

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XXXIX (2002)

Rocznik
wydawany przez
Wyższe Seminarium Duchowne
Metropolii Warmińskiej „Hosianum”
we współpracy
z **Wydziałem Teologii**
Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie

WYDANO PRZY POMOCY FINANSOWEJ
KOMITETU BADAŃ NAUKOWYCH

STUDIA WARMIŃSKIE

TOM XXXIX (2002)

WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE METROPOLII WARMIŃSKIEJ
„HOSIANUM”
OLSZTYN 2002

Rada Programowa:

ks. Stanisław BAFIA CSsR, ks. Roman KRAWCZYK,
ks. Marian MACHINEK MSF, Mieczysław MARKOWSKI, ks. Antoni MISIASZEK,
ks. Władysław NOWAK, ks. Karl-Joseph RIVINIUS SVD (Sankt Augustin — Niemcy),
ks. Tadeusz ROGALEWSKI MIC, ks. Cyprian ROGOWSKI, ks. Ryszard SZTYCHMILER,
ks. Alojzy SZORC, ks. Jan WIŚNIEWSKI, Michał WOJCIECHOWSKI,
ks. Henryk D. WOJTYSKA CP

Zespół Redakcyjny:

ks. Piotr DUKSA, ks. Tomasz GARWOLIŃSKI,
ks. Jan GUZOWSKI — redaktor naczelny,
Katarzyna PARZYCH — sekretarz redakcji

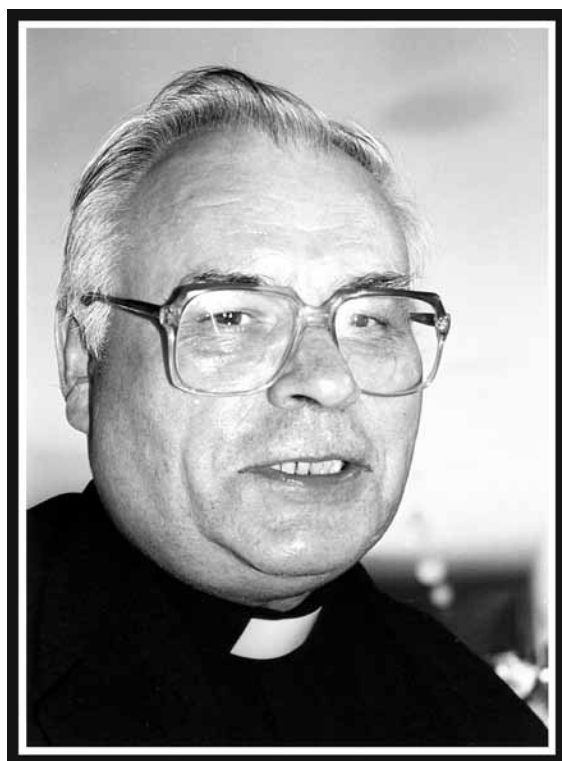
Adres Redakcji:

11-041, ul. Kard. St. Hozjusza 15
tel. (0-89) 523 89 84; fax. (0-89) 523 86 45
e-mail: rhos@friko4.onet.pl; jang@uwm.edu.pl

Wydano za zgodą
Kurii Metropolitalnej
w Olsztynie
Olsztyn, dnia 10 maja 2002 roku
Nr 361/2002

ISSN 0137-6624

MARIAN BORZYSZKOWSKI
(31.08.1936 – 21.09.2001)
IN MEMORIAM



W wypełnionym pracą ziemskim życiu śp. Mariana Borzyszkowskiego można wyróżnić różnorodną aktywność. W tym wspomnieniu pośmiertnym pragnę tylko krótko naszkicować sylwetkę naukową tego wybitnego Pomorzana, zwracając przy tym głównie uwagę na działalność dydaktyczno-wychowawczą, czynności organizacyjne na rzecz popularyzacji nauki i kultury chrześcijańskiej, udział w sympozjach i kongresach naukowych, pracę redakcyjną i twórczość naukowo-pisarską.

SYN ZIEMI POMORSKIEJ

Śp. Marian pochodził ze starego rodu pomorskiego Borzyszkowskich. Przyszedł na świat 31 sierpnia 1936 roku w liczącym około 700 lat Zblewie, położonym na Pojezierzu Starogardzkim, leżącym na północnym skraju Borów Tucholskich. W 1305 roku ta niewielka miejscowość przeszła we władanie zakonu krzyżackiego. W 1812 roku przemaszerowały przez nią ciągnące na Moskwę wojska napoleońskie. Na większym znaczeniu zyskała ona dopiero w drugiej połowie XIX wieku, gdy stała się ważnym szlakiem kolejowym biegnącym z Berlina do Królewca. W 1880 roku w Zblewie wybudowano kościół w stylu neogotyckim. Parafia ta weszła w skład ówczesnej diecezji chełmińskiej, a obecnie znajduje się w diecezji pelplińskiej. W kościele tym Marian otrzymał sakrament chrztu, przyjął pierwszą komunię św., odprawił prymicyjną Mszę św. i z niego ks. arcybiskup dr Edmund Piszcz w asyście kilku biskupów, kilkudziesięciu kapłanów i w towarzystwie pogrążonych w żałobie krewnych i licznych wiernych wyprowadził Zmarłego na miejsce wiecznego spoczynku.

Ojciec Mariana, Izydor Szada Borzyszkowski był organistą w miejscowym kościele parafialnym (por. bibliografia, poz. 122). Jego matka Jadwiga z domu Szarmach zajmowała się domem i troszczyła się o staranne wychowanie dzieci. Do szkoły podstawowej Marian chodził w rodzinnej wiosce, która była i jest siedzibą gminy. Na dalszą naukę udał się do swego miasta powiatowego, Starogardu Gdańskiego, gdzie w 1953 roku zdobył świadectwo dojrzałości szkoły średniej. Z wyborem swojej drogi życiowej nie miał kłopotu. W jego młodzieńczym życiu ukształtowało się powołanie kapłańskie. Aby je zrealizować, nie udał się do pobliskiego Pelplina swojej diecezji, lecz wybrał odległy Olsztyn.

KAPLAŃSKA FORMACJA W „HOSIANUM”

W 1953 roku Marian Borzyszkowski wstąpił do Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum”, gdzie w 1958 roku ukończył studia filozofii i teologii wystarczające do uzyskania święceń kapłańskich. Z powodu młodego wieku nie mógł ich jednak otrzymać. W związku z tym wysłano go na studia filozofii na Katolicki Uniwersytet Lubelski. Dopiero dnia 24 maja 1959 roku ks. biskup Tomasz Wilczyński wyświęcił go na kapłana, który z biegiem lat osiągnął godność kanonika rzeczywistego Warmińskiej Kapituły Katedralnej, prałata i infułata.

ZDOBYWANIE STOPNI I TYTUŁÓW NAUKOWYCH

Wrodzone zdolności intelektualne, wewnętrzna dyscyplina wolitywna i przede wszystkim niebywała pracowitość sprawiły, że diakona Borzyszkowskiego już w 1958 roku wysłano na studia wyższe na Katolicki Uniwersytet Lubelski, gdzie zdobył solidne wykształcenie z zakresu filozofii teoretycznej. W czasie tych studiów interesował się również historią filozofii średniowiecznej, uczęszczając na seminarium prof. dra hab. dra h.c. Stefana Swieżawskiego. Przy tej okazji po raz

pierwszy zetknąłem się z młodym pomorskim studentem Marianem. Wspólne zainteresowania naukowe i niewielka odległość od naszych miejsc urodzenia sprawiły, że zawiązana w Lublinie przyjaźń umacniała się wraz z upływem lat. Poza historią filozofii, Mariana pociągała metafizyka. Z tego względu studia specjalistyczne z zakresu filozofii teoretycznej odbył głównie pod kierunkiem o. prof. dra hab. dra h.c. Mieczysława Alberta Krapca. Najpierw opracował temat pracy pt. *Problematyka stanu badań nad źródłami metafizyki Franciszka Suareza*. Był to wystarczający sprawdzian do zdobycia 20 czerwca 1961 roku stopnia naukowego magistra filozofii teoretycznej. Na podstawie przedłożonej i obronionej rozprawy *Metafizyczne podstawy ogólnej teorii przyczynowości u Franciszka Suareza* na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim uzyskał dnia 13 kwietnia 1967 roku stopień doktora filozofii. Posiadzszy rozległą wiedzę filozoficzną, ks. dr Borzyszkowski zapragnął jeszcze ziemskiej mądrości boskiej, za jaką uchodzi teologia.

Już 13 marca 1972 roku ks. dr M. Borzyszkowski przedłożył kolejną rozprawę i odbył kolokwium habilitacyjne pt. *Problematyka filozoficzna i teologiczna w twórczości Jana z Kwidzyna 1343–1417*. Na tej podstawie na Wydziale Teologii Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie uzyskał stopień doktora habilitowanego nauk teologicznych w zakresie doktryn średniowiecznych. Odtąd w jego zainteresowaniach naukowych pojawiła się dwutorowość. Z powodzeniem bowiem zajmował się i filozofią, i teologią.

Do studiów krajowych doszły gruntowne studia specjalizacyjne w Martin Grabmann-Institut zur Erforschung der Mittelalterlichen Theologie und Philosophie na Wydziale Teologii Uniwersytetu Monachijskiego, które odbywał z przerwami w latach 1973–1974, 1977 i 1980 pod kierunkiem wybitnego niemieckiego mediewisty i znanego dogmatyka Michaela Schmausa.

Na mocy *Nihil obstat* Kongregacji Seminariów i Wyższych Uczelni w Rzymie i wielkiego kanclerza Franciszka Kardynała Macharskiego dnia 8 maja 1987 roku na Wydziale Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie ks. dr hab. Borzyszkowski uzyskał tytuł profesora nadzwyczajnego. Chociaż uzwyczajenie profesury ks. Borzyszkowskiego było zupełnie uzasadnione dzięki jego długoletniej działalności dydaktycznej i jego liczącego się w świecie dorobku naukowego, to sporo czasu upłynęło, zanim ten akt nastąpił. Przewód zmierzający do nadania tytułu profesora zwyczajnego zaczął się w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie już w 1996 roku, a znalazł swój finał dopiero 11 stycznia 2000 roku na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Jak z powyższych wywodów wynika, naukowa kariera księdza profesora przewinęła się aż przez pięć wyższych uczelni. Być może, że i to zaważyło o jej długim przebiegu. Niemniej przyniosła mu bogate doświadczenie i wielkie wzbogacenie intelektualne. Wpłynęła także na to, że w jego własnych badaniach na czoło wysunęła się historia filozofii i teologii oraz filozofia kultury.

NAUCZYCIEL, WYCHOWAWCA I DUSZPASTERZ WARMIŃSKI

Sporo czasu w przepełnionym różnymi obowiązkami życiu ks. M. Borzyszkowskiego zajmowała działalność dydaktyczno-wychowawcza. Od 1962 roku prowadził ją w Warmińskim Seminarium Duchownym *Hosianum* w Olsztynie, którego korzenie sięgają aż do założonej przez kardynała Hozjusza uczelni teologicznej w Braniewie, i które stanowiło do niedawna główny ośrodek kształcenia duchowieństwa dla całej Warmii. Jego pierwsze wykłady dotyczyły metafizyki i historii filozofii. Z tej ostatniej dziedziny prowadził również proseminarium i seminarium. W latach 1963–1975 wykładał te przedmioty również w Warmińskim Wyższym Studium Katechetycznym w Gietrzwałdzie. W 1999 roku te chlubne tradycje przejął nowopowstały Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego. Działalność dydaktyczna i wychowawcza ks. prof. M. Borzyszkowskiego nie ograniczała się tylko do podnoszenia poziomu wykształcenia wśród duchowieństwa.

Ks. M. Borzyszkowski, zostawszy 12 listopada 1984 roku członkiem Komisji Głównej Synodu Diecezji Warmińskiej, zajmował się także aktualnymi sprawami duszpasterskimi archidiecezji warmińskiej. Jako referent brał także udział w urządzanych w diecezji warmińskiej tygodniach kultury chrześcijańskiej (poz. 85) i sympozjach, m.in. w sympozjum z okazji czterechsetlecia istnienia zgromadzenia siostr św. Katarzyny (poz. 79).

Chociaż doceniał, że *elektroniczne środki masowego przekazu, głównie telewizji, docierają z informacją do każdego, najodleglejszego zakątka świata; burzą istniejące między ludźmi przegrody, zbliżają do siebie, czynią ze świata prawie globalną wioskę, w której wszyscy się znajdują i w której o wszystkim wiadomo* (poz. 84, s. 39), to wychodząc z założenia, że spojrzenie w minioną przeszłość dopomaga nam w przeżywaniu współczesności, ks. infułat M. Borzyszkowski jako konsultor Komisji Przygotowawczej Duszpasterskiego Synodu Diecezji Warmińskiej i członek Rady Kapłańskiej Archidiecezji Warmińskiej oraz Kolegium Konsultorów Archidiecezji Warmińskiej, kreśląc sylwetki postaci historycznych, wydobywał przy tej okazji pouczające wiadomości dla aktualnych potrzeb duszpasterskich. Tak na przykład postąpił, gdy przedstawiał postać błogosławionej Doroty z Mąków. Mimo trudności formalnych i materialnych zajął się dogłębniej koncepcjami duszpasterskimi kardynała Stanisława Hozjusza w diecezji warmińskiej. Przy tym podkreślił: *W okresie potrydenckim duszpasterstwo biskupa Stanisława Hozjusza, opierając się na uchwałach soboru trydenckiego, zmierzało do umacniania Kościoła przez posługiwanie się środkami doktrynalnymi i poszerzonym zakresem środków sakramentalnych oraz przez pośrednie oddziaływanie na wiernych. Temu celowi podporządkowane były: założone przez Hozjusza Seminarium Duchowne w Braniewie i zwołany do Lidzbarka Warmińskiego w 1565 roku synod diecezjalny* (poz. 75, s. 144).

Jak z tego wynika, nawet z wymienionych przykładów, zaangażowanie duszpasterskie i wychowawcze, funkcje naukowo-organizacyjne i administracyjne ks. Borzyszkowskiego były liczne i przyczyniły się bardzo do podtrzymania rozwoju duszpasterstwa i nauki nie tylko na Warmii.



MIŁOŚNIK KSIĄŻEK

W latach 1975–1997 ks. M. Borzyszkowski był także dyrektorem Biblioteki Warmińskiego Seminarium Duchownego *Hosianum*, którą zorganizował prawie od podstaw. W 1983 roku został jeszcze dyrektorem Warmińskiego Archiwum Archidiecezjalnego w Olsztynie. Kierując tą placówką aż do śmierci, zajął się w szczególności sposobem dawnymi zbiorami, które scharakteryzował następująco: *Zachowane inkunabuły warmińskie są cennym świadectwem kultury umysłowej Warmii drugiej połowy XV w. Dobór autorów, tematyka zachowanych pism, druk w najprzedniejszych oficynach wydawniczych ówczesnej Europy, wystawia zaszczytne świadectwo nabywcom i czytelnikom, bibliotekom i szkołom całej ówczesnej Warmii* (poz. 91, s. 12). Jego publikacje na ten temat rozślały te zbiory we wielu, szczególnie w niemieckich ośrodkach życia umysłowego. Cenna była też wiadomość o bibliofilskich zamiłowaniach Marcina Kromera (poz. 92). Na uwagę zasługuje również powiadomienie o starodrukach ks. prof. Stanisława Zdanowicza (poz. 93), o archiwaliach Władysława Gębika (poz. 111) i komunikat na temat 400 lat drukarstwa na Warmii (poz. 95).

Jako dyrektor Biblioteki Warmińskiego Seminarium Duchownego ks. Borzyszkowski urządził wystawę biblioteczną o znanym warmińskim i mazurskim sanktuarium Świętej Lipce w latach 1687–1987 (por. poz. 86, 98, 113). Na uwagę zasługuje również wystawa bibliteczna z okazji 250-lecia urodzin księcia biskupa Ignacego Krasickiego (poz. 80).

ZAŁOŻYCIEL I DYREKTOR
INSTYTUTU KULTURY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ
IM. JANA PAWŁA II

Poza dydaktyką i wychowaniem dużo energii wkładał ks. Borzyszkowski na płaszczyźnie naukowo-organizacyjnej. U ówczesnego ordynariusza diecezji warmińskiej, Józefa Glempa wyjednał zgodę na założenie Instytutu Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II, który stał się Studium Teologii dla Świeckich w Olsztynie. Chociaż zamysł jego utworzenia był wcześniejszy, to nastąpiło to dopiero w 1979 roku. Przy tym niemałą rolę odegrało powołanie kard. Karola Wojtyły na papieża. Po Jego pielgrzymce do Polski został bowiem ten Instytut założony. Już w 1981 roku przekształcono go z trzyletniego w pięcioletnie studium. W stosunkowo krótkim czasie z tego Instytutu — *pomnika żywych ludzi, ich umysłów i serc* wyszło wielu magistrów, *którzy studiując teologię, pogłębiając prawdy wiary, mogliby idee ewangelizacyjne nieść dalej do ludzi w swoich środowiskach życia i pracy* (poz. 109, s. 5). Przy tym *Studium Teologii dla Świeckich* — jak zauważył abp Edmund Piszcz — *jest jednocześnie dobrą szkołą formacji w duchu Chrystusowej Ewangelii. Chodzi, bowiem nie tylko o to, W CO WIERZYĆ, ale także o to, JAK ŻYĆ? I to jest najcenniejsze* (Instytut Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II w Olsztynie, 1979–1994, Olsztyn 1994, s. 4). Z tego wynika, że założony i kierowany przez ks. Borzyszkowskiego Instytut Kultury Chrześcijańskiej w Olsztynie jeszcze za jego życia osiągnął szczyty wspaniałego rozkwitu. Było to możliwe dzięki jego znakomitym zdolnościom organizacyjnym. Po utworzeniu Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Instytut ukształtowany na własną modłę Założyciela stał się integralną częścią nowego Wydziału Teologii. Instytutem tym kierował aż do swojej śmierci, prowadząc na nim także wykłady i seminaria naukowe z zakresu historii filozofii i teologii praktycznej laikatu dla ludzi świeckich. W latach 1995–1999 był również dyrektorem pomagisterskiego Studium Teologii, na którym ludzie świeccy mogli zdobyć licencjat zaaprobowany przez władze kościelne. Jak owocna na tej niwie była ta działalność dydaktyczno-wychowawcza ks. M. Borzyszkowskiego świadczy najlepiej fakt, że wypromował sam przynajmniej 66 magistrów, 8 kościelnych licencjatów teologii, dwie doktorki i w toku było osiem doktoratów, co wymagało nie tylko wiele pracy dydaktycznej, lecz także dużo czasu i nakładu sił przy kierowaniu pracami magisterskimi, licencjackimi i doktorskimi pisanymi pod jego nadzorem. Liczba wypromowanych przez ks. prof. Borzyszkowskiego młodych teologów stanowi do dzisiaj chlubne świadectwo jego osiągnięć w pracy dydaktyczno-wychowawczej na Warmii. Pozostawił jeszcze ośmiu doktorantów, którzy będą musieli sobie szukać innych promotorów.

Ks. M. Borzyszkowski pisał również o olsztyńskich sympozjach ekumenicznych (por. poz. 74, 76, 78, 90, 97, 100, 101, 102). Niektóre z nich nawet sam zorganizował w Instytucie Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II. W Olsztynie zostało jeszcze zorganizowane II (18.01.1984), III (20.01.1985), VII (19.01.1989) i VIII (25.01.1990) sympozjum ekumeniczne.

INICJATOR *COLLOQUIA MEDIAEVALIA*

Nie tylko wielkim wyróżnieniem, lecz także odpowiedzialną funkcją w archidiecezji warmińskiej był pełniony przez ks. Borzyszkowskiego urząd wiceprezesa Warmińskiego Instytutu Historyczno-Pastoralnego. Działalność tego Instytutu w swoim historycznym pionie wychodzi daleko poza granice Warmii. Stało się to między innymi w wyniku tego, że właśnie ks. prof. Borzyszkowski na odbywającej się w 1986 roku w Kolonii *Mediävistentagung* powziął pożyteczną i owocną w swoich skutkach myśl, ażeby na wzór organizowanych, co dwa lata w Kolonii międzynarodowych i interdyscyplinarnych sympozjów mediewistycznych organizować także, co dwa lata na Warmii *Colloquia mediaevalia*. Ta inicjatywa spotkała się zaraz z gorącym poparciem przez niektórych polskich mediewistów, którzy brali udział w tym kolońskim spotkaniu. Na wcielenie w życie tej wzniosłej dla polskiej nauki inicjatywy trzeba było jeszcze uzyskać zgodę i przychyłność władz kościelnych diecezji warmińskiej i Instytutu Historyczno-Pastoralnego w Olsztynie.

Pierwsze tego typu kolokwium, które określono mianem *Colloquia mediaevalia*, ściągnęło najwybitniejszych mediewistów z całego kraju i odbyło się w 1987 roku. Odtąd, co dwa lata z wielkim nakładem pracy i w wyniku różnorodnych zabiegów organizacyjnych urządzało je regularnie. Organizowano je przy współudziale Instytutu Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II w Olsztynie (poz. 109, s. 7). W 1999 roku ks. prof. Borzyszkowski przewodniczył tym obradom. Na 2001 rok zaprosił szereg mediewistów z zagranicy. Ciężka choroba nie pozwoliła mu na to, ażeby przewodniczyć tym obradom. Niemniej ks. Borzyszkowski jako inicjator i organizator *Colloquia mediaevalia* przyczynił się waleśnie do rozwoju interdyscyplinarnej mediewistyki w Polsce. Co więcej, wyniósł tę mediewistykę ponad inne polskie środowiska wielkiego życia umysłowego, które chociaż posiadają dłuższe tradycje naukowe i lepsze warunki do prac badawczych, to nie mogą poszczycić się tak regularnie i znakomicie organizowanymi sympozjami naukowymi, które dzięki wielkiej życzliwości zwłaszcza ks. rektora Jana Guzowskiego odbywają się w niezmiernie gościnnej i familiarnej atmosferze. Niektóre z wygłoszonych na tych kolokwium referatów ukazały się w stojących na wysokim poziomie naukowym *Studiach Warmińskich*, których redaktorem naczelnym był od 1969 roku przez kilka lat też ks. prof. Borzyszkowski.

W swoim sprawozdaniu o drugich *Colloquia mediaevalia*, które odbyły się dzięki staraniom Warmińskiego Instytutu Teologicznego Historyczno-Pastoralnego w dniach 16 i 17 września 1989 roku w Olsztynie i Dobrym Mieście, ks. prof. Borzyszkowski wspominał także: *Po modlitwach w Głotowie zaproponowano, ażeby założyć Księgę Zmarłych Mediewistów Polskich oraz aby jedną Mszę św. podczas kolejnych spotkań przeznaczyć na modlitwy za zmarłych mediewistów* (poz. 96, s. 122). Po śmierci Inicjatora *Colloquia mediaevalia* w Olsztynie te słowa można potraktować także jako jego ostatnią wolę. Do tej pory była ona tylko częściowo realizowana. Odprawiano tylko Mszę św. Nie założono jednak jeszcze *Księgi zmarłych mediewistów polskich*. Po śmierci jej Inicjatora nadszedł chyba dogodny moment do spełnienia tego życzenia i zacząć wpisywać zmarłych mediewistów polskich począwszy od Inicjatora.

UCZONY I BADACZ PRZESZŁOŚCI

Na szczególne podkreślenie zasługuje fakt, że ks. prof. M. Borzyszkowski mimo czasochłonnych zajęć dydaktycznych, wychowawczych, organizacyjnych i administracyjnych znajdował jeszcze czas na własną pracę naukowo-badawczą. W jego twórczości pisarskiej znajdują się również pokaźne osiągnięcia naukowe. Można je scharakteryzować z różnego punktu widzenia. Biorąc pod uwagę gatunki literackie, można w nich wyodrębnić recenzje, komunikaty, artykuły, studia monograficzne i edycje tekstów. W aspekcie liczbowym załączona niżej lista jego publikacji jest nawet dosyć pokaźna. Ich wartość naukowa jest — rzecz jasna — różna. Główna linia zainteresowań naukowych ich Autora prowadziła od problematyki wyraźnie filozoficznej poprzez historię nauki, ściślej mówiąc, kopernikanizmu, do zagadnień o charakterze teologicznym. Były podparte solidnymi studiami filozoficznymi ze specjalizacją w zakresie historii filozofii średniowiecznej na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Pogłębione i poszerzone zostały one podczas łącznie dwadzieścia miesięcy trwających studiów specjalistycznych w Martin Grabmann-Institut zur Erforschung der Mittelalterlichen Theologie und Philosophie na Wydziale Teologii Uniwersytetu Monachijskiego. Łączenie zainteresowań filozoficznych i teologicznych u ks. Borzyszkowskiego wynikało także z badanego przedmiotu. W epoce klasycznego średniowiecza, bowiem filozofia była niejako służebnicą dla spekulatywnej teologii i problematyka filozoficzna i teologiczna niejednokrotnie zazębiały się. Wobec tego uwzględnianie aspektu filozoficznego i teologicznego przy badaniu tekstów średniowiecznych było trafnym zabiegiem metodologicznym, przyczyniającym się do wszechstronniejszego wyświetlenia wielu subtelnych rozwiązań średniowiecznej filozofii i teologii. Biorąc rzecz najogólniej, można jego dorobek pisarski podzielić na trzy działy, tj. historyczny, duszpasterski i popularno-naukowo-informacyjny.

EDYCJA ŚREDNIOWIECZNYCH TEKSTÓW

Chcąc bliżej zająć się filozoficznymi i teologicznymi tekstami praskiego magistra filozofii z 1369 roku i doktora teologii z 1384 roku, Jana z Kwidzyna, ks. Borzyszkowski jako historyk filozofii i teologii musiał najpierw sporządzić edycję jego tekstów. Do nich należał prolog do *Expositio symboli apostolorum* i napisany w formie listu traktat na temat apostołstwa modlitwy i dobrych uczynków.

W edytorskim dorobku poważnym osiągnięciem naukowym było wydanie *Liber de instructione simplicium sacerdotum* Jana Merkelina (poz. 73), żyjącego od około 1337 do około 1400 roku, który był uczniem Tomasza ze Strasburga i Jana Clenkola i działał jako lektor augustianów w Strzelcach Krajeńskich, a w 1380 roku był wizytatorem klasztoru w Reszlu na Warmii. W tym ostatnim przypadku spotkał się również z biskupem warmińskim Henrykiem Sorbomem, który wraz z profesorem teologii Mateuszem z Krakowa i z doktorem teologii Janem z Kwidzyna sposobił się do utworzenia uniwersytetu w Chełmie nad Wisłą. Przy tym ks. Borzyszkowski przypominał, że to właśnie na Warmii w 1387 roku powstał u Mateusza z Krakowa zamysł napisania dzieła *Rationale divinorum*. Na życzenie

biskupa Sorboma Jan Merkelin zaś napisał w 1388 roku wspomniany *Liber de instruccione simplicium sacerdotum*. Ten traktat teologiczny składa się ze stu rozdziałów. Jest zaopatrzony w prolog i skorowidz. Jego autor podjął głównie problematykę sakramentu eucharystii. Przy tej okazji poruszył także wiele innych zagadnień teologicznych i filozoficznych. Wydając ten traktat teologiczny, ks. Borzyszkowski oparł się na dziewięciu średniowiecznych rękopisach znajdujących się w bibliotekach we Wrocławiu, Gdańsku i Toruniu. Wspomniane kodeksy rękopiśmienne pochodzą z XV wieku. Stąd w większości przypadków stanowią one już dalsze kopie. Ponieważ nie zachował się pierwopis, Wydawca wziął za podstawę edycji najlepsze warianty zachowanych tekstów rękopiśmiennych. Skorzystał również z licznych cytatów *Corpus iuris canonici*, *Pisma św.* i *Sentencji Piotra z Lombardii*.

Cennym przyczynkiem do okresu reformacji jest starannie wydany przez ks. Borzyszkowskiego tekst *De exortu haeresis Lutherane* z 1527 roku (poz. 47), którego domniemanym autorem — według Wydawcy — ma być Feliks Reich, który był powiązany z Mikołajem Kopernikiem i był jego współpracownikiem przy reformie monetarnej.

Wydane przez ks. Borzyszkowskiego teksty świadczą o tym, że posiadał dobrą znajomość łaciny i paleografii średniowiecznej i że opanował zasady edytorskie trudnych tekstów.

ŚREDNIOWIECZNA FILOZOFIA I TEOLOGIA

Najobszerniejszy dział twórczości naukowo-pisarskiej ks. Borzyszkowskiego dotyczy średniowiecznej filozofii i teologii. Pisał w języku nie tylko polskim, lecz także niemieckim i łacińskim. Działalność pisarską na szeroką skalę zapoczątkował rozprawą habilitacyjną, która dotyczyła właśnie problematyki filozoficznej i teologicznej w twórczości Jana z Kwidzyna, który żył i działał w latach 1343–1417. Ażeby bliżej zająć się jego tekstami, trzeba było je najpierw wydać i opatrzyć komentarzami filozoficznymi i teologicznymi, by na tej podstawie zobrazować ówczesne tendencje doktrynalne.

Jan z Kwidzyna, studiując i ucząc na Uniwersytecie Praskim, zetknął się w filozofii z burydanizmem, w teologii z gregoryzmem, czyli augustynizmem nominalizującym, a w życiu codziennym z nowym stylem pobożności znanym pod nazwą *devotio moderna*, nacechowanym moralizmem i praktycyzmem. Po powrocie z Pragi do Kwidzyna starał się zaszcześcić te idee na gruncie rodzimym.

Jan z Kwidzyna był także kierownikiem duchownym i spowiednikiem Doroty z Małków, która już za życia cieszyła się sławą świętości zwłaszcza w Gdańsku i Kwidzynie. Według niego: *zawierały się w niej cechy doskonałe, cechy oczyszczonej duszy, dary Ducha św. i miłości doskonałej* (poz. 77, s. 20). Z tej racji ta postać stała się również przedmiotem wnikliwych badań ks. prof. Borzyszkowskiego. Widać to zarówno w pisanych pod jego kierunkiem pracach magisterskich na temat pism błogosławionej Doroty z Małków jak i w jego własnych opracowaniach, dotyczących jej drogi na ołtarze Pańskie. Stąd w dziale naukowej twórczości pisarskiej ks. Borzyszkowskiego o tematyce historycznej na pierwsze miejsce

wysunęła się postać Doroty z Mątów jako mistyczki, rekluzy, błogosławionej i patronki kobiet diecezji elbląskiej (poz. 22, 49, 50, 52, 77, 110, 112, 115, 118, 131). Jej kult Stolica Apostolska zatwierdziła dekretem z 1976 roku.

Ks. Borzyszkowski podejmował również bardziej specjalne tematy z zakresu filozofii i teologii. Z tej pierwszej dziedziny warto zwrócić uwagę na opracowanie zachowanej w rękopisie gdańskim gramatyki łacińskiej Pawła Molnera (poz. 66). Skoro nauczyciel szkoły katedralnej we Fromborku zdobył się na opracowanie własnego podręcznika, znaczy to, że naukowy poziom tej szkoły musiał być dosyć wysoki w połowie XV wieku. Zwrócenie uwagi na ten podręcznik gramatyki i wydobyć z niego elementów z zakresu filozofii języka stanowi cenny wkład do powszechnej historii tej dyscypliny. Z tej racji ks. Borzyszkowski ogłosił wyniki tej pracy również w języku obcym na Zachodzie.

Wydanie *Liber de instructione simplicium sacerdotum* Jana Merkelina pozwoliło na zapoznanie się z ciekawymi poglądami teologii praktycznej późnego średniowiecza, które pozostaje wciąż okresem mało znanym. Edycję tę ks. Borzyszkowski poprzedził liczącym siedemdziesiąt stron wstępem, który jest pierwszym tak obszernym opracowaniem poglądów Jana Merkelina. Podobnie jak monografia o Janie z Kwidzyna tak i ta charakterystyka odstąpiła rąbek dziejów teologii średniowiecznej na Pomorzu Wschodnim i Zachodnim.

W dziale historycznym poza pracami problemowymi i biograficznymi ks. Borzyszkowski sporo uwagi poświęcił żmudnym badaniom źródłowym. Zasoby bibliotek Pomorza i Warmii stały się niejako głównym warsztatem jego pracy naukowej. Bezpośredni kontakt ze źródłami rękopiśmiennymi i drukowanymi ma dla mediewisty kapitalne znaczenie. Z tej dziedziny na szczególną uwagę zasługuje — jak już wspomniano — sporządzone przez niego zestawienie dzieł św. Tomasza z Akwinu (poz. 88 i 132) i św. Alberta Wielkiego (poz. 65) znajdujących się w bibliotekach na Pomorzu i Warmii. W tych artykułach wykazał się ks. Borzyszkowski również dobrą znajomością średniowiecznych rękopisów i wczesnych druków, zachowanych w tych bibliotekach.

ODRODZENIE I MIKOŁAJ KOPERNIK

Sporo uwagi ks. Borzyszkowski poświęcił również Odrodzeniu. Już w jego wcześniejszych publikacjach na ten temat wybił się na czoło Mikołaj Kopernik, Stanisław Hozjusz i problematyka teologii reformacji.

Pisząc o Mikołaju Koperniku, ks. Borzyszkowski podjął sprawy nie tylko newralgiczne, lecz także kontrowersyjne. Jedną z nich była główna motywacja, która skłoniła Kopernika do powzięcia decyzji opracowania nowego systemu budowy świata. Ks. Borzyszkowski, wykorzystując zarówno stare jak i nowe wyniki badań na ten temat i nie negując znaczenia sprzeczności astronomicznych w systemie geocentrycznym, docenił w pełni inspiracje filozoficzne, zwłaszcza płynące z burydanowskiej nowej fizyki, które także jego zdaniem odegrały decydującą rolę w przewrocie kopernikańskim. Przedstawiając stosunkowo dosyć obszernie religijno-kościelne aspekty życia i działalności Mikołaja Kopernika, postarał się wykazać, w jakim stopniu instytucje kościelne umożliwiły jego

działalność naukową. Rozpatrzył również sporny problem święceń kapłańskich oraz dyskusyjne zagadnienie stanowiska czynników kościelnych odnośnie wydania i recepcji *De revolutionibus*. Tak w pierwszym jak i w drugim przypadku podał nowe argumenty. Rozstrzygając tę ostatnią sprawę nadmienił, że teoria Kopernika o heliocentrycznym układzie wszechświata nie budziła u przedstawicieli hierarchii kościelnej zastrzeżeń aż do początków XVII wieku. O zamieszczeniu *De revolutionibus* na indeksie zaważyło wiele różnych czynników i uwarunkowań, w tym także modne wówczas idee reformacji. Na szczególną uwagę zasługuje jego stwierdzenie, według którego ówczesna decyzja kongregacji, która może budzić dzisiaj zastrzeżenie, nie była wymierzona w heliocentryczną teorię Kopernika, lecz przeciwko niektórym błędnym interpretacjom teologicznym. Spod pióra ks. Borzyszkowskiego wyszły także dokładne sprawozdania o kościelnych obchodach 500-lecia urodzin Kopernika, które urządzone w diecezji warmińskiej.

Drugą postacią z epoki humanizmu renesansowego, którą zajął się bliżej ks. Borzyszkowski, był Stanisław Hozjusz (poz. 29, 30, 31, 48, 56, 57, 63, 70, 72, 75, 89). Zainteresowanie jego postacią na Warmii pojawiło się już w latach 1920–1939 wśród Polaków, którzy w działalności tego wybitnego kardynała widzieli czynnik umocnienia świadomości narodowej i religijnej. Ks. Borzyszkowski zebrał w jeden tom jego rozproszone wiersze, które przełożyła na język polski Anna Kamińska, i opracował także notę bio-bibliograficzną i erudycyjny komentarz. W takiej postaci wydano je dwukrotnie w Olsztynie. Młodzieńcze wiersze Hozjusza są bowiem mocno związane z kulturą polską z pierwszej połowy XVI wieku: *Poezja Hozjusza — jak pisał ks. Borzyszkowski — ukazuje go jako człowieka związanego z kręgiem humanistów, a równocześnie mocno zaangażowanego w obronę wartości religijnych i narodowych* (poz. 89, s. 104). *W reformacji Hozjusz widział zagrożenie dla jedności religijnej i narodowej Polski* (tamże).

Do wydanego przez siebie dziełka *De exortu haeresis Lutherane* z 1527 roku, ks. Borzyszkowski przeprowadził jeszcze analizę doktrynalną i naszkicował zawile drogi reformacji i metody jej działania na terenie północnej Polski.

BIOGRAFIE BISKUPÓW I KANONIKÓW WARMIŃSKICH

W dziale naukowej twórczości pisarskiej ks. prof. Borzyszkowskiego o tematyce historycznej na pierwsze miejsce wysunęła się postać Doroty z Mątów jako mistyczki, rekluzy, błogosławionej i patronki kobiet diecezji elbląskiej. W obrębie jego historycznych zainteresowań znalazły się także sylwetki spowiednika Doroty z Mątów Jana z Kwidzyna, kardynała Stanisława Hozjusza, księcia biskupa Ignacego Krasickiego, biskupa Marcina Kromera, biskupa Maksymiliana Kallera (poz. 117, 135) i sto kilkanaście cennych biogramów kanoników warmińskich z lat 1772–1945 opublikowanych w *Słowniku biograficznym kapituły warmińskiej*, których działalność nie ogranicza się tylko do Warmii, lecz także sięga Mazur, Powiśla i terenów Królewca (poz. 120). Zajął się także biografiami kanoników kolegiaty w Dobrym Mieście (poz. 139). Poinformował również o autografach i utworach literackich biskupa warmińskiego Ignacego Krasickiego.

DWUDZIESTOLECIE MIĘDZYWOJENNE

Pisząc o dwudziestoleciu międzywojennym, ks. Borzyszkowski skupił się na zagadnieniach historyczno-kościelnych. Przy tym ukazał z jednej strony trudne i skomplikowane dzieje ruchu polskiego na Warmii, Powiślu i Mazurach, a z drugiej zaś strony silne powiązania tego ruchu z Kościołem katolickim. Pokazał także, że sanktuarium maryjne w Gietrzwałdzie odegrało wiodącą rolę w umacnianiu ducha religijnego i narodowego na tych ziemiach. Wyświetlił też działalność społeczno-narodową przywódcy ruchu polskiego na Warmii w okresie międzywojennym ks. Walentego Barczewskiego. Jego uczennica poetka i literatka Maria Zientara-Malewska była również powiązana z tym ruchem. Niewielkie publikacje ks. Borzyszkowskiego na temat dwudziestolecia międzywojennego dotyczą głównie spraw lokalnych i stanowią cenne źródło do dziejów Kościoła i jego powiązań z kulturą polską.

Prace interpretacyjne ks. Borzyszkowskiego są widowym świadectwem wznoszącej się stale linii jego rozwoju umysłowego i poszerzającej się erudycji, gruntownej znajomości trudnych zagadnień teologicznych, filozoficznych i historyczno-kościelnych. Jego wywody naukowe są dobrze udokumentowane źródłami. Walorem jego pism jest zaś jasny wykład zawitych nieraz zagadnień i staranny język i operowanie fachową terminologią.

POPULARYZACJA NAUKI

Do działu popularno-naukowo-informacyjnego można by zaliczyć sporą liczbę krótszych artykułów ks. prof. Borzyszkowskiego dotyczących diecezji warmińskiej w przeszłości i w teraźniejszości, jej aktualnego życia naukowego, kulturalnego i religijnego i pozwalających w tym względzie poznać różnorodną działalność Instytutu Kultury Chrześcijańskiej i przejawy bogatego życia archidiecezji warmińskiej. Artykuły te ukazywały się na łamach takich czasopism jak: „Studia Warmińskie”, „Roczniki Filozoficzne KUL”, „Zeszyty Naukowe KUL”, „Studia Philosophiae Christianae”, „Warmińskie Wiadomości Diecezjalne”, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”, „Poślaniec Warmiński”, „Ateneum Kapłańskie”, „Studia Pelplińskie”, „Biuletyn Ekumeniczny”, „Tygodnik Powszechny”. Do tego dochodzi jeszcze wiele tłumaczeń, recenzji, wstępów i komentarzy do literatury religijnej.

Poza badaniami naukowymi i działalnością pisarską z historii filozofii i teologii ks. Borzyszkowski jest autorem szeregu tłumaczeń. W latach 1962–1969 redagował, a w latach 1970–1975 pełnił funkcję sekretarza i redaktora *Studiów Warmińskich*, które informują przede wszystkim o pracach naukowych prowadzonych przez wykładowców Warmińskiego Seminarium Duchownego, którzy przez długi czas pracowali z dala od wielkich ośrodków uniwersyteckich. Obecnie mogą prowadzić ożywioną działalność w nowopowstałym Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.

Ważnym przejawem działalności ks. Borzyszkowskiego był jego udział jako referenta na sympozjach i kongresach naukowych. W tym charakterze występował

nie tylko w kraju, lecz także za granicą. Spośród tych ostatnich wystąpień na szczególniejszą uwagę zasługuje jego referat z zakresu filozofii języka, który wygłosił w 1977 roku w Bonn na międzynarodowym kongresie filozofii średniowiecznej, i referat o recepcji pism Alberta Wielkiego na Warmii, Pomezaniu i Pomorzu wygłoszony w 1980 roku na międzynarodowym i interdyscyplinarnym sympozjum mediewistycznym w Kolonii. Odtąd na tym, co dwa lata urządzanym sympozjum występował wielokrotnie.

TRWAŁE OWOCE PRZEMIJAJĄCEGO ŻYCIA

Wygłaszając referaty na kongresach tak krajowych jak i zagranicznych — ks. prof. dr Borzyszkowski zyskał zasłużone uznanie międzynarodowe jako wybitny naukowiec. Zewnętrznym wyrazem tego uznania dla jego postawy naukowo-badawczej i osiągnięć naukowych było przyznanie mu już w 1973 roku przez Fundację Aleksandra Humboldta długoterminowego stypendium naukowego. Nie tylko aprobatą dotychczasowych osiągnięć z zakresu filozofii średniowiecznej, lecz także wielkim wyróżnieniem było powołanie ks. Borzyszkowskiego w 1978 roku na członka Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale z siedzibą w Louvain-la-Neuve.

Swój talent i wszystkie swoje siły dojrzałego życia ks. prof. Marian Borzyszkowski poświęcił Warmii. Wyrazem tego była zakrojona na wielką skalę działalność dydaktyczno-wychowawcza, której rezultatem jest szerokie grono wypromowanych magistrów w zakresie historii filozofii i teologii praktycznej laikatu i pokaźna liczba wychowanych absolwentów Warmińskiego Seminarium Duchownego, szczególna aktywność w organizowaniu sympozjów naukowych, ekumenicznych i duszpasterskich i w urządzaniu interesujących wystaw okolicznościowych i wreszcie niekwestionowany dorobek naukowy o tematyce historycznej z dziedziny filozofii i aktualnej teologii pastoralnej. Było to możliwe dzięki drobiazgowej i sumiennej pracy. Te cechy wyniósł ze swojej rodzimej ziemi pomorskiej, ale ich owoc przekazał już diecezji warmińskiej.

W pisanim w Olsztynie dnia 31 grudnia 2000 roku liście Marian przesłał mi do Tybingi nie tylko życzenia noworoczne i imieninowe, lecz także powiadomił mnie o swoich osobistych osiągnięciach i zadowoleniem stwierdził: *Nie wiem, czy informowałem, we wrześniu otrzymałem profesora zwyczajnego z nominacji ministra Edukacji Narodowej. Nieco wcześniej godność infułata. Rok mijający był hojny. Oby podobnie było w Nowym Roku. Z poczuciem dobrze spełnionego obowiązku i z zadowoleniem z uzyskania najwyższego tytułu profesorskiego w karierze naukowej i wysokiej godności w hierarchii kościelnej mógl mój wierny Przyjaciel żegnać przemijający rok 2000, odchodzący wiek XX i zmieniające się tysiąclecie.*

Mimo innych sugestii na ósme *Colloquia mediaevalia*, które miały się odbyć w dniach 15–16 września 2001 roku, zaproponował własny temat: Przemijanie albo przemiana, Praeteritum aut permutatum, Verganglichkeit oder Wandel. Czyż nie było to trafne przeczucie własnego przemijania albo przemiany? Jakże inny był Jego kolejny i zarazem ostatni list z dnia 7 kwietnia 2001 roku, w którym pisał do

mnie: *Ja choruję, ostatnio przeszedłem przez trzy szpitale i nie wiem, czy to koniec.* Mimo postępującej szybko choroby troszczył się nadal o kadre filozoficzną: *Na Wydziale Teologii w Olsztynie brak nam filozofów. Bafia ma być na stałe od nowego roku akademickiego. Przydałby się ktoś jeszcze do wykładów z metafizyki, filozofii Boga, teorii poznania itp. Warunek minimum to habilitacja. Rozejrzyj się w Krakowie, może ktoś podjąłby się wykładów?* Pamiętał także o sympozjum, które organizował, dodając: *Colloquia we wrześniu są aktualne i liczę na Twoje przybycie.* Cieszę się bardzo z tego, że to Jego ostatnie życzenie mogłem spełnić. Co więcej, jeszcze Go zobaczyć 16 września i ucisnąć Jego ciepłą dłoń. Zdawałem sobie z tego sprawę, że było to po raz ostatni. Jednak nie myślałem, że Jego ziemskie życie przemienie już za kilka dni. Zmarł bowiem 21 września 2001 roku.

Uroczystości żałobne ks. infulata prof. dra Mariana Borzyszkowskiego rozpoczęły się dnia 24 września 2001 roku w gmachu Instytutu Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II w Olsztynie, gdzie spędził większą część swego żywota i pracował. Prowadziły je najwyższe władze archidiecezji warmińskiej i Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego. Wzięło w nich udział także licznie zgromadzone duchowieństwo, przyjaciele, koledzy, uczennice i uczniowie.

Wczesnym rankiem 25 września kondukt żałobny przewiózł trumnę ze zwłokami ks. infulata M. Borzyszkowskiego z Olsztyna do oddalonego około 200 kilometrów Zblewa, gdzie ks. arcybiskup Edmund Piszcz w koncelebrze biskupów Andrzeja Śliwińskiego, Jacka Jezierskiego i licznych księży z diecezji warmińskiej, elbląskiej, pelplińskiej i gdańskiej przewodniczył Mszy św., sprawował liturgię pogrzebową i wygłosił kazanie, w którym także scharakteryzował krótko różne przejawy działalności zmarłego. Na niektóre inne jej aspekty zwróciły późniejsze przemówienia pożegnalne wygłoszone przez przedstawicieli trzech różnych instytucji naukowych. Po odprawionej w miejscowym kościele parafialnym Mszy św. przy udziale rodziny, licznych znajomych i wiernych z wielkim smutkiem pożegnano go i przy pięknej pogodzie nastąpiła eksportacja zwłok śp. Mariana na miejsce wiecznego spoczynku, które — zgodnie z ostatnią wolą Zmarłego — spoczęły na cmentarzu rodzimym w Zblewie.

Ks. prof. dr Marian Borzyszkowski odszedł od nas w czasie, kiedy był jeszcze rozpalony entuzjazmem do pracy i w pełni intelektualnych sił twórczych, których owoce i efekty ujawniły się zarówno na niwie żarliwej służby i posługi kapłańskiej w archidiecezji warmińskiej jak i w rozlicznej aktywności na płaszczyźnie naukowej w Polsce. Mimo że w trudnych czasach przyszło mu służyć Kościołowi, pracować naukowo i rozwijać działalność piśmienniczą, zdołał doprowadzić do rozkwitu Instytut Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II w Olsztynie, wyprowadzić na arenę międzynarodowej mediewistyki urządzone co dwa lata *Colloquia mediaevalia* i pozostawić spory dorobek pisarski, w którym występują liczne recenzje, ciekawe informacje o życiu kościelnym i naukowym na Warmii, solidne artykuły naukowe i wartościowe edycje tekstów.

WYKAZ PUBLIKACJI KSIĘDZA MARIANA BORZYSZKOWSKIEGO

1964

1. Historia filozofii chrześcijańskiej (rec.: P. Bohner, E. Gilson, Historia filozofii chrześcijańskiej, Warszawa 1962), *ZN KUL* I(1964), s. 78–79.
2. Historia filozofii średniowiecznej, (rec.: W. Heinrich, W. Seńko, Zarys historii filozofii średniowiecznej, Warszawa 1963), *ZN KUL* I(1964), s. 80–81.
3. Koncepcja bytu w metafizyce Suareza, *SW* 1(1964), s. 393–407.
4. Kopernik i jego czasy, (rec.: H. Kesten, Kopernik i jego czasy, Warszawa 1961), *SW* 1(1964), s. 469–471.
5. Suarez a św. Tomasz z Akwinu — przegląd literatury filozoficznej, *RF* XII(1964), nr 1, s. 113–119.

1965

6. Szkoły diecezji warmińskiej, *SW* 2(1965), s. 31–63.

1966

7. Cenzurowanie filozofów (rec.: A. Sikora, Spotkania z filozofią, Warszawa 1965), *SW* 3(1966), s. 423–425.
8. Filozofia polska w XV wieku (rec.: Z. Kuskewicz [red.], Z dziejów filozofii polskiej na Uniwersytecie Krakowskim w XV wieku, Wrocław 1965), *SW* 3(1966), s. 425–430.
9. Kopernik w świetle najnowszych badań, *SW* 3(1966), s. 438–444.
10. O Koperniku (rec.: J. Hurwic [red.], Mikołaj Kopernik. Szkice monograficzne, Warszawa 1965), *SW* 3(1966), s. 430–438.
11. Z problematyki suarezjańskiej teorii przyczynowości, *SW* 3(1966), s. 317–364.

1967

12. Geneza i czas powstania nowego systemu u Mikołaja Kopernika, (rec.: J.R. Ravez, Astronomia i kosmologia w dziele Kopernika, Wrocław 1965), *ZN KUL* II(1967), s. 75–76.
13. Kościół a kopernikanizm, (rec.: T.S. Kuhn, Astronomia planetarna w dziejach myśli. Przewrót kopernikański, Warszawa 1966), *SW* 4(1967), s. 562–566.
14. Nowe czasopismo filozoficzne, (rec.: *StPgCh* I, 1–2, Warszawa 1965), *SW* 4(1967), s. 566–568.
15. Wczesny humanizm w Czechach a „devotio moderna” w Niderlandach, (rec.: E. Winter, Frühhumanismus. Seine Entwicklung in Böhmen und deren europäische Bedeutung für die Kirchenreformbestrebungen im 14. Jahrhundert, Berlin 1964), *SW* 4(1967), s. 558–562.

1968

16. Jan z Kwidzyna — Spis treści Wyjaśnienia Składu Apostolskiego — po 1399. Rękopis 1977 Biblioteki Gdańskiej PAN, *SW* 5(1968), s. 585–590.

17. Mikołaj Kopernik i Frombork, (rec.: Komentarze Fromborskie, Olsztyn 1965), *SW* 5(1968), s. 591–592.
18. Na marginesie lektury „*Studia Philosophiae Christianae*”, (rec.: *StPhCh*, II, 1 i 3, Warszawa 1966, III, 1 i 2, Warszawa 1967), *SW* 5(1968), s. 594–598.
19. Problematyka filozoficzna i teologiczna w twórczości Jana z Kwidzyna 1343–1417), *SW* 5(1968), s. 111–199.
20. W sprawie lokalizacji obserwatoriów Mikołaja Kopernika we Fromborku, (rec.: J. Pa g a c z e w s k i, Obserwatoria Mikołaja Kopernika na Warmii, Olsztyn 1967), *SW* 5(1968), s. 592–594.

1969

21. Chronologia życia i działalności Mikołaja Kopernika na Warmii, (rec. J. S i k o r s k i, Mikołaj Kopernik na Warmii, Olsztyn 1968), *SW* 6(1969), s. 526–528.
22. Czasopismo poświęcone Dorocie z Małotów 1347–1394, (rec.: Der Dorotheenbote. Herne-Coesfeld, I:1951—XXV:1967), *SW* 5(1969), s. 523–526.
23. Jan z Kwidzyna — Kazanie synodalne „*Expergiscimini hodie*”, wygłoszone w Pradze po 1384 roku. Rękopis X A 2 Statni Knihovna CSSR — Praha, Clementinum), *SW* 6(1969), s. 509–522.
24. Piśmiennictwo na Uniwersytecie Praskim w okresie przedhusyckim, (rec.: J. T r i š k a, Literarni cinnost predhusitske university, Praha 1967), *StPhCh* 5(1969), s. 273–278.
25. Problematyka filozoficzna i teologiczna w twórczości Jana z Kwidzyna (1343–1417), *SW* 6(1969), s. 85–171.

1970

26. Epigramy Stanisława Hozjusza do pism Walentyna Arnolda (1525) i Leonarda Coxa (1526), *SW* 7(1970), s. 323–325.
27. Erazmowi z Rotterdamu 1469–1556 w pięćsetną rocznicę urodzin, *SW* 7(1970), s. 285–304.
28. Filozofia chrześcijańska. Omówienie ankiety, w: J. M y ś k ó w [red.], *Myśl posoborowa w Polsce*, Warszawa 1970, s. 357–359.
29. Ideały renesansowego humanizmu chrześcijańskiego Stanisława Hozjusza w filozoficznym ujęciu Boga i człowieka, *SW* 7(1970), s. 141–151.
30. Materiały do twórczości poetyckiej i działalności wydawniczej Stanisława Hozjusza w latach 1522–1548, *SW* 7(1970), s. 305–322.
31. Poszukiwania w Polsce za korespondencją Stanisława Hozjusza, *WWD* 25(1970), s. 111–112.
32. O liście Mateusza z Krakowa do klasztoru w Vadstene, *Materiały do Historii Filozofii Średniowiecznej w Polsce XI* (1970), s. 3–8.
33. Rec.: *ZGAE XXXI–XXXII, XCII–XCIII* (1967–1968), *XXXIII, XCIV* (1969), *KMW* 1(1970), s. 319–324 (z J. Jasińskim).

1971

34. Filozofia i jej niektóre aspekty historiograficzne w poglądach F. Ehrlego (1854–1934), *SW* 8(1971), s. 331–344.
35. Materiały do badań nad dziejami filozofii i teologii w późnośredniowiecznych Czechach, (rec.: J. T r i š k a, Prispěvky k stredoveke literarni universite. *Acta Universitatis*

Carolinae — Historia Universitatis Carolinae Pragensis IX, 1(1968) 7–28, IX, 2(1968) 5–43, X, 1(1969) 7–48), *SW* 8(1971), s. 503.

36. Rec.: *ZGAE* 34,95(1970), *KMW* 2–3(1971), s. 347–349.

1972

37. Jean de Kwidzyn, w: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, VIII, Paris 1972, s. 222–223.

38. Kopernik i Gise. Głos w dyskusji, w: *Księga kopernikowska*, Lublin 1972, s. 154–156.

39. Mikołaj Kopernik i Tideman Gise, *SW* 9(1972), s. 185–204.

40. Mikołaja Kopernika „Lokacje łąnów opuszczonych”, dokument o jego działalności administracyjno-gospodarczej, (rec.: M. B i s k u p [wyd.], *Lokacje łąnów opuszczonych*, Olsztyn 1970), *SW* 9(1972), s. 535–538 (z J. Wojtkowskim).

1973

41. Nowe szczegóły do biografii Mikołaja Kopernika podane przez B. Baldiego, *SW* 10(1973), s. 501–513.

42. Przemówienie wygłoszone 13 I 1973 roku w Lublinie w czasie jubileuszowej akademii, zorganizowanej przez Katolicki Uniwersytet Lubelski z okazji 80-lecia urodzin i 55-lecia pracy naukowej prof. dr. Andrzeja Wojtkowskiego, *SW* 10(1973), s. 453–454.

43. Religijno-kościelne aspekty życia i działalności Mikołaja Kopernika oraz recepcji „*De revolutionibus*”, *AK LXXXI*(1973), s. 345–385.

1974

44. Jana z Kwidzyna Prolog do „*Expositio Symboli Apostolorum*”. Wydał M. Borzyszkowski, *TSP* II, 2 (1974), s. 1–61.

45. Kościelne obchody 500-lecia urodzin Mikołaja Kopernika w Diecezji Warmińskiej, *SW* 11(1974), s. 491–510.

46. Kościół wobec „*De revolutionibus*” Mikołaja Kopernika, *SW* 11(1974), s. 527–535.

47. Tekst i problematyka rękopisu „*De exortu haeresis Lutherane*” z 1527 roku na tle polemiki religijnej na Warmii, *SW* 11(1974), s. 5–42.

1976

48. Aktualne problemy procesu beatyfikacyjnego Sługi Bożego Stanisława Hozjusza według stanu z 9 XII 1975 roku, *WWD* 31(1976), s. 25–34.

1977

49. Błogosławiona Dorota z Mątówów, *TPow* 10(1977), s. 4.

50. Błogosławiona Dorota z Mątówów i jej droga na ołtarze Pańskie, *SW* 14(1977), s. 517–537.

51. Drugi tom „*Encyklopedii Katolickiej*”, (rec.: F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułow ski [red.], *EK*, II, Lublin [1976]), *SW* 14(1977), s. 635–636.

52. Książka o błogosławionej Dorocie z Mątówów, (rec.: R. S t a c h n i k, A. T r i l l e r [ed.], Dorothea von Montau. Eine preussische Heilige des 14. Jahrhunderts, Münster 1976), *SW* 14(1977), s. 631–634.
53. Sanktuarium Maryjne w Gietrzwałdzie w okresie międzywojennym 1921–1939, *SW* 14(1977), s. 325–348.
54. Tekst i problematyka listu Jana z Kwidzyna († 1417) do księcia Austrii Albrechta na temat apostołatu modlitwy i uczynków zasługujących, *SW* 14(1977), s. 539–549.
55. Wystawa Gietrzwałd 1877–1977, *SW* 14(1977), s. 467–484.

1978

56. Po dziesięciu latach od wznowienia starań o beatyfikację Sługi Bożego Stanisława Kardynała Hozjusza, *WWD* 33: 1978, s. 102–108.

1979

57. Dziesięć lat od wznowienia starań o beatyfikację Sługi Bożego Stanisława kardynała Hozjusza, *KMW* 2(1979), s. 79–83.
58. Moglossa, podręcznik gramatyki łacińskiej z 1454 roku, napisany przez Pawła Molnera z Fromborka, *SW* 16(1979), s. 449–457.
59. Pomoce katechetyczne wizualne udostępniane przez Bibliotekę Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum” w Olsztynie, *WWD* 34(1979), s. 98–101.
60. W 900-lecie śmierci św. Stanisława Szczepanowskiego, *SW* 16(1979), s. 459–462.
61. Wystawa o św. Stanisławie Szczepanowskim w 900-lecie jego śmierci, *Biuletyn Informacyjny PostulATORSKIEGO OŚRODKA STUDIÓW* 9(1979), s. 168–169.
62. Wystawa o św. Stanisławie Szczepanowskim w 900-lecie jego śmierci, *WWD* 34(1979), s. 224–225; por. nr 61.

1980

63. Młodzieńcza twórczość poetycka Stanisława Hozjusza. Nota bibliograficzna, w: A. K a m i e ń s k a, W. O d y n i e c [ed.], Stanisław Hozjusz, Poezje, Olsztyn 1980, s. 103–133.
64. Polonica katolickie z Warmii i Powiśla, *KMW* (1980), s. 83–85.

1981

65. Albert der Grosse, seine Werke und Einflüsse in Ermland, Pomesanien und Pomerellen, w: Sprache und Erkenntnis im Mittelalter, w: „Miscellanea Mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln”, XIV Berlin – New York 1981, s. 256–269.
66. Moglossa, ein handschriftliches Lehrbuch der lateinischen Grammatik aus dem Jahre 1454 von Paul Molner, w: Sprache und Erkenntnis im Mittelalter, *Miscellanea Mediaevalia* XIII, 2, Berlin – New York 1981, s. 668–676.
67. Pani Maria Zientara-Malewska odznaczona medalem papieskim, *KMW* (1981), s. 79–81.
68. Polonica warmińskie, mazurskie i powiślańskie na wystawie bibliotecznej, *KMW* (1981), s. 82–84.

69. Trzeci tom „Encyklopedii Katolickiej”, (rec.: R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz [red.], EK, Lublin 1973), *SW* 18(1981), s. 593–594.
70. Wystawa biblioteczna o Stanisławie Hozjuszu († 1579), *SW* 18(1981), s. 259–265.
71. Wystawa o księdzu Walentym Barczewskim (1856–1928) w pięćdziesiątą rocznicę jego śmierci, *SW* 18(1981), s. 355–365.
72. Zainteresowanie Stanisławem Hozjuszem wśród Polaków na Warmii w okresie międzywojennym 1920–1939, *SW* 18(1981), s. 251–258.

1982

73. Jan Merkelin: Liber de instructione simplicium sacerdotum. Wydał, wstępem i notami krytycznymi opatrzył M. Borzyszkowski, *TSP* XII, 1–2 (1982).

1983

74. II Sympozjum Ekumeniczne w Olsztynie, poświęcone poezji religijnej Michała Kajki i Andrzeja Samulowskiego, *SW* 20(1983), s. 193–195.
75. Koncepcje duszpasterskie Stanisława Hozjusza na podstawie jego działalności w diecezji warmińskiej, *SW* 20(1983), s. 137–145.
76. Maryjne Sympozjum Ekumeniczne w Olsztynie, *TPow* 11(1983); por. też *Charis* 18–19(1983), s. 16–18; *BE* 2(1983), s. 22–25; *SW* 20(1983), s. 191–192.

1984

77. Błogosławiona Dorota z Mątówów, Olsztyn 1984.
78. II Sympozjum Ekumeniczne w Olsztynie, poświęcone poezji religijnej Michała Kajki i Andrzeja Samulowskiego, *BE* 2(1984), s. 5–7; por. nr 74.

1985

79. Sympozjum z okazji 400-lecia istnienia Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny, *SW* 22–23(1985–1986), s. 7.
80. Wystawa biblioteczna z okazji 250-lecia urodzin księcia biskupa Ignacego Krasickiego, *SW* 22–23(1985–1986), s. 209–216.
81. Z pielgrzymką do Częstochowy. Pamiętniki i wspomnienia, opracował M. Borzyszkowski, Olsztyn 1985, s. 424.

1986

82. Pielgrzymki do sanktuariów Maryjnych a rodzina, *SPelp* (1986), s. 71–80.

1987

83. II Colloquium Gdańskie 17–18 X 1987. Uwagi na marginesie programu i przebiegu, *Postaniec Warmiński* 34(1987).

84. H.M. Mc Luhana teoria przekazu telewizyjnego, w: Film a religia. Materiały z II Warmińskich Dni Duszpasterskich, Olsztyn (27–29.08.1985), Olsztyn 1987, s. 33–40.
85. Tygodnie Kultury Chrześcijańskiej: Olsztyn 10–17 maja, *TPow* 41(1987), s. 10–11.
86. Wystawa w Olsztynie: Św. Lipka 1667–1987, *TPow* 46(1987), s. 11, 15.

1988

87. Bądźcie Trzeźwi. Wystawa trzeźwościowa w Warmińskim Seminarium Duchownym „Hosianum”, *Trzeźwymi Bądźcie* 2(1988), s. 5.
88. Die Werke des hl. Thomas von Aquin in den Bibliotheken in Pommerellen und Ermland, *Miscellanea Mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln* 19(1988), s. 365–376.
89. Młodzieńcza twórczość poetycka Stanisława Hozjusza. Nota bibliograficzna, w: Stanisław H o z j u s z: Poezje, Wydanie drugie, przekład A. K a m i e ń s k a, Olsztyn 1988, s. 103–127; por. nr 63.
90. VI Sympozjum Ekumeniczne w Olsztynie, *BE* 3(1988), s. 18–19.

1989

91. Inkunabuły Biblioteki Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum”, *Bibliotekarz Olsztyński* 3(1989), s. 9–12.
92. Marcin Kromer — wystawa archiwalna i biblioteczna, *SW* 26(1989), s. 221–224.
93. Starodruki po śp. ks. prof. Stanisławie Zdanowiczu, *SW* 26(1989), s. 243–248.
94. Sympozja Ekumeniczne w Olsztynie w latach 1985–1987, *SW* 26(1989), s. 255–258.

1990

95. 400 lat drukarstwa na Warmii, *SW* 27(1990), s. 173.
96. II Colloquia Mediaevalia, *SW* 27(1990), s. 121–123.
97. VII i VIII Sympozjum Ekumeniczne w Olsztynie, *SW* 27(1990), s. 219–271.
98. Wystawa biblioteczna: Święta Lipka 1687–1987, *SW* 27(1990), s. 325–329.

1991

99. Publikacje z okazji wizyty Ojca św. Jana Pawła II w Olsztynie, *SW* 28(1991), s. 129–137.

1992

100. X Sympozjum Ekumeniczne w Olsztynie, *BE* 1(1992), s. 61–62.
101. X Sympozjum Ekumeniczne w Olsztynie — 23 I 1992, *SW* 29(1992), s. 105–107.
102. XI Sympozjum Ekumeniczne w Olsztynie — 21 I 1993, *SW* 29(1992), s. 131–133.
103. Ludzie nauki na średniowiecznej Warmii, *SW* 29(1992), s. 13–21.
104. 500-lecie odkrycia i ewangelizacji Ameryki w świetle pism biskupa Jana Dantyszka i księgozbioru Seminarium Duchownego w Olsztynie. Uwagi na marginesie wystawy bibliotecznej, *SW* 29(1992), s. 269–276.
105. III Colloquia Mediaevalia w Braniewie i Fromborku, *SW* 29(1992), s. 7–10.

1993

106. Boże narodzenie w malarstwie niderlandzkim i flamandzkim. Wystawa biblioteczna, *Postaniec Warmiński* 2(17–30. I. 1993), s. 8.
107. IV Colloquia Mediaevalia — O św. Wojciechu w Olsztynie, *SW* 30(1993), s. 7–8.
108. Piśmiennictwo na temat kolegiaty i parafii dobromiejskiej, *SW* 30(1993), s. 275–287.

1994

109. O Instytucie Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II z perspektywy piętnastu lat, w: Instytut Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II w Olsztynie 1979–1994, Olsztyn 1994, s. 5–8.
110. Zadania duszpasterskie wynikające z beatyfikacji błogosławionej Doroty z Mątowów, w: Błogosławiona Dorota patronka kobiet diecezji elbląskiej, redakcja i wybór tekstów ks. Jan Wiśniewski, Elbląg 1994, s. 58–69.

1995

111. Archiwalia doktora Władysława Gębika, w: Mądry przed szkodą. Wspomnienia o Władysławie Gębiku, wstęp i opracowanie Jan Chłosta, Olsztyn 1995, s. 28–31.
112. Dorota z Mątowów (1347–1394), mistyczka, rekluza, błogosławiona, w: Nasi święci. Polski słownik hagiograficzny, pod red. s. prof. dr Aleksandry Witkowskiej, Poznań 1995, s. 155–161.
113. Święta Lipka w latach 1920–1940, *SW* 32(1995), s. 102–117.
114. Zbiory kartograficzne Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie, w: Ziemie dawnych Prus Wschodnich w kartografii. XVI Ogólnopolska konferencja historyków kartografii, Olsztyn 29–30 1995, Skróty referatów i komunikatów, s. 15–16.
115. Życie duchowe bł. Doroty z Mątowów Wielkich, w: Epoka i życie błogosławionej Doroty z Mątowów Wielkich. Materiały I Sympozjum Dorotańskiego w Kwidzynie, Pelplin 1995, s. 73–82.

1996

116. Historia filozofii starożytnej i patrystycznej, Skrypt akademicki, Olsztyn 1996.
117. Kaller Maksymilian Józef Jan (1880–1947), biskup warmiński, w: Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego w XIX i XX wieku, pod red. Mieczysława Patera, Katowice 1996, s. 158–160.
118. Pielgrzymowanie bł. Doroty z Mątowów do Einsiedeln w kontekście wpływów ówczesnych ideałów duchowości religijnej Nadrenii. Wykłady w Studium Licencjackim Instytutu Teologicznego w Olsztynie w roku akademickim 1995/1996, Olsztyn 1996, s. 76.
119. Polacy i Niemcy. Historia i współczesność, *SW* 33(1996), s. 241–249.
120. Słownik biograficzny Kapituły Warmińskiej, Olsztyn 1996, [biografie kanoników 1772–1945]: Accoramboni Ignacy, Austen Jerzy, Bader Paweł, Bader Piotr, Blockhagen Walenty, Borowski Franciszek, Borowski Rudolf, Borzymowski Jan, Buchholz Alfons, Carolus Franciszek, Carolus Józef, Cichowski Jan N., Ditters von Dittersdorf Karol, Dittrich Franciszek, Eichhorn Antoni, Feyerstein Jan, Fotschki Marcin, Frenzel Antoni, Geritz Ambroży Józef, Ghigiotti Kajetan, Gozimirski Władysław Wincenty,

- Grąbczewski Józef (Nałęcz), Grabowski Jan, Gross Brunon, Grossmann Franciszek, Harwart Augustyn, Hatten (Hattyński) Andrzej Stanisław, Hennig Julian, Herholz Andrzej, Herman z Pragi, Herrmann Edward, Heyduschka Franciszek, Hipler Franciszek, Hohenzollern (Hechingen) Józef, Hohenzollern (Hechingen) Karol, Hoppe Józef Teodor, Hoppe Ludwig Augustyn, Jabłoński Jan, Jagielski Józef, Januszkowski Andrzej, Kalnassy Joachim Otto Zygmunt, Kampfsbach Marcin, Karau Augustyn, Kliński Wojciech, Kolberg Augustyn, Kranich Antoni, Kranig Jan Jakub, Krasicki Marcin, Krause Antoni, Krix Kunibert, Krüger Michał Józef, Kühnapel Edward, Küssner Paweł, Lamprecht Jan, Le Febvre de Palme Józef, Lingk Jan, Lutomski Teodor, Łączyński Michał, Marquardt Alojzy, Marquardt Juliusz, Matern Antoni, Matthy Ignacy de, Melitz Alojzy, Möller Paweł, Müller Marcin, Namszanowski Franciszek Adolf, Neumann Józef, Nitsch Henryk, Orlikowski Tomasz, Palm Józef, Płaskowski Andrzej, Pöppelmann Karol Augustyn Kajetan, Pohl Juliusz Cezary, Preuschoff Hermann, Promweiss Bernard, Ritzke Franciszek, Romahn Paweł, Rydziński Franciszek Ksawery, Sander Franciszek Ksawery, Schröter Andrzej, Schröter Franciszek, Schwark Brunon, Soczewski Justus de, Späth Hieronim, Spannenkrebs August, Staliński Karol, Steffen Jan, Steffen Witalis, Steinki Józef, Strachowski Franciszek, Szczepański Tomasz, Szuyski Ignacy Marceli, Świtalski Władysław Bronisław, Teschner Józef, Thiedig Franciszek, Thiel Andrzej, Thiel Antoni, Treptau Albert, Wagner Adalbert, Weiss Hugo, Wichert Jan, Wichert Józef, Wien Jan, Woelki Michał, Wolff Michał, Wunder Augustyn, Zagermann Augustyn, Zehmen Karol Fryderyk, Żórawski Andrzej, Żórawski Krzysztof.
121. Stowarzyszenie św. Wojciecha i organizacja placówek katolickich w diasporze diecezji warmińskiej, w: *Przeszłość natchnieniem dla terażniejszości. Sympozjum historyczne i Świętowojciechowe*, Ełk 20–22 IV 1994, Ełk 1996, s. 115–122.
122. Wspomnienie o moim Ojcu Izydorze Szadzie-Borzyszkowskim (1906–1970), w: *Borzyszkowy i Borzyszkowscy. Nad Wdzydzami. Materiały do dziejów wsi i rodziny zebrał i opracował Józef Borzyszkowski*, Gdańsk – Lipusz – Wdzydze 1996, s. 241–248.

1997

123. Jan z Kwidzyna, w: *EK*, t. VII, Lublin 1997, k. 913–914.
124. *V Colloquia Mediaevalia*, Olsztyn 23 IX 1995, *SW* 34(1997), s. 7–8.
125. Religijne aspekty kultury wiejskiej, w: *Krajowy Kongres Kultury Wsi 20–23 IV 1997. Przemówienia – referaty – dyskusja – uchwały*, pod red. Anatola Jana Omeliana i uka, Wrocław – Ciechanów 1997, s. 88–95.
126. Wartości chrześcijańskie w kulturze regionalnej, w: *O kulturze na wsi. Materiały z sejmików regionalnych przed Krajowym Kongresem Kultury Wsi*, pod red. Anatola Jana Omeliana i uka, Wrocław – Ciechanów 1997, s. 135–142.
127. Z dziejów warmińskich bibliotek kościelnych, *Bibliotekarz Olsztyński* 3–4(1997), s. 16–23.
128. Zbiór kartograficzny Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie, w: *Z dziejów kartografii. VIII: Ziemie dawnych Prus Wschodnich w kartografii*, pod red. Piotra Grabowskiego i Jerzego Ostrowskiego. *Materiały z XVI Ogólnopolskiej Konferencji Historyków Kartografii*, Olsztyn 29–30 IX 1995, Olsztyn 1997, s. 151–174.

1998

129. Geistesleben im 13. Jahrhundert im Kulmer Land an der Unteren Weichsel, w: 31. Kölner Mediaevistentagung vom 8. bis 11. September 1998. Geistesleben im 13. Jahrhundert. Neue Perspektiven. Kurzfassungen. Abstracts, Köln 1998, s. 1–2.
130. Geschichtliche und doktrinäre Beziehungen zwischen dem frühchristlichen Anachoretenleben im Nahosten und dem Abendländlichen Reklusorium im Mittelalter (13. Jahrhundert), w: 31. Kölner Mediaevistentagung vom 8. bis 11. September 1998. Geistesleben im 13. Jahrhundert. Neue Perspektiven. Kurzfassungen. Abstracts, Köln 1998, s. 3–4.
131. Historyczne i teologiczne powiązania średniowiecznej rekluzji ze starożytnym anachoretystycznym na przykładach św. Wiborady ze St. Gallen i błogosławionej Doroty z Mątów, *SW* 35(1998), s. 13–29.
132. Pisma św. Tomasza z Akwinu w bibliotekach Pomorza, Powiśla i Warmii, *SPeIp* 17(1998), s. 339–349.
133. Socjologia zamiast kultury, (rec.: Tożsamość kulturowa społeczeństwa Warmii i Mazur, pr. zb. pod red. Bożeny Domagały i Andrzeja Saksona, Olsztyn 1998), *WWA* 53(1998), nr 38, s. 82–84.
134. VI Colloquia Mediaevalia w Olsztynie 13 IX 1997. Święta kobieta, *SW* 35(1998), s. 7–11.

1999

135. Bischof Maximilian Kaller und die Seelsorge für die polnisch sprechenden Diözesanen, *ZGAE* 49(1999), s. 147–174.
136. Colloquia Mediaevalia I–VII (1987–1999), w: Instytut Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II w Olsztynie. Wczoraj i dziś 1979–1999, pod red. M. Borzyszkowskiego i M. Dągiel, Olsztyn 1999, s. 81–90.
137. Dziś i jutro Instytutu. — Posłowie, w: Instytut Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II w Olsztynie. Wczoraj i dziś 1979–1999, pod red. M. Borzyszkowskiego i M. Dągiel, Olsztyn 1999, s. 225–229.
138. Historia filozofii średniowiecznej. Skrypt akademicki, Olsztyn 1999.
139. Kanonicy do roku 1520 i z lat 1772–1810, w: A. Birch-Hirschfeld, M. Borzyszkowski, A. Kopiczko, J. Wojtkowski, Słownik biograficzny Kapituły kolegiackiej w Dobrym Mieście, Olsztyn 1999.
140. Pomoc książki i przemoc wobec książki jako przejaw dobra i zła w działaniu człowieka na przykładzie dziejów kościelnych bibliotek warmińskich, *SW* 36(1999), s. 79–94.
141. Program studiów, w: Instytut Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II w Olsztynie. Wczoraj i dziś 1979–1999, pod red. M. Borzyszkowskiego i M. Dągiel, Olsztyn 1999, s. 35–40.
142. Ojciec Święty Jan Paweł II. — Pasterz i nauczyciel. W dwudziestolecie wyboru Ojca Świętego Jana Pawła II, *SW* 36(1999), s. 7–9.
143. Tygodnie Kultury Chrześcijańskiej 1979–1998, w: Instytut Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II w Olsztynie. Wczoraj i dziś 1979–1999, pod red. M. Borzyszkowskiego i M. Dągiel, Olsztyn 1999, s. 143–176.
144. Zarys działalności Instytutu Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II. — Studium Teologii dla Świeckich w Olsztynie w latach 1991/92–1998/99, w: Instytut Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II w Olsztynie. Wczoraj i dziś 1979–1999, pod red. M. Borzyszkowskiego i M. Dągiel, Olsztyn 1999, s. 15–31.
145. O św. Jakubie Starszym Apostole, patronie Olsztyna i jego pierwszym kościele, *Gazeta Olsztyńska* 28(1999), s. 5.

2000

146. VII Colloquia Mediaevalia. Trwałe wartości średniowiecza, Olsztyn 18–19 IX 1999, *SW* 37(2000), s. 7–10.
147. Filozofia ks. Konstantego Michalskiego (1879–1947), *Forum Teologiczne* 1(2000), s. 87–103.
148. Filozofia średniowieczna w encyklice Jana Pawła II „Fides et ratio”, *SW* 37(2000), s. 107–128.
149. Odbudowa kościoła w Pierzchałach, *SW* 37(2000), s. 383–394.
150. Przewodnik po trasie Warmińskiej Pielgrzymki Pieszej na Jasną Górę, w: *Warmia — Jasna Góra*, t. 2, Olsztyn 2000, s. 13–80.
151. Osoba człowieka i dobra wspólne u podstaw demokracji. Papieża Jana Pawła II przemówienie w Parlamencie w Warszawie 11.06.1999 r., w: *Etyka a demokracja*, pod red. M. B o r z y s z k o w s k i e g o, Olsztyn 2000, s. 57–67.
152. Filozofia i kultura, w: *Dialog kultur*, pod red. M. B o r z y s z k o w s k i e g o, Olsztyn 2000, s. 9–22.

2001

153. Św. Jerzy w kulturze religijnej Warmii i jej sąsiedztwa, *Forum Teologiczne* 2(2001), s. 191–214.
154. Joannes Nepomucenus redivivus. O św. Janie Nepomucenie, jego pomniku w Olsztynie i książkach, o jego śmierci i oddawanej mu czci, *SW* 38(2001), s. 403–407.
155. Rec.: Emanuel V l i č e k, Jan z Pomuku, *SW* 38(2001), s. 407.
156. Rec.: Janusz H o c h l e i t n e r, Powiernik tajemnic królowej. Kult św. Jana Nepomucena na Warmii, *SW* (2001), s. 407–410.
157. Rec.: Janusz H o c h l e i t n e r, Iwona S c h e e r, Obrońca przed wylewami rzek. Niezwykłe dzieje życia i kultu św. Jana Nepomucena, *SW* 38(2002), s. 410.
158. Rec.: Kazimierz P a n u ś, Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim, cz. 1: Kaznodziejstwo w Kościele powszechnym, *SW* 38(2001), s. 411–412.
159. Rec.: *EK*, t. VII, pod red. S. W i e l g u s a, J. D u c h n i e w s k i e g o, M. D a n i l u k a, *SW* 38(2001), s. 412–413.

Maszynopisy

160. Elementy scholastyczne w kartezjańskich dowodach na nieśmiertelność duszy ludzkiej na podstawie „Meditationes” Descartesa, Lublin 1959.
161. Historia filozofii w systemie Hegla, Lublin 1960.
162. Biskupi pomezkańscy, Olsztyn 1979.

MARIAN BORZYSZKOWSKI
(31.08.1936 – 21.09.2001)
IN MEMORIAM

ZUSAMMENFASSUNG

Der in Pommern geborene Marian Borzyszkowski hat seine priesterlichen Studien im Ermländischen Priesterseminar „Hosianum“ zwischen 1953 und 1958 absolviert. Die Priesterweihe erhielt er am 26. Mai 1959. Dann erlangte er die Würden eines Domherrn des Ermländischen Domkapitels, eines Prälaten und des Infulträgers. Nach dem Studium an der Philosophischen Fakultät der Katholischen Universität Lublin erwarb er am 20. Juni 1961 den Grad Magister und am 13. April 1967 den Doktorhut der Philosophie. Er habilitierte am 13. März 1972 an der Theologischen Fakultät der Katholischen Theologieakademie in Warschau. Ein Fortbildungsstudium zur Erforschung der Mittelalterlichen Theologie und Philosophie absolvierte er an der Theologischen Fakultät der Maximilian-Universität zu München in den Jahren 1973–1974, 1977 und 1980. Den Titel des außerordentlichen Professors erlangte er am 08. Mai 1987 an der Theologischen Fakultät der Päpstlichen Theologischen Akademie in Krakau. Ordentlicher Professor wurde er am 11. Januar 2000 an der Theologischen Fakultät der Ermländisch-Masurischen Universität in Olsztyn.

Marian Borzyszkowski entwickelte weitgefächerte Aktivitäten als Lehrer, Erzieher und Ermländischer Seelsorger. Als Buchliebhaber war er Direktor der Bibliothek des Ermländischen Priesterseminars „Hosianum“ und des Erzdiozesanarchivs in Olsztyn. Hier gründete er und war erster Direktor des Johannes Paul II.-Instituts für christliche Kultur. Er hatte zahlreiche Schüler und promovierte einige zehn Magister und zwei Doktoren. 1986 startete er mit der Initiative, in Olsztyn jedes zweite Jahr „Colloquia Mediaevalia“ zu veranstalten. Er forschte in der Vergangenheit und veröffentlichte mittelalterliche Texte. Der umfassendste Teil seines wissenschaftlich-schriftstellerischen Schaffens betraf die mittelalterliche Philosophie und Theologie. Viel Zeit opferte er den Studien der Renaissance und der lutherischen Reformation. Näher beschäftigte er sich mit Nikolaus Kopernikus Kardinal Stanisław Hoziusz, Dorota aus Małotów, Jan aus Marienwerder und mit den Biographen der ermländischen Bischöfe und Domherrn. Er durchforschte auch die Zwischenkriegsjahre des 20. Jahrhunderts. Er lieferte einen enormen Beitrag zur Erweiterung der Wissenschaft. Als Referent nahm er teil an in- und ausländischen Kongressen.

Der verstorbene Marian Borzyszkowski wurde am 25. September 2001 in seinem Heimatort Zblewo bestattet. Außer seinem wissenschaftlichen Werk hinterließ er die Erinnerung an einen guten Geistlichen und prominenten Wissenschaftler.

PRACE MAGISTERSKIE, LICENCJACKIE I DOKTORSKIE PROMOWANE PRZEZ KS. PROF. DR. HAB. MARIANA BORZYSZKOWSKIEGO

Magisteria od 1982 do marca 1995 roku były przeprowadzane przez Warmiński Instytut Teologiczny Historyczno-Pastoralny (WITHP) afiliowany do Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie; od kwietnia 1995 do sierpnia 1999 przez Warmiński Instytut Teologiczny (WIT) agregowany do Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie; od września 1999 do września 2001 przez Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego (UWM) w Olsztynie.

Licencjaty kościelne od 1997 do sierpnia 1999 były przeprowadzane przez Warmiński Instytut Teologiczny agregowany do Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie; od września 1999 do września 2001 przez Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego (UWM) w Olsztynie.

Doktoraty do czerwca 2000 były przeprowadzane przez Wydział Teologiczny Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie; od czerwca 2000 do września 2001 przez Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.

Liczba obronionych doktoratów: PAT — 1; UWM — 1 (razem 2)

Liczba kościelnych licencjatów: WIT — 3; UWM — 5 (razem 8)

Liczba magisteriów napisanych pod kierownictwem ks. prof. dr. hab. Mariana Borzyszkowskiego: WIT — 53, UWM — 13 (razem — 66)

PRACE DOKTORSKIE W PAT i UWM

1. Katarzyna Anna Parzych, Dialog jako metoda ewangelizacji współczesnego świata według Jana Pawła II, Olsztyn 1999. Obrona: Wydział Teologiczny PAT w Krakowie, 17 IV 2001.
2. Teresa Hanna Feszczyn, Raport Sekretarza Generalnego ONZ U Thanta „Człowiek i jego środowisko” a teologia ekologiczna, Olsztyn 2001. Obrona: Wydział Teologii UWM w Olsztynie, 26 VI 2001.

PRACE LICENCJACKIE W WIT

1. Barbara Maliszewska, Filozofia moralna O. J.M. Bocheńskiego OP, Olsztyn 1997.
2. Andrzej Wołodźko, Ocena moralna techniki w wypowiedziach Jana Pawła II w latach 1979–1983, Olsztyn 1997.
3. Jan Nałęcz, Etyka lotnictwa sanitarnego w kontekście wypowiedzi moralnych Jana Pawła II, Olsztyn 1997.

PRACE LICENCJACKIE W WYDZIALE TEOLOGII UWM

4. Beata Kolenda, Wychowanie religijne w szkole katolickiej według projektu Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego z 1990 roku, Olsztyn 2000.
5. Elżbieta Szutkowska, Pragmatyzm w ocenie encykliki Jana Pawła II „Fides et ratio”, Olsztyn 2000.
6. Danuta Zamora, Kościół domowy w rodzinie w ujęciu Katechizmu Kościoła Katolickiego, Olsztyn 2001.
7. Ewa Zarębska, Ideał świętej kobiety w świetle listów i adhortacji Jana Pawła II, Olsztyn 2001.
8. Agnieszka Marcinkowska, Dzieje ewangelizacji Kazachstanu ze szczególnym uwzględnieniem parafii w Tonkoszurowce, Olsztyn 2001.

MAGISTERIA „HOSIANUM” (WITHP)

1. Ks. Andrzej Kuna, Człowiek w ujęciu błogosławionej Doroty z Małotów Wielkich, Olsztyn 1982.
2. Dn Andrzej Józwik, Myśli o filozofii dziejów, Olsztyn 1984.
3. Dn Stefan Królik, Natura Boga w filozofii chrześcijańskiej Edyty Stein, Olsztyn 1986.
4. Dn Antoni Wojtowicz, Poznawalność istnienia Boga w myśli filozoficznej J.M. Newmana, Olsztyn 1987.
5. Dn Jan Roslan, Problematyka moralno-religijna w powieści „Dzieci Jerominów” Ernsta Wiecherta, Olsztyn 1988.

PRACE MAGISTERSKIE W INSTYTUCIE KULTURY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ IM. JANA PAWŁA II W OLSZTYNIE (WITHP — WIT)

6. Halina Kiejdo, Wychowanie religijne w Adhortacji apostolskiej „Familiaris consortio” w odniesieniu do sytuacji w Polsce, Olsztyn 1986.
7. Lech Szpręgiel, Stowarzyszenia i wspólnoty różańcowe w Polsce po 1945 roku, Olsztyn 1986.

8. Grażyna Widziewicz, Formacja duchowa członków Akcji Katolickiej w Polsce, Olsztyn 1986.
9. Tadeusz Lubecki, Biblijne i duszpasterskie aspekty życia religijnego niewidomych w Polsce, Olsztyn 1988.
10. Małgorzata Mikulska, Życie modlitwy Polaków drugiej połowy XX wieku w świetle klasycznej mistyki karmelitańskiej, Olsztyn 1988.
11. Maria Sternik, Rola kobiety w odnowie godności małżeństwa i rodziny na podstawie Konstytucji Soborowej „Gaudium et spes”, Olsztyn 1988.
12. Stanisława Zawadzka, Franciszkanie w wypowiedziach Jana Pawła II, Olsztyn 1988.
13. Urszula Niemirowa, Działalność pedagogiczna, kulturalna i religijna dr. Władysława Gębika w okresie kwidzyńskim 1937–1939, Olsztyn 1990.
14. Maria Piotrowska, Obraz statystyczny Diecezji Warmińskiej w latach 1983–1988 przy zastosowaniu oprogramowania komputerowego, Olsztyn 1990.
15. Halina Tańska, Próba opracowania systemu baz danych wspomagającego funkcjonowanie biura parafialnego Kościoła rzymsko-katolickiego w standardzie d Base III+, Olsztyn 1990.
16. Emilia Bilka, Formacja franciszkańskiego zakonu świeckich, Olsztyn 1991.
17. Jadwiga Letkiewicz, Miłosierdzie w życiu chrześcijanina na podstawie encykliki Jana Pawła II o miłosierdziu Bożym, Olsztyn 1991.
18. Mieczysław Milewski, Odnowa stałego diakonatu w Kościele w świetle polskiego posoborowego piśmiennictwa teologicznego, Olsztyn 1991.
19. Halina Dziecioł, Rola artysty w chrześcijańskiej koncepcji kultury Jana Pawła II, Olsztyn 1992.
20. Teresa Feszczyn, Ks. Antoniego Słomkowskiego teologia pochodzenia człowieka w świetle współczesnej biologii, Olsztyn 1993.
21. Halina Wróbel-Ożga, Posługa słowa ludzi świeckich w polskich posoborowych dekretach synodalnych, Olsztyn 1993.
22. Helena Babicka, Chrześcijańska koncepcja człowieka, wychowania i szkoły wg Encykliki Piusa XI „Divini illius magistri” oraz deklaracji „Gravissimum educationis” Soboru Watykańskiego II, Olsztyn 1994.
23. Waldemar Dusza, Teologiczne aspekty sportu w nauczaniu Jana Pawła II, Olsztyn 1994.
24. Iwona Feszczyn, Koncepcja chrześcijańskiej Europy w wypowiedziach Jana Pawła II, Olsztyn 1994.
25. Katarzyna Parzych, Środki masowego przekazu w trosce o dobro rodziny według nauczania Kościoła, Olsztyn 1994.
26. Lech Wiśniewski, Aksjologiczne podstawy pracy nauczyciela w świetle posoborowych wypowiedzi Kościoła, Olsztyn 1994.
27. Barbara Maliszewska, Prasa katolicka w pismach Ojca Maksymiliana Marii Kolbego, Olsztyn 1995.
28. Marzena Mielezko, Koncepcja wychowania chrześcijańskiego we wspólnotach Jeana Vanier, Olsztyn 1995.
29. Jadwiga Sontowska, Chorzy w nauczaniu papieża Jana Pawła II podczas pielgrzymek do Polski, Olsztyn 1995.

30. Mariola Chabińska, *Formacja świeckich do służby w Kościele w Ruchu Światło-Życie*, Olsztyn 1996.
31. Dorota Janc, *Nauczanie Jana Pawła II skierowane do młodzieży w państwach postkomunistycznych*, Olsztyn 1996.
32. Sławomir P. Jurczyński, *Rola Kościoła w państwach postkomunistycznych w nauczaniu Jana Pawła II*, Olsztyn 1996.
33. Bożena Kabelis, *Idee i powstanie ruchu katechumenalnego*, Olsztyn 1996.
34. Wioletta Ewa Kozłowska, *Fenomen Taize w recepcji polskiej młodzieży*, Olsztyn 1996.
35. Izolda Koprowska, *Miłość bliźniego w ujęciu św. Franciszka z Asyżu i św. Brata Alberta Chmielowskiego*, Olsztyn 1997.
36. Marzena Kuczek, *Powołanie i formacja ludzi świeckich w adhortacji apostołskiej Jana Pawła II „Christifideles laici”*, Olsztyn 1997.
37. Iwona Moniuszko, *Stowarzyszenie Czeladnicze bł. Adolfa Kolpinga ze szczególnym uwzględnieniem jego rozwoju i roli ks. dr. Feliksa Szreibera w Diecezji Warmińskiej*, Olsztyn 1997.
38. Krystyna Górna, *Życie i działalność ks. Franciszka Tyczkowskiego (1893–1982)*, Olsztyn 1998.
39. Beata Kolenda, *Rola inteligencji w społeczeństwie na podstawie nauczania Jana Pawła II*, Olsztyn 1998.
40. Anna Licznarska, *Edmund Bojanowski jako przykład zaangażowania człowieka świeckiego w oświatowe i charytatywne dzieło Kościoła*, Olsztyn 1998.
41. Anna Maczuga, *Św. Anna w życiu Kościoła*, Olsztyn 1998.
42. Irena Makarczyk, *Twórczość przekładowa i reformacyjne powiązania Hieronima Małeckiego († 1583)*, Olsztyn 1998.
43. Agnieszka Marcinkowska, *Duszpasterstwo w Związku Harcerstwa Polskiego w latach 1918–1997*, Olsztyn 1998.
44. Hanna Obrębska, *O posoborowej muzyce liturgicznej w kontekście wybranych parafii Olsztyna*, Olsztyn 1998.
45. Elżbieta Podolak, *Duchowość kobiety w wypowiedziach Jana Pawła II podczas pielgrzymek do Polski (1979–1997)*, Olsztyn 1998.
46. Wioletta Wykręt, *Wychowawcze zadania nauczycieli i rodziców w świetle wypowiedzi Jana Pawła II*, Olsztyn 1998.
47. Dariusz Zieniewicz, *Artysta i świętość na przykładzie Fra Angelico i Adama Chmielowskiego*, Olsztyn 1998.
48. Danuta Adamiec, *„Ludzie zranieni” w nauce i praktyce Kościoła*, Olsztyn 1999.
49. Iwona Kisielew, *Droga św. Edyty Stein na Ołtarze Pańskie*, Olsztyn 1999.
50. Elżbieta Kulas, *Kurpiowska obrzędowość religijna na pograniczu Mazur i Mazowsza*, Olsztyn 1999.
51. Magdalena Omiotek, *Kult Matki Boskiej Ostrobramskiej w diecezji warmińskiej*, Olsztyn 1999.
52. Krystyna Pettke, *Elementy kultury kaszubskiej w życiu kościelnym na przykładzie parafii Żukowo*, Olsztyn 1999.
53. Teresa Szmielińska, *Zabytki kultury religijnej w Olsztynku i najbliższej okolicy*, Olsztyn 1999.

**PRACE MAGISTERSKIE
W WYDZIALE TEOLOGII UWM W OLSZTYNIE**

54. Jolanta Lewandowska, Dzieci w ujęciu Jana Pawła II w kontekście jego „Listu do dzieci w Roku Rodziny”, Olsztyn 1999.
55. Aleksandra Paczkowska, Tożsamość kobiety w ujęciu katolicyzmu i feminizmu. Studium porównawcze, Olsztyn 1999.
56. Anna Fingajska, Idea dojrzalego życia w Ruchu Światło-Życie na podstawie drogowskazów Nowego Człowieka ks. Franciszka Blachnickiego, Olsztyn 2000.
57. Izabela Górka, Działalność misyjna polskich misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej w latach 1988–1998, Olsztyn 2000.
58. Urszula Łuchniak, Rozwój życia wewnętrznego człowieka w nauczaniu Jana Pawła II podczas pielgrzymek do Polski, Olsztyn 2000.
59. Krzysztof Obrębski, Św. Wojciech w nauczaniu Ojca Świętego Jana Pawła II, Olsztyn 2000.
60. Katarzyna Wysocka-Borejszo, Koncepcja sztuki u André Malraux (1901–1976), Olsztyn 2000.
61. Dorota Gajewska, Działalność laikatu w parafii Niepokalanego Serca Najświętszej Maryi Panny w Grudziądzu w latach 1989–1999 w kontekście adhortacji apostołskiej Jana Pawła II „Christifideles laici”, Olsztyn 2000.
62. Jolanta Choromańska, Chrześcijańskie ideały moralności i świętości w kontekście beatyfikacji M. Karłowskiej i M.B. Jabłońskiej, Olsztyn 2000.
63. Aleksandra Malinowska, Problemy misyjne Kościoła w Afryce w nauczaniu Jana Pawła II ze szczególnym uwzględnieniem Nigerii, Olsztyn 2000.
64. Beata Brodzik, Kościół wobec muzyki rockowej, Olsztyn 2001.
65. Joanna Przyptot, Problem misji katolickich w Azji w oparciu o nauczanie Jana Pawła II podczas jego pielgrzymek apostołskich, Olsztyn 2001.
66. Agnieszka Sobieszczuk, Szczęście w ujęciu Katechizmu Kościoła Katolickiego, Olsztyn 2001.

**OTWARTE PRZEWODY DOKTORSKIE
W WYDZIALE TEOLOGII UWM
I W INNYCH OŚRODKACH NAUKOWYCH**

1. Mgr lic. Anna Kołakowska, Miejsce liturgii w życiu chrześcijanina w ujęciu ks. biskupa Wacława Świerżawskiego. Przewód doktorski otwarty w Wydziale Teologicznym PAT w Krakowie w 1998 r.
2. Mgr lic. Barbara Maliszewska, Teoria i zastosowanie katolickiej etyki wychowawczej w pismach J. Woronieckiego, J. Bocheńskiego i M. Kolbego. Przewód doktorski otwarty w Wydziale Teologicznym PAT w Krakowie w 1998 roku.
3. Mgr lic. Zenobiusz Nałęcz, Teologia Jana Pawła II w kontekście teorii solidarności XX wieku. Przewód doktorski otwarty w Wydziale Teologicznym PAT w Krakowie w 1998 r.

4. Mgr lic. Irena Siwołowska, Ks. Wacław Bliziński (1870–1944) i współpracownicy jego dzieła w Liskowie. Przewód doktorski otwarty w Wydziale Teologicznym PAT w Krakowie w 1999 r.
5. Mgr lic. Elżbieta Szutkowska, Współczesne nurty myślowe w ocenie encykliki Jana Pawła II „Fides et ratio”. Przewód doktorski otwarty w Wydziale Teologii UWM w Olsztynie 22 II 2001 r.
6. Mgr lic. Danuta Zamora, Rodzina w ujęciu współczesnych ruchów odnowy religijnej w Polsce a Jana Pawła II adhortacja apostolska „Familiaris consortio”. Przewód doktorski otwarty w Wydziale Teologii UWM w Olsztynie 22 II 2001 roku.
7. Mgr lic. Ewa Zarębska, Ideał świętej kobiety według Jana Pawła II. Przewód doktorski otwarty w Wydziale Teologii UWM w Olsztynie 22 II 2001 r.

VIII *COLLOQUIA MEDIAEVALIA*
PRZEMIJANIE ALBO PRZEMIANA
PRAETERITUM AUT PERMUTATUM
VERGÄNGLICHKEIT ODER WANDEL
OLSZTYN 15–16.09.2001

PRAETERITUM AUT PERMUTATUM

Uczestnicy VIII *Colloquia Mediaevalia* organizowanych przez Instytut Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II i Katedrę Filozofii i Kultury Chrześcijańskiej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie w roku 2001 podjęli temat *Praeteritum aut permutatum*, „Przemijanie czy przemiana” i rozważali go aspekcie filozoficznym, teologicznym, kulturowym, historycznym i literacko-artystycznym. Przemijanie jest powiązane z czasem, spełnieniem się czegoś i jest określane miarą trwania opisującą granice realności. Przemiana natomiast dotyczy całego świata, wszystkich bytów przygodnych, zmiennych i złożonych wyjaśnianych filozoficznie przy pomocy teorii aktu i możliwości, przy czym tę drugą określa się jako możliwość przechodzenia z jednego stanu w inny, również doskonalszy od poprzedniego. Przemiana poza tym nie jest ograniczana czasem i jako taka może trwać nieskończenie.

Przemijanie i przemiana przenikają egzystencję człowieka, jego miejsce i działalność w świecie. Osoba ludzka w swej czasowej wolności przemija, może się zmieniać, czyli doskonalić stale wybierając dobra wyższe, zwłaszcza duchowe, to jest prawdę, dobro, piękno najważniejsze z nich, to jest to, co się zwie świętością.

Te oto zagadnienia poruszali uczeni średniowieczni nawiązując do tradycji sięgającej Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu, czy Platona i św. Augustyna. Również teologowie rozważali zagadnienie przemiany i przemijania świata i człowieka i to zarówno w celach ściśle doktrynalnych, jak i pastoralnych, sprowadzając je do przeciwstawnych sobie znaczeniowo par pojęć: materia — duch, czas — wieczność.

Przemijanie czy przemiana posiada szczególne znaczenie w odniesieniu do człowieka, istoty wolnej, zgodnie z objawieniem biblijnym stworzonym na obraz i podobieństwo Boga (Rdz 1,27), oznaczając w ten sposób owo podobieństwo w aspekcie duchowym jak i intelektualnym, choć nie należy pomijać również ani myśli o przemijaniu tego świata (1 Kor 7,31), ani rozkazu boskiego polecającego człowiekowi przemianę świata stworzonego przez Boga.

Te problemy są związane z myślą o możliwej wieczności świata. Pomijając szczegóły historyczno-filozoficzne wypada tu stwierdzić, iż pojawiła się ona w kontekście poszukiwania poznania prawdziwego i stale, niezmiennie, doniosłego dla człowieka, co w świetle sokratejskiego stwierdzenia o odpowiedniości rezultatu poznania i jego przedmiotu doprowadziło Platona, nie bez odwoływania się do

mitologii starożytnych Greków, do przekonania o istnieniu idealnego, niezmiennego, a więc wiecznego i koniecznego świata idealnego, różnego od świata materialnego, który miał być wzorcem, według którego boski Demiurg tworzył świat materialny, a więc złożony, zmienny i w ostateczności zniszczalny (por. Platon, *Timajos*). Wczesnośredniowieczne komentarze do tego dialogu Platona, przede wszystkim autorstwa uczonych działających w Chartres w XII w. (m.in. Bernard z Chartres, Wilhelm z Conches) przyniosły jednak nowy element, to jest myśl o wieczności świata materialnego. Jeśli bowiem świat materialny został stworzony na wzór odwiecznego świata idei, to przecież nic nie stoi na przeszkodzie, by świat materialny uznać za równie wieczny, bo — zresztą zgodnie z myślą Platona — materia świata jest odwieczna.

W tym kontekście ideowym pojawił się niemożliwy do jednoznacznego rozwiązania problem zła. Jeśli bowiem uznać Stwórcę świata za istotę najdoskonalszą, to pytanie o pochodzenie zła nabierze ostrości i postawić może pod znak zapytania absolutną Jego doskonałość lub Jego jedyność jako sprawczej przyczyny świata i wprowadzić niebezpieczeństwo dualizmu (najwyższe i pierwsze dobro oraz najwyższe i pierwsze zło), co dla chrześcijańskich uczonych było i jest nie do przyjęcia.

Ale nie tylko tradycja platońska przynosiła z sobą problem wieczności świata materialnego. Drugie „światło” średniowiecznej myśli filozoficzno-teologicznej, to jest Arystoteles również widział i wręcz był przekonany o wieczności świata a dochodził do tego przekonania — wydaje się — w trakcie dyskusji z poglądami Platona dotyczącymi realności świata idei. Otóż do wniosku takiego doszedł analizując właściwości ostatecznych elementów bytu, to jest materii i formy. Podczas gdy Platon dopuszczał możliwość niezależnego od siebie istnienia materii i wzorczych form idealnych, to Arystoteles na trzecim stopniu abstrakcji, zwanym metafizycznym, wypowiedział wręcz przeciwne zdanie. Nie może — według niego — oddzielnie istnieć ani sama materia, ani sama forma. Do istoty materii bowiem należy być formowaną, a do istoty formy — formowanie, czy inaczej: materia posiada charakter możności, a forma aktu. I przy pomocy tych dwóch czynników wyjaśniał zmienność konkretnych jednostkowych bytów. Zmiana bowiem polega na traceniu dotychczasowej formy przy równoczesnym przyjmowaniu przez materię nowej. Świat materialny — konkluduje — jest wieczny, co jednak nie sprowadza się do przekonania o jego niezmienności.

Literatura

G. Reale, Historia filozofii starożytnej, t. 2: Platon i Arystoteles, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1996.

QUID DE PRAETERITA NATURARUM CONDITIONE EARUMQUE PERMUTATIONIBUS IOHANNES SCOTTUS ERIUGENA SENSERIT

Quaestio de rerum universalium permutatione caput est praecipuum ac firmisimum in opere et philosophico et theologico Iohannis Scotti Eriugena*, qui hoc in argumento originem ratiocinandi trahit ex philosophia neoplatonica, praesertim posteaquam *Corpus Dionysiacum* in latinam linguam vertit. Quo facto doctis madaiae aetatis viris in occidente Eriugena novas ideas aperuit, quae tunc temporis, omnium consensu, tribuebantur illi iudici atheniensi, qui conversus est a Paulo, post sermonem quem apostolus habuerat in Areopago, ut in Actibus Apostolorum legimus¹.

Ab Eriugena, qui Ps.-Dionysii et neoplatonicorum philosophorum vestigia ex parte est secutus, concipitur „descensus” (πρόοδος) a Deo, qui unus est et simplex, in rerum divisionem et multipliciter, et inde prospicitur „ascensus” vel omnium reditus (ἐπιστροφή) ad unitatem primi principii. Duplex iste processus duplex secum fert permutationis genus, quorum alterum fluxile et multiplex arripit iter, cum fiat discessio ab eo qui purus et simplex est, immo absolute unus, in variarum ac discrepantium rerum corruptionem; alterum genus e converso complectitur universalem rerum restaurationem, quae reapse efficitur omnium naturarum reditu cum rationalium tum irrationalium ex multiplici diversitate ad simplicissimam Dei unitatem². Fit enim maxima reparatio in Dei conversionem post lapsum in errorem

* Opera Iohannis Scotti Eriugena, quae infra referuntur, hisce brevioribus formulis notantur:

Annot. — Annotationes in Marcianum, ed. C.E. Lutz, Cambridge/Mass., Mediaeval Academy of America, 1939 (reimpr. 1987).

Comm. — Commentaire sur l'Évangile de Jean. Introduction, texte critique, traduction, notes et index de É. Jeuneau (SC 180), Paris, Du Cerf, 1972.

Exp. — Expositiones in Ierarchiam coelestem, ed. J. Barbet (CCM 31), Turnhout, Brepols, 1975.

Hom. — Homélie sur le Prologue de Jean. Introduction, texte critique, traduction et notes de É. Jeuneau (SC 151), Paris, Du Cerf, 1969.

Pph. — Periphyseon, De divisione naturae. I–IV, *Iohannis Scotti seu Eriugena Periphyseon*, ed. É.A. Jeuneau (CCM 161, 162, 163, 164), Turnhout, Brepols, 1996, 1997, 1999, 2000; V, Iohannis Scotti opera quae supersunt omnia, ed. H.J. Floss (PL 122), Paris 1853 (reimpr. Turnhout, Brepols, 1967).

Praed. — De divina praedestinatione, ed. G. Madec (CCM 50), Turnhout, Brepols, 1978.

¹ Act. Apost., 17, 34.

² Pluries et profusius in opere *Periphyseon* Eriugena disserit de omnium naturarum descensu earumque ascensu vel reditu in unum vel unitatem, ita ut in finali reversione naturae omnes unum sint cum summa causa, videlicet Deo. Hac doctrina, quae summam colligitur in fine libri quinti,

complexionis et in corruptionis dedecus. Lapsus ab uno et puro fonte in rerum dissimilitudinem earumque redditio ad summum et unum principium, certo pertinet ad neoplatonicam doctrinam, quae tam perspicua et grata visa est doctoribus christianis, ut eam commode fidei veritatibus aptarent. Iohannes Scottus doctrinis graecorum sapientum quodammodo adlectus et exemplis nisus graecorum Patrum (memoramus, exempli gratia, Maximum Confessorem, Origenem, Gregorium et Nazianzenum et Nyssenum) necnon latinorum scriptorum (significamus in primis Augustinum, maximum auctorem), rationem praeceptorum suorum optime et cum auctoritate instituit.

Omnis doctrina de „descensu et reditu” non tantum operationis et argumentis metaphysicis apud Eriugenam probatur, sed praecipue firmissimis nititur fidei argumentis, quae ex interpretatione sacrae Scripturae colliguntur. Profecto Scripturam Eriugena docet fontem esse primum argumentandi veritatisque explanandae:

Ratiocinationis exordium ex divinis eloquiis assumendum esse aestimo [...]. Ex ea [Scriptura] enim omnem veritatis inquisitionem initium sumere necessarium est³.

Quae ratio claris alibi significatur notis:

Quoniam scriptum est: „Nisi credideritis, non intelligetis”, necessario praecedit fides in monumentum sanctae Scripturae, deinde sequens intrat intellectus, cui per fidem praeparatur aditus⁴.

Quo ordine pro certo posito, sequitur tamen ut Scriptura et recta ratio firmiter simulque procedant ad capiendam veram mundi naturam cum rerum omnium permutationibus. Utraque auctoritate firmatur solida, utraque vi probandi pollet certa; nam religio et philosophia ad eundem tendunt finem, nempe ad Dei veritatem, eodemque a fonte profluunt, videlicet a sapientia Dei, qui auctor est omnium artium⁵. Quare Augustini mentem in promptu revocata, Eriugena aequitatem inter philosophiam et religionem aperte testatur:

quadruplex, ut omnibus patet, proponitur natura: 1) natura increata et creans (Deus); 2) natura creata et creans (causae primordiales in Verbo); 3) natura creata nec creans (sensibilium et intelligibilium universitas); 4) natura nec creata nec creans (reditus in Deum, unum omnium principium et finem).

³ Pph., II, p. 27 (545 B).

⁴ Hom., p. 214 (284 D–285 A). Cfr. Is 7, 9. De interpretatione apud latinos Patres huius versiculi, desumpti ex versione biblica, quae „septuaginta” viris tribuitur, legere poteris quid referat É. Jeauneau, in *Hom.*, p. 215, n. 5. Apud *Vulgatam* vero sic legitur: „Si non credideritis, non permanebitis”.

⁵ Pph., IV, p. 12 (749 A): διαλεκτική [vel philosophia] non ab humanis machinationibus [est] facta, sed in natura rerum, ab auctore omnium artium [...] condita, et a sapientibus inventa, et ad utilitatem sollertis rerum indagis usitata”; Exp., p. 16 (139 D–140 A): „Liberale disciplinae [quibus philosophia movetur] in unam eandemque internae contemplationis significationis adunantur, qua summus fons totius sapientiae, qui Christus est, undique per diversas theologiae speculationes insinuatur”.

Quid est aliud de philosophia tractare, nisi verae religionis, qua summa et principalis rerum causa, Deus, et humiliter colitur et rationabiliter investigatur, regulas exponere? Conficitur inde veram esse philosophiam veram religionem conversimque veram religionem esse veram philosophiam⁶.

Quam doctrinam adhuc ipse confirmat:

Nemo intrat in coelum nisi per philosophiam⁷.

Eriugena, ut his verbis conicitur, philosophiam ex parte existimat artem vel organum, quod religionis regulas statuit, sed potius scientiam censet, qua mens ad summam pervenit causam rerum. Ubi ultimus iste speculationis finis attingitur — quod est enim certum philosophiae institutum — ibi reapse habetur vera religionis et philosophiae adaequatio. Quare haec duplex via, quae ad hauriendam veritatem ab Iohanne Scotto percursatur, potest hinc *methodus exegetica* et i-348linc *methodus noetica* rite nuncupari. His duobus argumentandi rationibus, quae praecipuae probandi lineae in eius scriptis proponuntur, numquam dividendae vel relinquendae, ad verum tutis itineribus contenditur; nec ulla oppositio inter has methodos inveniri potest, cum ad eandem veritatem petendam maxime aptae sint. Peroportune hic evenit quam brevissime explicare viae noeticae sensum, quae peculiariter et distincte agnitionem vi intellectus adeptam significat. Attamen primi inquirendae veritatis gradus (hoc est bene notandum ad mentem philosophi nostri intelligendam) ope sensus et rationis ponuntur. Ab Eriugena nempe tres animae motus ad cognitionem adquirendam reapse describuntur: *sensus*, *ratio* et *intellectus*. Cum anima vertitur et convertitur in Deum, fit gradatim permutatio vel transitus de sensu in rationem, de ratione autem in intellectum, intellectus postremo ad Deum perveniet et in Deum mutabitur⁸. Cum ultimus motus, in vertice ascensus de multiplici ad unum, fiat per intellectum, omnis ergo processus, quo peracto purissimus intellectus vel mens (graece νοῦς) naturam introducit humanam in Dei visionem, iure noetica via appellari potest. Quae via, insuper, vel methodus absolute

⁶ Praed., p. 5 (358 A). Cfr. Augustinus, De vera religione, V, 8: „Sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem”.

⁷ Annot., p. 64.

⁸ Pph., I, p. 15 (451 A). „Ut ait magnus Gregorius theologus, corpora [vel sensus] sanctorum in rationem, ratio in intellectum, intellectus in Deum, ac per hoc tota illorum natura in ipsum Deum mutabitur”. Vide quid enuntiaverit Gregorius Nazianzenus, Orationes, VII, PG 35, 781 C–784 A. Cfr., praeterea, Pph., II, pp. 63–64 (572 C–573 A): „Tres universales motus animae sunt, quorum primus est secundum animum, secundus secundum rationem, tertius secundum sensum. Et primus quidem simplex est et supra ipsius animae naturam [...], circa Deum incognitum circa Deum incognitum [...]. Secundus vero motus est, quo incognitum Deum diffinit secundum quod causa omnium sit [...]. Tertius motus est compositus, per quem, quae extra sunt anima tangens veluti ex quibusdam signis apud se ipsam visibilibus rationes reformat”. Eriugena fere iisdem verbis hic refert quae scripserat, Maximus Confessor, Ambigua ad Iohannem iuxta Iohannis Scotti Eriugena latinam interpretationem, VI, ed. É. Jeuneau (CCSG 18), Turnhout, Brepols; Leuven, University Press, 1988, p. 48. Animus idem est ac νοῦς intellectus vel mens, ut Eriugena exponit in Pph., II, p. 66 (574 B): „Νοῦς a graecis, a nostris intellectus vel animus vel mens dicitur et substantialiter est, et principalis pars animae esse intelligitur”.

statuitur, quando pro certo probatum est rerum universitatis et in primis humani generis transitum fore in mundum intelligibilem seu in causas primordiales, nempe in Dei Verbum, quod est Λόγος (vel Νοῦς), id est, *rerum omnium principalissima ratio*⁹.

Naturarum universitas necesse est ad suum principium convertatur, cum tota sit a Deo profecta ac tota praeceptis illapsa sit originali culpa. Adam enim, qui primus deliquit, non solum homines dispersos et noxae subiectos reddidit, sed etiam universitatem rerum ratione carentium culpa subiecit, quandoquidem homo *omnium officina, conclusio et medietas* intelligitur esse¹⁰: ideoque censendum est, primi parentis crimine, non solum humanam sed universam rerum naturam infectam esse. Haec est enim origo historica et metaphysica, ex qua dispersio et perversa multiplicitas diffusa est in mundum et res omnes malum pervertit¹¹. Vis διαορευτική, qua neoplatonici philosophi usi sunt ad explanandam permutationem seu eruptionem in multiplicitem, recipitur in mente Eriugenae et congruenter aptatur ad explicandam culpam originalem, qua in divisionem et aversionem a Deo mundus corrui. Neoplatonica idea veste, poene dixerim, christiana involvitur, ita ut fiat platonismi vel neoplatonismi recuperatio in christiana doctrina. Haec ratio disciplinae, qua Eriugenae praecepta firmantur, opportunitatem ei praebet explicandi

⁹ Pph., III, p. 35 (642 A). Cfr. Ibidem, „Rationes omnium rerum [...], in ipsa natura Verbi, quae superessentialis est, intelliguntur [...]. Nam a graecis Λογος vocatur, hoc est Verbum, vel ratio, vel causa”.

¹⁰ Ibidem, IV, p. 60 (782 C–D): „Proinde post mundi visibilis ornatus narrationem introducitur homo veluti omnium conclusio, ut intelligeretur quod omnia quae ante ipsum condita narrantur, in ipso universaliter comprehenduntur”; V, 807 A: „Universitas visibilis et invisibilis creaturae in eo [homine] condita est”; 911 A: „Nihil enim in mundo est, quod non in humana natura comprehendatur”; Hom., p. 294 (294 B): „In homine solo [...] omnis creatura adunatur”; Pph., II, p. 17 (536 A–B): „Inter primordiales rerum causas homo ad imaginem Dei factus est, ut in eo omnis creatura et intelligibilis et sensibilis, ex quibus veluti diversis extremitatibus compositus unum inseparabile fieret, et ut esset medietas atque adunatio omnium creaturarum”; III, p. 163 (733 B): „Ac per hoc, non immerito dicitur homo creaturarum omnium officina, quoniam in ipso universalis creatura continetur”. Vide, praeterea, Pph., V, 893 C, ubi Eriugena persequitur definitionem (*homo cunctorum continuatissima officina*), quam instituerat Maximus Confessor, Ambigua, cit., XXXVII, p. 180. Cfr. D. Moran (qui via gnoseologica questionem solvit), „Officina omnium” or „notio quaedam intellectualis in mente divina aeternaliter facta”, in: L’homme et son univers au moyen âge. Actes du septième congrès international de philosophie médiévale (30 août – 4 septembre 1982), ed. C. Venin, Louvain-La-Neuve, Institut Supérieur de Philosophie, 1986, pp. 195–204; C. Steil, „La création de l’univers dans l’homme selon Jean Scot Érigène”, Ibidem, pp. 205–210.

¹¹ Comm., pp. 170–174 (310 B–C): „Peccatum mundi dicitur originale peccatum, quod commune est totius mundi [...]. Est itaque originale peccatum illud quo tota humana natura, simul et semel ad imaginem Dei condita et in qua omnes homines ab initio mundi usque ad finem et unum sunt et secundum corpus et animam simul creati, leges divinas per inobedientiam transgressa est in paradiso, nolens mandatum Dei custodire. Non enim primus Adam ille, qui ex generalitate naturae humanae ante caeteros in mundum hunc visibilem venit, solus peccavit, sed omnes peccaverunt priusquam in mundum procederent”. E. Jeuneau, qui editionem curavit, sub nota 7, significanter animadvertit Adam et in actu peccandi esse hominem „meta-historicum”, ita ut in eo omnes homines creati sint simulque in eo peccaverint. Lege, insuper, Pph., II, p. 77 (582 A–B): „In ipso generali et universali homine omnes homines [...] peccaverunt, [...] antequam unusquisque [...] in sua discreta differentia in anima rationali et spirituali corpore appareret”; Praed., p. 96 (419 B): „Si enim in uno communis omnium et corporalis et spiritualis naturae humanae plenitudo sit constituta, necessario ei inerat singulorum voluntas propria. Non itaque in eo peccavit naturae generalitas, sed uniuscuiusque individua voluntas”. Cfr. J. Trouillard, „Érigène et la théophanie créatrice”, in: The Mind of Eriugena. Papers of a Colloquium. Dublin 14–18 July 1970, ed. J.J. O’Meara et L. Bieler, Dublin, Irish University Press, 1973, p. 109.

permutationes, quae in mundo factae sunt, per geminam methodum de qua sermo est, et adstruendi, etiam auxilio rationis et intellectus, ordinem veritatum theologiarum, quae ex lectione sacrae Scripturae apprime elucet.

Duplum hoc in investigando iter ingressus, Eriugena sequitur distincte gradus redditionis unversarum rerum ad principium sui. Ad significandos omnium transitus in unum — obiter hic scribimus — varia et opportuna ipse utitur serie verborum, quorum nonnulla memoramus: *mutari, permutari, transmutari, moveri, ferri, transire, solvi, resolvi, versari, verti, reverti, converti, redire, reddi, redigi, restaurari, revocari, restitui, adunari, colligi, copulari, transfundi, transferri, absorbi, attrahi, renovari, recapitulari, resurgere, ascendere, perfici, sublimari, deificari*. His in casibus sensus fere idem funditus apparet, qui tamen inde congruenter variatur singulis verbis ad specificas sententias enotandas. Etsi omnium naturarum permutationes Eriugena diligenter considerat, multo tamen attentius et diligentiore studio prospicit atque perscrutatur singularem ad Deum ascensum hominis, qui ad imaginem et similitudinem Dei creatus est¹². Necesse est ergo humana natura, lege naturali cogente, in Verbum redeat, in quo est facta:

Quemadmodum unumquodque ad suum principium, sive sensibile sive intelligibile, naturaliter cogitur redire, ita etiam humanam naturam ad suum principium, quod nihil aliud est praeter Dei Verbum, in quo facta est et incommutabiliter subsistit et vivit, reversuram esse incunctanter credamus, certissimisque rerum argumentationibus roborati intelligamus¹³.

In culpa protoparentis perdidit homo honorificam imaginem quam habuerat in principio et *irrationabili motu volvitur*, dum antea purissima ratione frui laetabatur, cum transmutetur in statum insipientium animalium, sicut in *Psalms* legitur:

Homo, cum in honore esset, non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus et similis factus est illis¹⁴.

Naturae ista perturbatio necesse est demum praetereat, ut a perversa disparitate hominum natura ad unum ascendat. Ubi ruinae status paratur, inde incipit reditus¹⁵. Quae restauratio quinque permutationum temporibus efficitur. Primo permutatio fit cum corpus dissolvatur in elementa sensibilia, quibus compositum est. Secundo anima corpori suo ex materia composito in resurrectione coniungitur. Tertio fit mirabilis transmutatio humani corporis in spiritum. Quarto anima, quae ex causis primordialibus subsistentiam duxit, in easdem unde orta est revertetur. Quinta et ultima permutatio efficitur, cum creatura in Deum movebitur¹⁶.

¹² Pph., IV, p. 15 (750 C–D); p. 26 (758 D–759 A); V, 799 A–D; 863 B; 942 B–C; 953 A–B; 957 C; 979 A, etc.. Cf. Gen 1, 26.

¹³ Pph., V, 871 B–C.

¹⁴ Ibidem, 874 C. Cfr. Ps 48, 21.

¹⁵ Pph., V, 875 C: „Ubi ruinae suae finem [natura] posuit, inde iterum redire inchoavit”.

¹⁶ Ibidem, 876 A–B: „Prima igitur humanae naturae reversio est, quando corpus solvitur, et in quattuor elementa sensibilis mundi, ex quibus compositum est, revocatur. Secunda in resurrectione implebitur, quando unusquisque suum proprium corpus ex communiione quattuor elementorum recipiet. Tertia, quando corpus in spiritum mutabitur. Quarta, quando spiritus, et, ut apertius dicam, tota hominis

Summum natura assequetur finem ultimo permutationum momento, quo, iuxta paulinam lectionem, *erit enim Deus omnia in omnibus, quando nihil erit nisi solus Deus*¹⁷. Permutatio, quae per quinque expeditur momenta, tribus paeterea progressionis gradibus, in ordine et physico et morali, reapse expletur, id est, purificatione (vel purgatione), *illuminatione* et *perfectione*. Quae doctrina procul dubio repetitur, claris tamen et propriis eriugenianae mentis signis permanentibus, ex lectione Ps. Dionysii Areopagitae¹⁸. Quae removet omnia quae, ut scoriae, addita sunt et rerum puritatem infecerunt, ea est vera purificatio. Necessè est ergo exuantur humanae substantiae omnibus perversionis additamentis et revoventur in illum perfectionis statum, cuius causa creatae sint, ita ut electi ad deificationem accedere possint¹⁹.

Cum autem, secundum apostoli oraculum, *praeterit figura huius mundi*²⁰, nulla ratio cogit intelligendum essentias cessare in mundo, sed solum figuram. Hic Eriugena, mentione Augustini facta, cuius sententia non natura sed figura praeterit, docet abire solum apparentias et accidentia cum omni pondere corruptibilium, quae sunt huius mundi figura transiens. Natura (φύσις) non univoco sensu ab Eriugena accipitur. Ante omnia eadem intelligitur ac essentia, quae a Dei sapientia ab aeterno est prodita et in aeternum est permansura, ideoque nec corrumpi nec augeri nec minui potest; dein consideratur natura, quae per loca et tempora generata et accidentibus ambita, generationis et corruptionis legibus est procul dubio obnoxia²¹.

natura in primordiales causas revertetur, quae sunt semper et incommutabiliter in Deo. Quinta, quando ipsa natura cum suis causis movebitur in Deum, sicut alr movetur in lucem”.

¹⁷ Ibidem, V, 876 B. Cfr. 1 Cor 15, 28.

¹⁸ Comm., pp. 316–318 (338 D–339A): „Quae [intelligentia] purgabitur prius per fidem, illuminabitur per scientiam, perficietur per deificationem”. Pluries de hoc argumento sermo fit. Cfr., v. g., Pph., I, p. 14 (449 D); II, p. 65 (574 A); V, 864 C; 981 D; Exp., pp. 111–113 (188 D–190 B); pp. 123–124 (199 C–200 A); p. 181 (246 D). Hac in re Eriugena doctrinam dionysiacam, ut facile patet, persequitur de purificationis, illuminationis et perfectionis gradibus, qui sunt καθαρθς, φωτισμός, τελεωσις, sicut legi potest apud *Corpus Dionysiacum, II, De Coelesti Hierarchia*, ed. G. Heil et A. M. Ritter (Patristische Texte und Studien 36), Berlin – New York, De Gruyter, 1991, p. 19 (165 C) et passim.

¹⁹ Compluries Eriugena disserit de deificatione, ad quam perveniunt iusti, qui sint de omni labe purgati. Lege, praeter Comm, pp. 316–318, sicut scripsimus in nota superiore, Pph., IV, p. 4 (743 A): „Urit Pater, urit Filius, urit Spiritus Sanctus, quia simul nostra delicta consumunt, et nos velut holocaustum quoddam per θείωσιν (id est deificationem) in unitatem suam convertunt”; V, 864 D–865 A: „Urit quidem nostra delicta, est enim *Deus ignis consumens* purgansque irrationabiles nostrae naturae sordes eamque dividit atque discernit ab his, quae ei merito praevaricationis supervenerant”; 1017 C–D: „Venit sponsus, et paratas virgines [seu omnes iustorum animas purificatas] inque suo adventu ornatas praeoccupavit, et ad suas nuptias introduxit, hoc est, in suam deificationem, qua perfectissimos animos supernaturali contemplationis suae gratia glorificat”; etc. Cfr. P.A. Dietrich et D.F. Duclow, „Virgins in Paradise: deification and exegesis in 'Periphyseon V'”, in: Jean Scot Ecrivain, Actes du IV^e colloque international. Montréal 28 août – 2 septembre 1983, ed. G.-H. Allard, Montréal, Bellarmin; Paris, Vrin, 1986, p. 36, n. 27. Hic plurimi memorantur loci, qui de deificatione apud Eriugenam sermonem faciunt, et referuntur praeterea nonnulli nostrae aetatis auctores, qui opportune de hoc argumento ediderunt commentarios. *Ignis consumens vel devorans* locutio est ex Scriptura desumpta: Deut 4, 24; 9, 3; Heb 12, 29.

²⁰ Pph., V, 866 D. Cfr. 1 Cor 7,31.

²¹ Pph., V, 867 B: „Essentiam itaque rerum sensibilibum, quam praefatus Pater [Augustinus] naturae significavit appellatione, perpetualiter permansuram esse vera ratio fiducialiter astruit, quoniam in divina sapientia incommutabiliter ultra omnia loca et tempora omnemque mutabilitatem facta est. Naturam vero per loca et tempora generatam, ceterisque accidentibus ambitam, intervallo a conditore omnium praedefinito perituram, nemo sapientiae studiis instructus potest ambigere”. Cfr. Augustinus, De

Inde in rerum universitate universitas conspicitur naturarum, quarum rationes in causis primordialibus semper instant. Quamvis haec distinctio non semper in doctrina eriugeniana sit conspicua, menti tamen studiose inquirenti sine dubio enodatur. Naturae itaque loco et tempore creatae non aliter corruptibiles fiunt, nisi cum capiuntur vario accidentium genere; quapropter naturarum reversio in causas efficitur, cum purificatio peracta sit omnium deformitatum et vitiorum, quae naturas in origine incontaminatas inquinaverint²². Inter omnes mundi creaturas hominum natura excellit, quae, cum sit ut exemplar divinum condita, nullum patietur interitum et in spiritualem statum, quo primitus facta est, restituetur et in Deum ineffabiliter convertetur:

Mutatio itaque humanae naturae in Deum non substantiae interitus aestimanda est, sed in pristinum statum, quem praevaricando perdiderat, mirabilis atque ineffabilis reversio²³.

Cum universitatis rerum permutatio ex conditione inferiore ad statum superioris ordinis apud Eriugenam certo sancitur²⁴, praeteribit necessario quod in hoc inferiore mundo temporale et locale factum est, cum spatium et tempus, quae ratione mundi sint posita, necesse est cum eodem cessent²⁵. Praeterea — non ultimum est notandum — et spatium et tempus ad logicum genus pertinere videntur, quoniam mente percipiuntur non nisi ut *fines*, inter quos *essentia cognoscitur circumcludi*²⁶. Hisce positis, natura servabitur et perficietur, ut unum aeternum ab omnibus fiat. Atque his in casibus integram servare uniuscuiusque substantiae proprietatem maxima cura semper est philosopho nostro, qui ad propositum suum illustrandum deferre non desinit exempla de mundo sensibili desumpta. Aër, v. g. cum in lucem convertatur, proprietatem suam non amittit, neque ferrum cum sit in ignem trasmutatum:

civitate Dei, XX, 14. Iuxta sermonem Eriugena, cuius est in mente augustinianam sententiam non pervertere, corruptio in natura, ut videtur, non nisi per corruptibilia accidentia fieri potest, ut in nota inferiore significatur.

²² Pph., V, 885 B–886 B. Ex colloquio discipuli cum magistro colligitur corruptionem in natura oriri per corruptibilia accidentia „superaddita”, quae per se „et mutabilia sunt et transitoria, locis temporibusque subiecta, generationibus et corruptionibus obnoxia”, ita ut postremo solvantur, cum „unum [...] inseparabile et incommutabile” fiat. De reversione omnium in causas, cf. Ibid., 866 D: „Finis enim ipsius [creaturae motus] principium suum est, quod appetit, et quo recepto cessabit, non ut substantia ipsius pereat, sed ut in suas rationes, ex quibus profectus est, revertatur”; 891 C: „Ipse vero mundus, qui sub sole est, et ab aeternis causis ortum accepit, in eadem causas reversurus est”. Cfr., insuper, Ibidem, 892 C; 965 B; 993 A; 1001 A; etc.

²³ Ibidem, 876 B.

²⁴ Ibidem, 901 A–B: „Proinde si in universitate sensibilibus humana praecedat natura, et superiora semper inferiora ad se attrahunt, non enim ratio sinit superiora ab inferioribus consumi, inferiora autem in superiora transire certissimis approbationibus approbat”. Cfr., praeterea, Ibidem, II, pp. 15–16 (535 B); V, 879 A; etc.

²⁵ Ibidem, V, 888 C. Eriugena hic indubitanter considerat loca et tempora „simul cum mundo orta et coorta esse, et nullo modo ipsum praecessisse. In numero itaque eorum, quae intra mundum continentur, locum et tempus commemorandum vera ratio cogit”. Cfr. C. A L I E G R O, Giovanni Scoto Eriugena. II — Antropologia, Roma, Città Nuova Editrice, 1974, pp. 137–138.

²⁶ Pph., I. p. 43 (471 C): „Intra haec [tempus et spatium] siquidem veluti intra quosdam fines circumpositos essentia cognoscitur circumcludi”. Cfr. Ibidem, p. 58 (483 C).

Nam neque aër suam perdit substantiam, cum totus in solare lumen convertitur, in tantum ut nihil in eo appareat nisi lux, cum aliud sit lux, aliud aër; lux tamen praevalet in aëre, ut sola videatur esse. Ferrum aut aliud aliquod metallum, in igne liquefactum, in ignem converti videtur, ut ignis purus videatur esse, salva metalli substantia permanente²⁷.

Ne quid contradictorii videatur, si unitas cum varietate dicatur coniugari. Hic enim alia efficacius succurrunt rerum sensibilium exempla: aliqua aurea sphaera in summitate posita potest ab omnibus circumstantibus distincte conspici, nec uniuscuiusque oculus ab aliis impeditur eandem rem contemplari²⁸; multae lucernae in ecclesia ardentes unum efficiunt lumen, nec discernuntur lumina a singulis lucernis prodita²⁹. Quae tamen exemplorum series non in ipso exemplorum ordine exhauriuntur, sed imagine sensibili suppeditant veritates, quae ratione et fidei argumentis comprobantur. Nam veri ratio subtilius in mundo intelligibili perspicitur:

Nec per hoc [scilicet rerum conversionem in Deum] conamur astruere substantiam rerum perituram, sed in melius per gradus praedictos redituram [...]. Si enim omne, quod pure intelligit, efficitur unum cum eo, quod intelligitur, quid mirum, si nostra natura, quando Deum facie ad faciem contemplatura sit, in his qui digni sunt, quantum ei datur contemplari, in nubibus theoriae ascensura, unum cum ipso et in ipso fieri possit?³⁰.

Quod autem naturali lege in universo mundo reperitur, in humana natura singulari Dei munere efficitur, cum *creatura ineffabili miraculo in Deum vertatur*³¹. Quo in miraculo pro hominum genere miram divinae gratiae actionem cernere vi verbi oportet, praesertim cum agatur de beneficio deificationis, ad quam electi sint vocati. Nemo enim potest, ut firmissime Eriugena probat, altissimum attingere Deum, qui omnem intellectum et omnes humanae naturae vires in immensum excellit, nisi supervenerit gratiae efficacitas, quae humanam naturam *deificando sublimat*³². Naturarum tuitio cum earum ascensu ad spirituales substantias in

²⁷ Ibidem, V, 879 A–B. Lege quid de harum imaginum origine et sensu scripserit J. P é p i n: „Stilla aquae modica multo infusa vino, ferrum ignitum, luce perfusus aër”. L’origine de trois comparaisons familières à la théologie mystique médiévale”, *Divinitas* 11 (1967), pp. 331–375, praesertim, pp. 341–344.

²⁸ Pph. V, 883 A–B: „Aurea spherula, in summitate altissima turris posita, simul ab omnibus undique circumstantibus potest videri; et unusquisque illam aspicientium obtutus sui radios in ea infigit, et nullus alii dicit: Tolle tuum visum, ut et ego videam quod vides, quia simul omnes possunt aspicere”.

²⁹ Ibidem, 883 B–C: „Ponamus veluti in quadam ecclesia multas lucernas simul ardentes, et ex diversis sedibus lampadum fulgentes; nonne unum lumen efficiunt, ita ut nullus corporeus sensus sit, qui proprietatem luminis singularum lampadum ab alterius lumine possit discernere?”. Cfr. *Corpus Dionysiacum. De divinis nominibus*, ed. B.R. S c h u l a (Patristische Texte und Studien 33), Berlin – New York, De Gruyter, 1990, pp. 126–128 (641 A–C).

³⁰ Pph., V, 876 B.

³¹ Ibidem, I, p. 16 (451 B).

³² Ibidem, II, pp. 68–69 (576 B): „Non enim ibi naturae ratio, sed divinae gratiae ineffabilis et incomprehensibilis altitudo conspicitur. Nulli siquidem conditae substantiae naturaliter inest virtus, per quam possit et terminos naturae suae superare ipsumque Deum immediate per se ipsum attingere. Hoc enim solius est gratiae, nullius est virtutis naturae”; V, 911 B: „Humanam, quam [Verbum] acceperat

sermone paulino peropportune reperitur: *Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale*³³. Gregorius Nazianzenus, ut Iohannes Scottus refert, congrue loquitur de corpore *absorto a vita et mortali et fluenti*³⁴.

Ad apte explicandum quid de naturarum multiplicium permutatione earumque in uno permanentia Eriugena senserit, ad doctrinam recurrit adunationis, quae idem ac unitas, velut ipse suggerit, significat. Qui modus ratiocinandi et ipsa vox adunationis, a Maximo Confessore descendunt³⁵. Omnes naturae, quando ad principium sui redeunt, nulla compositione vel mixtura interposita, in unum adunantur, sicut plures voces in choro, cum nulla earum qualitatem suam amittat, unam et mirabilem efficiunt harmoniam³⁶. Profecto exempla apta sunt ad veritatem explanandam; at veritas est demum in mente expetenda, si naturae universae in suis rationibus [...] — ut Eriugena significanter animadvertit — *puro intellectui rerum omnium veritatem inquirenti, inveniendi, consideranti, unum individuum esse videntur et sunt*³⁷. Nec unitas — adhuc est notandum — a multiplicitate seiungitur. Si enim mens altius perspexerit, unitatem reperiet cum multiplicitate in ipso Dei Verbo, quod rerum omnium prima causa est:

Conficitur et ipsum Verbum et multiplicem totius universitatis conditae principalissimamque rationem id ipsum esse. Possumus etiam dicere: Simplex et multiplex rerum omnium principalissima ratio Deus Verbum est [...]. Simplex quidem, quia rerum omnium universitas in ipso unum individuum et inseparabile est; vel certe individua et inseparabilis unitas omnium Dei Verbum est, quoniam ipsum omnia sunt. Multiplex vero non immerito intelligitur esse, quoniam per omnia in infinitum diffunditur, et ipsa diffusio subsistentia omnium est [...]. Manet ergo in se ipso universaliter et simpliciter, quoniam in ipso unum sunt omnia³⁸.

Hoc modo consequitur ut individua humana natura in finali reditu ad unitatem contendat eademque personaliter fruatur, cum certum sit adunationem fieri *in unitatem quandam ineffabilem* [...] *proprietatibus et corporis et animae et intellec-*

naturam super omnia visibilia et invisibilia, super omnes virtutes coelestes, super omne quod dicitur et intelligitur, suae Deitati, quae Patri aequalis est, adunans sublimavit [...] quosdam vero per excellentiam ultra naturam deificans". Significatur hic natura humana a Verbo assumpta, sed comprehenditur universa humana natura, quam Verbum totam asumpsit et in suo ordine salvavit. Cfr., inferius, n. 41.

³³ Ibidem, V, 884 B. Cfr. 1 Cor 15, 44.

³⁴ Pph., 884 A. Cfr. quid affirmaverit Gregorius Nazianzenus, Oraciones, cit., 784 A: „καταποθένης ὑπὸ τῆς ξωῆς τοῦ θνητοῦ τε καὶ ὀέοντος”.

³⁵ Pph., V, 880 A: „Naturarum igitur manebit proprietas, et earum erit unitas, nec proprietas aufert naturarum adunationem, nec adunatio naturarum proprietatem”; 894 A: „Omnia visibilia in intelligibilia, et intelligibilia in ipsum Deum transibunt mirabili et ineffabili adunatione, non autem, ut saepe diximus, essentialium aut substantiarum confusione aut interitu”; et passim. At memorare adhuc oportet, Ibidem, II, p. 15 sq (535 A sq) et V, 893 B, ubi praedicatur „reditus et adunatio [...] totius creaturae in unum, et postremo in ipsum Deum”, et remittitur ad ea quae scripserat Maximus Confessor, Ambigua, cit., XXXVII, p. 180 sq.

³⁶ Pph., V, 883 C–D: „Singula quaeque vox, sive humana, sive fistularis, vel lyrica, qualitatem suam habere non desistit, dum unam harmoniam inter se plures unitate congrua analogia efficiunt”.

³⁷ Ibidem, II, p. 26 (544 A–B).

³⁸ Ibidem, III, pp. 35–37 (642 A–643 A). Cfr. Exp., p. 10 (134 C). Quaestio congrue perscrutatur a T. Gregory, Giovanni Scoto Eriugena. Tre Studi. I: Dall'uno al molteplice, Firenze, Le Monnier, 1963, pp. 1–26.

*tus incommutabiliter permanentibus*³⁹. Nunc autem, ut omnis dissolvatur difficultas, inquirere oportet quomodo possit integritas corporis permanere, si Eriugena, ut constat, facit corporis naturam in spiritum transeuntem, cum in suprema regressione desinat materia, qua corpus componitur. At opportune redeundum est ad eriugeni-
 anum sermonem de pristina humana conditione, qua corpus simul cum anima creatum nihil habuit ex materia. Cum post peccatum materia se animae copulavis-
 set, degenerandi germen corpus iniit. Quapropter redditio totius humanae naturae efficitur per solutionem omnium elementorum, quae, ex materia composita, improprie naturae accesserunt. In postremo enim reditu ad *naturam, quae nec
 creatur nec creat* reversio fiet ad originis puritatem, qua humanum corpus fuerat spirituale confectum, quandoquidem restitutio in statum pristinum et incontamina-
 tum, ut supra memoravimus, certo supervenerit et corporea natura, in potio-
 rem conditionem permutabitur⁴⁰. Nec una eademque omnibus hominibus restauratio paratur. Cum natura humana integra a Verbo Dei sit assumpta eademque integra sit redempta⁴¹, in finali tamen resurrectione homines, pro diverso vitae ante actae genere, duos consequentur reditus, quorum alter erit generalis, alter autem specialis: impii certo in simplicem naturam a Deo restauratam permutabuntur, quapropter ad restitutionem generaliter admittentur bonorum naturalium, quae originali culpa amiserant; electi autem specialiter ad beatificam Dei visionem pervenient, usque ad summam in Deum permutationem, sicut Eriugena, cum sensum exponat de ligno vitae in medio paradisi, aperte declarat:

Datur intelligi quod tota nostra natura, quae generaliter vocabulo hominis ad imaginem et similitudinem Dei facti significatur, in paradisu, hoc est, in pristinam conditionis suae dignitatem reversura sit; in his autem solummodo, qui deificatione digni sunt, ligni vitae fructum participabit⁴².

Suam Eriugena adhuc confirmat sententiam in interpretando altero Scripturae loco: *Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur*⁴³. Omnes homines quidem — explicat Scottus — in pristinum naturalium bonorum statum redibunt, sed non omnes beatitudinem adipiscentur, quae solum electis, perfecte purificatis, contingit, cum soli possint, non ad paradisi extrema, sed in medium paradisu accedere ad arborem vitae, id est, ad Verbum Dei⁴⁴. Clare igitur sonat differentia

³⁹ Pph., V, 883 B.

⁴⁰ Ibidem, 876 B: „Nec [...] conamur astruere substantiam rerum perituram, sed in melius per gradus praedictos redituram. Quomodo enim potest perire quod in melius probatur redire?"; 884 B: „Molis itaque terrena, mortalis, fluxilis [...] quae sensibus corporeis succumbit [...], solvetur, et in melius mutabitur". Cfr., praeterea, Ibid., 866 D; 876 B; etc.

⁴¹ Ibidem, 978 D: „Tota itaque humanitas in ipso, qui eam totam assumpsit in pristinum reversura est statum, in Verbo Dei videlicet incarnato"; 911 B: „Totam humanam naturam, quam totam accepit, totam in seipso et in toto humano genere totam salvavit, quosdam quidem in pristinum naturae statum restituens, quosdam vero per excellentiam ultra naturam deificans".

⁴² Ibidem, 979 A–B.

⁴³ Ibidem, 979 B. Cfr. 1 Cor 15, 51. Ista Pauli lectio scaturit ex aliqua antiqua Bibliorum versione. In Nova Vulgata sic legitur: „Non omnes quidem dormiemus, sed omnes immutabimur".

⁴⁴ Pph., V, 865 B: „Sed quae est illa via, quae ducit ad lignum vitae? Et quid est illud lignum, ad quod ducit? Nonne idem ipse Filius Dei, qui de seipso loquitur: Ego sum via et veritas et vita (Joan 14,6)?". Vide, insuper, Pph., V, 979 B.

inter statum extremum impiorum et electorum, cum hinc ad sola naturalia bona fiat reversio, et illinc ad coelestem beatitudinem feliciter accedatur. Et Eriugena facile instat in hac distinctione notanda:

Omnes nos, qui homines sumus, nullo excepto, in spiritualibus corporibus et integritate naturalium bonorum resurgemus et in antiquitatem primae conditionis nostrae revertemur, sed non omnes immutabimur in deificationis gloriam, quae superat omnem naturam et paradysum. Itaque sicut aliud est generaliter resurgere, aliter specialiter immutari; ita aliud est in paradysum redire, aliud de ligno vitae comedere. In uno siquidem naturae significatur restauratio, in altero electorum commendatur deificatio⁴⁵. Omnes homines inter terminos naturalis paradysi, veluti intra quoddam templum, unumquemque in suo ordine contineri, soli vero in Christo sanctificati interiora intrabunt, et iterum in Sancta Sanctorum, veluti in interiora interiorum, ipsi qui in summo pontifice, Christo videlicet, sunt, et unum cum ipso et in ipso facti sunt, introducentur⁴⁶.

Non solum inter beatos et reprobos seiunctus fit reditus, sed etiam suam quisque in utroque ordine propriam reperiet collocationem. Iidemque beati — procul dubio constat — alii alias consequentur differentias vel distinctiones, si ad veritatem Scripturae oculis et mentibus bene advertitur, cum indubitanter ibi legatur: *In domo Patris mei mansiones multae sunt*⁴⁷. Clara elucet Scotti conclusio: diversos consequi permutationis gradus in coelestem spiritum et ad diversam pervenire beatitudinem unumquemque *secundum altitudinem propriae contemplationis*⁴⁸.

Varietas enim ista — non numquam Eriugena subtiles suae mentis rationes venusto excolit sermone — qua vel suavissimus oritur concentus naturae ad unum redeuntis ex discrepanti terrestri vitae dispersione, parat divino munere ex diversis et sibi invicem bene compactis sonis quandam harmoniae dulcedinem et pulchritudinem⁴⁹. Quae sublimis reversio efficitur via quoque logica vel mystica, cum omnes diversi agnoscendi modi, in his tamen qui ad ἑθῶσιν vocati sunt, transitu sensus et rationis in intellectum vel νοῦν iam peracto, in unum et ineffabile verum, secundum propriam attingendae veritatis facultatem⁵⁰, ordinabuntur atque quiescent.

⁴⁵ Pph., V, 979 B–C.

⁴⁶ Ibidem, 981 B–C.

⁴⁷ Ibidem, 982 C. Cfr. Joan 14,2.

⁴⁸ Pph., V, 911 C: „Quos deificat, sola participatione suae Deitatis, unumquemque secundum altitudinem propriae contemplationis post se constituit, ordinans in seipso, veluti in quadam domo, omnes, quos conformes sibi fieri elegit”; 982 B: „In ipsam itaque paradysum, veluti in amplissimum secretissimumque templum omnes homines, unusquisque secundum suam analogiam intrabit; et habitabit in eis ipse qui dixit: Ego ero in medio eorum (Ex 25,8; Ez 43,9) [...]. Est domus Domini in monte supernae contemplationis aedificata, ad quam propheta (Is 2,2–3) hortatur omnes homines per virtutum gradus et speculationum altitudines ascendere”.

⁴⁹ Pph., V, 1013 A: „Et qualis pulchritudo universitatis a Deo conditae foret, si omnia Deus aequaliter constituerit? Nam et sensibilis harmoniae dulcedo et pulchritudo non ex similibus sonis, sed ex diversis, ratis tamen proportionibus sibi invicem compactis ordinatur”.

⁵⁰ Ibidem, 1012 B–C: „Quoniam non eadem virtus est oculorum, quibus lux mentium percipitur, sequitur ut alii plus, alii minus ea fruantur, alii penitus ab ea excludantur [...]. Quare aequaliter intuendi divini luminis universae rationali naturae non datur possibilitas”.

Quibus positis — in conclusione dicendum — significanter eruit humani arbitrii laus. Cura enim praecipua est Eriugena dignitatem humanae naturae colendi et libertatem servandi hominum, qui, cum sint ad imaginem Dei creati et a Verbo in pristinam post lapsum dignitatem restaurati, pro meritis tamen uniuscuiusque, cessante in novissimis huius mundi figura, diversos scandent gradus; et qui digni sunt in gloriam supremam ascendunt. Perfecte igitur a Iohanne Scotto Eriugena observatur iustitiae ratio, quae suum cuique tribuit. Consumabitur itaque cursus historicus, cum rerum universitas ad extremam perveniet permutationem; ac naturae, omnibus vicissitudinibus tempore et loco peractis, in novissimo et restaurato ordine, ad principium sui incommutabiliter convertentur.

NAUKA JANA SZKOTA ERIUGENY O PIERWOTNYM STANIE NATURY I JEJ PRZEMIANACH

STRESZCZENIE

Zagadnienie to stanowi jeden z głównych problemów filozoficzno-teologicznych poruszanych przez Jana Szkota Eriugena zwłaszcza po dokonaniu przezeń przekładu pism Pseudo-Dionizego Areopagity, z których przejął neoplatoński schemat myślenia w kontekście tzw. drogi zstępującej i wstępującej. Ta filozofia została przejęta przez wcześniejszych o niego uczonych chrześcijańskich tak na Zachodzie jak i na Wschodzie.

Droga zstępująca wiedzie od bytu absolutnie niezłożonego, prostego, jednego, jedyne go i wiecznego do bytów złożonych, zróżnicowanych i niszczyalnych, podczas gdy droga wstępująca posiada kierunek wręcz przeciwny, jej początkiem jest kres drogi zstępującej a kończy się odnowieniem wszystkiego i w ostateczności zjednoczeniem z Bogiem, początkiem wszystkiego.

Doktryna ta posiada u Eriugeny uzasadnienie metafizyczne i biblijne. Pismo św. zresztą stanowi dla niego pierwsze źródło uzasadnienia i wyjaśniania filozoficzno-teologicznego i tak świat jest poznawalny przez wiarę i poznanie racjonalne, a filozofia jest dla niego nauką, w której dochodzi się do poznania najwyższej przyczyny rzeczy i w tym punkcie spotyka się ona z prawdziwą religią. Nie ma pomiędzy nimi sprzeczności.

Początkiem poznania filozoficznego są dane zdobyte przy pomocy doświadczenia zmysłowego (*sensus*), by w dalszym ciągu proces poznania został podjęty przez rozum (*ratio*) i intelekt (*intellectus*). Tak wygląda ludzka droga powrotu do Boga, w której Eriugena podkreśla znaczenie poznania. Ale do Boga powraca przecież ogół rzeczy, ponieważ grzechem pierwotnym zostało dotknięte całe stworzenie. Eriugena opisuje poszczególne stopnie powrotu wszechrzeczy do Boga, choć szczególnie interesuje go droga powrotu człowieka do Boga stworzonego na Jego obraz i podobieństwo, które utracił przez grzech pierwotny, przez co zniżył się do zwierzęcego sposobu bytowania. Ten stan rzeczy musiał więc ulec zmianie i — według Eriugeny — przemiana człowieka dokonywać się będzie na pięciu stopniach, lub — inaczej mówiąc — w pięciu okresach: rozpad ciała ludzkiego, zmartwychwstanie ciał, cudowna przemiana bytowania ciała ludzkiego w istnienie duchowe, powrót duszy do pierwotnych elementów i pierwotnej doskonałości oraz — jako piąty etap — ostateczne przeobstwienie, czyli doskonałe zjednoczenie człowieka z Bogiem, co jednak nie wyklucza możliwości wiecznego odejścia człowieka od Boga.

Swe rozważania Eriugena prowadzi w kontekście słów św. Pawła z 1 Kor 15,28, gdzie stwierdza on, że na końcu czasów wszystko zostanie odnowione w Jezusie Chrystusie. I tak pierwotny stan natury ludzkiej zniszczony został przez grzech pierworodny, wskutek czego w ciele ludzkim zostało zasiane ziarno zniszczenia. Na końcu czasów ludzie nieprawi otrzymają jedynie dobra naturalne utracone przez grzech pierworodny, podczas gdy sprawiedliwi zostaną dopuszczeni do uszczęśliwiającego widzenia Boga. Inny kontekst biblijny stanowi 1 Kor 15,51, gdzie św. Paweł mówi o zmartwychwstaniu wszystkich ludzi, lecz tylko przemianie niektórych. Do pierwotnego stanu natury zostaną dopuszczeni wszyscy ludzie, ale tylko niektórzy do szczęścia, które mieć będzie różne stopnie w zależności od stopnia poznania i kontemplacji tajemnic wiary.

O. Stanisław Bafia

JAGIELLOŃSKA PRZEMIANA STRUKTURY UNIwersYTETU KRAKOWSKIEGO W 1400 ROKU

Podczas *Colloquia mediaevalia*, które odbyły się na Wydziale Teologii nowopowstałego Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w dniach 18–19 września 1999 roku w Olsztynie-Redykajnach, mówiłem o trwałości średniowiecznej idei uniwersyteckiej. Moje poprzednie wystąpienie dotyczyło tych wartości, które w europejskich uniwersytetach średniowiecznych okazały się trwałe. Przy tym sporo uwagi poświęciłem trzem pramodelom uniwersyteckim, tj. bolońskiemu, neapolitańskiemu i paryskiemu. Obecnie zajmę się tym, co w idei uniwersyteckiej okazało się zmienne. Swoje rozważania ograniczę tylko do ogólnej charakterystyki przemian w strukturze Uniwersytetu Krakowskiego, począwszy od jego Kazimierzowskiego założenia, a skończywszy na jego Jagiellońskiej fundacji.

Już podczas awiniońskiej niewoli papieży swoje dotychczasowe uniwersalne znaczenie zaczęły powoli tracić Uniwersytet Paryski, który w filozofii, a zwłaszcza w teologii uchodził niemal za ostateczną wyrocznię w łacińskim chrześcijaństwie na Zachodzie. Jego autorytet upadł jeszcze bardziej, gdy nastąpiła wielka schizma zachodnia, w wyniku której wielu wybitnych magistrów filozofii i spora liczba znakomitych profesorów teologii opuściła Paryż. Z tego faktu zdawali sobie sprawę mądrzy władcy wschodniej Europy: król Korony Królestwa Polski Kazimierz Wielki założył w 1364 roku drugi uniwersytet na obszarze poza dawnym imperium rzymskim na wschód od Renu w Krakowie, arcyksiążę austriacki Rudolf IV uczynił to samo w następnym roku w Wiedniu, cesarz Karol IV, fundując w 1366 roku kolegium królewskie, reaktywował podupadłą działalność Uniwersytetu Praskiego. Te posunięcia miały w jakiś sposób zapełnić pustkę kulturalną i naukową, która wytworzyła się po słabnącej działalności dydaktyczno-naukowej Uniwersytetu Paryskiego. Na te poczynania wpłynęła też struktura prawna i propagandowa nowych monarchii: piastowskiej i jagiellońskiej, habsburskiej i luksemburskiej. Ich światli przedstawiciele pragnęli życie uniwersyteckie z Zachodu przenieść na wschodnie rubieże Europy. Najpierw to ambitne zadanie zaczął spełniać Uniwersytet Praski. Jego rola jako pierwszego uniwersytetu na terenie dawnej Rzeszy (*Reichuniversität*) nie trwała jednak długo. Po wydaniu w 1409 roku dekretów w Kutnej Horze Uniwersytet Praski zmienił się w uniwersytet narodowy (*Landesuniversität*). Gdy zapanował na nim husytyzm, stał się tylko studium partykularnym z ograniczoną działalnością jednego wydziału, na którym wykładano niektóre przedmioty z filozofii i nauk wyzwolonych. Uniwersytety w Wiedniu i w Krakowie

wyłynęły na międzynarodową arenę nauki dopiero później. Miasta te nie były bowiem jeszcze na tyle przygotowane, by przejąć od razu chlubne tradycje bogatego życia umysłowego Paryża. Ich fundatorzy zresztą wcale nie opowiedzieli się w całej rozciągłości za pramodelem paryskim w jego pierwotnej strukturze, lecz raczej w jakiś sposób usiłowali naśladować także modele włoskie. Uniwersytet Wiedeński stał się w XV wieku główną ostoją burydanizmu. Żył w wschodniej i środkowej Europie uzyskał głównie dzięki pierwszej i drugiej szkole matematycznej. Na Uniwersytecie Krakowskim zaś powstała międzynarodowa szkoła astronomiczna, która promieniowała niemal na całą Europę. Żaden z tych trzech uniwersytetów nie wybił się ani w filozofii, ani w teologii do tego stopnia jak Uniwersytet Paryski w drugiej połowie XIII i w pierwszej połowie XIV wieku.

W dalekosiężnych planach mądrego króla Kazimierza Wielkiego i jego światłych doradców kultura i nauka miała stać się dodatkowym czynnikiem zjednoczenia ludności Korony Królestwa Polski (*Corona Regni Poloniae*). Ta wzniosła idea mogła przybrać realny kształt dopiero przez zorganizowanie samodzielnego ogniska nauki na wyższym poziomie we własnym kraju. Tym odważnym posunięciem pragnął on niejako dorównać cesarzowi Karolowi IV i wybić się wśród innych monarchów i książąt. Taka prośba królewska pojawiła się w suplice dnia 6 kwietnia 1363 roku na dworze papieża Urbana V (Wilhelm Grimoard) w Awinionie¹. W liczącym około piętnaście tysięcy mieszkańców Krakowie, który należał do znaczniejszych miast w Królestwie Polskim, Kazimierz Wielki pragnął założyć (*erigere*) studium generalne początkowo w każdej dziedzinie wiedzy (*studium generale in quacunq̄ue facultate*). Według pierwotnej intencji królewskiej miało to być czterowydziałowe studium, które w ówczesnym przekonaniu uchodziło dopiero za pełną uczelnię wyższą. Niemniej jego głównym zadaniem miało być pielęgnowanie prawa kanonicznego i cywilnego. Miało również posiadać te same przywileje, co inne studia generalne. Zasadniczym uzasadnieniem prośby królewskiej była wielka odległość Polski od innych studiów generalnych. Dojazd do nich trwał około 40 dni niebezpiecznej drogi. Przy tym nie brano pod uwagę praskiego studium generalnego, które w tym czasie przejawiało nader nikłą działalność dydaktyczną. Chodziło zapewne o wyższe uczelnie na terenie Włoch i Francji².

Rezydujący w Awinionie papież Urban V wprawdzie wstępnie wyraził zgodę na założenie studium generalnego nauk (*studium generale litterarum*) w Krakowie, ale dla dodatkowego upewnienia się wysłał dopiero dnia 15 października 1363 roku list do arcybiskupa gnieźnieńskiego, którym wówczas był boloński doktor prawa Jarosław Bogoria ze Skotnik, informując go o zamiarach króla polskiego i miejskiej komuny Krakowa³, polecając mu zbadanie, czy w tym mieście są

¹ S. Krzyżanowski, Poselstwo Kazimierza Wielkiego do Awinionu i pierwsze uniwersyteckie przywileje, w: Rocznik krakowski, IV, pod redakcją S. Krzyżanowskiego, Kraków 1900, s. 17.

² „Item ut in civitate Cracoviensi insigniori regni sui studium generale in quacunq̄ue facultate et specialiter tam iuris canonici quam ciuilis erigere valeat cum privilegijs aliorum studiorum generalium, potissime cum propter magnam distanciam studiorum generalium, ultra XL. dietas distancium sciencia in illis partibus exilium paciatur et multi nobiles clerici de Polonia aliqui capti et alij detenti, et in captiuitate mortificati sunt et fuerunt”. — Kazimiri regis Poloniae Supplica ad Urbanum papam V., Rotulus regis Poloniae. Privilegia et acta ad erectionem Studii Generalis Cracoviensis pertinentia, w: Rocznik krakowski, IV, s. 55.

³ „Venerabili fratri Archiepiscopo Gneznensi salutem etc. Nuper pro parte carissimi in Christo filij nostri Kazimiri Regis Polonie illustris fuit nobis expositum, quod idem Rex ad utilitatem rei publice

wystarczające warunki do założenia wyższej uczelni⁴, i prosząc o przysłanie królewskich i miejskich dokumentów opatrzonych pieczęciami⁵. Nie wiadomo jednak, w jaki sposób to życzenie papieskie spełniono. Wielkopolanin Jarosław Bogoria na pewno nie uczynił nic takiego, co sprzeciwiłoby się poczynaniom jego rodaka Jana Suchywilka, który jako kanclerz królewski odegrał znaczącą rolę nie tylko przy koncyptowaniu dyplomu fundacyjnego.

Kazimierz Wielki, nie otrzymawszy w ciągu roku odpowiedzi od Urbana V na swoją prośbę, wydał 12 maja 1364 roku z własnej mocy dyplom fundacyjny dla studium generalnego w Krakowie. Nie był to bynajmniej przypadek odosobniony w tym czasie. Władca Korony Królestwa Polski — zdaje się — nawiązał do przykładu cesarza Fryderyka II Staufa, który bez zgody papieskiej założył w 1224 roku Studium Powszechne w Neapolu o znamionach już wyraźnie państwowych. O tym Kazimierz Wielki w swoim dyplomie fundacyjnym jednak nie wspomniał. Podkreślił natomiast, że kierował się przy podjęciu tego wiekopomnego aktu głęboką pobożnością, troską o rozwój poddanych i o zbawienie rodzaju ludzkiego⁶.

Swoim aktem król Kazimierz Wielki wyznaczył, wybrał, ustanowił i urządził w Krakowie miejsce, na którym miało rozwijać się studium generalne w każdej dozwolonej dziedzinie wiedzy po wieczne czasy⁷. Miało ono stać się perłą rozwijających się nauk, wydawać mężczyźn rozsądnych, cnotliwych i wykształconych w różnych dziedzinach. Z niego miało również wytrysnąć orzeźwiająjące źródło różnych doktryn dla wszystkich spragnionych wiedzy⁸. Założonemu w Kra-

intendens generale studium literarum in quo preciosa margarita science reperitur statui et ordinari per sedem apostolicam in civitate sua Cracoviensi quo ut asseritur insignior alijs civitatibus Regni sui Polonie et ad hoc ydonea et accommoda existit plurimum desiderat et quod tam ipse Rex quam dilecti filij vniuersitas dicte civitatis studio huiusmodi ac docentibus et studentibus ibidem nonnulla privilegia et libertates dare et concedere proponunt". — Urbani papae V., Epistola ad archiepiscopum Gnesnensem. Privilegia et acta ad erectionem Studii Generalis Cracoviensis pertinentia, w: Rocznik krakowski, IV, s. 58.

⁴ „Nos igitur, qui utilitatem huiusmodi feruenter appetimus de premissis certam noticiam non habentes fraternitati tue de qua hiis et alijs fiduciam gerimus in domino specialem per apostolica scripta committimus et mandamus, quatenus ad Regem et ciuitatem predictos si opus fuerit personaliter accedeas de voluntate et consensu Regis et universitatis predictorum in hac parte et presertim de huiusmodi privilegijs et libertatibus per dictos Regem et vniuersitatem concedendis studio huiusmodi ac docentibus et studentibus in eodem, que et qualia fuerint alijsque circumstancijs uniuersis diligencius te informes". — Tamże.

⁵ „Et quecunq; per informacionem huiusmodi inde reppereris, nobis per tuas patentes literas harum seriem continentes tuoque sigillo signatas intimare, necnon literas et instrumenta super concessione priuilegiorum et libertatum huiusmodi confecta ipsorum Regis et vniuersitatis sigillis munita fideliter destinare procures, ne exinde habita certitudine predictorum in huiusmodi negocio tucius procedere ualeamus". — Tamże, s. 57–58.

⁶ „Ea, que ex regalis magnificencie beneplacito, eximia nimirum deuocione et fidei puritate, ad profectum subditorum et salutem humane condicionis, pijs et graciosis affectibus ordinantur, adhibicionem fidei conquirant et gaudeant maiori fulcimine firmitatis, quia nichil valet quod statuitur, nisi statuta ex ampliori diligencia obseruentur". — C a s i m i r i regis Poloniae, Studii Generalis Cracoviensis erectio. Privilegia et acta ad erectionem Studii Generalis Cracoviensis pertinentia, w: Rocznik krakowski, IV, s. 60.

⁷ „In Cracvua civitate nostra locum ubi studium vigeat generale in qualibet licita facultate, nominandum, eligendum, constituendum et odinandum duximus et inantea futuris perpetuis temporibus esse volumus in hijs scriptis". — Tamże.

⁸ „Sitque ibi scienciarum preualencium margarita, ut viros producat consilij maturitate conspicuos, virtutum ornatibus redimitos, ac diuersarum facultatum eruditos; fiatque ibi fons doctrinarum irriguus, de cuius plenitudine hauriant vniuersi literalibus cupientes inbui documentis". — Tamże.

kowe studium generalnemu postawiono ambitne zadanie. Miało stać się uczelnią nie tylko dla całego kraju i państw sąsiednich, lecz także dla różnych części świata⁹.

W obrębie korporacji magistrów, doktorów i scholarów miały obowiązywać te same prawa, przywileje, swobody i statuty, jakie panowały w studiach generalnych w Bolonii i Padwie, gdzie — w przeciwieństwie do scholarów neapolitańskich — studenci sami opłacali swoje studia¹⁰. Tym samym Kazimierz Wielki ze swoimi doradcami opowiedział się wyraźnie za prawniczym prototypem bolońskiego uniwersytetu scholarów a nie za paryskim archetypem kolegiального uniwersytetu magistrów i studentów. Przyjęcie modelu bolońskiego miało szereg ważnych konsekwencji. Do przywilejów korporacji scholarów zamieszkujących w prywatnych kwaterach mieszczańskich należał wybór spośród siebie rektora, któremu musieli składać przysięgę posłuszeństwa i który posiadał także władzę sądenia w mniejszej wagi sprawach cywilnych i karnych wszystkich studentów przebywających w Krakowie¹¹. Dyplom królewski nie sprecyzował, jakie przymioty taki kandydat na rektora musiał posiadać. Zarówno w Bolonii jak i w Padwie nie był to początkujący scholar, lecz był to już starszy student prawa i przeważnie duchowny, który mógłby sądzić również kleryków. Rektorem nie mógł być ani magister, ani doktor¹². Podobnie jak na innych uniwersytetach tak i w Krakowie rektor miał za swoją pracę otrzymać specjalne wynagrodzenie w wysokości dziesięciu grzywien¹³.

Chociaż na początku dyplomu fundacyjnego pojawiło się wyrażenie, że założone w Krakowie studium generalne miało służyć każdej dozwolonej dziedzinie wiedzy, to w gruncie rzeczy chodziło tylko o naukę prawa kanonicznego i cywilnego, medycyny oraz nauk wyzwolonych¹⁴. Jak z tego widać, z góry wykluczono nauczanie teologii. Brak wzmianki o filozofii wskazuje na to, że i ta dziedzina wiedzy nie miała być w szczególniejszy sposób pielęgnowana. Znalazło to również swój wyraz w planach uposażenia wykładowców, które miało pochodzić ze stałych dochodów podkrakowskich żup solnych. Najwyższe wynagrodzenie mieli otrzymać doktorzy prawa tak kanonicznego jak i cywilnego. O połowę niższa miała być pensja dla doktorów medycyny. Dla magistra nauk wyzwolonych zaś

⁹ „Ad quam scilicet Cracouiam vniuersi non solum regni nostri et regionum circumiacencium incole, sed alij ex diuersis mundi partibus libere et secure confluant ciuitatem, preclaram huiusmodi sciencie margaritam assequi affectantes”. — Tamże.

¹⁰ „Quibus omnibus et singulis subscriptos articulos in presenti cirographo contentos premittimus et bona fide spondemus tenere irrefragabiliter ac obseruare, videlicet rectoribus vniuersitatis doctoribus, magistris, scolaribus, scriptoribus, stacionarijs et bedellis ac eorum familiaribus quibuscunque, qui se gracia studij in ciuitatem predictam transtulerint et ibidem moram traxerint, eisdem esse volumus dominus graciosus, ipsosque et eorum quemlibet in suis iuribus, priuilegijs, libertatibus et statutis et consuetudinibus omnibus alijs, que in studijs generalibus, videlicet Bononiensi et Padvano, tenentur et obseruantur, conseruare, defensare ac tueri”. — Tamże, s. 60–61.

¹¹ „Item volumus, ut scolares proprium rectorem habeant, qui in ciuilibus causis ipsos iudicare debeat, habeatque iurisdictionem ordinariam super omnes, qui in ciuitate Cracouiensi causa studij moram traxerint, omnesque predicto rectori iurare, obedire teneantur”. — Tamże, s. 62.

¹² „Item nullus vmquam uel doctor aut magister in rectorem possit eligi”. — Tamże, s. 64.

¹³ „Ac rectori vniuersitatis pro suis laboribus prouidebimus de salario decem marcarum, prout in alijs studijs est consuetum”. — Tamże, s. 63.

¹⁴ „Preterea scolas debitas enunc ordinamus pro legendo iure canonico vel ciuili, medicinis uel artibus liberalibus”. — Tamże, s. 61.

przeznaczono tylko jedną czwartą płacy prawników¹⁵. Podobnie jak w Bolonii i Padwie tak i w Krakowie studenci wybierali doktorów i magistrów na płatne katedry¹⁶. W przypadku, gdyby nie byli zgodni w swoim wyborze, to ingerował król lub wyznaczony przez niego komisarz¹⁷. Królewska ingerencja ujawniła się także w tym, że władzę nad uniwersytetem miał krakowski kanclerz króla jako zwierzchnik (*supremus*). Przy tym nie użyto słowa „kanclerz”, chociaż właściwie o tę funkcję chodziło. Wówczas był nim boloński doktor prawa kanonicznego i siostreniec arcybiskupa gnieźnieńskiego Jan Strzelecki Suchywilk, który miał także zatwierdzać prowadzone przez doktorów i magistrów egzaminy i nadawane stopnie naukowe z każdej dziedziny wiedzy¹⁸. Do kompetencji biskupa krakowskiego należało jedynie wyznaczenie oficjała, który czuwałby nad odbywającymi się ćwiczeniami praktycznymi studentów prawa w sądzie kurii biskupiej¹⁹.

W dniu Zielonych Świąt wraz królewskim dyplomem założycielskim rajcy, ławnicy i przysięgli miasta Krakowa wydali jeszcze własny dyplom poręczający na wieczne czasy przywileje korporacji nauczycieli i studentów, którzy będą nauczali i studiowali w krakowskim Studium Generalnym²⁰. W tym względzie wzorowali się oni też na swobodach panujących w studiach generalnych w Bolonii i Padwie²¹.

¹⁵ „Item exnunc salliamus sedes infrascriptas, videlicet sedem Decretorum de quadraginta marcis argenti annuatim, sedem Decretalium de totidem, sedem sexti Clementinarum de XX. marcis. Item prouidemus legendi legum codicem de XL. marcis argenti, legenti inforciatum de totidem et legenti volumen de XX. marcis; pro anno sequenti similiter iuxta consuetudinem studij legalis legentibus Digestum vetus et novum cuilibet ipsorum de XL. marcis prouidemus. Duobus vero magistris legentibus Phisicam ordinamus salarium XX. marcarum cuilibet annuatim, et magistro in artibus damus scolam beate Virginis et decem marcas redditus apponemus eidem”. — Tamże, s. 63.

¹⁶ „Item doctores et magistri ad sedes sallariatatas predictas eligantur per scolares illius facultatis, in quam doctor vel magister fuerit assumendus”. — Tamże, s. 63.

¹⁷ „Et si forte scolares in eligendo discordes fuerint is electus sit, qui a maiori parte fuerit nominatus, qui nobis, si presentes fuerimus, alias nostro commissario, quem super hoc statuemus, presententur, et electus per nos uel per eum remaneat in lectura”. — Tamże, s. 63–64.

¹⁸ „Statuimus eciam vt quotienscunque aliquos scolares in qualibet facultate per doctores seu magistris ad priuatum examen more consueto poni contingerit, super illos cancellarius noster Cracouiensis, qui pro tempore fuerit, tamquam suppressus, approbandi huiusmodi examen omnimodam habeat potestatem”. — Tamże, s. 64.

¹⁹ „Item pro habendo exercicio scolaribus studij dominus episcopus Cracouiensis officialem suum in ipsa ciuitate Cracouiensi locare debeat, prout est locatus, vt de leccionibus scolares ad practicam transeant et sumant audaciam allegandi”. — Tamże.

²⁰ „Expedit enim reipublice pro perpetuo regimine sui honoris legales habere viros, decore virtutum insignitos, sciencia literarum relucentes et in maturitate consilii preuidos et perfectos. Sane pro vniuersitatis statu laudabili et fructuoso comodo speciali, salubriter videtur consultum, vt ea, que regalis maiestas pro consolacione subditorum, diuino auxilio mediante, facere decreuit, et limitatione debita perpetuare. Non immerito iidem subditi eadem omnia quantum in eis est, literis suis autenticis, fideli conamine, ad perpetue rei memoriam pro se et suis posteris firmiter debent roborare. Igitur nos consules, scabinj et iurati ciuitatis Cracouiensis, serenissimi principis et domini nostri graciosi, domini Kazimiri dei gracia Regis Polonie illustris pium et saluberrimum desiderii conceptum obedienter sequi volentes cum affectu eius ad honorem”. — Civitatis Cracoviensis sponsio pro Studii Generalis privilegiis. Privilegia et acta ad erectionem Studii Generalis Cracoviensis pertinentia, w: Rocznik krakowski, IV, s. 65.

²¹ „Nos vero consules, scabini et iurati Cracouiensis supradicti rectori vniuersitatis doctoribus, magistris, scolaribus et alijs omnibus quorum interest speditis in studio Cracouiensi moram trahentibus, omnia et sigula statuta et pacta in studijs Bononiensi et Padwano consueta, ac per eos racionabiliter Cracouie statuenda, promittimus perpetuo ipsis tenere et inuiolabiliter obseruare, ipsosque in visceribus caritatis gerentes, manutene volumus, in suis iuribus defendere et tueri”. — Tamże, s. 67.

Zarówno w królewskim dyplomie fundacyjnym jak i dyplomie miejskich władz Krakowa są tylko aluzje do bolońskiego i padewskiego wzoru uniwersytetów studentów, w których komuny miejskie wspierały studiującą młodzież, dając jej rozległe przywileje. Chociaż założone przez Kazimierza Wielkiego Studium Generale nie miało charakteru miejskiego, to jednak w niektórych sprawach jest także wyraźne nawiązanie do zwyczajów panujących w środowiskach miejskich w Bolonii i Padwie. Studium Generale miało przede wszystkim służyć ambitnym celom królewskim. Stąd miało nawet być jemu i jego kanclerzowi bezpośrednio podporządkowane. Tak urządzone studium mogło oczywiście rozwijać działalność dydaktyczną. Bez zatwierdzenia papieskiego stopnie naukowe zdobyte na tej uczelni miały tylko znaczenie lokalne, podobnie jak stopnie neapolitańskie posiadały swoją ważność tylko w królestwie sycylijsko-neapolitańskim. Tymczasem królowi polskiemu chodziło także o to, żeby Uniwersytet Krakowski, który był typem uniwersytetu mieszanego opartego na dwóch modelach włoskich, tj. bolońskiego i neapolitańskiego, był także otwarty dla przybyszów z całego ówczesnego świata.

W bulli wystawionej dnia 1 września 1364 roku przez awiniońskiego papieża Urbana V, która w rzeczywistości była zatwierdzeniem już założonego przez monarchę Studium Generalnego, czytamy, że przychylając się do próśb króla Kazimierza, powagą apostolską ustanowił i rozporządził, ażeby w Krakowie po wieczne czasy istniało studium generale w każdej dozwolonej dziedzinie wiedzy, zwłaszcza zaś prawa kanonicznego i cywilnego z wyjątkiem jednak teologii i żeby nauczający i uczący się tego uniwersytetu cieszyli się wszystkimi przywilejami, wolnościami i swobodami²². Papież wprawdzie nie ustanowił biskupa krakowskiego kanclerzem uniwersytetu, ale zlecił mu — a w czasie jego nieobecności albo śmierci wikariuszowi kapitulnemu lub oficjałowi — nadzór nad egzaminami i udzielaniem stopni naukowych²³. W ten sposób uzyskane stopnie naukowe byłyby uznawane we wszystkich studiach generalnych²⁴. Ten przywilej papieski podnosił

²² „Hiis igitur omnibus et presertim ydoneitate dicte civitatis, que ad multiplicanda doctrine semina et germina salutaria producenda magis congrua ac accomoda inter alias civitates dicti Regni fore dicitur, diligenti examinatione pensatis, ad obviandum dampnis et periculis verisimiliter proventuris ex distancia studiorum huius[modi] incolis dicti regni volentibus acquirere sciencie margaritam, et nos solum ad ipsorum, sed etiam aliarum regionum circumiacentium incolarum commodum et profectum paternis affectibus anhelantes, dicti Regis in hac parte supplicationibus inclinati, de fratrum nostrorum consilio, auctoritate apostolica statuimus et etiam ordinamus: ut in dicta civitate Cracoviensi de cetero sit studium generale, illudque perpetuis temporibus inibi vigeat, tam in iuris canonici et civilis, quam alia qualibet licita preterquam in theologica, facultate, et quod legentes et studentes ibidem omnibus privilegiis, libertatibus et immunitatibus concessis doctoribus, legentibus et studentibus commorantibus in studio generali gaudeant et utantur”. — *Urbani papae V., Studii Generalis Cracoviensis a Casimiro rege Poloniae conditi confirmatio. Privilegia et acta ad erectionem Studii Generalis Cracoviensis pertinentia*, w: *Rocznik krakowski*, IV, s. 69.

²³ „Idemque quoque episcopus, aut vicarius seu officialis doctoribus et magistris in eadem facultate actu inibi regentibus convocatis, illos in hiis, que circa promovendos ad doctoratus seu magisterii honorem requiruntur, per se vel alium, iuxta modum et consuetudinem, que super talibus in generalibus studiis observantur, examinare studeat diligenter, eisque, si ad hoc sufficientes et idonei reperti fuerint, huiusmodi licentiam tribuat, et doctoratus seu magisterij conferat honorem”. — Tamże.

²⁴ „Illi vero, qui in eodem studio dicte civitatis examinati et approbati fuerint, ac docendi licentiam et honorem huiusmodi obtinuerint, ut est dictum, ex tunc absque examine et approbatione alia regendi et docendi tam in civitate predicta, quam singulis aliis generalibus studiis, in quibus, voluerint, regere vel

prestż młodego uniwersytetu na peryferiach wschodniej Europy i równał go z innymi, znacznie starszymi korporacjami. Nie mógł on wszakże zadowolić fundatora Studium Generalnego w Krakowie, gdyż wytrącał mu z ręki władzę nad egzaminami i promocjami. W liście z dnia 13 września 1364 roku Urban V napomniął Kazimierza Wielkiego, że do papieża i desygnowanego przez niego przedstawiciela kościelnego należy nadzór nad nadawaniem stopni naukowych, a nie do kanclerza królewskiego²⁵. Dopiero w taki sposób uzyskany licencjat (*licentia ubique docendi*) dawał prawo nauczania na wszystkich uczelniach. W przypadku, gdy lokalny biskup był zarazem kanclerzem królewskim, sprawa ta nie miała większego znaczenia. W Krakowie w tym czasie jednak tak nie było. Między biskupem krakowskim Bodzantą (Bodzętą) i królem Kazimierzem stosunki nie układały się najlepiej²⁶. Mimo tych rozbieżności Uniwersytet Krakowski zaczął swoją pierwszą działalność dydaktyczną. Sytuacja zmieniła się na lepsze, gdy 12 grudnia 1366 roku zmarł Bodzanta i gdy jego następcą w następnym roku został kandydat królewski, Florian z Mokrska.

Podobnie jak we wielu innych studiach generalnych tak i w uczelni krakowskiej początki były trudne. Nad jej dalszym rozwojem zaciążyła w poważnym stopniu śmierć Kazimierza Wielkiego w 1370 roku. Jego następcą na tronie polskim król węgierski Ludwik I Andegaweński nie był bowiem wcale zainteresowany jej kontynuacją. Za jego rządów Studium Generalne w Krakowie wprawdzie podupadło, ale nie upadło całkowicie. Nieprzerwanie działała szkoła przy kościele mariackim, którą przy założeniu uniwersytetu zamieniono na *Facultas Artium*. Skoro nadawała stopnie naukowe²⁷, to istniała ona nadal jako fakultet uniwersytecki. Nie mogłaby tego czynić, gdyby była tylko jedynym fakultetem. W Erfurcie w tym czasie istniało *Studium Generale Artium*, złożone nawet z czterech szkół głównych, ale nie miało prawa nadawania stopni naukowych. Według ówczesnych przekonań do tego, ażeby *Facultas Artium* mogła nadawać stopnie naukowe, musiał jeszcze istnieć przynajmniej jeden wyższy fakultet. Było to minimum, ażeby jakąś uczelnię uznać za studium generalne. Wydział Medycyny kierowany przez lekarza królewskiego, i Wydział Prawa połączony ze szkołą katedralną zatrudniająca niektórych doktorów prawa przebywających w Krakowie, mogły prowadzić ograniczoną działalność dydaktyczną na Wawelu (*in castro Cracoviensi seu in universitate Studii anno Domini 1367*)²⁸. Bakałarze filozofii uniwersytetu Kazimierzows-

docere, statutis et consuetudinis quibuscunque contrariis, apostolica vel quacunq[ue] firmitate alia vallatis, nequamquam obstantibus, plenam et liberam habeant facultatem". — Tamże, s. 69–70.

²⁵ „Per hoc autem articulum positum circa finem earundem litterarum tuarum, quo cauetur, ut cancellarius tuus Cracoviensis, qui foret pro tempore, approbandi examen priuatum scolarium in qualibet facultate, quos per doctores seu magistros ad dictum examen more solito poni contingeret, supra illos tanquam supremus omnimodam haberet potestatem, nolumus sub huiusmodi tua concessione et confirmatione inde facienda aliquatenus includi, cum hoc ad nos dumtaxat pertineat, qui examinationem et approbationem scolarium huiusmodi fieri per dictum episcopum, vicarium seu officialem duximus, ut premititur, ordinandum". — Tamże, s. 72.

²⁶ Niemniej od tego czasu zwykło datować się urząd wielkiego kanclerza Uniwersytetu Krakowskiego, który dopiero od Zbigniewa z Oleśnicy przysługuje każdorazowemu biskupowi krakowskiemu. — Zob. Dzieje diecezji krakowskiej do roku 1795, I, Kraków 1998, s. 668.

²⁷ S. K r z y ż a n o w s k i, jw., s. 43.

²⁸ Kraków, BJ, rkp. 2032; zob. K. M o r a w s k i, Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego. Średnie wieki i odrodzenie. Ze wstępem o uniwersytecie Kazimierza Wielkiego, I, Kraków 1900, s. 43.

kiego wpisywali się w latach 1368, 1370 i 1373 na Uniwersytecie Praskim. Podobna wzmianka pojawiła się również w 1400 roku na uniwersytecie fundacji Jagiellońskiej²⁹.

Lepsze warunki do rozmów na temat wzmocnienia i poszerzenia działalności dydaktycznej uniwersytetu fundacji Kazimierzowskiej zaistniały dopiero wtedy, gdy na tronie polskim zasiadła jako naturalna pani Jadwiga Andegawenka i gdy dzięki jej małżeństwu z Jagiełłą, wielkim księciem Litwy i Rusi doszło w 1386 roku do unii Korony Królestwa Polski z tymi obszernymi krainami. Dalszą troskę nad podtrzymaniem ograniczonej działalności podupadającego Studium Generalnego przejęli przypuszczalnie rezydujący w Krakowie biskupi. Pierwszym z nich był doktor medycyny z Montpellier i paryski bakałarz teologii a od 1382 roku biskup krakowski Jan z Radliczyc zwany Radlica († 12.01.1392). Drugim zaś był padewski doktor obojga praw Piotr z Radolina zwany Wysz, który zasiadł na stolicy biskupiej św. Stanisława przy końcu 1392 roku. Starania nie tylko o podtrzymanie, lecz także o poszerzenie działalności uniwersytetu fundacji ostatniego Króla-Piasta o filozofię, a zwłaszcza o teologię przypadły na lata osiemdziesiąte XIV wieku, jeszcze w czasie trwającego pontyfikatu Urbana VI, który zmarł 15 października 1389 roku. Wynika to z wypowiedzi późniejszego profesora teologii i wicekanclerza uniwersyteckiego Franciszka z Brzegu: Nie bez wielu trudności [królowa Jadwiga] uzyskała wzniesienie Uniwersytetu przed swoją śmiercią, zanosząc nieustanne prośby zarówno do papieża Urbana w sprawie wydziału teologicznego, na który nie było jeszcze zezwolenia, jak również do najjaśniejszego władcy i pana, naszego pana i króla, swego małżonka oraz do całej jego rady³⁰. A więc za pośrednictwem uprzednio zjednanej królowej Jadwigi zamierzano dotrzeć do króla Władysława i do papieża Urbana VI, by zmienić prawniczą strukturę Kazimierzowskiego studium generalnego.

Taki charakter miało chyba również spotkanie w 1390 roku w Krakowie, które zrelacjonował magister filozofii Bartłomiej z Jasła i któremu przypuszczalnie przewodniczył kanclerz prowincjalny, biskup Jan z Radliczyc. W nim udział wzięli przedstawiciele bogatego mieszczaństwa Krakowa, sławny praski profesor teologii Mateusz z Krakowa, inni absolwenci Uniwersytetu Praskiego jak doktor dekretów Mikołaj z Gorzkowa, bakałarz prawa kanonicznego Mikołaj Wigand i magistry filozofii Stanisław ze Skarbimierza i Bartłomiej z Jasła, kasztelan krakowski Jan z Tęczyna, doktor obojga praw Piotr z Radolina i prowincjał dominikanów z klasztoru św. Trójcy. W tym czasie na porządku dziennym stała przede wszystkim sprawa fundacji wydziału teologii. Być może, że wykształcony w Paryżu magister filozofii i bakałarz teologii Jan z Radliczyc już wtedy myślał o przejściu od prawniczej struktury bolońskich uniwersytetów scholarów do paryskiego modelu uniwersytetu kolegiów i nacji, do którego inkorporowanoby zakonne studia prowincjonalne i który byłby wspierany przez lokalne mieszczaństwo. Z relacji Bartłomieja z Jasła wynika, że w 1392 roku Krakowski Uniwersytet fundacji Kazimierzowskiej już powoli powiększał się (*hic habetis de facto Studium*

²⁹ J. Muczkowski, Wiadomość o założeniu Uniwersytetu Krakowskiego, Kraków 1849, s. 28.

³⁰ Franciszek z Brzegu, Kazanie w rocznicę śmierci Jadwigi, królowej Polski, w: J. Wolny, R.M. Zawadzki, Królowa Jadwiga w tradycji kaznodziejskiej XV wieku, *ACr* VII(1975), s. 69.

institutum... successive augendum)³¹. Pomyślnie zakończenie sprawy poszerzenia o wydział teologii na arenie międzynarodowej było niemożliwe bez udziału króla Władysława Jagiełły i królowej Jadwigi. Do niego Radlica trafił za pośrednictwem uprzednio zjednanej królowej Jadwigi dla tego wielkiego dzieła. W ten sposób sprawa przemiany Kazimierzowskiej struktury Studium Generalnego w Krakowie przeszła w ręce obojga monarchów zasiadających na tronach na Wawelu. Ich starania znalazły swój wyraz zewnętrzny dopiero po kilku latach.

Wydana przez papieża Bonifacego IX w dniu 11 stycznia 1397 roku bulla³² zezwalała nie tylko na założenie wydziału teologii na działającym uniwersytecie w zakresie prawa, medycyny i nauk wyzwolonych³³. Potwierdziła też, że zwierzchnictwo uniwersyteckie przysługuje nadal biskupowi krakowskiemu³⁴. Sugerowała jeszcze zmianę włoskiego modelu uniwersytetu na paryski³⁵, na którym teologia będzie odgrywać dominującą rolę, a nie prawo. Z użytych przez papieża wyrażen *statuimus et etiam ordinamus* można chyba wnioskować, że ustanowił i zarządził on, ażeby odtąd (*ex nunc*) w Krakowie mogło po wieczne czasy rozwijać się studium generalne, na którym uzyskane stopnie naukowe równałyby się nawet tym samym stopniom, które nadawał Uniwersytet Paryski. Takie zarządzenie papieskie — być może wbrew petycji królewskiej, a przypuszczalnie postulowane przez krakowskiego biskupa i przebywających w Krakowie absolwentów praskich — można uznać chyba za zmianę dotychczasowej struktury uniwersyteckiej w Krakowie z bolońskiego modelu prawniczego na typ kolejalnego i kanclerskiego uniwersytetu paryskiego. Ani takie rozwiązanie sprawy zwierzchnictwa kościelnego nad korporacją nauczających i uczących się, ani sugestia paryskiego modelu uniwersyteckiego z silną pozycją kanclerza, którym według papieża mógł być tylko wysoki miejscowy hierarcha kościelny, nie zadowolili monarchów polskich, Jadwigę i Władysława Jagiełłę. Z tego powodu przestali się interesować sprawą dalszego rozwoju uniwersytetu w strukturze zaproponowanej przez papieża Bonifacego IX, co oznaczało również zaniechanie wsparcia materialnego.

Z lakonicznej wzmianki w bulli papieskiej Piotr Wysz wywnioskował słusznie, że podobnie jak jego poprzednicy na stolicy biskupiej św. Stanisława został on postawiony na czele uniwersytetu w Krakowie jako jego zwierzchnik. W tej sytuacji musiał się odtąd zatroszczyć o jego właściwe funkcjonowanie. Przy tym

³¹ J. Wyrzumski, Uniwersytet Krakowski przed Jagiellońskim odnowieniem, *Alma Mater* XIII–XIV (czerwiec–wrzesień 1999), s. 16.

³² Bulla papieża Bonifacego IX erygująca Wydział Teologiczny na Uniwersytecie Krakowskim, w: M. Markowski, Dzieje Wydziału Teologii Uniwersytetu Krakowskiego w latach 1397–1525, Kraków 1996, s. 244–245.

³³ „Nos igitur huiusmodi supplicationibus inclinati auctoritate apostolica tenore presentium statuimus et etiam ordinamus, quod in ipsa ciuitate exnunc inantea perpetuis futuris temporibus sit ac esse ualeat etiam in eadem theologia huiusmodi studium generale”. — Bonifacii papae IX, Facultatis theologiae in Studio Generali Cracoviensi institutio, Privilegia et acta ad erectionem Studii Generalis Cracoviensis pertinentia, w: Rocznik krakowski, IV, s. 74.

³⁴ „Cui presit is, qui eidem studio hactenus preluit ab antiquo”. — Tamże.

³⁵ „Et nichilominus de uberioris dono gratie concedimus, quod studentes et regentes pro tempore in ipso studio in eadem theologia, ac bacallariatus, licentie uel doctoratus gradum ibidem suscipientes, omnibus priuilegijs, libertatibus, prerogatiuis et indulgentijs gaudeant et utantur, quibus quacunque auctoritate concessis in eadem theologia studentes, regentes et similes gradus Parisius suscipientes gaudent ac etiam quomodolibet potiuntur”. — Tamże, s. 74–75.

miał oczywiście moralne wsparcie u przebywających w Krakowie magistrów filozofii i doktorów prawa. Do najpilniejszych zadań należało, żeby nowo założony Wydział Teologii rozpoczął działalność dydaktyczną. Mógł to uczynić tylko profesor teologii. Poprosił o to swego przyjaciela Mateusza z Krakowa, który niezwłocznie z Heidelbergu przybył do swego rodzinnego miasta. Rozpoczął nie tylko zajęcia dydaktyczne z zakresu teologii, lecz także praskiego licencjata teologii Jana Isnera wypromował na pierwszego doktora teologii³⁶, który jako profesor mógł kontynuować rozpoczęte dzieło w czterowydziałowym Studium Generalnym w Krakowie. Zajęcia kursoryczne z zakresu teologii prowadził również bakałarz Jan Štěkna. Mimo że Mateusz z Krakowa został hojnie uposażony z kolacji królewskiej prebendami i przez rajców krakowskich sumą 40 grzywien, to jednak jeszcze pod koniec 1397 roku udał się z powrotem do Heidelbergu³⁷.

Być może, że to właśnie biskup Wysz sprowadził jeszcze do Krakowa zakonnego magistra teologii Henryka Bitterfelda z Brzegu i przypuszczalnie skłonił go do napisania i dedykowania w hołdzie królowej Jadwidze traktatu *De contemplatione et vita activa*. Przez ten wspaniały gest poprawiły się zapewne stosunki pomiędzy królową i biskupem. Czterowydziałowy Uniwersytet Krakowski w formacji paryskiej jako korporacja nauczających i uczących się pod nadzorem biskupa Piotra Wysza i przy finansowym wsparciu krakowskich władz miejskich działał tylko do lipca 1400 roku. Chociaż na Uniwersytecie Krakowskim zakonnicy będą studiowali, zdobywali stopnie naukowe i wykładali, to jednak nie zdobyli własnych katedr, jak to było na Uniwersytecie Paryskim i niektórych innych uczelniach.

Jan Długosz sprawę Jagiellońskiej fundacji uniwersytetu scharakteryzował następująco: *Władysław król Polski [...] w mieście królewskim Krakowie [...] Studium generalne, założył i otworzył [...] nadaje nowemu Uniwersytetowi uposażenie czynsze królewskie. Poczęło też Studium Generalne Krakowskie przez króla polskiego Władysława i królowę Jadwigę od pierwocin (primarie) założone [...] wyrastać [...]*³⁸. W tym lakonicznym tekście nie ma mowy o odnowie Studium Generalnego w Krakowie ani w jego strukturze bolońskiej, ani w jego pramodelu paryskim. Z niego natomiast jasno wynika, że Władysław Jagiełło od nowa je założył, otworzył i uposażył. Ze spadku pozostawionego przez św. Jadwigę zakupił dom, który oddał na własność korporacji nauczającej i uczącej się i który jako Kolegium Większe przetrwał do dnia dzisiejszego³⁹.

³⁶ Zob. M. Markowski, Pierwsi bakałarze i doktorzy teologii Uniwersytetu Krakowskiego, *Przegląd Tomistyczny* VI–VII(1997), s. 233–314.

³⁷ Dnia 20 lutego 1398 r. Mateusz z Krakowa przebywał bowiem już w Heidelbergu, gdzie prosił o dalsze pieniądze na budowę służbowego mieszkania: „Item egregius sacre theologie doctor magister Matheus de Cracovia pro edificii domus universitatis, quam inhabitat, expedit magnum summam pecunie de proprio sub spe, quod universitas sibi debeat in aliquo suffragari. Supplicavit in eadem congregacione universitati pro subsidio asserens se valde gravatum expensarum quantitate, cui universitas amicabiliter annuens et racionabiliter concessit, quod de centum florenis in brevi, ut speratur, universitati persolvendis sibi in 30 florenis per universitatem succurratur”. — Die Rektorbücher der Universität Heidelberg. I: 1386–1410, (zugleich das erste Amtsbuch der Juristischen Fakultät), Heft 2, herausgegeben von J. Miethke, bearbeitet von H. Lutzmann und H. Weisert, unter Mitarbeit von A. Dafferner, S. Degenring, N. Martin, M. Nuding, T. Pleier, L. Schuba, Heidelberg 1995, s. 294, nr 261.

³⁸ Jana Długosza z Dziejów polskich ksiąg dwanaście, przeł. K. Mecherzyński, IV, Kraków 1868, ks. X, s. 508–509.

Władysław Jagiełło jako król Polski, wystawiając tak obecnym jak i potomnym na wieczne czasy nowy dyplom, potwierdził, że nie chodzi mu o odnowę istniejącego Studium Generalnego⁴⁰, lecz o fundację uczelni w nowej strukturze. W tym celu wydał własny dokument fundacyjny⁴¹, który potwierdziło szereg świadków tak duchownych jak i świeckich⁴². Na nową treść dyplomu zasadniczy wpływ wywarł biskup wrocławski i późniejszy arcybiskup gnieźnieński Mikołaj z Kurowa i podkanclerzy królestwa polskiego Klemens z Moskorzewa. Wzorując się na uprzednim dokumencie Kazimierza Wielkiego jako na swego rodzaju formularzu, całość zredagował pisarz dworski, kanonik Mikołaj z Sandomierza zwany Trąbą⁴³. W wystawionym przez Władysława Jagiełłę dyplomie fundacyjnym nie ma wyraźnego nawiązania ani do dokumentu fundacyjnego Kazimierza Wielkiego, ani do bulli papieża Urbana V i Bonifacego IX. Przejęcie pewnych wyrażen i sformułowań jeszcze o niczym nie świadczy, gdyż taka była praktyka pisarska w tych czasach. O ile na treść Kazimierzowskiego dyplomu fundacyjnego uniwersytetu w Krakowie miał wielki wpływ Wielkopolanin Jan Suchywilk jako kanclerz królewski, o tyle przy Jagiellońskiej fundacji tej uczelni w 1400 roku wysunęły się na czoło inne siły regionalne, mianowicie Małopolanie, którzy najbardziej przyczynili się do wyniesienia na tron Polski wielkiego księcia Jagiełłę i którzy dążyli również do ograniczenia wpływów Wielkopolanina Piotra Wysza z Radolina, który wbrew woli kapituły krakowskiej został biskupem krakowskim.

Wzorem dla struktury tworzonego w Krakowie studium generalnego fundacji Jagiellońskiej nie miał być tylko jeden archetyp uniwersytecki, lecz najważniejsze i najlepsze ówczesne wyższe uczelnie. W Jagiellońskim przywileju fundacyjnym wspomniano studium generalne w Paryżu, co sugerował w 1397 roku papież Bonifacy IX. Jak w dokumencie Kazimierza Wielkiego, wymieniono uniwersytety w Bolonii i Padwie. Zwrócono uwagę również na pobliskie studium generalne

³⁹ *Vladislaus rex Poloniae, Universitatem Studii Generalis Cracoviae in domo olim Stephani Panchirz instaurat, Cracoviae, anno 1400, die 26 mensis Julii*, w: *Codex diplomaticus Universitatis Studii Generalis Cracoviensis [...]*, pars I, ed. Ż. Pauli, Cracoviae 1870, s. 28.

⁴⁰ Zob. K. Morawski, jw., I, s. 68–69.

⁴¹ „Quia tunc multis errorum et dubiorum incommodis prudenter occurrimus, dum gesta etatis nostre literarum firmitatibus et testium annotatione perhennamus, proinde Nos Wladislaus dei gracia Rex Poloniae [...] Cunctorum noticie tam presencium quam futurorum harum serie commendamus”. — *Vladislai regis Poloniae, Studii Generalis Cracoviensis reformatio. Privilegia et acta ad erectionem Studii Generalis Cracoviensis pertinentia*, w: *Rocznik krakowski*, IV, Kraków 1900, s. 76.

⁴² Z nich wypada wymienić przynajmniej biskupów Piotra z Radolina, Mikołaja z Kurowa i Wojciecha Jastrzębca, kasztelanów i wojewodów Jana z Tęczyna, Jana z Tarnowa, Jana Ligezę, Jakuba z Koniecpola: „Actum Cracouie, feria secunda proxima post diem sancti Iacobi Appostoli, Anno domini millesimo quadringentesimo, presentibus hijs venerabilibus in Christo patribus dominis Petro de Radolina Cracouiensi, Nicolao de Curow Wladislaiensi et Alberto Poznaniensi episcopis, Validisque Iohanne Thanczin castellano Cracouiensi, Iohanne de Tharnow Sandomiriensi, Iohanne Liganza Lanciensi, Iacobo de Conyeczpolye Sijradiensi, Sandziwogio Kalisiensi, Mathia Gnewcuiensi et Creslao Brestensi palatinis, Cristino Sandomiriensi, Cristino Sandecenci, Petro Kmithe Lublinensi et Ymramo Zauichwostensi castellanis, multisque alijs nostris fidelibus fidedignis”. — Tamże, s. 82.

⁴³ „Datum per manus venerabilis in Christo patris domini Nicolai de Curow episcopi Wladislaiensis predicti et validi militis Clementis de Mozcorzow regni Polonie wicecancellarii. Formatum autem per Nicolaum de Sandomiria Cracouiensis et Sandomiriensis ecclesiarum canonicum aute nostre notarium. Ad relationem domini Nicolai de Curow episcopi Wladislaiensis et Clementis de Moscorzow regni Polonie vicecancellarii”. — Tamże.

w Pradze, które jako pierwsze w starej Rzeszy w tym czasie stało u szczytu swojego rozkwitu i skąd rekrutowała się przyszła kadra dydaktyczna nowoformowanego Uniwersytetu Krakowskiego. Wspomniano nawet uniwersytet w Oxfordzie, który oddziaływał nawet na ziemie germańskie⁴⁴.

Podobny pożytek, jaki wymienione wyżej uczelnie przyniosły swoim krajom, miało przynieść królestwu Polski tworzone Studium Generale w Krakowie. Zdaniem fundatora miało to dziać się za zgodą, wolą i wiedzą papieża Bonifacego IX. O takich planach był on poinformowany, gdy zwrócono się do niego z prośbą o zgodę na założenie wydziału teologii w Krakowie. Nic nie wiadomo, żeby uczyniono to w 1400 roku. Było to więc tylko wyrażenie kurtuazyjne. Wobec tego ukształtowany przez cywilizację bizantyjską Jagiełło tworzył z własnej woli podstawy uniwersyteckie w tym czasie w Krakowie. Miało to być studium generalne w każdej dozwolonej dziedzinie wiedzy, a więc w teologii, prawie kanonicznym i rzymskim, medycynie, naukach wyzwolonych i filozoficznych. Na mocy wydanego przez siebie przywileju fundacyjnego takie studium on wyznaczył, wybrał, ustanowił, określił, urządził i założył po wieczne czasy. Użyte przy tym słowa: *nominare, eligere, constituere, ponere, ordinare* i *erigere*⁴⁵ świadczą dobitnie o tym, że Władysławowi Jagielle szło o ufundowanie studium generalnego w nowej strukturze, a nie tylko o odnowienie do tej pory istniejącej i działającej wyższej uczelni w jej dawnym kształcie⁴⁶. Tym razem nastąpiło to bez udziału władz miejskich. Miało ono nie tylko stać się perlą nowych nauk i orzeźwiającym źródłem różnych doktryn⁴⁷, lecz także zostało ustanowione dla ozdoby Korony Królestwa Polski⁴⁸.

Monarszy uniwersytet fundacji Jagiellońskiej odróżniał się od innych wyższych uczelni, nawet od tych, które wymieniono wyżej. Była to przede wszystkim *universitas facultatum*, a nie uniwersytet nacji scholarów. Od strony prawnej był to autonomiczny uniwersytet wszystkich nauczających, a więc magistrów filozofii, doktorów prawa i medycyny oraz profesorów teologii, którzy kierowali tokiem studiów. W sprawach materialnych był zależny od strony tak królewskiej jak

⁴⁴ „Videmus siquidem et ad oculum experimur, qualiter Parisius per conuocationem et congregationem peritorum, scientificorum et prudentum Franciam irradiat et venustat, quomodo Bononia et Padua Italiam fortificat et exornat; qualiterque Praga Bohemiam illuminat et extollit, aut quomodo Vxonia totam fere Almaniam clarificat et fecundat”. — Tamże, s. 77.

⁴⁵ „Nostre erreccionis studij” powtórzono w dyplomie jeszcze raz.

⁴⁶ „Non dubitantes id ipsum subditis regni predicti et terrarum nostrarum salubriter profuturum, in Cracovia ciuitate nostra locum vbi studium vigeat generale in qualibet licita facultate, de consensu, voluntate et scientia ac indulto sanctissimi in Christo patris domini et domini Bonifacij Dei prouidencia Pape IX. sacrosancte Romane et vniuersalis ecclesie summi pontificis, ipsum benigne per bullarum suarum concessionem confirmantis, vtpote in theologia seu sacre scripture, iuris canonici, legum, phisice et arcium liberalium facultatibus nominandum, eligendum, constituendum, ponendum et ordinandum ac erigendum duximus et tenore presencium facimus temporibus perpetuis duraturum”. — Tamże.

⁴⁷ „Sitque ibi scienciarum preualencium margaritha, vt viros producat consilij maturitate conspicuos, virtutum ornatibus redimitos et diuersarum facultatum doctrinis eruditos, fiatque ibi fons doctrinarum irriguus, de cuius plenitudine hauriant vniuersi literalibus cupientes inbui documentis”. — Tamże.

⁴⁸ „Eiusdem studij generalis, quod in predicta ciuitate Cracouiensi, Deo auxiliante, ad decus nostre sacre Corone Polonie instaurandum decreuimus, incrementa felicia ampliare frequencius affectantes et longinquarum incolas regionum ad eius allicere desiderantes accessum”. — Tamże.

i kościelnej. Nie było chyba wsparcia od władz miejskich. W późniejszych latach doszli jeszcze indywidualni sponsorzy prywatni.

Wybrany demokratycznie dziekan stał na czele każdego z czterech fakultetów, a nie prokuratorzy poszczególnych nacji scholarów. Dziekan wykonywał czynności administracyjne. Prowadził ważniejsze ćwiczenia lub dysputy. Droga losowania przydzielał przedmioty do wykładów i ćwiczeń. Sprawował nadzór nad tym, jak wykładowcy wywiązywali się z prowadzonych zajęć dydaktycznych. W kilku latach po rozpoczęciu w 1400 roku działalności Studium Generalnego fundacji Jagiellońskiej każdy z dziekanów wraz z trzema zazwyczaj starszymi wykładowcami swojego wydziału opracował statuty. W ich rękach, więc spoczywał również system ustawodawczy.

W uniwersytecie rektora fakultetów wybierali nie prokuratorzy nacji studentów, lecz dziekanie wraz z wydelegowanymi magistrami filozofii, doktorami prawa i medycyny oraz profesorami teologii⁴⁹. Wyjąwszy nieliczne wyjątki w pierwszych latach⁵⁰, dokonywali wyboru spośród siebie, a nie z rzeszy studentów jak w Bolonii i nie z grona magistrów filozofii, jak to było w Paryżu, gdzie prokuratorzy nacji lub ich delegaci wybierali rektora i gdzie jego władza była bardzo ograniczona przez kanclerza uniwersyteckiego i sprowadzała się właściwie do reprezentacji uniwersytetu. W Neapolu zaś sam cesarz Fryderyk II mianował rektora i wykładowców. Tymczasem w uniwersytecie fundacji Jagiellońskiej najwyższą władzę sprawował rektor a nie kanclerz, którego funkcji w dyplomie fundacyjnym wcale nie wymieniono. Stąd jego pierwszy rektor, doktor dekretów Stanisław ze Skarbimierza w pierwszej mowie inauguracyjnej nowej uczelni wytyczył kierunki rozwoju poszczególnych dyscyplin⁵¹. Na Uniwersytecie Paryskim zaś najwyższą instancją ustawodawczą i zarządzającą było zbierające się regularnie walne zgromadzenie uczących wykładowców filozofii, medycyny i prawa oraz profesorów teologii. Przy tym właśnie ci ostatni posiadali często najważniejszy głos przy rozstrzygnięciu spornych kwestii. Rektor Uniwersytetu Krakowskiego posiadał również władzę sądenia drobniejszych występków scholarów przebywających w Krakowie⁵². Rektor założył *Album studiosorum*, który jest bodajże najstarszą tak dobrze zachowaną i kompletną metryką studentów honorowych i faktycznych. Wśród tych pierwszych na czołowym miejscu znajduje się Władysław Jagiełło król Polski i fundator Uniwersytetu. Po nim przychodzi doktor obojga praw Piotr Wysz, biskup krakowski i kanclerz Studium Generalnego⁵³. Niestety, była to godność nadana

⁴⁹ „Cum [...] venerabiles viri et magistri ad eligendum rectorem per aliam Universitatem [...] deputati [...] processissent canonice [...] convenirint”. Kraków, BJ, rkp. 191, s. 638; zob. Z. Kozłowska-Budkowska, Odnowienie Jagiellońskie Uniwersytetu Krakowskiego (1390–1414), w: *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364–1764*, I, Kraków 1964, s. 72.

⁵⁰ Zob. K. Morawski, jw., II, s. 407.

⁵¹ Kraków, BJ, rkp. 191, k. 357v–361r, i rkp. 723, k. 208r–212r; M. Markowski, Programowe założenia uniwersyteckiego nauczania w Jagiellońskiej odnowie krakowskiego Studium Generale, *ACr XIX*(1987), s. 234–238.

⁵² „Volumus, vt omnes scolares et studentes Cracouiam accedentes, ibidem causa studiorum moraturi, proprium rectorem habeant, qui in ciuilibus causis ipsos iudicet, habeatque iurisdictionem ordinariam super omnes, cui sub onere iuramenti debitum obediencie prestare et honorem exhibere teneantur”. — *Wladislawi regis Poloniae, Studii Generalis Cracoviensis reformatio*, jw., s. 79.

⁵³ „Hii sunt instytlati: Et primo Serenissimus princeps et dominus Wladislaus dei gracia Rex Poloniae, fundator huius venerabilis universitatis et dator piissimus. Item Reverendissimus dominus

tylko przez rektora nadzorującego wpis do metryki studentów i odzwierciedlała wolę kleru studiującego. Był to zapis niezgodny z treścią dyplomu fundacyjnego Władysława Jagiełły.

O ile cesarz Fryderyk II Stauf w 1224 roku urząd kanclerza uniwersyteckiego przekazał swojemu kanclerzowi królewskiemu, o tyle królowie polscy Kazimierz Wielki w 1364 roku i Władysław Jagiełło w 1400 roku uczynili każdorazowego kanclerza lub podkanclerzego państwowego najwyższym zwierzchnikiem (*supremus*), mającym pełną władzę zatwierdzania prywatnych egzaminów i stopni naukowych⁵⁴. Oficjalnie według nich był to uniwersytet bez urzędu kanclerza. Kanclerza królewskiego bowiem nie zamianowano *expressis verbis* wielkim kanclerzem uniwersyteckim. W gruncie rzeczy taką funkcję jednak mu przyznano. Te zarządzenia monarsze były wyraźnym zerwaniem z praktyką, jaka panowała prawie na wszystkich uniwersytetach średniowiecznych, zwłaszcza zaś na Uniwersytecie Paryskim, gdzie wysoki dygnitarz kościelny był kanclerzem uniwersyteckim i posiadał najwyższą władzę. Tym samym ogólny nadzór nad egzaminami i promocjami na Uniwersytecie Krakowskim został oddany władzy królewskiej, a odebrany miejscowemu biskupowi. Uczyniono to wbrew temu, co w 1364 roku żądał papież Urban V, a w 1397 roku Bonifacy IX. W Krakowie ten stan rzeczy uregulował dopiero papież pisański Jan XXIII, który w dniu 28 lipca 1410 roku zamianował kanclerza państwowego również kanclerzem uniwersyteckim, jak tego życzył sobie król Jagiełło w swoim dyplomie fundacyjnym⁵⁵. Nie było to bynajmniej całkowite podporządkowanie uniwersytetu władzy królewskiej. Opracowanie statutów i wytyczenie szczegółowego programu nauczania pozostawało bowiem w gestii rektora, magistrów filozofii, doktorów teologii, prawa i medycyny⁵⁶. Sprawa zwierzchnictwa, czyli kanclerstwa uniwersyteckiego była wyrazem starć władzy państwowej i kościelnej i może nawet przejawem zbiegu odmiennej cywilizacji bizantyjskiej i łacińskiej. W pierwszej władca był i jest absolutnym suwerenem. W drugiej, sprawa wpływów władzy świeckiej i kościelnej została z czasem rozgraniczona i zharmonizowana.

W Jagiellońskim dyplomie fundacyjnym uniwersytetu w Krakowie wyznaczono także szaczone zadanie dla każdorazowego biskupa miejscowego. Zasiadający wówczas na stolicy św. Stanisława Piotr Wysz nie otrzymał wprawdzie godności kanclerza uniwersyteckiego, ale uzyskał prestiżową funkcję konserwatora apostołskiego. Tym samym stał się on strażnikiem udzielonych uniwersytetowi przez Stolicę Apostolską przywilejów, praw i swobód. Sprawował również kontrolę nad

Petrus Dei gracia Episcopus Cracoviensis, utriusque Juris doctor, Cancellarius generalis studii Cracoviensis". — Album studiosorum Universitatis Cracoviensis, ed. A. Chmiel, I, Cracovie 1887, s. 1.

⁵⁴ „Statuimus eciam vt quocienscumque aliquos scolares in qualibet facultate per doctores seu magistros ad priuatum examen more consueto poni contingerit, super illos cancellarius noster, qui pro tempore fuerit, tanquam supremus approbandi ipsum examen omnimodam habebit potestatem". — Vladislai regis Poloniae, Studii Generalis Cracoviensis reformatio, jw., s. 80.

⁵⁵ Codex diplomaticus universitatis Studii Generalis Cracoviensis, I, Cracoviae 1870, s. 87, 90; zob. K. Morawski, jw., I, s. 82.

⁵⁶ „Demum statuta per doctores et magistros vniuersitatis predictae Cracouiensis condenda, que hic non potuerunt contineri, que in aliorum studiorum vniuersitatibus iuxta possibilitatem seruari poterint, volumus pro ipsorum studio confirmare". — Tamże.

korporacją. Miał także zarząd nad jej dochodami⁵⁷. Wspólnie z rektorem wyznaczał pensje i mieszkania poszczególnym wykładowcom⁵⁸. O ile egzaminy miały być pod kontrolą państwową, o tyle korporacja nauczających pod względem wynagrodzenia pozostawała w jakiś sposób pod nadzorem kościelnym. Uposażenie doktorów teologii i prawa opierało się też w zasadzie na beneficjach kościelnych.

Facultas Artium po 1400 roku stała się wydziałem szerokiego nauczania filozofii. Wzrosła znacznie liczba jej wykładowców. Było to wielkie dowartościowanie tego fakultetu. Nie miał on spełniać tylko funkcji usługowej wobec trzech wyższych wydziałów, lecz miał stać się ostoją gruntownego zdobywania wiedzy filozoficznej. Magistry i bakałarze tego wydziału byli bowiem zobowiązani do objaśniania określonych dzieł Arystotelesa. Przy tym korzystali z daleko idących swobód przy ich komentowaniu. Prowadziło to do pluralizmu doktrynalnego w filozofii.

Wydany dnia 26 lipca 1400 roku przez Władysława Jagiełłę własny przywilej fundacyjny (*nostrae erectionis studij*)⁵⁹ powołał do życia nowe studium generalne na społeczne zamówienie monarsze w swoistej strukturze i ukierunkowane na nauczanie otwarte, specjalistyczne i międzynarodowe. Było symptomem zmian zachodzących w późnośredniowiecznym szkolnictwie wyższym. Wobec tego stanowi ważną podstawę prawną nowoczesnego, autonomicznego Uniwersytetu Krakowskiego fundacji Jagiellońskiej. Pod tym względem wyprzedził on nawet niektóre regionalne uniwersytety na terenie starej Rzeszy i w innych krajach w średniowieczu.

DIE JAGIELLONISCHE WANDLUNG DER STRUKTUR DER KRAKAUER UNIVERSITÄT IM JAHRE 1400

ZUSAMMENFASSUNG

Die Gründungen der Universitäten im Mittelalter verliefen keineswegs starr. Auch ihre Strukturen waren nicht einheitlich. Die zerrissene *christianitas* und das schwache Kaiserreich konnte die wachsende Stärke des Königtums nicht mehr hemmen. Die Entwicklung der

⁵⁷ „Verum quia parum prodest libertates concedere, nisi qui eas tueatur et conseruet, habeatur; pro quo studium predictum Cracouiense in iuribus libertatibus [et statutis] efficacius conseruare, cupientes, episcopum Cracouiensem, qui pro tempore fuerit, omnium et singularum libertatum, immunitatum, exempcionem et statutorum studij supradicti conseruatorem constituimus eique damus plenam et liberam potestatem ipsum conseruandi et tuendi, libertatesque eius exequendi ac in rebelles et malefactores studij et studentium predictorum penas, quas virtute presencium vel etiam secundum leges canones seu statuta locorum meruerint, exigente ipsorum maleficio et contumacia, racione preuia declarandi”. — Tamże, s. 81.

⁵⁸ „Qui etiam episcopus cum rectore vniuersitatis peccunias et sallarium pro magistris et doctoribus distribuendi et comoda in collegio diuidendi iuxta exigenciam status et meriti cuiuslibet, plenam et omnimodam habebit facultatem”. — Tamże, s. 81–82.

⁵⁹ „Si quis autem has nostre erectionis studij concessionum que pro ipso libertatum ex exempcionum ac iurium litteras, de successoribus nostris aut quibuscumque violare et infringere presumpserit, iram vindicem districti iudicis et miserabilis infelicitatis horridum et inopinatum euentum nouerit se incursum”. — Tamże, s. 82.

Machtkonstellation zwischen Papsttum, Kaserium und Königtum betraf auch Polen bereits. In den ersten 37 Jahren nach Gründung der Universität Krakau erfolgten zwei Strukturveränderungen.

Das am 12. Mai 1364 von Kasimir dem Großen gegründete Studium Generale wurde vorwiegend nach dem Bologneser und Neapolitaner Muster errichtet. Der Rektor sollte aus dem Gremium der Studenten gewählt werden. Der königliche Kanzler sollte das Oberhaupt (*supremus*) der Universität sein und die Aufsicht über die Prüfungen und Promotionen haben. Insbesondere sollte der Ortsbischof nicht das Amt eines Universitätskanzlers ausüben, was gegen die Papstbulle Urbans V gerichtet war.

Nach dem Tode Kasimirs des Großen im Jahre 1370 ließ die Lehrtätigkeit der Krakauer Universität nach; aber sie ist wohl niemals ganz untergegangen. In den folgenden Jahren wollte man die Struktur der vorwiegend an Rechtsstudien ausgerichteten Universität ändern und sie in eine Universität mit vier Fakultäten nach Pariser Muster umwandeln. Dies geschah erst am 11. Januar 1397. Papst Bonifaz IX. stiftete eine Theologische Fakultät, aber schlug gleichzeitig das Pariser Universitätsmuster für die Krakauer Universität vor, wo der Ortsbischof der Universitätskanzler sein sollte.

Durch die Vereinigung der Krone Polens mit dem Großfürstentum Litauen entstand ein mächtiger Staat im Osteuropa. Der entstandenen Strukturwandlungen im kirchlichen und im weltlichen Bereich war sich der König Wladislaw Jagiello bewußt. Dementsprechend gründete er eine moderne Universität in Krakau. Das päpstliche Angebot vom Jahre 1397 nahm aber König Wladislaus Jagiello mit seinen Ratgebern nicht an. Am 26. Juli 1400 erließ er einen neuen Stiftungsbrief (*nostrae erectionis studii*). Es erfolgte keine Erneuerung, sondern eine völlig neue Jagiellonische Gründung der Universität in Krakau. Die älteren Universitätsvorbilder wurden nicht ganz angenommen. In dem Jagiellonischen Privileg kamen eher einige heimischen Organisationsformen zum Zuge. Die Struktur der modernen Universität sollte auch Neues ins Spiel bringen. Den Grundstock bildete nun die autonome Magister- und Doktorcorporation (*universitas magistrorum et doctorum*). Sie errichteten die Lehrpläne und legten die Prüfungsbestimmungen fest. Es sollte also eine *Universitas Facultatum* ohne Nationen sein. Die Herstellung der Statuten der autonomen Universität und die Bildung des Unterrichtsprogrammes wurde dem gewählten Rektor, den Dekanen, den Professoren der Theologie, Doktoren der Jura und der Medizin und Magister der Philosophie überlassen. Es entstand eine Bildungsinstitution ohne päpstlichen Kanzler. Der Staatskanzler sollte das Oberhaupt (*supremus*) der Universität sein und die Prüfungen und Universitätsgrade bestätigen. Der Ortsbischof wurde lediglich zum apostolischen Konservator bestimmt. Die Universitätsstatuten empfahlen zwar eine umfangreiche Lehrtätigkeit der Philosophie, den Magistern der Philosophie wurde aber keine philosophische Richtung empfohlen. Die theologische Fakultät in Krakau war nicht mit den Orden verflochten, wie es zum Beispiel in Paris und in Prag war.

Dadurch unterschied sich die Krakauer Universität von der Nationen-Universität der Scholaren (*universitas scholarium*) in Bologna, von der Staatsuniversität in Neapel und von der Kanzler-Universität in Paris, die als *universitas magistrorum et scholarium* bezeichnet wurde, in der die Magistri der Philosophie eine starke Stellung hatten und eng mit der Kirche verbunden waren. Der Rektor der Krakauer Universität stand an der Spitze der ganzen Korporation und aller Fakultäten. Dagegen stand der Rektor in Paris am Anfang nur an der Spitze der Artistenfakultät, die eine Vorbereitungsfakultät für das Studium an den drei oberen Fakultäten war, unter denen die Fakultät der Theologie den höchsten Rang besaß. An der Spitze der drei höheren Fakultäten standen die Dekane. Da die Krakauer Universität von den königlichen Interessen geprägt wurde, war sie auch nicht von den Bestrebungen der Stadt und den Bürgergruppen und den Klöstern geprägt.

RUF ZUR VERVOLLKOMMUNG. DYNAMIK UND STABILITÄT DES GOTTESBILDES IM MENSCHEN, NACH THOMAS VON AQUIN

Tr e ś ć: — I. Die Bedeutung der Gottebenbildlichkeit in der thomasischen Theologie. — II. Das dreifache Gottesbild im Menschen. — III. Der Ruf zur Vervollkommung. — IV. Die Dynamik des Gottesbildes als progressive Ähnlichkeit. — V. Stabilität und Dynamik. — Streszczenie

Das biblische Thema des Gottesbildes im Menschen zieht sich wie ein roter Faden durch die gesamte christliche Anthropologie, von der griechischen und lateinischen Patristik das Mittelalter hindurch bis zum zweiten Vatikanischen Konzil, es ist eine Konstante in der Lehre Johannes Pauls II. und interessiert weiterhin die Theologen¹. Abgesehen von einigen Meinungsverschiedenheiten über einzelne Aspekte wird dieses biblische Thema von der Theologie allgemein akzeptiert und ist daher in gewissem Sinn zeitlos. Deshalb ist es möglich, auf Beiträge einer beliebigen Zeitspanne zurückzugreifen, wobei das Mittelalter nicht auszuschließen ist; ganz im Gegenteil, das Thema ist praktisch immer präsent, wenn vom Menschen die Rede ist. Im Folgenden soll das Gottesbild im Menschen bei Thomas von Aquin beleuchtet werden, und zwar in seinen dynamischen Aspekten im Zusammenhang mit dem Ruf zur Vollkommenheit.

I. DIE BEDEUTUNG DER GOTTEBENBILDlichkeit IN DER THOMASISCHEN THEOLOGIE

Zunächst lässt sich die Frage nach der Bedeutung der biblischen Aussage über das Bild Gottes im Menschen (Gen 1,26–27) von außen her durch die Häufigkeit des Zitates in den Werken des Thomas von Aquin messen, und in einem zweiten Schritt die Stellung der Gottebenbildlichkeit von innen her oder von der gedanklichen Struktur seines systematischen Hauptwerkes, der *Summa Theologiae* aus beleuchten.

¹ Siehe dazu, den Artikel: Gottebenbildlichkeit, III. von L. Scheffczyk, LThK, IV, 874–875, vom theologisch-dogmatischen Standpunkt her, sowie den ausführlichen Artikel „Bild Gottes“, TRE, VI, 491–515, in dem auch näher auf die jüdische Tradition und auf das reformatorische Denken eingegangen wird.

Meistens erscheint das Bibelwort im Zusammenhang mit der Erschaffung des Menschen und der Ähnlichkeit der Geschöpfe mit Gott, einige Male in einem trinitarischen Kontext und vereinzelt in der Christologie sowie in der Sittenlehre².

Bezüglich des Wesens und der Attribute Gottes wird der Genesis-Text im Sinn des Exemplarismus und der Analogie zitiert. Interessant ist, dass an einer Stelle wo von der Gottähnlichkeit der Geschöpfe im allgemeinen die Rede ist, Gen 1,26–27 und I Io 3,2 als *auctoritates* kommentarlos nebeneinander gestellt sind³, was zweifellos den Höhepunkt der Gottähnlichkeit eines irdischen Geschöpfes bedeutet und zugleich Ursprung und Endziel des Gottesbildes im Menschen. Im Plural des Genesis-Zitats sieht Thomas eine trinitarische Referenz: als Offenbarung der Trinität und als Hinweis darauf, dass der Mensch ein Geschöpf des einen und dreieinigen Gottes ist. Der Mensch ist der Seele nach Bild Gottes. In diesem Zusammenhang erscheint mehrmals der augustinische Gedanke der Analogie zwischen der Triade in der menschlichen Seele und dem dreieinigen Gott. Was den Menschen als Geschöpf betrifft, wird mit Hilfe des Zitats darauf hingewiesen, dass die Seele jedes Menschen direkt von Gott geschaffen wird und dass die Gottebenbildlichkeit beiden Geschlechtern zusteht. In christologischer Beziehung besagt das Zitat, dass der Gottessohn ein vollkommenes Abbild des Vaters ist, während der Mensch ein unvollkommenes Bild Gottes ist und deshalb die Schrift den Ausdruck *ad imaginem Dei* gebraucht. In der Sittenlehre bezieht sich das Genesis-Zitat auf die naturbedingte Würde des Menschen, die auch seine Stellung in der gesamten Schöpfung bestimmt und ein geordnetes Streben des Menschen nach Gottähnlichkeit, also innerhalb der gottgegebenen Ordnung, empfiehlt.

Methodologisch gesehen, nimmt das Genesis-Zitat eine bedeutende Stellung in der theologischen Argumentation des Thomas ein: häufig wird es als *auctoritas* für die Realität des Gottesbildes im Menschen verwendet und mehrmals verbürgt es den trinitarischen Sinn oder verstärkt eine vorher angeführte Behauptung. Im Ganzen gesehen ist der Text von entscheidendem Gewicht und von bedeutender theologischer Tiefe.

Dieser erste Blick auf die Zitatstellen bringt also sowohl die inhaltliche als auch die methodologische Bedeutung des Schriftwortes in der thomasischen Theologie zu Tage.

Systematisch wird die Gottebenbildlichkeit des Menschen im ersten Teil der *Summa Theologiae* behandelt. Der Traktat *De homine* (QQ. 75–102) zielt von Anfang an auf die Gottebenbildlichkeit hin und gipfelt in der Erschaffung des Menschen (QQ. 90–92), deren Ziel und Vollendung die *imago Dei* ist⁴. Die

² Von 31 Stellen, erscheint das Zitat 16 mal im Kontext der Erschaffung des Menschen und einmal in Bezug auf die göttliche Vorsehung; 6 mal bezüglich der Gottähnlichkeit der Geschöpfe; 4 mal im Zusammenhang mit der Trinität und auch 4 mal in der Sittenlehre. Zur Besprechung der verschiedenen Zitate, siehe E. Reinhardt, La «imago creationis» en Santo Tomás, Diss. (pro manuscripto), Universidad de Navarra, Facultad de Teología, Pamplona 1977, S. 45–75.

³ STh I, 4, 3 s.c.

⁴ In der Einleitung zur Q. 93 heißt es: „De fine sive termino productionis hominis, prout dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei“. Eine spezielle Abhandlung über das Ziel und die Vollendung findet sich im Schöpfungs-traktat nur beim Menschen, durch seine besondere Geist-Körper-Konstitution und seine Hinordnung auf Gott als Endziel, das er durch sein freies Handeln erreichen soll, cfr. E. Reinhardt, a.a.O., S. 29–33.

darauffolgenden Themen (QQ. 90–92) beschreiben den Urstand, in dem die ersten Menschen erschaffen wurden; der Sündenfall dagegen findet sich erst im moralischen Teil der *Summa* (I–II, 81 und II–II, 162–163).

Der Ort der Q. 93 deutet an, dass die *imago Dei* und die *similitudo* den Menschen konstitutiv bestimmen, sowohl natürlich als auch übernatürlich. Wenn die Gottebenbildlichkeit hier statisch betrachtet ist, so in anderen Teilen der *Summa* dynamisch, wie aus dem Prolog der *Prima Secundae* zu ersehen ist, auf den wir später eingehen werden. Im ersten Teil wird die konstitutive Bildbeziehung *exemplar* und *exemplatum* dargestellt, während im zweiten Teil diese Beziehung aus der Perspektive des handelnden Menschen gedacht ist. Gott ist hier als Endziel zugegen, während das freie Handeln des Menschen als Vervollkommnung und Bewegung zu Gott (*motus rationalis creaturae in Deum*) das Hauptthema ist. Diese Vervollkommnung gipfelt in der visio beata.

In der gedanklichen Struktur der *Summa Theologiae* spielt die Gottebenbildlichkeit des Menschen eine nicht auf den ersten Blick erkennbare Rolle. Wilhelm Metz hat vor kurzem darauf hingewiesen, wie weit dieser Gedanke dem Aquinaten in seiner theologischen Gesamtschau und daher im Plan der *Summa* präsent war. Demnach betrifft der Exemplarismus der thomasischen Gesamtschau nicht nur die Theologie epistemologisch als subalterne Wissenschaft der *scientia Dei et beatorum*, sondern auch inhaltlich in der Artikulation der offenbarten Wahrheit: nämlich der Mensch als Gottes Ebenbild hat unter den irdischen Geschöpfen eine besondere Beziehung zu Gott, ist dynamisch auch in seinem Tun dem Schöpfer ähnlich und in Freiheit auf ihn hingeordnet, während sein Weg durch die Menschheit Christi vorgezeichnet ist und durch Christus, den Gott-Menschen und Erlöser, seinen Sinn erhält. Die Bedeutung der Bildbeziehung erscheint daher im gesamten Plan des thomasischen Hauptwerkes, jedoch nicht in abstrakter Weise, sondern in einer heilsgeschichtlichen Perspektive⁵. Der zweite Teil ist teleologisch ausgerichtet, nämlich das Endziel und die dynamischen Prinzipien — Gnade und Tugenden-, um es zu erreichen; Tugenden, die es nur im wahren Sinn sind, wenn sie von der *caritas* belebt sind⁶.

II. DAS DREIFACHE GOTTESBILD IM MENSCHEN

Was den Begriff *imago* betrifft, geht Thomas von der Definition des Hilarius aus: *imago est species indifferens eius rei ad quam imaginatur*⁷, die er an verschiedenen Stellen philosophisch und theologisch vertieft, sodass sich ein

⁵ W. Metz, Die Architektonik der *Summa Theologiae* des Thomas von Aquin. Zur Gesamtansicht des thomasischen Gedankens, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998, S. 16–32. Metz hat das Ergebnis seiner Analyse dann in prägnanter Weise so formuliert: „Bestimmung der beiden *relata exemplar* und *imago* (Prima Pars). Darstellung ihrer *relatio* selbst, als Bewegung der *imago* auf ihr *exemplar* hin (Secunda Pars). Aufhebung der *relatio* in die Identität von *exemplar* und *imago* — in der Konkretion Christi, welche Identität die Bewegung der *imago* als eine ihr letztes Ziel erreichende, im ganzen erst stiftet (Tertia Pars)”. — Ibidem, S. 33.

⁶ W. Metz, a.a.O., S. 22–25.

⁷ Liber de Synodis seu de Fide Orientalium, PL 10, 490B.

ziemlich exakter Begriff der *imago* bei Thomas erarbeiten lässt. Hier sollen nur die grundlegenden Merkmale dieses Bildbegriffes erfasst werden⁸. Vorbedingung ist die spezifische Ähnlichkeit zwischen *exemplatum* und *exemplar* oder wenigstens gemäß eines nahen und ausdrücklichen Zeichens der Gattung, wie es bei Körperwesen die Figur ist. Wenn das *exemplatum* gleicher Natur mit dem *exemplar* ist, so ist das Bild vollkommen, wie in der Trinität der Sohn Abbild des Vaters ist; wenn nicht, so ist es ein unvollkommenes Bild — *ad imaginem* —, wie es beim kreatürlichen Bild Gottes (Engel und Mensch) der Fall ist. Da das Bild etwas *ex alio expressum* ist, basiert es auf einer kausalen Relation, die gleichzeitig Wirkursache, vorbildliche Ursache und Zweckursache ist. Diese Relation befindet sich sachlich (*relatio realis*) im Geschöpf als konstitutive Abhängigkeit vom Schöpfer, und gedanklich (*relatio secundum rationem*) in Gott.

Die spezifische Ähnlichkeit mit Gott, gemäß einer *species indifferens*, besteht in der Geistnatur, denn diese ist die „letzte Differenz“ in der gestuften Gottähnlichkeit der Geschöpfe. Der Engel ist durch seine reine Geistnatur ein vollkommenes geschöpfliches Bild Gottes, der Mensch dagegen ist in seiner Ganzheit Bild Gottes wegen seiner Geistseele, durch die er an der Geistnatur Gottes teilnimmt. Die rein körperlichen Geschöpfe weisen nur eine Spur Gottes auf (*vestigium*). Jedoch seiner Geist-Körper-Natur zufolge ist der Mensch als ganzer Gottes Ebenbild: obwohl dieses an sich der Geistnatur entspricht, betrifft es durch die substantielle Einheit den ganzen Menschen als Person. Dieser ontologische Stützpunkt führt Thomas zu der Schlussfolgerung, dass der Mensch in seiner Ganzheit als Geist-Körper-Wesen Gott ähnlicher — da vollkommener — ist als nur die Gestseele allein und sieht in der übernatürlichen Gabe der Unsterblichkeit des Leibes einen Kongruenzgrund natürlicher Art⁹.

Der Mensch ist Ebenbild Gottes sowohl im Sinn der Wesenseinheit als auch der drei göttlichen Personen, gemäß der augustinischen Trinitätslehre, die Thomas aufnimmt. In der Trinität ist der Sohn als vollkommenes Abbild des Vaters die *Imago*, doch ist er zugleich das Urbild (*exemplar*) der gesamten Schöpfung, statisch und dynamisch gesehen, denn *omnia per Ipsum facta sunt* (Io 1,3). Deshalb lässt sich die Beziehung des Menschen zur zweiten Person der Trinität anhand der thomasischen Texte — wenn auch nicht wörtlich bei Thomas- etwa so ausdrücken: *homo ad imaginem per Verbum, qui est Filius et Imago Patris*. Diese Beziehung beinhaltet eine besondere Affinität des Menschen zum Gottessohn, in sofern er die menschliche Natur angenommen hat, die als solche *capax Dei* ist¹⁰.

Das Bild Gottes im Menschen ist durch die bereits erwähnte kausale Beziehung auf ihn hingeeordnet und zwar in dreifacher Weise: von der Natur her¹¹ besteht es in der *aptitudo naturalis ad intelligendum et amandum Deum: et haec est ipsa natura*

⁸ E. Reinhardt, La imagen de Dios en el hombre: La «Imago creationis» segun Santo Tomás de Aquino, Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia, IX, Eunsá, Pamplona 1985, S. 379–466. Die nachfolgenden Ausführungen gehen auf diese Studie zurück und werden deshalb nicht einzeln belegt.

⁹ Ibidem, S. 443–445.

¹⁰ E. Reinhardt, El Verbo-Imagen y la ascunción de la naturaleza humana, creada 'ad imaginem Dei', en la doctrina de Santo Tomás de Aquino, en Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre, III Simposio Internacional de Teología, Pamplona 1992, S. 627–635.

¹¹ Hiermit ist nicht die hypothetische natura pura gemeint, sondern die geschichtlich reale, sei es vor oder nach dem Sündenfall, wenn auch qualitativ verschieden.

mentis, quae est communis omnibus hominibus; auf übernatürlicher Ebene, *secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte*; und schließlich, ebenfalls auf übernatürlicher Basis, wenn der Mensch sein Ziel endgültig erreicht hat: *Tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte: et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae*. Auf diese drei Stufen wendet Thomas die aus der *Glossa Ordinaria* stammende Formel: [*imago*] *creationis, recreationis et similitudinis an*. Die Grundstufe der *imago* findet sich in allen Menschen, die zweite Stufe in den Gerechten, die dritte nur in den Seligen¹².

Diese Dreigliederung ist grundlegend für die statische wie auch für die dynamische Betrachtung des Gottesbildes im Menschen. Sie deutet gleichzeitig auf die Bedeutung des menschlichen Handelns hin, denn alle drei Stufen der *imago* sind auf das Tun, und zwar erkennen und lieben, ausgerichtet, wobei Gott das Objekt oder Ziel ist. Dieses gottbezogene Handeln vollzieht sich auf verschiedener Basis, nämlich auf natürlicher und auf übernatürlicher Ebene.

Durch die *imago creationis* ist jeder Mensch zur Gnade und zur ewigen Seligkeit befähigt (*capax gratiae, capax beatæ cognitionis*); allerdings eine Fähigkeit, die weder ein Recht beinhaltet noch die Möglichkeit, aus eigener Kraft auf die übernatürliche Ebene zu gelangen, denn diese Erhebung kann nur Gott vollziehen auf der Basis der *potentia oboedientialis*.

Während die *imago creationis* zur Natur des Menschen gehört und daher permanent ist, kann die *imago recreationis* oder das Gnadenleben aus eigener Schuld verloren werden, doch die zum kreatürlichen Bild gehörende Eignung zur Gnade (*habilitas ad gratiam*) ermöglicht das Wiedergewinnen des übernatürlichen Lebens. Die *imago creationis* beinhaltet auch die Befähigung zur Gotteskindschaft, ja sogar behauptet Thomas von Aquin, dass der Mensch durch das kreatürliche Gottesbild eine gewisse, wenn auch sehr unvollkommene Gotteskindschaft besitzt und in diesem Sinn *filius creatione* ist¹³. Auf die Wechselbeziehung der drei Stufen wird später, im Zusammenhang mit den dynamischen Aspekten, eingegangen.

III. DER RUF ZUR VERVOLLKOMMUNG

Setzt die Gottebenbildlichkeit eine persönliche Beziehung zwischen Gott und Mensch voraus? In der Beschreibung der *imago* ist diese Beziehung zumindest implizit vorhanden, denn sonst könnte man wohl nicht von einem trinitarischen Bild noch von einer Gotteskindschaft, noch von der ewigen Seligkeit als Ziel sprechen.

¹² STh I, 93, 4 c. Allerdings wird diese Dreiteilung nach der *Glossa Ordinaria* erst in der *Summa Theologiae* und in den zur selben Zeit entstandenen Schriften verwendet. Im Sentenzenkommentar (I Sent d.3, q.5, L.2), zum Beispiel, wird die *imago creationis* als Ähnlichkeit der göttlichen Geistnatur verstanden, während die *imago similitudinis* auf die Analogie der Potenzen der Seele zur Trinität der Personen angewandt wird; die *imago recreationis* dagegen besteht in unverdienten Anlagen und Gott wird durch die menschlichen Akte nachgeahmt.

¹³ E. Reinhardt, «Hijos de Dios por creación» e «hijos de Dios por adopción», segn Tomás de Aquino, in: José Luis Illanes et al. (eds.), *El Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo*, XX Simposio Internacional de Teología, Universidad de Navarra, Pamplona 2000, S. 581–593.

Aber hat ein persönlicher Ruf Gottes an jeden Menschen stattgefunden, dem zu Folge das Bild Gottes im Menschen zu seiner Fülle gelangen soll? Die Beantwortung dieser Frage führt notwendigerweise zur Prädestination und zur Heilsökonomie. Doch stehen diese Wahrheiten bei Thomas im Zusammenhang mit dem Bild Gottes im Menschen?

Die kompletteste Darstellung dieser Zusammenhänge findet sich im Kommentar zum Römerbrief (Rm 8,28–32), wo Thomas ausführt wie denen, die Gott lieben alles zum Guten gereicht¹⁴. Sowohl der Umfang des von Gott erwiesenen Guten (*omnia*) als auch die Beziehung selbst (*diligentibus Deum*) ist von der Liebe bestimmt. Seitens des Menschen ist es die Liebe zu Gott, die letzten Endes Gabe des im Menschen wohnenden Heiligen Geistes ist, der ihm den rechten Weg weist; die Antwort Gottes auf das Ja-Sagen des Menschen zu diesem Ansporn des Heiligen Geistes ist wiederum die Liebe. Seitens Gottes ist die Prädestination der Erwählten gegeben, die ebenfalls und von Anfang an in der Liebe gründet¹⁵.

Die Prädestination ist den Worten des Römerbriefes gemäß christologisch orientiert und, wie Thomas klarstellt, nicht etwa durch die von Gott vorhergesehenen Verdienste des Menschen bedingt: die Christusähnlichkeit (*conformes fieri imagini Filii sui*) ist nicht Vorbedingung, sondern Ziel und Wirkung der Prädestination. Gemäß Eph 1,5 (*Praedestinavit nos in adoptionem filiorum Dei*) besteht diese Ähnlichkeit oder *conformitas* in der Adoption als Kinder Gottes, und zwar durch die Teilnahme am Erbe und am Glanz des Gottessohnes, denn indem er die Heiligen mit dem Licht der Gnade erleuchtet, gleicht er sie an sich an¹⁶.

Diese Ähnlichkeit wird von Thomas noch näher bestimmt. Es handelt sich nicht nur um eine äußere, sozusagen objektive Angleichung, sondern auch um eine innere Ähnlichkeit: dem Bild des Sohnes ähnlich, der selbst *Imago invisibilis Dei* ist, also als Apposition verstanden; und dem Sohn ähnlich dadurch, dass wir sein Bild in uns tragen, also in einem transitiven Sinn. Die Prädestination bewirkt die Gotteskindschaft durch den Sohn Gottes und in ihm. Thomas stellt hier einen Vergleich neoplatonischen Einschlags auf: wie Gott nicht nur selbst gut, sondern Urheber alles Guten ist, so wollte auch der Sohn als Erstgeborener unter vielen Brüdern ihnen seine Sohnschaft mitteilen¹⁷. Deshalb, wer durch die ewige Generation „Eingeborener“ ist, wird durch die Mitteilung der Gnade an uns zum „Erst-

¹⁴ Expositio in epistolam Pauli ad Romanos, c. VIII, lect. VI, Marietti, 695–714. (Im Folgenden als Ad Rom zitiert). Dieser Kommentar stammt sehr wahrscheinlich aus dem zweiten Lehraufenthalt des Thomas in Paris, also aus den Jahren 1269–1272, cfr. J.A. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino*, Blackwell, Oxford 1975, S. 372–373. Nach dem neuesten Stand der Forschung ist noch nicht entschieden, ob der ganze Römerbriefkommentar eine Expositio, also ein von Thomas überarbeiteter Text ist: die Herausgeber der Editio Leonina dieses Kommentars vertreten die Ansicht, dass ein Teil (Kap. 1–8) eine Expositio und der Rest eine Reportatio Reginalds von Piperno ist; dagegen meinen andere Forscher, die sich an den offiziellen Katalog von 1319 halten, dass der ganze Text eine Expositio ist. Was den Zeitpunkt des Lehrvortrags dieses Textes betrifft, ist sich die Forschung ebenfalls nicht einig: entweder, nach Synave, Rom 1265–1268, oder Paris 1269–1272 (Weisheipl, Pesch, McGuckin) oder Neapel 1272–1273 (Mandonnet, Chenu, Torrell). Diese Angaben verdanke ich Rev. Apollinaire Cibaka.

¹⁵ STh I, 23, 4 c: Gott liebt, wählt, bestimmt.

¹⁶ Der Text des Römerbriefes (Rm 8,28) wird in diesem Sinn auch im christologischen Teil der *Summa Theologiae* kommentiert, cf. III 3, 8 c.

¹⁷ *Compendium theologiae*, c. 214, Marietti, n. 429.

geborenen unter vielen Brüdern". Folglich sind wir Brüder Christi sowohl durch unsere Teilnahme an seiner Sohnschaft als auch durch seine Annahme der menschlichen Natur, die ihn uns ähnlich macht¹⁸. Die Gotteskindschaft eröffnet durch die Gnade den Zugang zur Trinität bei gleichzeitiger Unterscheidung der Personen¹⁹.

Diese Prädestination von ewig her konkretisiert sich in der Zeit, zuerst durch den Ruf und dann durch die Rechtfertigung. Der Ruf ergeht äußerlich durch den Prediger, wie zum Beispiel Christus seine Apostel rief, und innerlich, durch eine Art geistiges Gespür (*instinctus mentis*), durch den Gott das menschliche Herz zur Bejahung in Dingen des Glaubens und der Tugend anregt; ohne diesen inneren Ruf würde sich unser Herz Gott nicht zuwenden. Am Anfang des Römerbrief-Kommentars wurde bereits von diesem zweifachen Ruf gesprochen — von außen her und von innen (*per interiorem inspirationem*) — und dabei das Ziel des Rufes betont, nämlich die Rechtfertigung und Heiligung²⁰. Der Ruf ist in den Prädestinierten wirksam, eben deshalb weil sie ihm folgen.

Die Rechtfertigung geschieht durch die Eingießung der Gnade. Sie kann frustriert werden in denen, die nicht ausharren, jedoch niemals in den Prädestinierten²¹. Diese werden von Gott geehrt (*magnificatio*), schon jetzt durch ihren Fortschritt in Tugend und Gnade und am Ende durch die ewige Seligkeit. Die Vergangenheitsform des Verbs (*magnificavit*) versteht Thomas einerseits als Sicherheit für die Zukunft und andererseits bezüglich jener, die das Ziel schon erreicht haben²². Die aus der Gotteskindschaft kommende Ähnlichkeit mit Christus vollzieht sich in unvollkommener Weise schon jetzt durch die Gnade, und in vollkommener Weise in der Glorie²³. Das Evangelium ist gerade deshalb die „frohe Botschaft“, weil sie die Bindung des Menschen an Gott (*coniunctio hominis ad Deum*) verkündet, die sich in dreifacher Weise vollzieht: durch die Menschwerdung, durch die Gotteskindschaft und durch die ewige Seligkeit (*per gratiam unionis, per gratiam adoptionis, per gloriam fruitionis*)²⁴.

Der Ruf zur Vervollkommnung ergeht an alle, wenngleich nicht alle — und hier stößt man auf das Geheimnis der Vorherbestimmung — dem Ruf folgen. Worin

¹⁸ CG IV,4.

¹⁹ STh III, 5 ad 2: „filiatio adoptiva est quaedam participata similitudo filiationis naturalis, sed fit in nobis appropriate a Patre, qui est principium naturalis filiationis; et per donum Spiritus Sancti, qui est amor Patris et Filii; secundum illud Gal. 4,6: «Misit Deus Spiritum Filii in corda nostra, clamantem: Abba, Pater»”.

²⁰ Ad Rom, c. I, lect. IV, Marietti, n. 67.

²¹ Wenn Thomas von den „Prädestinierten“ spricht, meint er damit, dass es in Gott nur eine einzige Prädestination für alle Menschen gibt, aber dass Gott von ewig her weiß, wer in freier Entscheidung seinem Ruf folgt und wer nicht, cf. STh I, 23; die thomasischen Ausführungen zu diesem Thema folgen dem Beschluss des Konzils von Quierzy im Jahr 853, DS 621-624.

²² Diesen Zusammenhang von Prädestination, Ruf und Rechtfertigung hatte Thomas schon im Sentenzenkommentar anlässlich des Busakraments dargestellt, jedoch weniger ausführlich, cfr. IV Sent. d. 17, q. 1, a. 1, Sol. II. Hier werden die vier Begriffe von Rm 8,28–29 in Verbindung gesetzt und unterschieden, mit folgendem Schluss: „unde illorum quattuor, quae ibi ponuntur, praedestinatio est causa iustificationis in iustificante, vocatio autem est idem iustificationi, ratione differens, ut dictum est; sed magnificatio est iustificationis complementum, sive referatur ad perfectionem gratiae, sive ad perfectionem gloriae.”

²³ STh III, 45, 4 c.

²⁴ Ad Rom, c. I, lect. I, Marietti, n.24.

besteht nun diese Vollkommenheit (oder Vervollkommnung, wenn wir sie als Prozess verstehen)? Am kürzesten sagt es wohl Thomas von Aquin in einem *Quodlibetum*: *perfectio autem hominis in caritate consistit, quae hominem Deo coniungit*²⁵. Die vorher erwähnte Bindung an Gott vollzieht sich also auf Erden durch die Liebe, mit Hilfe der Gnade und vollendet sich auch in der Liebe, ja sogar das Maß der auf Erden erlangten Liebe bestimmt das Maß der Aufnahmebereitschaft der Seligkeit²⁶.

Am Ende der *Secunda secundae* (Q. 184) geht Thomas systematisch auf die Frage der Vollkommenheit ein, indem er zuerst von neuem feststellt, dass sie in der Liebe besteht und dann sorgfältig zwischen „Vollkommenheit“ und dem sogenannten „Stand der Vollkommenheit“ unterscheidet, auf den er in den letzten vier Artikeln eingeht. Die Liebe verbindet uns mit Gott als dem Endziel des menschlichen Geistes und ist zugleich das „Band der Vollkommenheit“ (Kol 3,14), indem sie alle anderen Tugenden in eine vollkommene Einheit bindet²⁷. Die Vollendung des christlichen Lebens — so führt Thomas weiter aus — besteht also schlechthin (*simpliciter*) in der Liebe, und in den anderen Tugenden nur in gewisser Hinsicht (*secundum quid*)²⁸.

In welchem Maß die Vollkommenheit auf Erden möglich ist oder nicht, wird im zweiten Artikel besprochen. Dazu bedarf es einer Unterscheidung. Eine unumschränkte, grenzenlose Vollkommenheit der Gottesliebe, das heißt so viel wie Gott liebenswert ist — ist keinem Geschöpf möglich, sondern gehört Gott allein zu. Eine zweite Stufe ist die Ganzheit seitens des Liebenden, sofern die Liebe nach dem ganzen Können immer im Vollzug ist, doch dies ist auf Erden nicht möglich, sondern nur *in patria*. Eine dritte Stufe besteht in der Liebe, die seitens des Liebenden weder ganzheitlich noch dauernd im Vollzug ist, sondern darauf zielt, Hindernisse zu entfernen oder zu überwinden. Diese Vollkommenheit — eigentlich, ein Streben danach — ist auf Erden möglich, und zwar in einem ersten Gang durch Ausschluss der schweren Sünde und in einem weiteren Schritt durch Vermeidung all dessen, was die gänzliche Bindung an Gott hindern könnte²⁹. All dies bezieht sich sowohl auf die Gottes — als auch auf die Nächstenliebe, ohne welche die Liebe zu Gott nicht möglich ist³⁰. Praktisch gesehen, besteht die Liebe in erster Linie in der Erfüllung der Gebote und in zweiter Linie oder instrumental, in den sogenannten evangelischen Räten³¹.

Bezüglich des Standes der Vollkommenheit, der hier nicht näher behandelt werden soll, sei nur erwähnt, dass für Thomas dieser Stand als äußerlich anerkannte Verpflichtung noch nicht die Vollkommenheit verbürgt, denn manche sind ohne diese nach außen bestätigte Verpflichtung vollkommen, während andere, die sich im Stand der Vollkommenheit befinden, es nicht sind³².

²⁵ Quodl. I 7, 2 ad 2. Dieser Text stammt aus dem zweiten Lehraufenthalt des Thomas in Paris und zwar Ostern 1269, cfr. J.A. Weisheipl, a.a.O., S. 367.

²⁶ STh I, 12, 6 c.

²⁷ STh II–II, 184, 1 c und s.c.

²⁸ Ibidem, 1 ad 2.

²⁹ Ibidem, 2 c.

³⁰ Ibidem, 2 ad 3.

³¹ Ibidem, 3 c.

³² Ibidem, 4 c.

Der allgemeine Ruf zur Vervollkommnung wird in einem früher entstandenen Text von einem anderen Gedanken her beleuchtet, nämlich von dem bekannten Wort Christi: *Estote ergo vos perfecti, sicut Pater vester caelestis perfectus est.* (Matth 5,48) Im entsprechenden Schriftkommentar sieht Thomas die Vervollkommnung aus der Perspektive der Gotteskindschaft, und zwar als Nachahmung, die auf eine wachsende Ähnlichkeit zielt³³.

IV. DIE DYNAMIK DES GOTTESBILDES ALS PROGRESSIVE ÄHNLICHKEIT

Während die Gottebenbildlichkeit im ersten Teil der *Summa Theologiae* eher statisch betrachtet wird, erscheint sie — wie schon erwähnt — im zweiten Teil in ihrem dynamischen Potential, denn hier geht es um das freie Handeln des Menschen als Vervollkommnung und Bewegung zu Gott hin (*motus rationalis creaturae in Deum*). Dies tritt bereits im Prolog der *Prima secundae* zu Tage. Der Mensch ist sowohl dem Wesen nach als auch in seiner Aktivität Gottes Ebenbild³⁴. Nicht nur besteht eine spezifische Ähnlichkeit *in essendo*, sondern auch *in operando*. Zu diesem Prolog bemerkte mit Recht Réginald Garrigou-Lagrange, dass dies der höchstmögliche Blickpunkt der Moraltheologie sei³⁵.

Wenn wir beide Teile der *Summa* vergleichen, fällt auf, dass Thomas im ersten Teil sich für seine Definition der *imago* auf Hilarius und für die Ausarbeitung der trinitarischen Aspekte auf Augustinus stützt, während im moralischen Teil die Definition des Johannes von Damaskus, also die griechische Patristik wegweisend ist³⁶.

³³ Lectura super Matthaum, c. V, lect. IX, Marietti, n. 557: „«Estote ergo». Hic ponitur conclusio; quasi dicat: Monui vos ad perfectionem evangelicam, ergo «estote perfecti»; Glossa: «In caritate Dei et proximi» sicut et Pater vester caelestis perfectus est. Glossa: «Sic ut imitationem notat, non aequalitatem»; quasi dicat: Hoc quod dixi faciatis, ut mereamini esse filii Patris caelestis per adoptionis gratiam“. In diesem Kommentar unterscheidet Thomas zuerst zwischen der Vollkommenheit in der Glorie und auf Erden; und innerhalb der irdischen Vollkommenheit die auf natürlicher Ebene erlangte und die durch die Gnade erreichte, wobei er wiederum den Unterschied zwischen der perfectio status (ordinis, praelationis, religionis) und der perfectio meriti unterscheidet, die alle betrifft und den ganzen Menschen, innerlich und nach außen in seinem Handeln angeht. — Dieser Kommentar geht wahrscheinlich auf den ersten Pariser Lehraufenthalt zurück und ist zwischen 1256–1259 zu datieren (cfr. J.A. Weisheipl, a.a.O., S. 371). Obwohl es sich um eine Reportatio handelt, stimmt der Text mit der thomasischen Auffassung in anderen Schriften überein.

³⁴ STh I–II, Prolog: „Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina postestate secundum eius voluntatem, restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem“. Das Zitat des Johannes von Damaskus ist dem Werk *De fide orthodoxa*, 1.2, c.12, PG 94, 920, entnommen.

³⁵ R. Garrigou-Lagrange, *De beatitudine*, De actibus humanis et habitibus, Commentarius in *Summam Theologicam* S. Thomae I–II, qq. 1–54, Marietti, Taurini 1951, S. 1.

³⁶ Wie bekannt, hatte der Damaszener durch seine kompilatorische Arbeit — hauptsächlich aus Florilegien — eine ziemlich genaue Kenntnis der griechischen Kirchenväter, cfr. B. Studer, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus*, („Studia Patristica et Byzantina“, 2), Buch-Kunstverlag Ettl 1956, S. 90–101.

Diese Gegenüberstellung beider Traditionen hatte Thomas schon im letzten Artikel der monographischen Frage 93 vorgenommen, in dem es um den Unterschied zwischen *imago* und *similitudo* ging: die Ähnlichkeit als Vorbedingung des Bildes (*ut praeambulum*) und die nachfolgende Ähnlichkeit (*ut subsequens*) als Vervollkommnung des Bildes. Diese Unterscheidung ist metaphysischer Art und beruft sich auf das Gute: jeder einzelne Mensch ist als etwas Seiendes grundsätzlich gut, doch gibt es ein darauffolgendes Gutsein, wenn wir zum Beispiel einen Menschen wegen der Vollkommenheit seiner Tugenden besonders gut nennen³⁷. Um diese zweite Bedeutung der Ähnlichkeit zu unterstreichen, zitiert Thomas den Text des Johannes von Damaskus, aber etwas länger als im Prolog der *Prima secundae*, indem er der Definition den Hinweis auf die *similitudo virtutis* hinzufügt, deren Maß nicht vorgegeben sondern offen ist als Möglichkeitsbereich des freien Handelns³⁸.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass die Betrachtung des Menschen als Ebenbild Gottes für die gesamte Moral richtungweisend ist, denn jeder Einzelne ist der Urheber seines eigenen Handelns. Diese dynamische Sicht der Gottähnlichkeit ist im Ansatz bereits in der Q. 93 zu finden, und zwar in zweifacher Hinsicht. Erst einmal, weil das innere Handlungsvermögen — die Potenzen — die innertrinitarischen Hervorgänge widerspiegeln, wie Thomas, von der augustinischen Trinitätslehre ausgehend, erklärt. Zweitens, weil das Gottesbild mehr den Akten als den Potenzen entspricht. In den Artikeln 5–8 dieser *Quaestio* hat Thomas das Bild Gottes als Bild des einen und dreieinigen Gottes im Blick, das heißt der Mensch ist auf die ewige Seligkeit als letztes Ziel hingeordnet, ist durch seine Geistnatur dazu geeignet und „wird“ im vollen Sinn zum Bild Gottes, indem er sich in Akten des Erkennens und Liebens zu Gott hinwendet³⁹.

Die Vervollkommnung des Menschen durch die wachsende *similitudo virtutum* und vor allem der Liebe als „Band der Vollkommenheit“ (Kol 3,14) ist die persönliche Antwort auf den Ruf zur Gotteskindschaft. Diese Vervollkommnung geschieht gemäß dem trinitarischen Modell und durch die Teilnahme am göttlichen Leben mittels der Gnade. Dass diese Vervollkommnung nicht im Einzelgang erreichbar ist sondern in lebendiger Beziehung zum dreieinigen Gott und zu den

³⁷ Den Unterschied zwischen grundlegendem und nachfolgendem Gutsein hatte Thomas schon am Anfang der *Summa* metaphysisch dargelegt (I 5, 1 ad 1): ein Seiendes ist substantiell betrachtet (*ens simpliciter*) gerade deswegen auch gut, aber nur in gewissem Sinn (*bonum secundum quid*), weil es noch nicht die ganze ihm mögliche Perfektion erreicht hat; wenn es dieses Ziel durch die entsprechende Aktivität erlangt, also im akzidentellen Bereich oder des *esse secundum quid*, ist es *bonum simpliciter* oder vollkommen. Ein Ding ist also dem ersten Akt entsprechend ein schlechthin Seiendes und dem zweiten Akt gemäß schlechthin gut. Dies ist von grundlegender Bedeutung für die sittliche Vervollkommnung des Menschen und für die Entwicklung des Gnadenlebens, da sich all dies im akzidentellen Bereich vollzieht.

³⁸ Das vorige Zitat ist hier erweitert und lautet: „*id quod est secundum imaginem, intellectualem significat, et arbitrio liberum per se potestativum: quod autem secundum similitudinem, virtutis, secundum quod homini possibile est inesse, similitudinem*“. (STh I, 93, 9 c).

³⁹ Wie Metz hervorhebt, wird hier der Mensch in seiner ganzen Tiefe von Gott her und auf Gott hin gedacht, in genauer Übereinstimmung mit der thomasischen Trinitätslehre selbst. Ist die Trinität in der Gotteslehre sozusagen der erste Mittelpunkt der *Prima Pars*, so kann man im Gottesbild der Q. 93,5–8 innerhalb des Gesamttrakts vom Menschen den zweiten Mittelpunkt des Gedankenganges der *Prima Pars* erkennen. Cfr. W. Metz, a.a.O., S. 239–241.

Mitmenschen, kann man aus den entsprechenden Zusammenhängen — vor allem der Gotteskindschaft — klar ersehen, wie bereits ausgeführt wurde.

Zu den dynamischen Aspekten des Gottesbildes gehört auch die Beziehung des Menschen zu den anderen irdischen Geschöpfen, die ihm gerade aufgrund seiner ikonischen Konstitution vom Schöpfer anvertraut wurden, denn sie sind *propter hominem* geschaffen⁴⁰. Durch seine besondere Konstitution als Bild Gottes ist er dazu bestimmt, innerhalb der Ordnung der Zweitursachen und der göttlichen Lenkung der irdischen Dinge mitzuwirken⁴¹.

Da hier nicht alle dynamischen Aspekte erwähnt werden können, sei nur allgemein bemerkt, dass Thomas das menschliche Handeln *sub ratione Dei* betrachtet, nämlich des Erlösten, gerufenen und zum Gnadenleben erhöhten Menschen, der dabei seine natürlichen Gaben — den Verstand und freien Willen — gebraucht, die gerade in der *imago creationis* wurzeln und auf das Endziel gerichtet sind. Deshalb soll abschließend eine Zusammenschau der drei Stufen des Gottesbildes versucht werden.

V. STABILITÄT UND DYNAMIK

Bisher ist nur von einer Dynamik im Sinn der Vervollkommnung gesprochen worden. Eine negative Dynamik sollte man jedoch nicht übersehen, denn die vielfache Unvollkommenheit im Menschenleben ist augenscheinlich. Daher stellt sich die Frage, ob die *imago Dei* verlierbar ist und wenn ja, wie weit und in welchen Aspekten.

Diese Fragestellung übergeht Thomas keineswegs. Wir finden sie zunächst in der Q. 93: im Artikel 4 wird gefragt, ob das Bild Gottes in jedem Menschen vorhanden ist. Für die positive Beantwortung steht Ps 38 [39], 7: *Verumtamen in imagine pertransit homo*; als Gegenargument gilt einerseits die Prädestination und die Angleichung an das Bild des Gottessohnes (Rm 8, 29), die nicht auf alle Menschen zutrifft, und andererseits die Sünde, die den Menschen Gott unähnlich macht, ist doch die Ähnlichkeit Grundbedingung eines jeden Bildes. Darauf antwortet Thomas allgemein mit der Dreiteilung des Bildes — *creationis, re-creationis, similitudinis* — und konkret, dass diese Einwände nur die übernatürliche Dimension betreffen, nämlich *secundum conformitatem gratiae et gloriae*⁴².

Wie weit die Sünde die Gottähnlichkeit und damit das Gottesbild im Menschen beeinträchtigt, wird an anderen Stellen ausgeführt. Schon in früheren Schriften behauptete Thomas, dass zwar die Gottähnlichkeit durch die Sünde vermindert wird, jedoch das naturgegebene Bild unverlierbar ist⁴³. Dabei übersieht er keines-

⁴⁰ STh I, 91, 4c.

⁴¹ STh I, 96,1–2; E. Reinhardt, *La imagen de Dios en el hombre*, a.a.O., S. 454–456.

⁴² STh I, 93, 4c; ad 2–3.

⁴³ Unter Hinweis auf Ps 38 [39], 7 steht in *De Veritate*: «quia non potest imaginem amittere anima, secundum illud Psal. 38, 7 *In imagine pertransit homo*» und «conformitas imaginis attenditur secundum potentias naturales, quae sunt ei determinatae a natura; et ideo illa conformitas semper manet. Sed secunda conformitas, quae est similitudinis, est per gratiam, et habitus et actus virtutum, ad quae omnia ordinantur per actum voluntatis, qui in sua potestate consistit; et ideo ista conformitas non semper

wegs das Problem der *vulnera peccati*, die der Natur des Menschen nach der Erbsünde anhaften, doch unterscheidet er drei Aspekte im *bonum naturae*: die Prinzipien der Natur selbst; die der menschlichen Natur eigenen Neigung zur Tugend; und schließlich der Urstand, der in dem Sinn auch ein natürliches Gut war, dass er den ersten Menschen zur Weitergabe der menschlichen Natur geschenkt war. Die Naturprinzipien wie Verstand und freier Wille wurden durch die Urstünde weder entzogen noch vermindert, der Urstand ging vollkommen verloren, und das zwischen beiden Extremen liegende natürliche Gut, nämlich die Neigung zur Tugend, ging nicht verloren, wurde jedoch vermindert⁴⁴. Hätte der Mensch seine Rationalität mit allem was dazugehört verloren, so wäre er nicht einmal der Sünde fähig (*capax peccati*), die ja den Verstand und freien Willen voraussetzt⁴⁵. Was die verminderte Neigung zur Tugend betrifft, unterscheidet Thomas zwei Aspekte, nämlich von ihrem Ursprung her und auf das Ziel hin. Vom Ursprung, das heißt von der menschlichen Natur her gesehen, wird diese Neigung durch die Sünde nicht beeinträchtigt; was jedoch das Ziel anbelangt, ist sie behindert und diese Behinderung kann sogar unbegrenzt sein dadurch, dass immer neue Hindernisse auftreten, jedoch kann die Neigung selbst nie erlöschen, da sie in der menschlichen Natur wurzelt⁴⁶. Diese Unterscheidung ist von besonderer Bedeutung für die Potentialität des naturgegebenen Gottesbildes (*imago creationis*).

Diese grundlegende Ähnlichkeit besteht, wie gesagt, in der natürlichen Fähigkeit, Gott zu erkennen und zu lieben. Diese Fähigkeit ist zugleich eine *potentia oboedientiae* oder Aufnahmebereitschaft für das übernatürliche Wirken Gottes in der Menschenseele⁴⁷. Daher ist die Seele, objektiv gesehen, immer für das Wirken Gottes offen (*naturaliter gratiae capax*⁴⁸), obgleich beim zur Vernunft gelangten Menschen die freie Zustimmung erforderlich ist. Durch diese ontologische Stabilität der *imago creationis* ist die übernatürliche Vervollkommnung (*imago re-creationis*) immer möglich: das Gnadenleben ist zwar verliebar, kann jedoch immer wiedergewonnen und auch vervollkommnet werden.

Im Zusammenhang der übernatürlichen Vervollkommnung soll noch ein bleibender Aspekt erwähnt werden, nämlich der sakramentale Charakter als permanentes, unauslöschliches Zeichen der Ähnlichkeit mit Christus, den Thomas im dritten

manet» (De Verit., q. 22, a. 6, obj. 2; ad 2); cfr. I Sent. d. 3, q. 4, a. 1 ad 7. In diesen frühen Schriften unterscheidet Thomas, wie schon bemerkt, zwischen der *imago* als zur Natur und der *similitudo* als zur Übernatur gehörig. Doch auf jeden Fall ist das naturgegebene Bild, das er später *imago creationis* nennt, nicht verlierbar, und er behauptet dazu: (Sth I, 98, 2c): «Ea enim quae sunt naturalia homini, neque subtrahuntur neque dantur homini per peccatum.»; ähnlich: I-II, 85, 1c.

⁴⁴ Cfr. I-II, 85, 1 c.

⁴⁵ Ibidem, 2 c.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Über beide Arten von Potentialität (De Verit. 8, 12 ad 4): «Una naturalis, quae potest per agens naturale in actum reduci (...) Est autem alia potentia oboedientiae, secundum quam in creatura fieri potest quidquid in ea fieri voluerit Creator.» Diese Aufnahmebereitschaft wird später genauer beschrieben (De Verit. 29, 3 ad 3): «capacitas creaturae dicitur secundum potentiam receptibilitatis quae est in ipsa. Est autem duplex potentia creaturae ad recipiendum. Una naturalis quae potest tota impleri; quia haec non se extendit nisi ad perfectiones naturales. Alia est potentia oboedientiae, secundum quod potest recipere aliquid a Deo; et talis capacitas non potest impleri, quia quidquid Deus de creatura faciat, adhuc remanet in potentia recipiendi a Deo.»

⁴⁸ Sth I-II, 113, 10 c.

Teil der *Summa Theologiae* (Q. 63) ausarbeitet. Ein Zeichen der Zugehörigkeit zu Christus, das auch trotz des Verlustes der heiligmachenden Gnade bestehen bleibt, in diesem Falle sozusagen als negatives Zeichen⁴⁹.

Durch die grundlegende, naturgemäße „Gottesfähigkeit“ ist jeder Mensch auch zur ewigen Seligkeit geeignet (*capax beatæ cognitionis*), und kann sie in der Tat erreichen, wenn er im Besitz der Gnade ist (*imago recreationis*), sei es auf gewöhnliche Weise durch die Entwicklung des Gnadenlebens mit Hilfe der normalen, von Gott gegebenen Gnadenmittel, oder auf außergewöhnliche Weise durch einen besonderen Gnadenerweis Gottes.

Die endgültige Vervollkommnung des Gottesbildes im Menschen wird dann in der sogenannten *imago similitudinis* vollzogen, die wie das naturgegebene Bild unverlierbar ist. Zwischen den beiden „Bildern“ mit der ihnen eigenen Stabilität liegt die Geschichte des einzelnen Menschen, in der sich der Ruf zur Vervollkommnung durch die persönliche Antwort an Gott verwirklicht. Die *coniunctio hominis ad Deum* ist von seiten Gottes immer offen und wirksam; von seiten des Menschen besteht sie grundsätzlich und objektiv gesehen, vollzieht sich aber nicht ohne das eigene Zutun.

Die Geschichte des Menschen ist also offen auf das Endziel der ewigen Seligkeit hin, in dem Sinn, „dass“ es erreicht werden kann. Doch die Dynamik des eigenen Handelns spielt ebenfalls eine Rolle für das „wie“ oder die Intensität der *imago similitudinis*, je nach dem Grad der Vervollkommnung in der Liebe. Gerade die im Erdenleben erreichte Liebe bestimmt die Aufnahmemöglichkeit für die Anschauung Gottes und damit für die ewige Seligkeit, wie bereits erwähnt⁵⁰. Dieser Grad der erreichten Gottesliebe bezieht natürlich die Nächstenliebe mit ein, sowie auch das Schaffen des Menschen in seiner irdischen Tätigkeit, indem er die anderen irdischen Geschöpfe auf Gott hinordnet, wie — zumindest indirekt⁵¹ — aus der thomasischen Lehre hervorgeht.

So sind Stabilität und Dynamik des Gottesbildes im Menschen nach Thomas von Aquin immer aufeinander bezogen und abgestimmt. Gerade die ontologische Grundlage und nicht zuletzt die genaue spekulative Arbeit ermöglichen eine weit gefasste und flexible Anthropologie, die nicht zeitbedingt ist. Man kann in der Tat von einer Anthropologie *sub ratione Dei* sprechen und findet sie besonders in der *Summa Theologiae* artikuliert.

⁴⁹ Eine historisch-spekulative Synthese zu diesem Thema, wobei der theologische Beitrag des Thomas von Aquin hervorgehoben wird, findet man bei: J.I. Saranyana, *Carácter sacramental y sacerdocio de Cristo, ScrTh* 9(1977), S. 541–583.

⁵⁰ Cfr. Fußnote 24.

⁵¹ Cfr. Fußnote 38–39.

**WEZWANIE DO DOSKONAŁOŚCI.
DYNAMIKA I STABILNOŚĆ OBRAZU BOGA W CZŁOWIEKU
WEDŁUG ŚW. TOMASZA Z AKWINU**

STRESZCZENIE

Biblijny temat obrazu Boga w człowieku jest obecny w chrześcijańskiej antropologii od łacińskiej patrystyki poprzez średniowiecze do Soboru Watykańskiego II. Stanowi stały element w nauczaniu papieża Jana Pawła II i jest przedmiotem rozważań współczesnych teologów. Zagadnienie to jest obecne również w twórczości św. Tomasza z Akwinu.

Myśl o podobieństwie człowieka do Boga pojawia się w trakcie omawiania przez św. Tomasza z Akwinu nauki o stworzeniu człowieka, o podobieństwie wszelkiego stworzenia do Boga, w kontekście nauki o Trójcy św. i w wykładzie zasad moralności. Porusza on te problemy w *Sumie Teologicznej* (tzw. *Traktat o człowieku*, kwestie 75–102) i to w aspekcie statycznym oaz dynamicznym.

Ten obraz Boga w człowieku św. Tomasz widzi w trojakiej postaci. Najpierw to podobieństwo jest zakotwiczone w duchowo-cielesnej naturze człowieka i to jako podobieństwo do Boga w Jego jedności jak i troistości osób Trójcy św. i to właśnie dzięki temu człowiek jest zdolny do naturalnego oraz nadprzyrodzonego, choć jeszcze niedoskonałego, poznania i umiłowania Boga, oraz doskonałego poznania i umiłowania Boga jako uczestnik chwały zbawionych.

Wezwanie człowieka do doskonałości zakłada według św. Tomasza osobową relację człowieka do Boga. Píše o tym w *Komentarzu do Listu do Rzymian*, co z kolei wiąże się z problemem predestynacji. I najpierw chodzi tu o doskonałe podobieństwo Syna do Ojca, a ludzkie podobieństwo do Boga jest tylko jego obrazem. Do takiego podobieństwa wszyscy ludzie zostali powołani. I tak oto św. Tomasz z Akwinu (II–II) z nauki o podobieństwie człowieka do Boga wyprowadza doktrynę o możliwości doskonalenia się człowieka i tym samym wskazuje na dynamizm i stopniowy rozwój tego podobieństwa (osobista odpowiedź człowieka na wezwanie do doskonałości, relacja do innych ludzi i stworzeń).

O. Stanisław Bafia

CZAS I MIEJSCE U WCZESNYCH SZKOTYSTÓW W KOMENTARZU DO *FIZYKI* JANA KANONIKA

Treść: — Wstęp. — I. Szkot. — II. Antoni Andrzejowy. — III. Franciszek z Marchii. — IV. Gerard Adonis. — V. Landulf z Caracciolo. — VI. Piotr Aureoli. — Wnioski. — Summary

WSTĘP

Dla autora pochodzącego z przełomu pierwszej i drugiej ćwierci XIV wieku komentarza do *Fizyki*, Jana Kanonika czas i miejsce są terminami fundamentalnymi dla filozofii przyrody, choć błędem byłoby uznawać, że pełnią one rolę podobną do tej, jaką w fizyce współczesnej zajmują czas i przestrzeń. Komentując czwartą księgę dzieła Filozofa Jan Kanonik zwraca baczną uwagę na problemy wpływające z arystotelesowskich rozważań nad naturą miejsca i czasu. Jednocześnie stara się także dochować wierności doktrynie Jana Dunsza Szkota, którego obrał sobie za przewodnika w filozofii. Chociaż Jan Kanonik nie należał do zakonu Braci Mniejszych, był on pod silnym wpływem myślicieli franciszkańskich początku XIV stulecia: komentarz do *Fizyki*, będący jego jedynym zachowanym dziełem, zawiera odwołania niemal wyłącznie do dzieł franciszkańskich mistrzów, naturalnie obok tradycyjnych średniowiecznych autorytetów. Niektóre z cytowanych poglądów Jan przyjmuje jako własne, inne jedynie przedstawia, jeszcze inne są przedmiotem polemiki. Dzięki temu komentarz do *Fizyki* staje się znakomitą źródłem wiedzy na temat wpływu Dunsza Szkota na franciszkańskich myślicieli następnego pokolenia. Zagadnienia czasu i miejsca to tylko wycinek filozofii przyrody, dość znaczny jednak by móc na podstawie jego analizy wyprowadzić wnioski dotyczące zarówno poglądów Jana Kanonika jak i franciszkańskich mistrzów jego czasów.

Przegląd problemów i rozwiązań pochodzących z komentarza do *Fizyki* Jana Kanonika wskazuje, że był on raczej nauczycielem niż samodzielnym badaczem; starał się bowiem przedstawić w przystępny sposób uznaną doktrynę oraz odeprzeć zarzuty jej krytyków. Jego praca stanowi zatem wdzięczny obiekt studiów dla badaczy szkotyizmu jako doktryny szkolnej, umożliwiając rozpoznanie, jakie jej elementy pochodzą od samego Szkota a jakie od jego uczniów i innych myślicieli. Chociaż Jan Kanonik nie ujawnia imion wszystkich autorów, na których się powołuje, np. skrywa milczeniem swoją zależność wobec prac Antoniego Andrze-

jowego, można ustalić pewną liczbę źródeł, z których korzystał. Zajmę się nimi tutaj w porządku ważności, zaczynając od Dunsza Szkota, przez Antoniego Andrzejewego, Franciszka z Marchii, Gerarda Odonisa do Landulfa z Caracciolo. Na zakończenie powiem o autorach, z którymi Jan polemizuje, ze szczególnym uwzględnieniem Piotra Aureolego.

I. SZKOT

Analiza kwestii do IV księgi *Fizyki* Jana Kanonika wykazuje, że znał on wszystkie teksty Szkota, w których poruszane są zagadnienia czasu i miejsca¹. Podstawowym źródłem jest oczywiście komentarz do *Sentencji* (głównie *Ordinatio*) a dokładnie dystynkcja 2 z księgi II, poświęcona zagadnieniu ruchu aniołów, i dystynkcja 10 z księgi IV traktująca o przeistoczeniu². Czas jest także przedmiotem kwestii 10 do V księgi *Metafizyki*³, miejsce zaś omawiane jest w 11 kwestii kwodlibetalnej⁴, odwołania do tych dwóch źródeł są jednak rzadsze. Zależność kwestii Jana Kanonika od odpowiednich tekstów źródłowych Dunsza Szkota przyjmuje różne formy: od prostego streszczenia przez kompilacje po sporadyczne odwołania. Przykładem tej pierwszej formy jest kwestia poświęcona bilokacji — stanowi ona streszczenie kwestii dyskutowanej przez Szkota w komentarzu do *Sentencji*, z tym, że jak się wydaje, jest to streszczenie krótszej wersji z *Reportata parisiensia* uzupełnione o pewne argumenty pochodzące z *Ordinatio* lub też jakiejś wersji kontaminowanej — być może przypisywanego Antoniemu Andrzejewemu *Abbreviatio operis oxoniensis*⁵. Przykład kompilacji stanowi kwestia dotycząca nieruchomości miejsca, zawierająca polemikę Dunsza Szkota z Tomaszem z Akwinu, skierowaną przez Jana Kanonika przeciw autorowi mu współczesnemu, Tomaszowi Anglikowi, czyli Wiltonowi. Poza polemiką wziętą z *Ordinatio* kwestia Kanonika zawiera też materiał pochodzący z kwodlibetu, przytaczany już ze wskazaniem autorstwa Szkota, być może dlatego, że stanowisko Doktora Subtelnego nie jest w tym miejscu w pełni podzielane przez Kanonika⁶. Większość spośród kwestii do IV księgi *Fizyki* Kanonika wykazuje więcej kompozycyjnej

¹ Informację na temat poglądów Dunsza Szkota dotyczących fizyki zebrał i opracował w bardzo ciekawym studium Richard C r o s s, *The Physics of Duns Scotus. The Scientific Context of a Theological Vision*, Oxford, OUP 1998.

² Johannes D u n s S c o t u s, *Ordinatio*, Roma 1973, II, dist. 2, 2, s. 256–259; t e n ż e, *Opera omnia*, ed. L. Wadding, Lugduni 1639, *Opus oxoniense*, IV, dist. X, 2: „Utrum idem corpus possit esse localiter in diversis locis”, vol. VIII, s. 508–527.

³ Johannes D u n s S c o t u s, *Quaestiones subtilissimae in XII libros Metaphysicae*, w: *Opera omnia*, ed. L. Wadding, Lugduni 1639, v. IV, I, q. 9, s. 545–549; VI, qq. 1–3, s. 649–670.

⁴ Johannes D u n s S c o t u s, *Opera omnia*, ed. L. Wadding, Lugduni 1639, vol. XII, *Quodlibet XI*, s. 268–269.

⁵ Zob. przyp. 2 wyżej. *Abbreviatio operis oxoniensis* znane także jako komentarz do *Sentencji* Antoniego Andrzejewego jest parafrazą Szkotowych komentarzy do *Sentencji*. Antonius A n d r e a e, *In IV Sententiarum libros opus longe absolutissimum*, Venetiis 1578: „Utrum idem corpus possit esse simul localiter in coelo et alibi”, f. 132ra–132vb.

⁶ Zob. przyp. 2 i 4 wyżej.

niezależności i czerpie od Szkota jedynie tezy do polemik bądź własnego stanowiska, uzupełniając je materiałem wziętym z innych źródeł lub też oryginalnymi pomysłami.

Jan Kanonik przyjmuje główne tezy Szkotowej doktryny miejsca stwierdzającej, że jest ono nieruchome i posiada charakter absolutny⁷. Przyjmuje też szkotystyczne rozróżnienie wewnętrznych i zewnętrznych relacji miejsca, stwierdzając za Szkotem, że miejsce określane jest przez ten drugi typ relacji⁸. Idąc za Szkotem krytykuje także koncepcję *ubi* autora *Liber sex principiorum*; jego zdaniem należy wyróżniać dwa rodzaje *ubi*: jedno odnoszące się do przedmiotu znajdującego się w miejscu (*locatum*) i drugie odnoszące się do tego, w czym się on znajduje (*locans*). Pierwsze z nich nazywa biernym, drugie czynnym⁹.

Dwojaki podział dotyczy także pojęcia miejsca (*locus*). Pierwszy typ, nazywany przez Kanonika *locus mathematice sumptus* odnosi się jedynie do wewnętrznej powierzchni otaczającego ciała i jako taki pozostaje neutralny w relacji do niego. Drugi typ, zwany *locus naturalis*, ma charakter fizyczny a zatem obejmuje właściwości i działania charakteryzujące dane miejsce, np. zdolność do zachowywania w sobie pewnych bytów (przynależących do niego) a niszczenia bądź wypierania innych. Pojęcie miejsca naturalnego odnosi się zarówno do bytów nieożywionych, np. elementów, które mają właściwe dla siebie sfery, jak i bytów ożywionych, np. zwierząt, które mają swoje naturalne habitaty¹⁰.

Jan Kanonik powtarza za Dunsem Szkotem charakterystykę relacji miejsca: relacja wewnętrzna miejsca matematycznego polega na tym, że otaczająca powierzchnia i znajdujący się w miejscu obiekt pasują do siebie, tzn. *locans* nie jest ani zbyt obszerny ani zbyt ciasny dla swego *locatum*; relacja zewnętrzna natomiast dotyczy samego 'obejmowania' obiektu. Pierwsza z tych relacji ma charakter istotowy, druga przypadłościowy. Relacja wewnętrzna miejsca fizycznego odnosi się do tego, co właściwe dla naturalnego powstawania bytów w danym miejscu; zewnętrzna natomiast do zdolności miejsca naturalnego do wpływania na znajdujące się w nim

⁷ Szerzej na ten temat: M. Gensler, *Doctrine of Place from a Commentary on the Physics attributed to Antonius Andreae*, współpraca: A. Gogacz, R. Kępa, R. Podkoński, *Early Science & Medicine* 4(1999), f. 4, s. 329–358.

⁸ O. Boulnois, *Du lieu cosmique à l'espace continu? La représentation de l'espace selon Duns Scot et les condamnations de 1277*, *Miscellanea Mediaevalia* 25(1998), s. 327–331.

⁹ Johannes Canonicus, *Quaestiones in libros Physicorum*, ms Cambridge, *Gonville & Caius* 368(590), f. 75v–76r: „Est duplex ubi, sicut et circumscriptio. Sicut enim est duplex circumscriptio, videlicet activa, quae est corporis circumscribentis, et passiva, quae est circumscripti corporis et continet illud, «est» duplex ubi, videlicet passivum, et hoc est ipsius corporis locati, sive locabilis, et activum, et hoc est ipsius locantis, et nec sunt ista duo ubi eiusdem generis. Ex quo sequitur quod si unum istorum est natum terminare motum, «ita» et alterum. Quantum enim aliqua sunt eiusdem generis, si ad unum eorum potest terminari aliquis motus, «ita» et ad alterum”.

¹⁰ Tamże, f. 73v: „Locus potest sumi dupliciter: uno modo mathematice, alio modo naturalis. Locus mathematice sumptus non est aliud quam superficies concava corporis ambientis ut praescindens ab influentia et actualitate super rem locatam. Locus autem naturalis est ut includens praedictam influentiam et actualitatem. Primo modo sphaera ultima videtur locus sphaerarum inferiorum, quia non videntur ab ista recipere influentiam talem. Secundo modo in terra est locum istorum gravium, vel centrum, et etiam coelum est locus communis istorum superiorum et aqua piscium. Ibi enim conservantur in suis locis naturalibus, licet per accidens corrumpantur. Unde propter hoc contingit quod diversa loca naturalia variant generationes. Unde videmus secundum diversa climata mundi diversa animalia generari. In una parte generantur leones, in alia non”.

obiekty, tj. ich aktualizację bądź zmianę. Właściwości miejsca matematycznego stanowią fundament dla właściwości miejsca naturalnego¹¹.

Jan Kanonik analizuje dwa aspekty Szkotowej teorii miejsca: relację pomiędzy miejscem a powierzchnią (*ubietas*) oraz nieruchomości miejsca. Jeśli zgodzić się, że miejsce jest czymś, co zawarte jest wewnątrz, 'pod' powierzchnią otaczającego ciała, wówczas należy konsekwentnie przyjąć, że miejsce różni się istotnie od powierzchni. Jan przyjmuje ten wniosek i wykazuje, że miejsce i powierzchnia są odrębnymi pojęciami przedstawiając argument, iż wypukła powierzchnia nieba nie stanowi miejsca, jako że nie ma poza nią żadnego ciała. To samo można by także powiedzieć o wklęsłej powierzchni nieba, gdyby Bóg zniszczył wszystkie niższe sfery i znajdujące się w nich byty. Gdyby nie istniało nic, co może się zawierać w miejscu, samo miejsce również przestałoby istnieć¹².

Wnioski dotyczące nieruchomości miejsca poprzedza Jan Kanonik różniczeniami dotyczącymi terminu „ruchomość”: za Arystotelesem wyróżnia tu ruchomość dotyczącą procesów powstawania i giniecia oraz związaną z przemieszczaniem się, tj. ruch lokalny. Jeśli mówimy o ruchomości w pierwszym znaczeniu, należy przyjąć, że miejsce jest ruchome, jest bowiem przypadłością danego podmiotu, i jako taka jest od niego zależna — powstaje wraz z nim i z nim ulega zniszczeniu. W drugim znaczeniu natomiast miejsce jest nieruchome. Jan Kanonik wyjaśnia zagadnienie nieruchomości miejsca w ujęciu lokalnym wprowadzając pojęcie „miejsca doskonałego”, odnoszącego się zarówno do miejsca matematycznego jak i naturalnego. Miejsce doskonałe charakteryzuje się dwiema własnościami: zawiera ono *locatum* oraz nadaje mu kształt i utrzymuje je (*sustinet*). Jeśli miejsce posiada obydwie te własności, wówczas jest nieruchome i stanowi kres

¹¹ Tamże, f. 73v: „Sumendo locum mathematice in superficie locante respectu corporis locati fundantur duo respectus: unus intrinsecus adveniens, qui est respectus essentialiter quatenus superficies locans et locata sunt aequales. Secundus est extrinsecus adveniens, qui est respectus ambitionis et locationis seu circumscriptionis accidens, quia locans ambit et circumscribit locatum et est respectus secundum quid. Et dicit unus quod est quid de genere ubi. Quod autem sit extrinsecus adveniens patet, quia non sequitur naturam fundamenti, posito termino, nisi unum alteri appliceretur. Sumendo locum naturalem prout superaddit virtutem secundum quam conservat locatum in corpore locante respectu locati fundantur alii duo respectus praeter praedictos. Unus est extrinsecus adveniens, qui est respectus actionis et passionis, pro quanto habet virtutem activam et transmutativam respectu locati. Alius est intrinsecus adveniens, qui est de genere relationis producentis sibi et producti, pro quanto corpus locans conservando locatum aliquid producit in ipso, ratione cuius est eius conservativum”.

¹² Tamże, f. 73v–74r: „Locus est distinctus essentialiter a superficie, ita quod propositio: 'locus est superficies' non est formalis sed materialis. Superficies enim est materiale fundamentum loci. Hoc probatur, primo auctoritate Aristotelis in *Praedicamentis*, qui ponit ipsam specificie distinctam. Distinctio autem specifica «est» circa essentialia. Praeterea, quaecumque in actuali extrema sunt separabilia, ipsa non sunt idem. Sed superficies et locus sunt huiusmodi, igitur. Maior patet per contradictionem, nec vadet instantia de superiore et inferiore, nam haec non se habent sic. Minor probatur: ponatur quod Deus destruet omnia inferiora excepta sphaera ultima, ita quod omnes sphaerae inferiores essent destructae et omnia creata, quia hoc Deus posset, nec catholicus hoc negaret. Certum est quod hoc stante remanet superficies coeli et tamen non remanet locus, cum de eius ratione sit continere, ergo etc. Item, coelum secundum superficiem convexam non habet rationem loci, nec est locus, cum naturalis nihil contineat secundum illam superficiem, igitur etc. Quidam vero adhuc volentes evadere dicerent forte quod locus est superficies solummodo connotative vel per connotata determinatur. Nam, ut respicit locatum, illud locando vel commensurando dicitur locus, ut autem praescindit ab istis, dicitur superficies. Iste tamen modus non placet mihi, licet non dubito hoc optime sustineri. Unde credo quod Deus posset separare superficiem a coelo et tamen forte in ipso remanet ratio continendi”.

ruchu lokalnego ciał; takie np. jest niebo wobec ruchu ciał lekkich a ziemia wobec ruchu ciał ciężkich. Jeśli miejsce posiada jedynie pierwszą z wymienionych własności, wówczas nie musi być nieruchome wobec ruchu swego *locatum*. W tym znaczeniu niebo jest rozumiane jako miejsce niższych sfer, jako że nie jest kresem ich ruchu a jedynie je zawiera. Inaczej mówiąc, jest ono formalnie nieruchome — jako *locans* zawierający *locatum* — choć samo subiektywnie znajduje się w ruchu; porusza się zatem nie zmieniając miejsca¹³.

Możliwy jest także przypadek odwrotny, tzn. zmiana miejsca bez poruszania się. Jan Kanonik analizuje go na przykładzie wziętym albo za pośrednictwem Szkota od Tomasza z Akwinu, albo bezpośrednio od Tomasza Wiltona. Stwierdza, że pal w wodzie nie podlega ruchowi lokalnemu, nie pokonuje, bowiem żadnej odległości. Ruch nie jest jednak tożsamy ze zmianą miejsca; coś bowiem podlega ruchowi lokalnemu, jeśli spełnia dwa warunki: zmienia miejsce a kresy tej zmiany muszą być rozdzielone odległością pokonaną w tym ruchu. Wziąwszy to pod uwagę należy stwierdzić, że pal w wodzie, choć nie podlega ruchowi, zmienia jednak miejsce tym sensie, że zmienia się otaczający go *locans*; nie zmienia go jednak w sposób absolutny¹⁴.

Idąc w swoich rozważaniach dotyczących miejsca za Dunsem Szkotem Jan Kanonik rozszerza arystotelesowską perspektywę analizując dwa przypadki niemożliwe z punktu widzenia Stagiryty. Pierwszym z nich jest bilokacja, czyli równoczesne istnienie w dwu lub więcej miejscach, drugim — próżnia, czyli miejsce nie zajęte przez żadne ciało. Pierwszy przypadek zdaniem Jana Kanonika nie jest bezwzględnie niemożliwy, ponieważ boska wszechmoc może sprawić by jedno ciało zajmowało jednocześnie kilka miejsc, jako że nie stanowi to logicznej sprzeczności. Skoro *ubi* jest zewnętrzną relacją podmiotu, nie ma charakteru istotowego i możliwe jest by podmiot przyjmował rozmaite *ubi* nawet jednocześnie¹⁵. Metafizyczne argumenty wspiera Kanonik teologicznymi pochodzącymi nie

¹³ Tamże, f. 76r: „Perfectus locus habet respectu loci primo rationem continendi (locus enim continet locatum), et ista ratio est communis tam de loco naturali quam de mathematico; secundo habet rationem fingendi ipsum locatum, «locatum enim» nititur «et» sustentatur in ipso loco in essendo. Tunc dico quod locus est duplex: unus perfectus habens rationem utriusque predictorum respectu sui locati, et isto modo coelum est locus istorum levium et terra gravium, et talis est immobilis necessario opposita immobilitate loci, quo movetur ipsum locatum ad ipsum. Alius est locus qui respectu sui locati habet tantum unam rationem continendi «et» solum continet locatum, non autem sustentat ipsum, et isto modo coelum est locus sphaerarum inferiorum, aliquid enim continet eas, quod non sustentaret ille locus, non oportet quod sit immobilis immobilitate opposita illi; non enim proprie terminat eius dependentiam, tantum enim continet ipsas, etc. Possumus nos expedire breviter de ista difficultate sicut superius: quod locus quantum ad eius subiectum vel substratum non est immobilis, licet quantum ad eius entitatem formalem sit immobilis”.

¹⁴ Tamże, f. 75r: „Ad motum localem per se requiruntur duo. Primum quod mobile per sui transmutationem locum mutat, et quod inter terminos motus sit oppositio vel quaedam distantia interiecta. Utraque autem conditio deficit in proposito. Palus, cum sit affixus, per sui transmutationem non locum sed per transmutationem vel motum aquae fluentis «mutat». Secundum etiam deficit, quia inter locum priorem et posteriorem non est spatium interiectum, igitur non sequitur: ‘aliter se habet secundum locum, igitur movetur secundum locum’; sed est fallacia consequentis”.

¹⁵ Tamże, f. 76v–77r: „Non repugnat divinae omnipotentiae idem corpus esse locatum in diversis locis simul et semel. Hoc probatur: illud quod non includit ex terminis contradictionem, non est manifestum impossibile divinae omnipotentiae; sed facere idem corpus in diversis locis non includit contradictionem ex terminis, nec «est» manifestum impossibile, ut patebit, solvendo rationes quas isti

tylko od Szkota. Po pierwsze, jeśli Bóg sprawia coś za pośrednictwem drugorzędnej przyczyny sprawczej, może tego dokonać także bez jej pośrednictwa. Zatem jeśli za pośrednictwem Eucharystii ciało Chrystusa jest jednocześnie w wielu miejscach, może tak być również bez pośrednictwa Eucharystii i w odniesieniu do innych ciał, o czym zaświadczały liczne cuda¹⁶.

Druga „niemożliwość” arystotelesowskiej fizyki — próżnia — dyskutowana jest przez Jana Kanonika w dwóch zagadnieniach: czy możliwe jest jej istnienie, a jeśli tak, to czy możliwy jest w niej ruch¹⁷. Swoje analizy rozpoczyna Jan od przytoczenia Szkotowej definicji próżni, *miejsca pozbawionego jakiegokolwiek ciała, ale zdolnego do przyjęcia go*¹⁸ i prezentacji arystotelesowskich argumentów przeciw istnieniu próżni. Z argumentami tymi Kanonik polemizuje przytaczając opinię Duns Szkota, że nie jest niemożliwe dla Boga zniszczenie pewnych ciał przy jednoczesnym zachowaniu innych i dlatego możliwe jest, by Bóg zniszczył wodę, powietrze i ogień oraz inne ciała pomiędzy ziemią a niebem zostawiając tam

adducunt, igitur. Praeterea, cum unitate prioris stat sine contradictione pluralitas posterioris. Sed ubi sunt posteriora ipso corpori, ut patet, cum causaretur ex circumscriptione locati et loci, igitur. Maior patet ex exemplis infinitis. Unde apparet quando aliquid est motum secundum rationem, cum respectus intrinsecus advenientes de quibus minus videtur quod possunt plurificari, fundamento eodem manente, ut semper eandem albedinem possunt fundari plures similitudines et in eodem fundamento permanentes, cum relationes multiplicentur ad multiplicationem unius et alterius extremi. Cum igitur ubi dicat respectum extrinsecus advenientem, non videtur aliquid impossibile, quod sit multitudo ipsorum ubi stante unitate subiecti”.

¹⁶ Tamże, f. 77r: „Praeterea, quidquid potest Deus in genere causae efficientis mediante causa secunda, potest immediate in virtute propria et sine illa. Sed Deus mediante sacramento et sacramentaliter potest facere quod idem corpus Christi in numero sit in diversis locis et in diversis altaribus, igitur hoc poterit in virtute propria et sine sacramento. Quod potest de corpore «Suo», potest de quocumque alio corpore, igitur. Minor patet. Ista enim est una propositio apud omnes theologos et antiquos et novos. Quae etiam sic potest probari: omne continens causalitatem alicuius perfectiori modo quam illud habet potest «causare» in aliquid mediante illa causalitate, potest in virtute propria ex quo illam causalitatem continet perfectiori modo. Sed Deus continet omnem causalitatem effectivam cuiuscumque agentis secundarii eminenter, cum omnis causalitas effectiva dicat aliquam perfectionem, et Deus sit infinitae perfectionis et nulla perfectio ei deficiat, igitur etc. Non sic est de causalitate intrinseca, quia illa includit aliquam imperfectionem, licet quantum ad illud quod est perfectionis contineatur a Deo eminenter. Confirmatur: ubicumque Deus potest facere aliquid corpus naturale non sub suo modo naturali, potest illud facere sub proprio modo naturali, quia in primo sunt duo miracula, in secundo unum tantum. Sed Deus secundum fidem corpus Suum sacramentaliter «potest facere» idem, non sub modo naturali simul in diversis locis et sine sacramento, igitur. Praeterea, non minus inconveniens est duo corpora esse simul in eodem loco, quam idem corpus esse in diversis locis. Sed primum est Deo possibile, igitur et secundum. Maior etiam patet secundum principia opinionis Commentatoris et etiam Philosophi, quia philosophi omnino ponerent repugnantiam inter duo quanta respectu eiusdem loci, eo quod «unum» quantum expellit aliud quantum. Minor etiam patet per Subtilem Doctorem in sermone «de» resurrectione Christi et de corpore glorificato et de corporibus etiam in fine iudicii. Cum autem parva valle Josaphat iudicium debeat fieri, et si quodlibet positum locum occupet ibi, «aliud» non posset recipi. Ista tamen opinio, licet secundum multos videatur secundum naturam impossibilis, volentibus tamen sequi rationem non debet reputari impossibilis, cum etiam de facto iam fuerit factum miraculose. Certum est enim quod beatus Jacobus eadem die qua celebravit missam, interfuit sepulchrum beatae Mariae”.

¹⁷ Szerzej na temat tego zagadnienia: M. G e n s l e r, The concept of Vacuum in an Early Scotist Physics Commentary, *Miscellanea Mediaevalia* 25(1998), s. 169–178.

¹⁸ Johannes Duns Scotus, *Ordinatio* II, dist. 2, pars 2, q. 5, n. 435, s. 348; Roma 1973: „Respondeo igitur quod si vacuum posset cedere et motus posset esse in eo, dico quod ex divisibilitate spatii motus haberet divisibilitatem et successionem”. Zob. także R. W o o d, Walter Burley on motion in a Vacuum, *Traditio* 1988, s. 192.

próżnię. Konsekwentnie, choć jest przeciwne naturze istnienie próżni możliwe jest *per potentiam divinam*¹⁹. Także ruch w próżni przyjmowany jest przez Jana Kanonika wbrew stanowisku autorytetów. Co ciekawe, potwierdzając jego możliwość Jan nie korzysta z argumentów Dunsza Szkota, choć podzielał on ten pogląd, lecz Gerarda Odonisa, uważając go jak się wydaje za bardziej przekonującego zwolennika teorii ruchu w próżni.

Rozważania dotyczące czasu silniej jeszcze uwidoczniają szkolny charakter dzieła Jana Kanonika²⁰. Poglądy Szkota są tu spowite licznymi dystynkcjami i wyliczeniami, które zdają się poprzedzać każdy z argumentów. Jan przedstawia zarówno listę terminów związanych z mierzaniem trwania i przemijania: wieczność, *aevum*, czas i chwila, jak i warunki, jakie miara musi spełniać (prostota, jednolitość, niezależność i pierwszeństwo) oraz sposoby mierzania: na sposób replikatywny, kiedy miara jest mniejsza od mierzonego obiektu, eksplikatywny, kiedy obiekt jest mniejszy od miary, bądź na oba te sposoby, kiedy jest jej równy. Zaznacza, że mierzzenie zakłada istnienie nie tylko miary i mierzonego obiektu, lecz także intelektu, który odnotowuje pomiar²¹.

¹⁹ Johannes C a n o n i c u s, jw., f. 80v: „Secunda propositio est, quod credo salvo meliore iudicio, quod stante sphaera ultima Deus posset omnia corpora intervenire et infra sphaeram corrumpere. Hoc probatur. Quaecumque creata a Deo sunt essentialiter determinata et absoluta et ab altero unum non dependet. Deus potest «unum» conservare omnibus aliis corruptis et annihilatis. Sed coelum et ista inferiora sic se habent, ut patet: coelum enim est absolutum et essentialiter deperditum non dependens ab istis inferioribus. [...] Non enim videtur impossibile quin Deus posset facere, licet esset contra naturam, quod a terra usque ad coelum nec aer esset, nec ignis, nec aliquid corpus naturalis. Ex quo sequitur quod per potentiam divinam potest esse spatium ab omni corpore separatum aptum natum recipere corpus”.

²⁰ Szerzej na ten temat: M. Gensler, The concept of time in a commentary on the 'Physics' attributed to Antonius Andreae, w: G. Alliney & L. Cova, *Tempus Aevum Aeternitas. La concettualizzazione del tempo nel pensiero tardomedievale*, Firenze 2000, s. 163–186.

²¹ Johannes C a n o n i c u s, jw., f. 90v: „Per quamcumque mensuram accipitur notitia de mensurato. Probatur: per quamcumque mensuram intellectus veridice certificatur de mensurato, ut patet inducendo in simul, igitur. [...] Mensurare nihil aliud est quam aliquid secundum quantitatem minus notam per accidentiam magis notam certificare et mensurare. [...] Mensura nihil aliud est quam intellectus de quantitate rei determinata certitudo. [...] Mensura importat respectum triplicem: unum ad intellectum alium ad rem mensuratam alium ad mensuram. [...] Mensura est duplex: quaedam ex natura, quaedam est mensura nobis. Mensura quae est ex natura est quae est ex natura rei et non aliqua mensuratione humana. Mensura nobis dicitur quae non mensurat ex natura rei, sed ex institutione humana. [...] Triplex est genus mensurarum in generali, secundum modum triplicem mensurandi: aliquando aliquid mensuratur replicative, aliquando — explicative, aliquando — explicative et replicative. Hoc patet. Aliquando mensuratum excedit mensuram, aliquando exceditur. Similiter aliquando excedit et exceditur. Aliquando aequuntur sibi mensura et mensuratum. [...] Conditiones mensurae sunt sex. Prima est quod de ratione mensurae est prioritas. [...] Secunda est quod de ratione mensurae est notioritas. Probo, quia illud per quod aliquid cognoscitur notius est quam quod cognoscitur. Sed per mensuram res mensurata cognoscitur, ex secundo dicto, igitur. [...] Tertia conditio est quod de ratione mensurae est simplicitas. Patet, quia quanto aliquid magis excedit ad simplicitatem, tanto magis ad rationem mensurae. Quarta «conditio est» quod de ratione mensurae est uniformitas vel regularitas. Probo, quia nihil potest regulari per illud quod est irregulare et difforme, sed tantum habet mensurari mensura, igitur. Quinta conditio «est» quod de ratione mensurae est independentia. Probatur, quia de ratione prioris, ut prius, est independentia. [...] Istam tamen independentiam intelligo non absolute, quod nullo modo dependeat, quia sic nulla tantum est mensura, sed habet intelligere respectu mensurati. Sexta conditio «est» quod de ratione mensurae est unigenitas. Patet, quia mensura est unigena mensurato. [...] Etiam sic intendendo non solum secundum rationem analogicam, [...] sed etiam unitive. [...] Propter quod teneo quod tam inter Deum et creaturam quam inter quamcumque aliam mensuram et mensuratum est unitas, seu unigenitas, non solum secundum rationem analogiae, sed unionis”.

Inaczej niż Duns Szkot, Jan Kanonik nie poświęca zbyt wiele uwagi zagadnieniom wieczności i *aevum* i ogranicza się do polemik z poglądami innych autorów. Wbrew Boecjuszowi stwierdza, że wieczność nie może być miarą Boga, nie spełnia bowiem warunku pierwszeństwa. Z podobnych powodów nie zgadza się z tezą, że trwanie bytów permanentnych może być mierzone przez czas: określenie „permanentny” jest bowiem przeciwstawne wobec charakteryzującego czas określenia „sukcesywny”, niespełniony jest zatem jeden z warunków miary. Ten sam argument stosuje Jan odrzucając tezę, że trwanie bytów permanentnych może być mierzone przez wieczność oraz że czas określany jest przez stosunek istniejącego bytu do wieczności²².

W zgodzie z zamysłem Arystotelesa Jan Kanonik skupia swą uwagę na problemie czasu i chwili oraz ich wzajemnego stosunku. Punktem wyjścia jego rozważań jest teza: 'czas jest wielkością ciągłą'. Stwierdza on, że obydwie własności, tzn. wielkość i ciągłość przysługują czasowi *per se*. Z jednej strony jest on z siebie wielkością, ponieważ z natury posiada odrębne części, mianowicie przeszłość i przyszłość oraz posiada rozciągłość, która jest właściwym atrybutem wielkości; z drugiej strony jest on ciągły z siebie, gdyż jego części są wewnętrznie powiązane wspólnym kresem. Jan Kanonik przyznaje, że chociaż czas jest wielkością z siebie i formalnie, może być też traktowany jako wielkość przypadłościowo wówczas gdy jego wielkość, tj. trwanie, jest skutkiem zewnętrznego ograniczenia²³. Jan zwraca też uwagę, że ciągłość w bytach określanych jako *successiva*, tj. takich, w których kolejne części nie współwystępują, jest odmienna od ciągłości w bytach permanentnych, gdzie wszystkie części muszą istnieć w tym samym czasie²⁴.

Jan utrzymuje, że ciągłość musi być istotową własnością czasu, ponieważ inaczej mógłby on istnieć bez niej. Tym samym ciągłość czasu musi być odmienna od ciągłości ruchu i rozciągłości, różne są bowiem także ich przedmioty. Tym, co

²² Tamże, f. 91v: „Aeternitas proprie non habet rationem mensurae Dei. Probatur, quia mensura habet rationem perfectionis et independentis”. f. 92v: „Formalis ratio temporis non est simultas sive proportio omnium existentium ad aeternitatem”.

²³ Tamże, f. 81v–82r: „Tempus est per se quantitas. Probatur sic: omne quod per se ex natura sua habet partem extra partem est per se quantitas; tempus est huiusmodi, igitur. Minor patet, quia praeteritum et futurum sunt partes temporis per se, quia nulli alii conveniunt. [...] Propter quod illud quod habet extensionem propriam, habet propriam quantitatem, cum extensio sit passio quantitatis. Sed tempus habet propriam extensionem, aliam ab extensione spatii simpliciter. [...] Item, cui conveniunt passiones quantitatis proprie et per se et proprissima ratio quantitatis, idem tale per se est quantitas; tempus est huiusmodi, igitur. Patet minor per longum et breve, quia per se competunt temporis. Similiter ratio mensurae quantitativae, quae est ratio propria quantitatis, igitur. Secunda propositio est ista quod tempus est per se quantitas continua. Probatur: cuiuscumque partes intrinsece copulantur ad aliquem terminum communem, est per se «quantitas» continua; tempus habet esse huiusmodi, igitur. [...] Ad aliud dico quod tempus est quantum per accidens causaliter quia suam quantitatem contrahit ab alio; formaliter autem est per se quantum [...]. Ad aliud dico quod numerus motus est vere mensura”.

²⁴ Tamże, f. 80v: „Natura cuiuslibet continui sive permanentis sive successivi in hoc stat, quod eius partes ad aliquod indivisibile intrinsece copulantur propter quod habent unitatem et continuitatem, quo facto in actu praeciso ipsam ultimam non habent continuitatem. Hoc patet: duae enim partes lineae copulantur ad punctum quo praeciso vel facto in actu iam essent «puncta» discontinua. [...] Permanentia in quantum ad eorum actualem existentiam requirunt omnes partes actualiter existentes, ut simul sunt; non sic successiva, sed sufficit quod eorum partes sint ad aliquod indivisibile copulatae et ex convexione ad illud habent eorum partes existentiam, non enim requirunt simul eorum partes existere”.

podlega ciągłości w czasie jest „teraz”, w ruchu *mutatum esse*, a w rozciągłości punkt. Ciągłość czasu jest istotowo sukcesywna, dlatego że odnosi się do wielkości sukcesywnej a nie permanentnej. Mimo iż Jan uznaje ciągłość za istotową własność czasu powstrzymuje się przed uznaniem jej jego część formalną; zgadza się bowiem z poglądem św. Augustyna, że właściwa natura czasu jest nam nie znana. Nie ma natomiast większych problemów w określeniu, co jest materialną częścią czasu, stwierdzając, że jest nią wielkość. Nie mogąc określić, co jest częścią formalną czasu Jan stwierdza tylko, że *ratio formalis* czasu polega na tym, iż posiada on sukcesywne części połączone przez terażniejszość. Te sukcesywne części to „wcześniej” (*prius*) i „później” (*post*); muszą one przynależeć do czasu, gdyż im właśnie zawdzięcza on swoje uporządkowanie²⁵.

Podjmując problem czasu w relacji do ruchu i chwili Jan Kanonik stara się zachować precyzyjne rozróżnienie czasu i ruchu, podkreślając jednocześnie ich bliski związek. Jego zdaniem czas może być nazywany terażniejszym, gdyż choć jest złożony wyłącznie z części przeszłych i przyszłych, części te następują jedna po drugiej ku stanowi obecnemu (*mutatum esse*) w taki sposób, że każdej części czasu odpowiada stosowna część ruchu²⁶. Odpowiedniość czasu i ruchu widać w tezach dotyczących czasu rozumianego całościowo i partykularnie. Jan stwierdza, że jeśli porównać całość czasu i cały ruch *primum mobile* czas nie jest realnie różny od ruchu, w którym jest zawarty podmiotowo. Tak rozumiany czas jest miarą jedynie na sposób eksplikatywny. Podobnie ma się rzecz, jeśli porównywać czas partykularny i odpowiadający mu ruch. Czas jest jednak formalnie różny od ruchu tak jak atrybut jest formalnie różny od podmiotu, choć materialnie są one tym samym²⁷. Jan dowodzi, że czas i ruch nie mogą być realnie różne, ponieważ nawet

²⁵ Tamże, f. 92r-v: „Quod ipsa continuitas non sit accidentalis temporis, patet per hoc quod per quamcumque potentiam ipsum tempus non videtur posse existere sine ipsa. [...] Continuitates quarum continuativa sunt alterius et alterius rationis sunt alterius rationis. Sed continuitates motus, magnitudinis et temporis sunt huiusmodi, igitur. Maior patet, sed minor probatur, quia continuitas tantum magnitudinis est punctus, motus mutatum esse, temporis autem nunc. [...] Quod etiam «temporis» successio sit sibi intrinseca et essentialis patet, quia sicut se habet permanentia ad quantitatem permanentem, sic successio ad quantitatem successivam. [...] Forma seu ratio formalis ipsius est nobis ignota, possumus tamen ipsam circumloqui, [...] ita quod dicamus quod formalis ratio temporis est habere partes successivas ad instans seu ad nunc copulatas. Hoc autem potest ostendi. Illud videtur esse formalis ratio et propria alicuius quod intrinsece sibi soli convenit. Hoc autem est habere huiusmodi partes successivas sic ad nunc copulatas respectu temporis, igitur hoc est sibi formale et per hoc ab omnibus distinguitur. Materiale autem in eo est istud in quo cum aliis convenit, ut quantitas. [...] Illud, cuius partes intrinsece essentialiter ordinantur secundum prius et post, includit prius et post. Sed temporis partes sunt huiusmodi, quod scilicet isto modo ordinantur, igitur. [...] Tempus acceptum secundum rationem suam mensurat solum modo modo explicativo. Patet, quia mensura, quae semper excedit suum mensuratum, non mensurat ipsum nisi modo explicativo. Huiusmodi est tempus secundum rationem suam respectu rei temporalis, igitur. Dico tamen quod tempus acceptum secundum rationem suam, quia si accipiatur secundum aliquam sui partem, tamen bene potest excedi a mensurato vel sibi adaequare, et ita est mensurare ipsum modo replicativo”.

²⁶ Tamże, f. 86r: „Sicut fuit dictum de tempore, quod quaelibet eius pars sit facta et fienda, ipsum tamen tempus dicitur esse praesens per actuaalem continuationem unius partis cum alia ad mutatum esse praesens, ita quod cuilibet parti temporis correspondet proportionaliter pars motus, ita quod parti praeteritae correspondeat pars facta in motu et futurae — fienda etc., requiritur quod sicut fuit actualis continuatio in tempore unius partis cum alia, ita etiam in motu fit actualis continuatio”.

²⁷ Tamże, f. 82r: „Tempus quod est in motu primi mobilis subiective distinguitur realiter a motibus inferioribus quos mensurat. Haec «propositio» probatur sic: quaecumque sunt praecisibilia ad invicem,

Bóg nie może sprawić by ruch istniał bez jakiegoś czasu. Na zarzut, że czas i ruch muszą być realnie różne, skoro relacja mierzenia, jaka między nimi zachodzi jest relacją realną, Jan odpowiada, że relacja realna zachodzi wówczas, gdy porównuje się czas jako całość i partykularny ruch. Argumentuje także, iż czas nie może być realnie różny od ruchu, nie może go bowiem poprzedzać — nie będąc sam substancją potrzebuje ruchu, jako podmiotu, w którym istnieje. Konsekwentnie czas nie będzie istniał, jeśli wszystek ruch ustanie. Zarzut, że czas mierzy także spoczynek, jest zdaniem Jana bezzasadny, jako że spoczynek mierzony jest *per accidens* przez odniesienie do ruchu²⁸.

non sunt idem realiter. Sed tempus primum et motus inferiores sunt huiusmodi, igitur etc. Minor probatur, quia si nullus esset motus hic inferius adhuc posset coelum moveri, et per consequens tempus esset similiter cessante motu primi mobilis, et per consequens eius esset tempus, et si nullus motus esset hic inferius, ut probatum est supra. Item, quaecumque duo accidentia sunt in distinctis subiectis, illa sunt distincta realiter. Tempus primi mobilis et motus inferiores sunt huiusmodi, igitur. [...] Comparando totum tempus ad totum motum primi mobilis, tempus primum non distinguitur realiter a motu in quo est subiective. Similiter tempus spatiale non distinguitur realiter a motu in quo est. Probatur: omne absolutum prius natura alio distinctum realiter ab illo potest per potentiam Dei separari ab illo. Ista patet infallibiliter. Deus enim potest separare quaecumque absoluta non dependentia, quare enim Deus non potest ista separare duo? Hoc est propoter dependentiam ad invicem vel propter eorum identitatem realem. Sed impossibile est per aliquam potentiam motum esse sine tempore. Hoc patet, quia non potest esse motus quin sit prius et posterius et alia pars praeterita et alia futura. Haec autem sunt ipsum tempus, igitur. Praeterea, tempus est passio motus, passio autem non distinguitur a subiecto, ut suppono et probatum fuit in primo libro, igitur. [...] Contra. [...] Quaecumque ad invicem referuntur relatione reali, illa talia non sunt idem realiter, quia relatio realis requirit duo extrema realiter, quia relativa sunt quorum esse ad aliud realiter. Sed tempus et motus sunt huiusmodi. Patet, quia se habent sicut mensura et mensuratum. Confirmatur: idem ad se non refertur ratione reali, quinto *Metaphysicae*. Item, cuiuscumque partes continuantur ad aliquem terminum essentialiter, habent essentialiter aliam et aliam continuitatem, et per consequens eius quantitas est essentialiter distincta. Sed mutatum esse, ad quod copulantur partes motus, et instans non sunt idem essentialiter, igitur. Respondeo. Ad primum dico quod mensura extrinseca refertur realiter ad mensuratum, et sic comparando tempus commune ad motus inferiores, sic ipsa distinguuntur realiter. Ad confirmationem per idem. Ad secundum dico quod nunc et mutatum esse omnino sunt idem essentialiter, distincta tamen ex natura rei. [...] «Tempus» distinguitur formaliter a motu. Patet, quia passio distinguitur formaliter a subiecto, igitur. Unde tempus addit aliquem supra motum, scilicet respectum aptibilem, sicut risibile addit respectum aptibilem supra hominem. Unde sicut homini accidit quod actu rideat, ita accidit motui quod actu numeratur; addit igitur tempus supra motum numerabilitatem. Tempus igitur et motus sunt idem materialiter, formaliter tamen distincta”.

²⁸ Tamže, f. 82v: „Contra primam conclusionem, quod tempus non sit ab aeterno, per Augustinum et Bedam et omnes Super Genesim, qui ad litteram ponunt fuisse productum ab initio mundi. Unde ponunt simul quattuor creata, scilicet naturam angelicam, coelum empireum, primam materiam et tempus. Praeterea, per te ab aeterno fuit tempus, igitur ab aeterno aliquod subiectum habuit. Sed Deus non fuit, quia non est subiectum accidentis, igitur ab aeterno fuit aliqua creatura, quae fuit subiectum temporis. Sed hoc est contra veritatem [...] et fidem, igitur. Nec videtur, salva sua reverentia, secundum veritatem omne dictum, quod tempus nihil habet pro subiecto, [...] sed est quoddam consequens ipsum motum vel sequela. Nam omne ens vel est ens per se, vel in alio. Tempus non est per se ens, cum non sit substantia, igitur est in alio. [...] Ratio, quia tempus inest omni motui et soli et semper, ut patet «per» Philosophum. Quod etiam sequela sit motus, probatur. Omnis mensura successiva est consecutio entis formaliter successivi. Sed omne successivum est motus vel fundatur in motu, quod dico propter actionem et passionem, igitur. Maior patet, quia nullum successivum potest mensurare ens permanens. Ista «propositio» patet, quia mensura et mensuratum debent esse unigena et debent etiam proportionari, cuiusmodi non sunt permanens et successivum. Dico igitur, quod cessante omni motu non esset tempus positive nisi solum privative. [...] Quo modo per accidens «aliquid» tempore mensuratur? Hoc igitur imaginor sic, quia eo quod tantus motus posset fieri in tanto tempore, ideo pro hoc quod auferatur motus

Analiza relacji czasu i ruchu w rozmaitych ujęciach prowadzi Jana Kanonika do wniosku, że czas, podobnie jak ruch, może być rozumiany dwojako. Z jednej strony jest powszechny i ogólny odpowiadając ruchowi *primum mobile*. Tak rozumiany czas mierzy ruch *primum mobile* jako zawarty w nim atrybut; wszystkie inne ruchy mierzy natomiast jako miara eksplikatywna. Z drugiej strony czas może być partykularny, tzn. o określonym trwaniu. Taki czas zawiera się w ruchu partykularnym. Można zatem powiedzieć, że istnieje tylko jeden czas będący miarą zewnętrzną wszelkich bytów istniejących w czasie — czas powszechny; poza nim istnieją czasy będące miarami odpowiadających im ruchów partykularnych. Dzięki temu — mówi Kanonik za św. Augustynem i Szkotem — czas partykularny możliwy jest nawet po ustaniu ruchu *primum mobile*, jako że Bóg może sprawić by istniał oddzielny ruch ze swoim odrębnym czasem²⁹.

Także w zagadnieniach dotyczących chwili Jan Kanonik przyjmuje rozwiązania Dunsza Szkota. Dowodzi, że chwila nie pozostaje substancjalnie tym samym przez cały czas, co jednak nie znaczy, że podlega zniszczeniu. Przeciwnie — ani chwila ani *mutatum esse* nie ulegają zniszczeniu. Według Kanonika stwierdzenie, że chwila i *mutatum esse* nie ulegają zniszczeniu oznacza, iż czas nie jest miarą ich zniszczenia i w tym sensie jest prawdziwe. Podobnie jak Szkot, Kanonik woli jednak używać terminu „ustać” (*cessare*). Chwila i *mutatum esse* ustają, kiedy czas mija coś niepodzielnego, np. chwila obecna ustaje stając się przeszłą u kresu procesu, który ma charakter podzielny. Fakt występowania procesu nie oznacza, że chwila ustaje stopniowo, jest bowiem niepodzielna, ale że zawsze towarzyszy kresowi trwania czegoś. Z tego też powodu niemożliwe jest mówienie o pierwszej chwili ustawiania³⁰. Chwila aktualnie znajduje się w czasie. Jej aktualność zwana

per tantum tempus secundum mensuram motus, quae posset fieri in toto tempore indicamus totam quantitatem esse quietis et dicimus quietem durare per unum diem, quia igitur motum illum; sic etiam mensuratur per se ideo et quies, cuius quantitas indicatur ex motus quantitate, qui posset fieri in tanto tempore, dicitur mensurari tanto tempore, et hoc est per accidens”.

²⁹ Tamże, f. 81r: „Duplex est tempus: quoddam commune et generale, cuiuscumque motus particularis per assistentiam mensurae et motus primi mobilis per inhaerentiam mensuratur, quia soli illi inhaerentia quam subiecto et nulli alteri, et istud est tempus correspondens primi motui primi mobilis. Est aliud tempus spatiale, id est quasi particulare spatialiter et particulariter sumptum et istud sic respondet motui particulari, quia sibi existenter inhaeret. Praemisso hoc pono duas conclusiones. Prima est ista, quod omnium temporalium est unicum tempus, [...] omnium aliorum mensura motuum extrinseca. Hoc probatur. Omnium motuum est aliquis motus primus et ipsorum regula, igitur et ipsorum omnium est unum tempus. [...] De isto tempore dicit Aristoteles quod impossibile est ipsum plurificari, sicut nec mobilia prima, nec motus primi. In omni enim genere entium est dare unum primum ad quod omnia reducuntur. Secunda conclusio est haec, quod tempus particulare vel spatiale necessario est plurificabile, ita quod ad plurificationem motuum realium sequitur necessario plurificatio temporis. [...] Item, impossibile est quod aliquis sit motus sine temporis post, quae sit eius mensura. Ista «opinio» patet cuilibet philosophanti, quia omnis motus tempore mensuratur. Sed cessante motu primi mobilis et per consequens primum tempus cessabit, [...] potest etiam esse aliquis motus hic inferius, igitur oportet quod sibi respondeat proprium tempus, quod sit eius mensura. Maior probatur per istam Scripturam [...] sic: In Iosue habetur planum quod cessante motu primo erat motus pugnantium. Idem, Augustinus quod cessante motu coeli moveri posset rota figuli. Ratione etiam sic: quia Deus posset absoluta distincta essentialiter quorum unum ab altero non dependet essentialiter facere unum sine alio, ista sunt huiusmodi, igitur”.

³⁰ Tamże, f. 84v: „Ad primum dicunt aliqui quod instans proprie non corrumpitur nec generatur, quia omnis generatio vel corruptio mensuratur aliqua mensura. Verumtamen potest bene desinere vel incipere. In plus enim se habet inceptio quam generatio. [...] Et ideo dico aliter, quod instans vel

jest terażniejszością, aby podkreślić, że jedynie obecna chwila istnieje aktualnie. Aktualne istnienie chwili obecnej w czasie nie oznacza jednak, że stanowi ona jego część. Przeciwnie, nie może ona być częścią czasu, jako że wszystkie części czasu są podzielne, gdyż czas jest podzielny proporcjonalnie do podziału przestrzeni. „Teraz” jest zatem bytem niepodzielnym, chwilą, która łączy przeszłość i przyszłość³¹.

Przegląd poglądów dotyczących miejsca i czasu pokazuje, że Jan Kanonik jest przeważnie w zgodzie z Dunsem Szkotem. Jedyny przypadek, gdy w sposób otwarty krytykuje stanowisko Doktora Subtelnego dotyczy określenia, do jakiej kategorii należy miejsce. Zdaniem Kanonika stanowisko Szkota jest niejasne; być może dlatego, że opowiada się on za umieszczeniem miejsca w kategorii ilości, który to pogląd Szkot sam odrzuca, umieszczając miejsce w kategorii *ubi*³². Opór

mutatum esse non corrumpitur in tempore, non sic intelligendo quod sit tempus mensura corruptionis eorum, sed quia cedunt ad cessationem temporis et alicuius indivisibilis. Indivisibile enim non cadit nisi per cessionem alicuius divisibilis. Unde instans nunc praesens non cedit nisi per hoc, quod sit praeteritum. Non autem sit praeteritum per solam cessionem indivisibilis. [...] Ista igitur propositio est necessario concedenda, quia omne indivisibile cedat divisibili, non sic quod una eius pars primo cedat primo et postea alia, cum sit indivisibile, sed quia non cedit nisi cessionem alicuius divisibilis. [...] Non sequitur igitur cessum esse est divisibile, quia si ad cessionem alicuius divisibilis, igitur quia quando cessum est, non est. Sed bene concedo quod cessum est est divisibile, nec contingit dare primum instans, nec primam partem temporis in quo cessum sit. Sicut non contingit dare primum instans, nec primam partem motus, nec primum instans post terminum a quo”.

³¹ Tamże, f. 85v: „Praesens nullo modo est pars temporis. Probatur: omnis pars temporis habet partes. Sed praesens non habet partes, igitur. Minor probatur: cuiuslibet successivi habentis partes una pars succedit alteri et una est ante aliam, et una facta antequam alia. Sed praesenti non potest assignari quod una pars succedit aliae, et quod una pars sit ante facta, igitur. [...] Sequitur igitur quod praesens non sit pars temporis, quod est ens successivum. Item, tempus dividitur ad divisionem spatii, sexto huius. Sed in spatio semper una pars est prior, alia posterior, et post quamlibet partem est alia pars, et una est extra aliam, quia omne continuum habet partem extra partem, igitur in tempore omnis pars vel esset prior vel posterior. Sed hoc non potest assignari de praesenti, quia quod prius est factum non est praesentialiter factum, igitur sequitur quod praesens non est pars temporis. [...] Ipsum praesens non est aliquod nisi ipsum indivisibile vel ipsum nunc vel ipsum instans continuans partem praeteritam cum futura. Probatur: quodcumque dicitur esse praesens, dicitur esse nunc, et e converso, igitur nunc et praesens idem sunt. Sed nunc est indivisibile copulans «partem» praeteritam cum futura, igitur et praesens”.

³² Tamże, f. 74r: „Ex «eo» quo quod locus non est superficies, sequitur quod sit alia entitas actualis in superficie fundata, ita quod superficies sit eius materia vel fundamentum. Qualis autem haec entitas est, hoc est dubium apud multos. Quidam enim dicunt quod locus nihil aliud est nisi quidam respectus extrinsecus adveniens circumscriptionis activae vel ipsa circumscriptio activa. Unde sicut ex parte locati corporis correspondet passiva circumscriptio, quae dicitur ubi, ita ex parte corporis locantis correspondet circumscriptio, quae dicitur ipse locus. Verumtamen posset aliter dici quod locus non est ipsa activa circumscriptio nec ipsa continentia, sed est aliqua entitas, secundum eius essentiam nobis ignota, cui activa circumscriptio et continentia insunt sicut quaedam rationes attributales vel attributae. Sed est dubitatio iuxta praedicta, in quo genere sit locus ipse. Respondeo: illi qui dicunt quod locus non est nisi circumscriptio activa, dicunt quod non est nisi de genere ubi. Distinguunt autem quod est duplex ubi, activum scilicet et passivum. Activum correspondet ex parte locantis; passivum ex parte locati et utrumque dicunt esse eiusdem generis, licet auctor Sex principiorum non definit nisi ubi passivum. Alii dicunt quod in nullo genere est, sed reducitur ad genus quantitatis. Unde Scotus in hac materia processit multum dubius, non enim dicit in quo genere est. Verumtamen dicit quod non est in genere quantitatis. Posset tamen probabiliter dici, non tamen propter rationes cogentes me, sed eo quod maior videtur probabilitas ab hac parte quam ab alia, quod ipse locus est de genere quantitatis. Pro hoc videtur auctoritas Aristotelis in *Praedicamentis*, qui ponit locum determinatam speciem quantitatis a superficie, igitur sequitur quod sit quantitas. Item, aequale et inaequale competunt quantitati et ratio mensurae et divisibilitatis, de hoc enim est plena philosophia. Sed haec competunt ipsi loco: est enim vel aequalis locato et dissimilis et ipsum mensurans, igitur”.

Jan Kanonika przed taką klasyfikacją staje się zrozumiały, jeśli przyjrzeć się jego polemice z Piotrem Aureoli, który utożsamiał miejsce i położenie, bezspornie należące do kategorii *ubi*³³. W ten sposób ferwor polemiczny zdaje się wygrywać z wiernością doktrynie Szkota.

II. ANTONI ANDRZEJOWY

Zważywszy na generalną wierność Jana Kanonika wobec poglądów Dunsza Szkota dobór innych autorów, których opinie cytuje on z aprobatą nie budzi zdziwienia. Najważniejszym z nich jest Antoni Andrzejowy. Choć Jan nigdy nie wspomina jego imienia, wykazuje dobrą znajomość jego dzieł: *De tribus principiiis naturae* i kwestii do *Metafizyki* a być może także *Abbreviatio operis oxoniensis Scoti*. Pogląd Jana, że czas jest realnie tożsamy z ruchem, choć różni się od niego formalnie jest tożsamy z opinią Antoniego z *De tribus principiiis*, powtórzoną w kwestiach do *Metafizyki*. Z dwu kwestii do *Metafizyki* Antoniego, *Utrum idem nunc vel instans sit in toto tempore* (III.3) oraz *Utrum tempus sit idem cum motu* (V.11) Jan musiał zaczerpnąć nie tylko rozwiązania, ale i sposób przedstawienia problemu oraz dobór argumentów, odpowiednie kwestie wykazują bowiem duże podobieństwo³⁴. U Antoniego znajdujemy rozróżnienie czasu powszechnego i partykularnego z uwagi na rodzaj mierzonego przez nie ruchu oraz rozróżnienia dotyczące sposobu mierzenia a także pogląd, że podzielnosc czasu jest doń wprowadzana przez coś od niego różnego³⁵. W *Abbreviatio operis oxoniensis Scoti*

³³ Zob. Petrus Aureoli, *Commentarius in libros Sententiarum*, vol. II, Romae 1605; II, dist. 2, q. 3, s. 49D.

Johannes Canonicus, jw., f. 73r: „Quantum ad primum est una opinio Aureoli super secundo Sententiarum, qui ponit quod locus nihil aliud est quam determinata positio hic vel ibi. Hoc autem sic probat. Illud est formaliter locus, quo solo posito circa locatum ipsum habet determinatum situm in universo. Sic est in proposito, igitur. Minor probatur. Pone quod corpus sit in determinata positione, puta hic vel ibi. Si non variatur continens, sicut vas, semper corpus remanebit in eodem loco. Sed pone illud continens sic, si varietur, positio non remanet, nec illud locus. Item, locus est illud ad quod primo determinatur motus localis. Sed illud est positio hic vel ibi, ergo etc. Minor probatur, quia circumscripto aere et aqua et si terra poneretur iuxta orbem lunae, adhuc moveretur versus centrum et tamen ibi esset sola positio sine aliquo continente. Item, illa sunt eadem quorum sunt eadem differentiae; sed loci et positionis sunt eadem differentiae, quia ante et retro etc., igitur. Item, locari est situari vel poni, igitur locus est positio, per locum a coniugatis. Item, illud est locus, per quod respondetur ad interrogationem factam per 'ubi'. Sed hoc est positio, ut cum quaeritur 'ubi est Socrates', respondetur 'intus' vel 'extra'”.

³⁴ Tamże, f. 83v: „Quaeritur utrum instans secundum substantiam sit idem vel maneat idem et unum in toto tempore. Et videtur quod non, quia sequeretur quod illa, quae sunt nunc facta, et illa, quae sunt infra millesimum annum essent simul, saltem similitate secundum substantiam. Si nec secundum substantiam, nec secundum esse est possibile, igitur”.

Antonius Andreae, *Quaestiones super XII libros Metaphysicae*, Venetiis 1491, f. 15va: „Sed contra istam opinionem [...] arguitur [...] sic: illa dicuntur simul, quae sunt in eodem nunc indivisibili. Si ergo idem est nunc in toto tempore, ergo quae fuerunt in millesimo anno et quae sunt hodie erunt simul, quod est falsum evidenter”.

³⁵ Tamże, f. 26ra–b: „Tempus est duplex, scilicet commune et spatiale. [...] Primum [...] respondet motui primo pro mensura, [...] secundum [...] est numerus motus [...] et tale tempus spatiale est propria mensura motus inferioris, ita quod quot sunt motus particulares, tot sunt tempora huiusmodi spatialia. Tempus est idem realiter cum motu, ita et nunc cum mutato esse. Tamen cum illa identitate reali stat

z kolei znajdują się reguły wyjaśniające możliwość bilokacji niemal identyczne z tymi, które wymienia Jan Kanonik.

III. FRANCISZEK Z MARCHII

Odwołania do innych szkotystów występują w kwestiach do *Fizyki* bardziej sporadycznie, w tych przypadkach natomiast Jan zazwyczaj podaje imiona autorów dzieł, z których korzysta. Co warte odnotowania, stanowiska tych autorów — inaczej niż poglądy Dunsza Szkota i Antoniego Andrzejewego — nie zawsze są przez Kanonika przyjmowane bez zastrzeżeń; częściej cytuje je jako dodatkowy punkt odniesienia. Poglądy Franciszka z Marchii przywoływane są przez Jana przy okazji rozważań o nieruchomości miejsca. Według Franciszka przy rozpatrywaniu ruchu lokalnego należy przyjąć, że miejsce jest nieruchome, ponieważ miejsce determinuje relacje przestrzenne *locatum*. Widać to wyraźnie, jeśli się założy tezę przeciwną. Gdyby miejsce podlegało ruchowi lokalnemu, wówczas określenie miejsca *locatum* byłoby niemożliwe. Z tego powodu Franciszek broni tezy o nieruchomości miejsca nawet w przypadku wewnętrznej strony sfery Księżyca, która podlega ruchowi kolistemu a jednocześnie jest miejscem naturalnym ognia, twierdząc, że jedynie ruch prostoliniowy jest ruchem lokalnym w sensie ścisłym i tylko taki ruch miejsca jest wykluczony. Chociaż rozwiązanie problemu podane przez Jana Kanonika jest nieco inne, pozostawia on pogląd Franciszka bez polemiki³⁶.

IV. GERARD ODONIS

Gerard Odonis jest autorem, którego poglądy Jan przywołuje z otwartą bądź milczącą aprobatą przy okazji dyskusji na temat próżni. Arystoteles nie ma racji, gdy twierdzi, że ruch możliwy jest jedynie w ośrodku, który stawia opór poruszającemu się przedmiotowi, gdyż sukcesywny charakter ruchu powodowany jest nie tylko oporem ośrodka, lecz także odległością między kresami ruchu. Z tego

aliqua distinctio ex natura rei, vel saltem secundum rationem. [...] Tempus commune, quod est passio primi motus, distinguitur realiter a motu inferiori. [...] Tamen hoc non obstante quodlibet tempus est idem realiter cum proprio motu, cuius est passio et propria mensura”.

„Cum dicitur quod mensura et mensuratum differunt realiter, dico quod verum est de mensura extrinseca, et sic comparando tempus commune ad motus inferiores”.

Tamże, f. 15vb: „Nunc est aliud et aliud secundum substantiam in toto tempore”.

³⁶ Johannes C a n o n i c u s, jw., f. 76r: „Dicit sic Franciscus de Marchia quod locus est immobilis immobilitate opposita motui locali quo movetur corpus locatum ad ipsum locum, quia locus determinat dependentiam locati ad ipsum. Sed si locus movetur, sane etiam esset mobilis motu quo movetur locatum ad ipsum. Tunc locus non posset terminari dependentiam locati, nec locatum posset finiri nec terminari in loco magis quam e converso. Unde omne terminans dependentiam alicuius debet esse independens illa dependentia, licet autem locus sit illo modo immobilis, aliquo tamen modo potest moveri. Concavum enim orbis lunae est locus ignis et tamen movetur motu circulari. Et cum «sit» immobilis immobilitate opposita motui recto, quo movetur ipse ignis qui est locatus, unde si orbis lunae movetur isto modo, tunc non posset locari ignis”.

powodu aniły poruszają się sukcesywnie, choć jako niematerialne nie napotykają żadnego oporu. Następstwo w ruchu jest także skutkiem skończoności poruszającego się przedmiotu, którego każda część musi przebyć środkowy punkt drogi. Jan Kanonik nie tylko przytacza argumenty Gerarda, ale drobiazgowo opisuje opracowany przez niego eksperyment myślowy. Chociaż stanowisko Gerarda w kwestii możliwości ruchu w próżni pozostaje w zgodzie z poglądami Szkota, Jan zdaje się preferować je jako bardziej dobitne czy wyraziste³⁷.

V. LANDULF Z CARACCIOLO

Podobną postawę możemy zaobserwować w przypadku Landulfa z Caracciolo. Jan Kanonik przytacza jego pogląd, że czas jako miara ruchu jest wielkością ciągłą i sukcesywną, różną jednak od tego, co jest podmiotem dla następstwa *prius et post*, czyli od ruchu. Pogląd Landulfa zbliżony jest do opinii Dunsza Szkota wyrażonej w kwestiach do *Metafizyki*, różni się jednak od jej późniejszej modyfikacji. Kanonik przejmuje go jednak i przekształca w taki sposób, by stał się bliższy późniejszej opinii Szkota. Zwraca uwagę, że czas złożony jest z części materialnej i formalnej, z których pierwsza obejmuje to, co wspólne wielkości i ciągłości, druga natomiast wyróżnia go spośród innych bytów tym, że posiada on następujące po sobie części (przeszłość i przyszłość) połączone przez chwilę „teraz”³⁸. Pojęcie wielkości ciągłej stanowiącej materialną część czasu pozwala mu powiedzieć, że czas i ruch są tym samym (realnie) przy jednoczesnym podkreślaniu ich formalnej odrębności. Z komentarza do *Sentencji* Landulfa pochodzi kilka innych, cytowanych przez Kanonika opinii. Najbardziej godny uwagi jest rozróżnienie na chwilę czasu (*instans temporis*), która jest miarą tego, co niepodzielne w zmianie, i chwilę natury (*instans naturae*), która jest miarą bycia i nie-bycia rzeczy. Także rozróżnienie *signa realia*, *signa naturalia* i *signa rationis* zdaje się pochodzić z tego samego źródła: chwila jawi się jako coś nie poddającego się podziałowi na *signa realia*, co oznacza, że nie można w niej realnie wyróżnić wcześniejszości lub późniejszości; jest to jednak możliwe *secundum rationem*³⁹. Co więcej, można w niej także odnaleźć *signa naturalia*, które wprowadzają porządek pierwszeństwa.

³⁷ Tamże, f. 81r: „Ad istas tamen rationes respondet sufficienter Geraldus Odonis magister minorum, quia non videtur consonum intellectui, quod si Deus destruet totum aerem, quod lapis simul esset in coelo et in terra, si caderet de coelo”.

³⁸ Tamże, f. 80r: „Aliter describit tempus frater Landulphus: tempus est quantitas continua successiva, mora motus distincta ab eo in quo signatur prius et posterius, ad mensurandum motus. [...] In tempore est aliquid materiale et aliquid formale. Est enim species generis et in qualibet specie est ista reperiri. Materiale igitur in tempore est illud, in quo cum aliis convenit, et hoc est quantitas sive continuitas. Formale vero est illud per quod differt ab aliis et hoc est habere partes successivas ad instans copulatas; hoc enim sibi soli covenit et nulli alii. Ex hiis igitur duobus possumus sic describere tempus ipsum. Tempus est quantitas continua successiva habens partes, quae sunt praeteritum et futurum ad instans copulatas”.

³⁹ Zob. N. Kretzmann, *Continuity, Contrariety, Contradiction and Change*, w: N. Kretzmann (ed.), *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought*, Ithaca & London, Cornell University Press 1982, s. 276–280.

Kwestionujące rygorizm podziału na substancję i przypadłość stwierdzenie, że chwila nie jest ani jednym ani drugim również wywodzi się z poglądów Landulfa⁴⁰.

VI. PIOTR AUREOLI

Szczególne miejsce wśród autorów cytowanych przez Jana Kanonika zajmuje Piotr Aureoli. Podobnie jak Antoni Andrzejowy, Jan zdaje się pisać swe kwestie *contra Petrum Aureoli*. Piotr jest jedynym współczesnym autorem krytykowanym przez Jana tak zdecydowanie, że woli on odstąpić od nauczania Szkota byle nie zaakceptować tezy głoszonej przez Piotra. Argumenty przeciw jego poglądom można znaleźć niemal we wszystkich kwestiach. O sprzeciwie Jana wobec poglądu Aureoliego utożsamiającego miejsce i położenie wspomniano wyżej⁴¹; krytykę ściągają na siebie także jego opinie dotyczące czasu. Piotr twierdzi, że czas jest formalnie czystym następstwem *prius et post* odnoszącym się do ruchu lub jakiegokolwiek innego *numerabilium*, pozbawionym właściwego sobie przedmiotu. To doprowadza go do wniosku, odrzucanego przez Kanonika, że czas istnieje jedynie w duszy⁴².

Nawet tam, gdzie Jan zdaje się zgadzać z Piotrem, np. co do poglądu, że czas jest wielkością ciągłą, stara się szybko wykazać różnice w ich stanowiskach. Piotr Aureoli wyróżnia dwa sposoby rozumienia czasu wynikające z dwóch sposobów rozumienia wielkości. Zgodnie z pierwszym, w którym wielkość przyjmowana jest jako nieokreślona i nie-dyskretna, czas jest wielkością ciągłą i nie-dyskretną, tj. czystym następstwem, jak linia czy powierzchnia. Zgodnie z drugim, w którym wielkość przyjmowana jest jako określona, dyskretna i zmierzona, czas złożony jest

⁴⁰ Johannes C a n o n i c u s, jw., f. 84v–85r: „Impossibile est in eodem instanti assignare realiter alteritatem prioritatis et posterioritatis. Probatur: in simplici indivisibili non potest assignari alteritas prioritatis et posterioritatis. Sed instans est simpliciter indivisibile, igitur etc. Maior patet, quia ubi est prius et post, ibi plura, et per consequens divisibilitas. [...] In instanti potest assignari alteritas prioritatis et posterioritatis secundum rationem. Hoc probatur, quia illud instans est principium unius partis temporis et finis alterius. Sed principium et finis dicunt alteritatem prioritatis et posterioritatis, igitur. [...] Instans non est divisibile in plura signa realia. Probatur: nam tunc instans esset divisibile et quodlibet istorum signorum esset instans et sic unum instans esset plura instantia, quorum utrum est falsum. [...] In eodem instanti possunt assignari plura signa rationis. Probatur, quia idem instans est principium et finis, tum quia in eodem instanti temporis sunt plura signa naturae et cum simultate instantis temporis stat prioritas secundum naturam, quod patet, quia propria passio est in eodem instanti temporis cum suo subiecto, et tamen est post natura etc. [...] Ista alteritas prioritatis et posterioritatis secundum rationem non ponuntur cotractoria, de eodem posse verificari in eodem instanti temporis. Probatur: impossibile est quod in eadem mensura realiter indivisibili aliquid sit et non sit. Sed instans est realiter indivisibile, igitur. [...] Ista divisio non est immediata proprie loquendo de substantia et accidente; de multis enim oportet dicere quod nec substantia nec accidens potest essentialiter praedicari de ipsis, nec de multis differentiis et de multis aliis. Ista igitur divisio non est immediata sed bene ista: omne quod est vel est substantia vel accidens vel aliqua realitas huius vel illius”.

⁴¹ Zob. przyp. 33.

⁴² Johannes C a n o n i c u s, jw., f. 80r: „Est opinio Aureoli, qui ponit quod tempus nihil aliud est quam successio motus sine motu omnium succedentium. Unde est mora, id est successio motus et omnium numerabilium. Hoc probat. Tempus non est formaliter nisi prius et posterius, terminis actione addita. Sed prioritas et posterioritas non sunt formaliter aliud quam quaedam successio habens formaliter partes priores et posteriores, igitur etc”.

z części ciągłej i części dyskretnej, tj. liczby, jak linia o określonej długości czy płaszczyzna o określonej powierzchni. Konsekwentnie, pierwsza zasada miary należy do wielkości dyskretnej i jest jedynie przenoszona na to, co ciągłe. W ten sposób coś może zostać zmierzone jedynie wówczas, gdy jest analizowane jako konkretne i posiadające właściwą liczbę⁴³. Jan Kanonik zgadza się z Aureolim, że czas rozpatrywany ogólnie jest wielkością ciągłą, ale odrzuca jego szczegółowy wniosek dotyczący złożonego charakteru czasu podnosząc przeciw niemu dwa zarzuty. Po pierwsze, skoro gatunku nie mogą charakteryzować przeciwstawne różnice, niemożliwe jest by czas charakteryzowały ciągłość i dyskretność. Po wtóre, czas jest dyskretny tylko aktualnie dzięki jego percepcji jako części wpływających jedna po drugiej, jego wewnętrzna charakterystyka sprowadza się do ciągłości. Konsekwentnie Jan stwierdza, że „teraz” będące bytem niepodzielnym nie może płynąć, jako że upływ odnosi się do tego, co podzielne, jest bowiem następstwem. „Teraz” nie może być także przyczyną czasu, nie jest bowiem żadną z czterech przyczyn; ponadto bycie przyczyną dla czasu oznaczałoby, że chwila odpowiada czasowi, co jest niemożliwe⁴⁴.

⁴³ Tamże, f. 81r-v: „Aureolus [...] ponit duas propositiones. Prima est ista, quod tempus acceptum per modum quantitatis discretæ indeterminatæ est quantitas continua et non discreta. Secunda propositio est ista, quod tempus acceptum per modum quantitatis discretæ, determinatæ et mensuratæ est quantitas composita ex continua et discreta. Ad cuius evidentiam præmittit quod duplex est quantitas: quaedam indeterminata, ut quantitas non reducta ad certum numerum et mensuram, ut dico lineam et superficiem. Est aliqua quantitas determinata, ut quantitas reducta ad certum numerum et mensuram, ut dico bicubitum et tricubitum, vel lineam trium palmorum vel quattuor, etc. de aliis. Iuxta quod [...] prima ratio mensuræ invenitur in quantitate discreta et transfertur ad continuam et hinc est quod nunquam quantitas potest aliquid mensurare nisi ut reducta ad certum numerum et mensuram. Sicut linea absolute non dicitur mensurare, sed linea duorum palmorum vel trium etc., quæ est reducta ad certum numerum, dicitur mensurare. Similiter dicit de tempore, quod videlicet potest sumi dupliciter. Uno modo, ut est quantitas indeterminata, alio modo, ut est quantitas determinata. Primo modo est absolute ipsa successio adhuc non reducta ad certum numerum vel mensuram. Secundo modo est quantitas reducta ad certum numerum vel mensuram. Isto modo tempus est prius et posterius, ut numerato in motu vel est ipsa successio sic numerata et ut tempus dicitur, sic quantitas numerata dicitur annus vel mensis vel dies. Hoc præmisso probantur prædictæ duæ propositiones. Et prima probatur sic: tempus, ut est quantitas indeterminata, non est aliud quam successio; sed successio est quantitas continua. Ipsa enim successio est quaedam prioritas et posterioritas continua ad aliquem terminum communem. Est enim futuritio et præteritio continuata ad præsens”.

⁴⁴ Tamże, f. 81v: „Contra istam opinionem arguitur. Impossibile est alicui speciei alicuius generis inesse duas differentias oppositas illius generis distinctas. Sed continuitas et discretio sunt differentie quantitatem dividentes, ut patet in *Prædicamentis*, igitur. Item, nulla entitas, quæ habet esse præcise per quantitatem et copulationem unius partis cum aliqua, est intrinsece discreta. Sed tempus habet esse huiusmodi, igitur. Maior patet, quia si aliquid oppositum est causa esse alicuius, ita quod per illud esse præcise habet aliud oppositum, sibi repugnat et est causa sui non esse. [...] Confirmatur: nullum essentialiter discretum est essentialiter non discretum. Sed omne essentialiter continuum est essentialiter non discretum, quia omne continuum dicit imprecisionem et indivisionem, cum continuitas sit quaedam unitas. [...] Si igitur ista opinio intelligat quod tempori intrinsece inest quantitas et discretio, credo quod est falsa. [...] Si autem intelligeret quod continuitas sibi sit intrinseca et discretio actualis, in quam videlicet anima intelligit unam partem, ut est præcisa ab alia, sic bene concedo”.

Tamże, f. 84r: „Contra etiam quod dicit instans fluere arguitur, quia indivisibile non potest fluere, nec etiam moveri, sexto huius. Item, si instans esset causa temporis, quaero in quo genere esse. Non esse materiale, quia tunc esset subiectum temporis; indivisibile autem non est subiectum divisibilitatis. Non formale, certum est, quia instans non est forma temporis, sicut nec forma puncti est linea. Nec

Argumenty przeciw Piotrowi Aureoli nie są jedynymi polemikami, jakie można znaleźć w kwestiach do *Fizyki* Jana Kanonika, wydają się jednak najbardziej autentyczne. Inne są często referatami polemik prowadzonych przez Dunsza Szkota. Z pewnością dotyczy to argumentów Henryka z Gandawy i Tomasza z Akwinu dotyczących bilokacji (pochodzących z IV ks. *Ordinatio*) i prawdopodobnie argumentów Idziego Rzymianina dotyczących miejsca ostatniej sfery. Interesujący przypadek stanowi wspomniana już polemika z Tomaszem Anglikiem na temat nieruchomości miejsca. Chociaż wydaje się ona podobna do polemiki Szkota z Tomaszem z Akwinu z dystynkcji 2 drugiej księgi *Ordinatio*, to cytowany fragment krytykowanej opinii pochodzi z kwestii 6 do czwartej księgi *Fizyki* Tomasza Wiltona, polemisty Szkota, znanego także jako Tomasz Anglik. Przypadek ten pokazuje, że Jan Kanonik potrafił używać materiału wziętego od Szkota w sposób twórczy, adaptując go do własnych polemik.

WNIOSKI

Przegląd szkotystycznych poglądów zawartych w kwestiach o miejscu i czasie Jana Kanonika ujawnia jego podwójną intencję: z jednej strony pragnie on przedstawić jasną i bezpośrednią (choć nieco zbyt uproszczoną) wykładnię teorii miejsca i czasu Doktora Subtelnego, której elementy pracowicie wypreparowuje z jego różnych pism; z drugiej strony chce zaprezentować szkotystyczną *opinio communis* w omawianych kwestiach, podkreślając wspólne wątki w myśli Dunsza Szkota i jego uczniów i przeciwstawiając ich poglądy doktrynom Piotra Aureolego. Jego motywy wydają się czytelne — jak Antoni Andrzejowy wcześniej stara się zapewnić studentom podręcznik, który zaznajomi ich z nauczaniem Doktora Subtelnego jeszcze na poziomie studiów sztuk wyzwolonych. Pod tym względem dzieło Jana Kanonika odniosło sukces potwierdzany liczbą zachowanych egzemplarzy jego rękopisów i inkunabułów. Wyjątkowy sukces (jest jedynym dziełem Kanonika, jakie przetrwało do naszych czasów) komentarz do *Fizyki* zawdzięcza powszechnemu i — jak mogliśmy się przekonać — generalnie słusznemu przekonaniu, że jego treść można uznać za prawdziwą wykładnię poglądów szkoły Szkota. W zgodzie z franciszkańskim duchem cnota pokory została nagrodzona.

finale «quod» patet, nec efficiens, quia idem est subiectum passionis et efficiens. [...] Instans non potest esse subiectum fluxus, [...] quia fluxus dicit successionem et divisibilitatem; nullum autem indivisibile est subiectum divisibilis. [...] Item, si instans per suum fluxum causaret tempus, tunc sequeretur quod adaequaretur toti tempori; aliter aliqua pars esset temporis, quae non esset causata per fluxum, etc. Sed indivisibile non potest adaequari indivisibili”.

**THE TIME AND THE PLACE IN THE TEACHING OF EARLY DISCIPLES
OF DUNS SCOTUS IN THE COMMENTARY ON „PHYSICS”
OF JOHN THE CANON”**

SUMMARY

In the history of medieval philosophy John the Canon is known as an *auctor unius libri*. His only work that has survived until our times is the commentary on *Physics*. The commentary is one of the most successful attempts by Scotus' followers to apply Scotist teaching to disciplines Scotus himself failed to address in a systematic manner. The analysis of his questions to book IV shows that John's principal objective was to present a consistently Scotist exposition of the doctrine of time and place. Even though John the Canon was not a Franciscan himself, he was strongly influenced by the teachings of John Duns Scotus and his early disciples, whom he may have met during his studies. In the questions on time and place one can see how meticulously John the Canon tries to present a 'common Franciscan doctrine' through blending physical ideas found in Scotus' works (*Ordinatio*, *Quodlibets*, *Metaphysics* commentary) with the ones developed by some of his disciples, notably Antonius Andreae, Landulf of Caracciolo, Gerard of Odo and Francis of Marchia. The result of his work is a clear and consistent, if somewhat simplified presentation of Scotist natural philosophy with equally clear polemical aim. Like Antonius Andreae before him, John (who owes much to Antonius) tries to refute the ideas of the Franciscan 'black sheep', Peter Auriol, who dared to criticise the Subtle Doctor. The arguments against Peter constitute the most original part of John's work; it is not originality, however, that made John's book one of the most popular handbooks of Scotist natural philosophy in the Middle Ages.

POMIĘDZY CZASEM A WIECZNOŚCIĄ. ROBERTA KILWARDBY'EGO KONCEPCJA *AEVUM*

Temat przewodni tegorocznych *Colloquia Mediaevalia* brzmi: „Przemijanie albo przemiana”. Słowo „przemijanie” nieodmiennie wprowadza umysły ludzkie w stan melancholii; wzbudza, jak się wydaje, niemożliwe do zrealizowania pragnienie przekroczenia kondycji ludzkiej. Bytu, który jak wszystkie inne rzeczy należące do tego świata, pojawia się, podlega przemianom i przemija. Każdy chrześcijanin wierzy, iż po śmierci ciała doskonalsza część jego osoby ujrzy Boga — byt istniejący w wiecznym, przepelnionym pięknem „teraz”, którego nie dotyczy ani przemijanie, ani przemiana. Mimo to, od wieków bluźnierczo poszukujemy sposobów na przedłużenie swojej obecności na Ziemi, na przewycięzenie przemijania. Chcemy zwycięsko odeprzeć nieubłagany czas i móc nadal obserwować i odmieniać oblicze naszego świata, gromadzić wiedzę, czy choćby zawsze cieszyć się obecnością naszych najbliższych. Ujmując to bardziej filozoficznie, pociąga nas status bytu, który mimo, że nie przemija, podlega przemianom. Stan pośredni, pomiędzy boskim, wiecznym „teraz” a nieubłaganym czasem. Mówiąc krótko, stan aniołów. Każdy, kto w chociaż niewielkim stopniu zna hierarchię bytów ustaloną przez średniowieczną teologię chrześcijańską wie, że aniołowie zajmują właśnie to miejsce pośrednie. Poznają, działają, przemieszczają się — zatem dotyczy ich zmienność — a jednak nie przemijają.

Skoro aniołowie nie giną, to nie podlegają czasowi; skoro zaś zmieniają się, nie istnieją w boskim „teraz”. Mamy zatem jakieś „pośrodku” — pewną „nieprzemijalność” usytuowaną pomiędzy wiecznością (*aeternitas*) a czasem (*tempus*). Jaka jednak jest ta „nieprzemijalność” — *aevum* teologii średniowiecznej? Czy rzeczywiście warto aniołom zazdrościć tego stanu?

Przeprowadzając powyższe rozumowanie i wyprowadzając zeń wnioski, iż aniołowie muszą bytować „ponad” czasem i „poniżej” boskiej wieczności, odwołujemy się nie tylko do rozważań teologicznych trzynastowiecznych scholastyków, ale również do koncepcji pojawiających się już we wczesnym średniowieczu. Stwierdzenia dotyczące odmienności wymiaru bytowania aniołów odnaleźć można w *Księdze o przyczynach*¹, w *księdze O imionach Bożych* Pseudo-Dionizego Areopagity², czy też w rozważaniach św. Augustyna³. Także późniejsi

¹ *Księga o przyczynach*, tłum. Z. Brzostowska, M. Gogacz, Warszawa 1970, II, 19, s. 138.

² Pseudo-Dionizy Areopagita, *O imionach Bożych*, Kraków 1932, s. 91.

teologowie często rozprawiali nad naturą *aevum*, próbując ją pojąć i wyjaśnić⁴. Obecnie skupimy się jednak głównie nad trzynastowieczną teologią scholastyczną zwracając szczególną uwagę na ideę *aevum* przedstawioną w napisanej przez angielskiego teologa Roberta Kilwardby'ego kwestii *O naturze anielskiej*⁵. Przyczyną tego wyboru jest ciekawy i nowatorski sposób rozwiązania niektórych problemów związanych z zagadnieniem *aevum* przezeń zaproponowany. Zanim jednak przejdziemy do omawiania jego koncepcji, wspomnieć należy o dwóch innych rozwiązaniach — franciszkanina św. Bonawentury i dominikanina św. Tomasza z Akwinu, których podobnie jak Kilwardby'ego interesowała kwestia różnorodności działań aniołów oraz różne rodzaje trwania im odpowiadające. Kilwardby, mimo iż związany był z nurtem dominikańskim zdaje się rozwiązywać zagadnienie odwołując się raczej do myśli św. Bonawentury a nie do św. Tomasza. Kilwardby poszedł jednak dalej niż Bonawentura, który nie podał rozwiązania wyczerpująco wyjaśniającego wszystkie problemy związane z działaniami i wymiarem bytowania aniołów.

Któż jednak, jak nie św. Tomasz z Akwinu, pierwszy przychodzi na myśl, gdy badamy zagadnienie działań aniołów? Wszakże współcześni obdarzyli go przydomkiem *Doctor angelicus*⁶. Konieczne zatem wydaje się przedstawienie jego koncepcji *aevum* na początku. Zdaniem św. Tomasza *aevum* to „pograniczne wieczności i czasu”⁷ — miejsce lub raczej wymiar bytowania aniołów⁸. Jako „pogranicze” posiada cechy zarówno wieczności jak i czasu. Jak boska wieczność, nieprzemijalność nie ma końca ale posiada początek⁹. Zaś tak, jak w czasie, w *aevum* dokonywać się mogą zmiany. Jest to istotna różnica pomiędzy wiecznością która jest niezmienna, a *aevum*, które takie nie jest. Ponieważ zmiany mogą dotyczyć jedynie bytów złożonych, należy określić jakim bytem jest anioł. Zgodnie ze słowami Tomasza, nie jest on bytem absolutnie prostym, można o nim bowiem orzekać pewne złożenie. Konsekwencją złożenia jest zaś potencjalność zmiany która może być zaktualizowana. Zmiana w aniele dotyczyć może poznania, wyboru, uczuć, a szczególnie miejsca¹⁰. Wyjaśnić tutaj należy, iż przebywanie anioła w określonym miejscu Akwinata definiował jako *przyłożenie siły anielskiej do jakiegoś miejsca — w jakkolwiek sposób*¹¹. Działanie takie nie jest oczywiście oddziaływaniem materii na materię — tak, jak się dzieje, kiedy jakaś rzecz materialna styka się z inną rzeczą materialną — jako że anioł, według Tomasza, nie

³ Zob. np.: St. Augustinus, De diversis quaestionibus octoginta tribus, 72, CCSL 44A, s. 208 (8–10).

⁴ Zob. J. van Dyk, Man, Angels, and Time in Late Medieval Commentaries on Distinctions 1 and 2 of Book II of the 'Sentences' of Peter Lombard, Actes du 7^e Congrès International du S.I.E.P.M., 1982, s. 921–923.

⁵ Robert Kilwardby, O naturze anielskiej, przeł. M. Gensler, D. Gwis, E. Jung-Palczevska, w: Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIII w., pr. zb. pod red. K. Krauze-Błachowicz, Warszawa 2002, s. 146–158.

⁶ M. Olszewski, J. Ruszczyński, Tomasz z Akwinu, w: Wszystko to ze zdziwienia, jw., s. 180.

⁷ Św. Tomasz z Akwinu, Suma Filozoficzna, Kraków 1930–1935, t. 1, s. 152.

⁸ Tamże.

⁹ Św. Tomasz z Akwinu, Suma Teologiczna, Londyn 1975, t. 1, s. 175.

¹⁰ Tamże, s. 179.

¹¹ Tamże, s. 156.

jest materialny. Działanie anioła zatem dokonuje się poprzez jego pragnienia czy też myśli¹². Jednakże, gdy anioł oddaje się kontemplacji Boga, lub też zwraca się ku własnemu wnętrzu nie podlega zmianie, bowiem w obu przypadkach kieruje się ku niezmiennym naturom. Inaczej jest, kiedy anioł „przykłada swoją siłę” do naszego zmiennego świata, np. działa w różnych miejscach, lub roztacza nad kimś opiekę. Wówczas mamy do czynienia z ruchem. Ruchy anioła są dwojakiego rodzaju: 1) ciągły, kiedy anioł stopniowo przenosi swoją siłę — a co za tym idzie — swoją „obecność” z danego punktu do innego, pokonując wszystkie etapy pośrednie; 2) nieciągły, gdy anioł przenosi się niejako skokowo z punktu początkowego do końcowego, pomijając wszystkie punkty pomiędzy nimi. Skoro jednak mówimy o dwóch rodzajach ruchu, konsekwentnie musimy także powiedzieć o dwóch rodzajach czasu. Czas bowiem, dla św. Tomasza *to liczba ruchu*¹³, to oznaczanie wielu różnych „teraz” istniejących po sobie w relacji logicznego następstwa wcześniej — później. Czas składa się z nieskończenie wielu kolejno istniejących chwil, przechodzenie od jednej do drugiej oznacza ruch, wyznacza koniec jednego etapu i początek następnego. Jest to oczywiście nawiązanie do arystotelesowskiej koncepcji czasu, zgodnie z którą *czas nie istnieje bez zmiany*¹⁴ i *nie jest ruchem lecz ilościową stroną ruchu*¹⁵. Zatem musimy zgodzić się, że anioła dotyczy czas. Akwinata napisał, że: *ruch anioła odbywa się w czasie ciągłym, jeżeli jego ruch jest ciągły; w czasie nieciągłym, jeśli jego ruch jest nieciągły [...] ciągłość przeciw czasu — jak uczy Filozof — opiera się o ciągłość ruchu*¹⁶. Tomasz, co prawda zastrzegł, iż *ów czas, ciągły czy nieciągły nie jest ten sam, co czas, który mierzy ruch nieba i którym są mierzone wszystkie rzeczy cielesne, mające zmienność zależną od ruchu nieba*¹⁷, jako że zależy on od woli anioła. Okazuje się zatem, że aniołowi przysługują jednocześnie dwa rodzaje trwania: może on być w czasie, w pewnym sensie podobnym do naszego, ale też jako inteligencja poznająca Boga może pozostawać w posiadającej początek odmianie wieczności¹⁸. Mimo że Tomasz wyraźnie wydzielał *aevum*, jako wymiar inny od *aeternitas* oraz *tempus*, charakterystyka aniołów i ich działań wskazuje jasno, iż nieprzemijalność, która im przysługuje, ma wiele wspólnego z czasem.

Św. Bonawentura postrzegał naturę „nieprzemijalności” w zbliżony sposób. W swoim komentarzu do II księgi *Sentencji* zaproponował jednak, żeby miarę (czyli wymiar bytowania) aniołów określać mianem *aeviternitas*, bowiem termin *aevum* zastrzegł dla określenia miary istnienia substancji duchowej¹⁹. *Aevum*,

¹² Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, jw., t. 4, s. 156–157.

¹³ Tamże, t. 1, s. 168.

¹⁴ Arystoteles, *Fizyka*, 218b, ks. IV, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, przekł. K. Leśniak, t. 2, Warszawa 1990, s. 105.

¹⁵ Tamże, 219b, s. 107.

¹⁶ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, jw., t. 4, s. 161–170.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ „[...] ze względu zaś na chwałę: ogląd Boga, duchy te mają udział w wieczności”. — Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, jw., t. 1, s. 180.

¹⁹ „[Q]uoniam aeternitas proprie accipitur pro increato, et aevum frequenter accipitur pro tempore, ideo proprio nomine potest aeviternitas appellari. [...] Aevum enim solius esse incommutabilis est mensura” — Bonawentura, In *Sent.* II, d. 2, p. 1, art. 1, q. 1 [Utrum spiritualia habeant propriam mensuram], w: *Opera Omnia*, t. 2, 1885, s. 57.

zdaniem Bonawentury, nie dopuszcza żadnego rodzaju zmiany²⁰, natomiast w porużeniach (*affectiones*) aniołów zachodzi zmiana. Z drugiej strony, anioł *zwracając się ku Bogu* wynosi się *ponad czas*: *zatem to zwrócenie i to, co podczas niego zyskuje jest ponad czasem i miarą wyższą od czasu powinno być mierzone; lecz anioł wówczas coś poznaje i może przestać to poznawać, zatem przynajmniej tego [działania] nie można mierzyć aevum*²¹. Nie pozostaje zatem nic innego, jak przyjąć jakąś inną miarę różną zarówno od *aevum*, jak i od czasu. Taką miarą jest właśnie wprowadzona przez św. Bonawenturę *aeviternitas*.

W innym miejscu jego komentarza do *Sentencji* czytamy jednak, iż *aeviternitas* nie jest miarą zmian porużeń²². Czym zatem jest? Niestety w przywołanym tutaj tekście Bonawentury nie odnajdziemy jednoznacznej odpowiedzi. Możemy się jedynie domyślać, że *aeviternitas*, mimo że nie może służyć do „odmierzania”, jest wymiarem w pewien sposób analogicznym do czasu. Wymiarem, w którym niejako przebywają substancje czyste, tak jak my przebywamy w czasie wraz z całym światem podksiężycowym. Takie pojmowanie *aeviternitas* sugeruje chociażby następujący fragment, wskazujący na obecność swego rodzaju następstwa w obrębie tego wymiaru: *Należy bowiem powiedzieć, iż następstwo przyjmuje się nie ze względu na osiągnięcie czegoś nowego, lecz ze względu na ciągłe utrzymywanie tego, co wcześniej dane, tak jak oczekuje się nie aby osiągnąć coś nowego, lecz by utrzymać to, co się wcześniej posiadało*²³.

Powróćmy jednak na chwilę do przytoczonego wyżej fragmentu komentarza Bonawentury: *anioł, zwracając się ku Bogu, wynosi się ponad czas*²⁴. Możliwe teraz zastanowić się, gdzie anioł przebywa, kiedy nie zwraca się ku Bogu? Przytoczona wypowiedź — jak się wydaje — wskazuje, że anioł przebywa wtedy w czasie. Zatem podsumowując, według Bonawentury aniołom przysługują jakby trzy różne wymiary: czas ziemski (*tempus*) — który, jak możemy się domyślać, odnosi się do działań anioła w świecie podksiężycowym; *aeviternitas* — wymiar analogiczny do czasu w którym odnajdziemy swoistą formę relacji 'przedtem'-'potem'; oraz *aevum* — miarę istnienia bytów istniejących w *aeviternum* odnoszącą się jedynie do ich substancji²⁵.

Do koncepcji tej wydaje się nawiązywać inny myśliciel trzynastowieczny, arcybiskup Canterbury Robert Kilwardby. W napisanym przezeń dziełku *O naturze*

²⁰ L. C o v a, *Tempus non erit amplius: Moto e temporalità nei corpi gloriosi secondo Bonaventura*, w: *Tempus Aevum Aeternitas, La Concettualizzazione del tempo nel pensiero tardomedievale*, pr. zb. pod red. G. Alliney, L. Cova, 2000, s. 47.

²¹ „Item, Angelus cum convertitur ad Deum, elevatur supra tempus: ergo illa conversio, et illud quod in illa conversione accipit, supra tempus est; et mensura supra tempus debet mensurari; sed Angelus ibi aliquid cognoscit quod potest desinere cogitare: saltem ergo illud non potest mensurari aevum [...]” — B o n a v e n t u r a, In Sent. II, jw., p. 1, art. 2, q. 2, pro parte affirm. 3 et 4, t. 2, s. 66.

²² „Nunc autem planum est, quod illa mensura, quae dicitur aeviternitas, variationem affectionum non mensurat” — B o n a v e n t u r a, In Sent. II, jw., d. 2, p. 1, art. 1, q. 1, s. 57.

²³ „Quod obiicitur de expectatione, dicendum, quod, sicut est successio non per novi acquisitionem, sed per prius dati continuationem, ita etiam est exspectatio non novi habendi, sed continuationis prius habiti [...]” — B o n a v e n t u r a, In Sent. II, jw., d. 2, p. 1, art. 1, q. 3 ad 7, t. 2, s. 63.

²⁴ Por. przypis 21 powyżej.

²⁵ „Et ideo sicut unitas temporis conformatur materiae, sic unitas aevi conformatur formae, non inquam formae, in quantum haec vel illa, sed in quantum immutabilis” — B o n a v e n t u r a, In Sent. II, jw., d. 2, p. 1, art. 1, q. 2, resp., t. 2, s. 60.

anielskiej odnaleźć można interesującą i — jak mamy nadzieję wykazać — oryginalną koncepcję *aevum*. Polemizuje on tutaj z tomaszowym rozwiązaniem problemu przebywania anioła w czasie oraz różnych sposobów jego działania. Kilwardby jednocześnie przyjmuje zbliżone do bonawenturiańskiego rozumienie *aevum*. Według niego bowiem *nieprzemijalność oznacza miarę trwałego bytowania rzeczy wiecznotrwałych*²⁶. Przy czym przez „wiecznotrwałe” rozumie *te byty, które mają początek, lecz nie mają końca*²⁷. Inaczej jednak niż Bonawentura, Kilwardby nie wyróżnia żadnego analogicznego do czasu wymiaru bytowania aniołów, który byłby odmienny od *aevum*²⁸. Powstaje zatem trudność dotycząca możliwości i wymiaru dla ich działań. Czas wszakże *nie może być miarą bytów duchowych, tak jak nieprzemijalność. Byt bowiem [...] albo daje się zmieniać i jest zmienny, a wtedy jego miarą jest czas, albo jest niezmienny i jego miarą jest nieprzemijalność*²⁹.

Robert Kilwardby wspomina w omawianym tutaj dziele o dwóch rodzajach działań aniołów: wiecznotrwałym i przemijającym. Zastrzega jednak, że nie rozważa „czystego ducha” ze względu na jego byt substancjalny, ale tylko ze względu na jego działania³⁰. Dalej, podobnie jak św. Tomasz, rozróżnia wiecznotrwałe działania anioła, takie jak na przykład kontemplacja Boga oraz działania *rozważane ze względu na okoliczności*³¹, które mogą nasilać się lub słabnąć. Skoro jednak nasz autor dopuszcza zmienność w działaniach anielskich, to konsekwentnie przyzwolić musi na zmienność samych aniołów. Czyżby nie zauważał tej trudności?

Co więcej, Kilwardby pisze wprost: *Jeżeli zaś rozważamy przemijające działanie ducha, jest ono albo natychmiastowe [...] i wówczas można powiedzieć, że zachodzi w czasie na pierwszy lub drugi sposób bytowania w czasie, albo owo działanie jest sukcesywne, np. kiedy [anioł] jest posłany do wykonania czegoś i tego rodzaju działania są działaniami w czasie we właściwym znaczeniu*³². Wspomniane w tym fragmencie „sposoby bytowania w czasie” to odpowiednio: 1. bytowanie w niepodzielnej części czasu; 2. nieciągłe zmiany zachodzące w rzeczach w różnych chwilach czasu; 3. bytowanie w czasie w związku z następstwem czasowym, tak jak ruch ciągły zachodzący w czasie³³. Przy czym warto zauważyć, iż Kilwardby, inaczej niż Tomasz z Akwinu, tylko ten ostatni „sposób bytowania w czasie” nazywa właściwym.

Zaskakujący jest tutaj fakt, iż autor traktatu *O naturze anielskiej* nie uważa za błąd logiczny twierdzenia, że *działanie aniołów albo jest działaniem wewnętrznym, w którym [...] nie ma żadnej przemiany [...]; albo ich działanie jest zewnętrzne i wtedy odbywa się w czasie*³⁴. Przyjmuje zatem, że anioł — powiedzmy — oznacza swoją obecność jednocześnie w *aevum* i w czasowości. Jak jednakże można

²⁶ R. Kilwardby, *O naturze anielskiej*, jw., s. 148.

²⁷ Tamże.

²⁸ Por. tamże.

²⁹ Tamże, s. 149.

³⁰ Tamże, s. 153.

³¹ Tamże.

³² Tamże, s. 154.

³³ Tamże, s. 153.

³⁴ Tamże, s. 155.

pogodzić „nieprzemijalność” ze związanym ściśle z czasem przemijaniem? Wszak *aevum* nie jest, jak twierdził Kilwardby, żadną formą czasu.

W tym stwierdzeniu właśnie zawarty jest klucz do rozwiązania problemu. *Aevum* jest tylko w jednym aspekcie podobne do czasu, gdyż może być nazwane „miarą” bytów. Poza tym nie ma żadnej innej analogii. *Nieprzemijalność* bowiem — pisze Kilwardby — *jako miara odnosi się do ilości siły, a nie do ilości słabości* [...], *niezmienna trwałość, która cechuje byty wiecznotrwale jest skutkiem wpływu jakiejś ogromnej siły albo jest im nadana w czasie stwarzania. Siła ta mierzona jest za pomocą nieprzemijalności. Jeżeli jest to prawdą, wówczas oczywiste staje się do jakiego rodzaju bytów należy zaliczyć nieprzemijalność, gdyż nie należy ona do rodzaju ilości lecz do jakości. Ta bowiem niezmienna trwałość jest jakością tego, co jest wiecznotrwale*³⁵.

Jak widzimy, Kilwardby zalicza *aevum* do kategorii jakości, nieprzemijalność nie jest „miejszem” czy też „wymiarom czasowym” duchów czystych, lecz ich przypadłością, a ściślej mówiąc atrybutem. Fragmenty, w których Kilwardby definiuje „nieprzemijalność” potwierdzają takie jej rozumienie. Czytamy bowiem: *nieprzemijalność ze względu na swoją istotę i sama w sobie jest jedna, ze względu zaś na istnienie, które ma w wielu przedmiotach, nie jest jedna*³⁶, i dalej: we wszystkich bytach nieprzemijalnych jest jedna nieprzemijalność; jednakże należy zwrócić uwagę na konieczność podziału: bowiem [*nieprzemijalność*] albo jest rozważana sama w sobie i wówczas jest jednym (i jest tym, co należy do jednego rodzaju bytów), albo ze względu na odniesienie do tego, co w niej istnieje, i wtedy istnieje na wiele sposobów (tak, jak wiele jest tych bytów) i jest jednym tak, jak one³⁷.

Nie czas tutaj rozważać, czy mamy do czynienia z realizmem skrajnym czy umiarkowanym, chociaż omawiany tekst wskazuje raczej na tę drugą koncepcję ontologiczną. Pewne jest jednak, że Kilwardby pojmuje *aevum* nie jak przypadłość lecz raczej jako szczególny atrybut realizujący się w wielu jednostkach i pozwalający wyróżnić te jednostki spośród innych bytów stworzonych: [...] *wszystkie rzeczy — czytamy — istniejące w nieprzemijalności są jednym ze względu na jeden rodzaj [do którego należą], i ze względu na jedną substancję, a jedność owa jest jednością analogiczną*³⁸.

Co istotne, uznanie „nieprzemijalności” za swoisty atrybut substancji anielskich pozwala uniknąć paradoksów wynikających z pomieszania wymiarów czasowych: czasu odnoszącego się do zmienności i ruchu, oraz „nieprzemijalności”, która z definicji nie dopuszcza zmienności. Nieprzemijalność, wyjaśniał Kilwardby, *jeżeli rozważamy ją samą w sobie, nie ma „wcześniej” i „później”, ponieważ jest ona bytem niezmiennym. Jeżeli zaś rozważamy ją ze względu na to, czego jest miarą, wówczas albo rozważamy ją w odniesieniu do odrębnych jednostek i wtedy w nieprzemijalności nie ma czegoś wcześniejszego ani późniejszego, ponieważ każda istniejąca rzecz jest niezmienna, albo rozważamy ją równocześnie w od-*

³⁵ Tamże, s. 149.

³⁶ Tamże, s. 157.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże.

*niesieniu do wszystkich istniejących rzeczy; a ponieważ pewne z nich są wcześniej-
sze, inne późniejsze, to i takiej nieprzemijalności dotyczą pojęcia „wcześniej”
i „później”, jednakże nie ze względu na nią samą, lecz ze względu na istniejące
w niej jednostki ujmowane łącznie, co oznacza, że [„wcześniej” i „później”] dotyczy
nieprzemijalności jedynie przypadłościowo³⁹. Aevum staje się tutaj ostatecznie, jak
widać, atrybutem substancji czystych zapewniającym, z jednej strony, substancjalną
niezmiennność, z drugiej strony dopuszczającym działanie w czasie. Nie jest
natomiast, należy to powtórzyć, wymiarem czasowym⁴⁰. Wyjaśnienie natury aevum
Roberta Kilwardby’ego jest zatem bardziej przemyślane i spójne logicznie niż
przedstawione powyżej rozwiązania św. Tomasza z Akwinu i św. Bonawentury.*

Być może z tego samego powodu, tworzący nieco później Idzi z Rzymu
adaptuje — jak się wydaje — koncepcję Kilwardby’ego uściślając i dookreślając
kwestię działań anielskich. Idzi Rzymianin, tak jak tego poprzednicy, stwierdza, że
„nieprzemijalność” jest miarą tak substancji anielskich, jak i pewnych ich działań.
*Inteligencja — czytamy — ze względu na substancję i działanie jest mierzona za
pomocą aeternitas, to jest — aevum; nie żeby którekolwiek działanie inteligencji
było mierzone aevum, ale dlatego, że ma określone działania, które są mierzone
przez aevum, bowiem jeśli mówi się o jej działaniu przekraczającym jej naturę,
jakim jest oglądanie istoty boskiej, to oczywiście, że w tego rodzaju działaniu nie ma
następstwa. Lecz poza takim, przekraczającym naturę działaniem, inteligencji
przysługuje wynikające z jej natury działanie, które to mierzy się aevum. Intelligen-
cja zatem zawsze poznaje siebie samą i nigdy nie zaprzestaje tego poznania, takie
poznanie nie podpada pod czas i ani pod następstwo⁴¹.*

Wydaje się, że zaprezentowana powyżej propozycja Kilwardby’ego stanowiła
inspirację dla wyjaśnień Idziego z Rzymu odnoszących się do pozostałych działań
aniołów, to znaczy do ich ingerencji w świat podksiężycowy. Wobec tych działań
bowiem pojawia się problem zmienności i czasu. Dla Idziego nie stanowiło to
jednak trudności, gdyż każdy anioł — jego zdaniem — jest doskonale autonomiczny
w swoim działaniu, ponieważ w każdym aniele zawiera się charakterystyczny
dla niego czas, którym odmierza swoje działania⁴². Czas ten, określany przez
Idziego jako *tempus discretum*, nie jest więc — jak czas w świecie podksiężycowym —
miarą obiektywną i zewnętrzną, lecz miarą subiektywną i wewnętrzną. Subiektywność
czasu anielskiego oznacza, że każdy anioł jest podmiotem sobie
właściwego czasu i można wskazać tyle „czasów dyskretnych” ile jest aniołów⁴³.
Czas, który mierzy działania jednego [anioła] — czytamy — nie mierzy działań

³⁹ Tamże, s. 157–158.

⁴⁰ Potwierdza to także następujący fragment: „nieprzemijalność [...] [jest] jedna ze względu na analogię i rodzaj a nie numerycznie”, zob. Robert K i l w a r d b y, s. 157.

⁴¹ „[I]ntelligentia secundum substantiam et operationem mensuratur aeternitati, id est aevo, non quod quaelibet operatio aevo mensuretur, sed quod habet aliquam operationem quae aevo mensuratur. Nam, si loquimur de operatione eius supernaturali cuiusmodi est visio divinae essentiae, certum est quod in tali operatione non cadit successio. Sed praeter talem operationem supernaturalem est dare intelligentiae operationem naturalem quae mensuratur aevo. Nam cum intelligentia semper intelligat seipsam et numquam ab hoc intelligere decidat, tale intelligere non cadit sub tempore et ibi non cadit successio” — A e g i d i u s R o m a n u s, De mensura angelorum, q. XI, Venetiis 1503, 64ra-rb.

⁴² „[I]n quolibet angelo est tempus quo mensuratur suae operationes” — Tamże, q. VIII, 66va.

⁴³ Zob. T. S u á r e z - N a m i, Conoscenza e tempo: La Simultaneità del conoscere angelico in Egidio Romano, w: *Tempus Aevum Aeternitas*, jw., s. 85.

*innego, lecz jak każdy anioł posiada swoje aevum, które mierzy jego istnienie, tak w każdym aniele jest czas, którym mierzą się jego działania*⁴⁴. Co więcej aniołowie, zdaniem Idziego, mają możliwość sterowania tym czasem, co sugeruje następujące zdanie: *Anioł tak długo poświęca się jednemu poznaniu, jak długo mu się to podoba*⁴⁵. Jedynym wszakże działaniem przysługującym aniołowi, jako substancji całkowicie duchowej, jest poznawanie. Ruch zatem oraz działanie bytu anielskiego rozumieć należy jedynie w odniesieniu do poruszeń jego woli czy intelektu⁴⁶.

Odróżnienie natury nieprzemijalności od natury czasu nie jest nowatorską propozycją ani Roberta Kilwardby'ego ani też Idziego Rzymianina. Także Tomasz z Akwinu nie był pierwszym, który zwracał uwagę na swoistość wymiaru, w którym bytują aniołowie. Wskazywał wyraźnie, iż czas odmierzający działania aniołów nie jest tym samym, co nasz. Mówił również, że „czas aniołów” jest zależny tylko od ich woli. Nie udało mu się jednak ostatecznie uniknąć niejasności co do relacji pomiędzy *aevum* a *tempus*. Trudności tych nie udało się również rozwiązać Bonawenturze, choć — jak się wydaje — wyróżnienie dwóch, niejako paralelnych wymiarów istnienia anioła: *aevum* i *aeviternitas* mogło stanowić inspirację dla Kilwardby'ego. Dopiero koncepcja tego ostatniego jest logicznie ścisła i spójna. Uznając *aevum* za atrybut anioła unika on wielu trudności wynikających z traktowania „nieprzemijalności” jako pewnej obiektywnej rzeczywistości zawieszanej pomiędzy *aeternitas* i *tempus*. Tym samym udało mu się nie „rozciągając” anioła pomiędzy *aevum* i *tempus*, mówić bez logicznej sprzeczności o czasie jego działań. Dzięki przyjęciu takiego rozwiązania Idzi Rzymianin mógł uznać czas aniołów za subiektywny i pozwolić im na sterowanie czasem wedle woli i potrzeb.

Pomyślmy, jak komfortową mielibyśmy sytuację, jeśliby pozwolono nam tak wpływać na bieg czasu. Jak dużo można by zdziałać, gdyby — jak aniołom — czas upływał nam tylko wtedy, kiedy coś robimy, a zatrzymywał się wówczas, gdy odpoczywamy? Stan godny pozazdroszczenia, nieprawdaż? Pamiętajmy jednak, że każdy z ludzi, wedle wiary i teologii chrześcijańskiej, jest w swej istocie substancją duchową. Być może więc naszym przeznaczeniem jest również pewna „nieprzemijalność”.

BETWEEN TIME AND ETERNITY. ROBERT KILWARDBY'S CONCEPT OF AEVUM.

SUMMARY

The thought of Robert Kilwardby is stii little known to Polish readers, whereas it gains great popularity and interest among historians of medieval philosophy in the world. He is thought to have been one of the most creative and important thinkers of the 13th century. That

⁴⁴ „Ideo tempus quod mensurat operationes unius non mensurat operationes alterius, sed, sicut quilibet angelus habet suum aevum quod mensurat suum esse, ita in quolibet angelo est tempus quo mensuratur suae operationes” — Aegidius Romanus, jw., 66va.

⁴⁵ „Angelus tamdiu stat in una intellectione quamdiu sibi placet” — tamże, q. VIII, 65rb.

⁴⁶ Św. Tomasz z Akwinu, Suma teologiczna, jw., t. 5, s. 66.

is why his reflections on the concept of time, eternity and *aevum* come under the focus of this paper, especially that this particular issue was widely discussed in the Middle Ages. The paper analyses Kilwardby's understanding of the term *aevum* on the background of the views of Thomas Aquinas and Bonaventure, and shows the similarities between the doctrine of Kilwardby and Giles of Rome. It also delineates the basic differences between the presented conceptions. It demonstrates that even though Kilwardby was not the first to address the difficult issue of the dimension of angels' existence and action, he was undoubtedly the first to explain it in a clear and coherent way. Although Kilwardby was a Dominican his ideas were closer to Franciscan philosophical tradition and this had an impact on his concept of *aevum*. He was critical of St. Thomas and disagreed with him over many philosophical and theological issues. The concept of *aevum* was one of them. The paper touches upon the main problems which gave rise to particular solutions and shows the strength of Kilwardby's position that enabled him to avoid logical contradictions. Moreover, his understanding of *aevum* as an attribute and not as a kind of time dimension was highly original and innovative at that time. It probably created an opportunity for Giles of Rome to present his ideas of *tempus discretum* as an individual and inner measure of time.

„DOMINE, MEMORIALE TUUM IN GENERATIONEM ET GENERATIONEM...” O KRAKOWSKIM TRAKTACIE *OPUSCULUM DE ARTE MEMORATIVA Z 1504 ROKU*

Mnemotechnika (grec. *téchne mnemoniké*) to sztuka doskonalenia pamięci. Polega ona na kojarzeniu ze sobą, za pomocą różnego rodzaju pokrewnych wyobrażeń lub skojarzeń, przedmiotów (zwrotów, mów sądowych, kazań, liczb, dat), które pragniemy zapamiętać. Legenda podaje, iż mnemotechnikę wynalazł grecki poeta Symonides z Keos¹. Zanim skodyfikował jej reguły, czy raczej zauważył pewną prawidłowość w porządkowaniu i „umiejscawianiu” przedmiotów, które należy zapamiętać, funkcjonowała ona w sposób „nieuświadomiony” również w społeczeństwach starożytnych i niepiśmiennych². Od chwili „wynalezienia” jej przez Symonidesa, została ściśle powiązana z retoryką zarówno w starożytnej Grecji, jak i w Rzymie³ i stanowiła jedną z jej integralnych części. Jak się wydaje, wprowadzona została do nauki o wymowie dość późno. Dopiero szkoła rodyjska zajmowała się kształtowaniem pamięci pod kątem technicznego przygotowania adepta wymowy⁴. Z podręczników nauczycieli rodyjskich korzystał zarówno Cyceeron jak i autor *Ad Herennium*.

Średniowiecze poznało mnemotechnikę dzięki trzem klasycznym traktatom retorycznym: *De oratore* Cyceerona, *Rhetorica ad Herennium* (w wiekach średnich błędnie przypisywanej Tulliuszowi), oraz odkrytej w 1416 roku przez Poggio Braccioliniego *Institutio oratoria* Kwintyliana⁵. Są to jedyne traktaty starożytne poświęcone sztuce pamięci, które przetrwały również do naszych czasów. To właśnie ich treść oraz sposób jej interpretacji — w świetle tego, co o sztucznej pamięci powiedział w *De memoria et reminiscencia* Arystoteles, a za nim Tomasz z Akwinu — zaważyły na średniowiecznym kształcie *artis memorativae*. Zagadnienie to poruszali w swych dziełach najwięksi myśliciele, teologowie i mistycy, jak św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu czy Rajmund Lull, trzynastowieczny

¹ Cyceeron, *De oratore*, II, 86.

² O mnemotechnice w okresie „przed Symonidesem” oraz w kulturze ludów „niepiśmiennych” por. m.in.: D. Diringer, *Alfabet czyli klucz do dziejów ludzkości*, tł. W. Hensla, Warszawa 1972, s. 29–33; W.J. Ong, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, Lublin 1992.

³ O mnemotechnice w starożytności por. m.in.: H. C a p l a n, *Of Eloquence. Studies in Ancient and Mediaeval Rhetoric*, Ithaca [1970].

⁴ R. V o l k m a n n, *Wprowadzenie do retoryki Greków i Rzymian*, tł. L. Bobiatyński, Warszawa 1995, s. 189.

⁵ F.A. Y a t e s, *Sztuka pamięci*, tł. W. Radwański, Warszawa 1977, rozdz. I (Trzy łacińskie źródła do klasycznej sztuki pamięci), s. 13–39.

mystyk kataloński. Mnemotechnika średniowieczna służyła jednak innym celom niż miało to miejsce w starożytności. Prócz typowo praktycznych funkcji, czyli zapamiętywania informacji koniecznych do życia, pamięć została wprzęgnięta w służbę Bogu. W świecie nieustannych zagrożeń, niezrozumiałych zmian i nieubłaganie toczącego się Koła Fortuny, pamięć o Bogu miała przywracać ludziom poczucie stałości i bezpieczeństwa. Prócz praktycznego, mnemotechnika miała też znaczenie religijne i etyczne. Pozwalała na dosłowne odczytanie słów psalmisty: *Domine, memoriale tuum in generationem et generationem (Panie, pamięć o Tobie z pokolenia na pokolenie⁶)* (Ps 135 (Włg 134), 13). Tomasz z Akwinu za Arystotelesem i Cyceronem wyznaczył jej miejsce jako składnik cnoty roztropności⁷. Pamięć, rozum i wola to, według św. Augustyna, trzy władze duszy. Dzięki nim możemy odnaleźć słuszną drogę wśród iluzji świata doczesnego. Słynne jest przedstawienie zależności między nimi:

Memoria — Intellectus — Voluntas

(Pierwsza pamięta to, co druga rozumie, a trzecia pragnie; druga rozumie to, co pierwsza pamięta, a trzecia pragnie; trzecia pragnie tego, co pierwsza pamięta, a druga rozumie)⁸.

Zauważmy, że pamięć postawiona została na pierwszym miejscu. Bez pamięci niemożliwe jest rozumienie, a co za tym idzie — pragnienie tego, co słuszne i cnotliwe. Bez pamięci niemożliwa się staje wewnętrzna droga człowieka ku Dobru. Pamięć zaczyna odgrywać rolę w nauczaniu ludu Bożego, ma powodować jego przemianę na lepsze, służyć pomocą w zwracaniu uwagi na przemijalność i złudność świata doczesnego.

Ars memorativa była obecna również na ziemiach słowiańskich od czasów pojawienia się tu chrześcijaństwa. Mnemotechniczne chwytły zostały wykorzystane między innymi przez Cyryla i Metodego w nawracaniu Słowian⁹. W średniowiecznej poezji, zarówno łacińskiej jak i pisanej w językach narodowych, odnajdziemy mnóstwo utworów w formie ułatwiającej zapamiętanie. Należały do niej wiersze czy też formuły mnemotechniczne: abecedariusze¹⁰, dekalogi wierszowane¹¹ czy cyzjojany. Wszelkie dziedziny ówczesnej wiedzy, jak i prawdy wiary ujmowano w formę wiersza; ze szczególnym upodobaniem posługiwano się heksametrem¹². Sporą popularnością cieszyły się wierszyki sprzyjające zapamiętaniu postów, dziesięciu przykazań i służące szeroko pojętemu duchowemu nauczaniu. Wierszyki te pomagały odnaleźć się wśród pokus czyhających na grzeszne dusze, pomagały

⁶ Biblia Tysiąclecia tłumaczy ten wers: „Twa pamięć, Jahwe, z pokolenia w pokolenie”.

⁷ F.A. Yates, jw., s. 89–91.

⁸ Tamże, s. 187.

⁹ F.W. Mareš, Pierwszy słowiański język literacki i początki piśmiennictwa słowiańskiego, Kraków 1994. Seria: Nauka dla wszystkich, nr 461, s. 39.

¹⁰ W. Wydra, Z pogranicza poezji, historii i mnemotechniki. Wierszowane katalogi papieży, cesarzy i królów polskich w Kodeksie Kuropatnickiego, w: Pogranicza i konteksty literatury polskiego średniowiecza, pod red. T. Michalowskiej, Wrocław 1989, s. 191–201.

¹¹ O wierszowanych średniowiecznych dekalogach polskich por.: W. Wydra, W.R. Rzepka, Chrestomatia staropolska. Teksty do roku 1543, Wrocław, 1995, s. 23–26 oraz W. Wydra, Polskie dekalogi średniowieczne, Warszawa 1973, *Silva Medii et Recentioris Aevi*, t. 2.

¹² W. Wydra, Z pogranicza, jw., s. 191–201.

zapamiętać, czym lud Boży ma się kierować. Można powiedzieć, że stanowiły swego rodzaju drogowskazy na mapie umysłu. Podobnymi drogowskazami, służącymi pomocą w orientacji w czasie były cyzjojany. Ich opanowanie pozwalało bez wspomagania się manuskryptami bezbłędnie wyznaczać święta, przypadające na dany dzień roku¹³.

Prawidła mnemotechniki szczególnie gorliwie studiowali i rozwijali mnisi z klasztorów kaznodziejskich — dominikanie i franciszkanie. Większość średnio-wiecznych traktatów jej poświęconych wyszła spod ręki tych właśnie zakonników. Sztuka pamięci nabrała w tych zakonach szczególnego znaczenia, właśnie poprzez możliwości, których używała swym adeptom. Pozwalała, bowiem wygłaszać dowolnie długie kazania, co było niezwykle istotne, zważywszy, że kaznodzieje w owym czasie nie posługiwali się notatkami, jak w czasach późniejszych, gdy papier nie stanowił już luksusu. Wreszcie sztuczna pamięć, choć okazała się dyscypliną świecką, służyła jednak zbożnym celom, była kultywowana i zalecana przez zakonników¹⁴.

Sztuka pamięci rozwijała się dwoma torami. Jednym z nich był nurt klasyczny, wywodzący się ze starożytności, zwany także dominikańskim lub scholastycznym. W tradycji tej, kultywowanej szczególnie przez dominikanów, opierano się na klasycznych traktatach oraz na wskazówkach Tomasza z Akwinu. Do najwybitniejszych przedstawicieli należeli Giovanni di San Gimignano, Bartolomeo da San Concordio, Johannes Host de Romberch, Cosmas Rosselius, Jacopo Ragone i Jacobus Publicius. Ogromną rolę odgrywają w ich dziełach miejsca mnemoniczne i wyobrażenia niezwykłych postaci. W traktatach tych pojawiają się również tzw. alfabety mnemoniczne, o których powiemy niżej. Drugi nurt, to tradycja demokrytejska, (ponieważ za wynalazcę uchodzi w nich nie Symonides a Demokryt) — nie wspominają o niezwykłych postaciach ludzkich, koncentrują się na prawach kojarzenia, zalecanych już przez Arystotelesa — przykład: traktat franciszkanina Lodovico da Pirano, który nauczał w Padwie około 1422 roku¹⁵. Należy jeszcze wspomnieć o dziele Rajmunda Lulla. Choć dzieło jego życia — *Ars Magna* — nie miało wpływu na rozwój mnemotechniki w średniowieczu, to zostało „odkryte” przez myślicieli i alchemików renesansowych. Tego trzynastowiecznego mistyka z Katalonii fascynował zakon dominikanów, mieli oni jednak swoją własną sztukę pamięci i nie byli zainteresowani sztuką Lulla. Zainteresował się nim natomiast drugi zakon kaznodziejski — franciszkanie¹⁶. Lull wierzył, że gdyby przekonać do uprawiania jego sztuki żydów i muzułmanów — nawróciliby się na chrześcijaństwo. Wraz z wynalezieniem druku, (co ma wpływ na znaczenie sztucznej pamięci w kulturze europejskiej) zaczyna zamierać tradycja klasyczna. Wraz z nadejściem renesansu zainteresowanie myślicieli kieruje się w stronę okultystycznych, czy też alchemicznych stron *artis memorativae*. Ową przemianę mnemotechniki średnio-wiecznej w renesansową zapoczątkował Petrarka, uchodzący za wybitny autorytet

¹³ O cyzjojanach por.: H. Wąsowicz, Łaciński kalendarz sylabiczny (cisiojanus) do połowy XVI wieku, Lublin 1986.

¹⁴ F.A. Yates, jw., s. 100.

¹⁵ Tamże, s. 116. Yates sugeruje wpływ Bizancjum na powstanie tego nurtu.

¹⁶ Tamże, s. 180–181.

w tej dziedzinie¹⁷. Niewątpliwie również niechętny stosunek Erazma z Rotterdamu do klasycznej sztuki pamięci spowodował, iż znaczenie jej z czasem mocno osłabło, aż prawie całkowicie wygasło¹⁸. Mnemotechnika, w nowej już postaci, odrodziła się dopiero na przełomie osiemnastego i dziewiętnastego stulecia.

Zanim jednak humanizm opanował umysły uczonych, w 1470 r. ukazała się odkryta w 1416 r. przez Poggio Braccioliniego *Institutio oratoria* Kwintyliana. Ponieważ zawiera ona najbardziej przejrzysty wykład mnemotechniki, wkrótce nastąpił krótkotrwały nawrót do scholastycznej tradycji sztuki pamięci. W 1491 r. w Wenecji po raz pierwszy wydano *Phoenix, sive artificiosa memoria* Piotra z Rawenny. Wśród jego zasług na polu krzewienia mnemotechniki należy wymienić wprowadzenie jej na nowo w sfery świeckie, wskazanie, że może ona być przydatna nie tylko w celu przypominania o karach za grzechy i nagrodzie za cnotliwe życie, ale także w codziennym życiu. Dzięki temu *Phoenix...* stał się najbardziej popularnym podręcznikiem mnemotechniki i doczekał wielu wydań w krajach prawie całej ówczesnej Europy. Owa fascynacja sztuką pamięci daje się również zaobserwować w środowisku wykładowców i studentów Akademii Krakowskiej. Zaowocowała ona wydaniem w 1504 roku jedyne drukowanego w średnio-wiecznej Polsce traktatu poświęconego mnemotechnice, który jest przykładem, że na początku XVI wieku kultywowano w Krakowie klasyczny nurt *artis memorativae*. W drugiej połowie XV wieku pojawił się w Krakowie florencki uczony Jacobus Publicius Ruffus. Obok Piotra z Rawenny, Johanna Rombercha i Cosmasa Roselliusa jest Publicius najwybitniejszym przedstawicielem europejskiej mnemotechniki w drugiej połowie XV i na początku XVI wieku¹⁹. Jego traktat *Oratoriae artis Epitomata: sive quae ad consumatum spectant Oratorem: ex antiquo Rhetorum gymnasio dicendi: scribendique breves rationes*. wydany w Wenecji w 1482 roku zawiera na końcu dodatek — rozdział *De arte memorativa* — jest to pierwszy znany drukowany traktat mnemotechniczny²⁰. Znanе są także edycje tego dzieła z roku 1490 oraz 1495, gdzie został on zamieszczony wraz z traktatem o sztuce pamięci doktora nauk medycznych — Baldouina Sobordien-sis²¹. Postać Publiciusa wydaje się niezwykle istotna dla rozwoju teorii mnemotechniki w Polsce. Wiemy, że w semestrze zimowym 1469/1470 przebywał on w na Akademii Krakowskiej, gdzie wygłaszał wykłady²². Badacze polskiego renesansu traktują wizytę Publiciusa w Polsce jako jeden z pierwszych podmuchów włoskiego humanizmu w Polsce²³. Wśród badaczy sztuki pamięci panuje jednak pogląd, iż mimo renesansowego wyglądu i włoskiego pochodzenia, traktat Jacobusa jest kontynuacją średniowiecznych nurtów, które dominowały w mnemotechnice od XII wieku²⁴. Nie ulega wątpliwości, że Publicius na długo przed ogłoszeniem

¹⁷ F.A. Yates, jw., s. 111.

¹⁸ O stosunku Erazma do sztuki pamięci por.: tamże, s. 134–135.

¹⁹ Tamże, s. 123.

²⁰ Catalogue of British Museum podaje, choć z niepewną datacją, druk o dwa lata wcześniejszy: Publicius Jacobus, *Ars memorativa incipit feliciter*. [Jacobus Publicius.] [1480?].

²¹ H. Hajdu, *Das mnemotechnische Schrifttum des Mittelalters*, Budapest 1936, s. 110.

²² Por.: artykuł H. Barycza, Jan z Oświęcimia, w: PSB, Wrocław 1962–64, s. 467–468. Por. także: *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364–1764*, pod red. K. Lepsego, Kraków 1964, t. I, s. 181 oraz J. Zathej, *Katalog*, jw., s. 513.

²³ H. Barycz, jw., s. 467.

swego dzieła drukiem, a także przed pobytem w Krakowie, zajmował się sztuką pamięci, bowiem Volkmann odkrył w British Museum rękopis napisany w 1460 roku przez niejakiego Tomasza Swatwella, mnicha z Durham, który w klasztorze przepisał traktat Publiciusa, *nieco go w niektórych miejscach przeinaczając*²⁵. Wydaje się niemal pewne, że jednym z zagadnień poruszanych przez humanistę z Florencji podczas wykładów w Krakowie była *ars memorativa*. Niezwykle interesująca jest zbieżność między datą jego pobytu w Polsce a nagłym zainteresowaniem mnemotechniką w środowisku krakowskim.

W 1453 roku, podczas kilkumiesięcznego pobytu w Krakowie Jana Kapistrana, wybitnego włoskiego kaznodziei i reformatora zakonu franciszkanów, został założony na krakowskim Stradomiu pierwszy klasztor obserwantów franciszkańskich, zwanych w Polsce bernardynami²⁶. Pojawieniu się tego zakonu towarzyszyły zbiorowe porywy religijne wywołane kazaniem Kapistrana, późniejszego świętego tego zakonu. W ciągu pół wieku bernardyni wzniesli 25 konwentów i w swych zgromadzeniach mieli ponad 700 zakonników. Niewątpliwie postawienie w tak krótkim czasie tak wielu konwentów i przyjęcie tak wielu członków zgromadzenia było związane z ogromną popularnością zakonu na ziemiach polskich. Popularność ową zawdzięczali bernardyni surowej regule, konsekwentnemu przestrzeganiu idei ubóstwa, aktywnej działalności wśród wiernych i płomiennym kazaniom, z których słynęło wielu obserwantów. Zakon ten wydał wielu wybitnych zakonników, a trzech — Szymon z Lipnicy, Jan z Dukli i Władysław z Gielniowa — zostało błogosławionymi. W szeregach bernardynów znalazło się zarówno wielu profesorów Akademii Krakowskiej, jak i wielu mieszczan (również z małych miast), gdyż wstęp do zakonu był, w porównaniu z innymi zgromadzeniami, stosunkowo łatwy. To, iż właśnie z kręgu bernardyńskiego pochodzą najwybitniejsi przedstawiciele mnemotechniki średniowiecznej w Polsce, można wiązać z dwoma faktami. Po pierwsze bernardyni to zakon kaznodziejski, a zatem zainteresowanie sztuką wspierającą pamięć, a jednocześnie pomagającą w głoszeniu kazań, było naturalne. Po drugie — w szeregach bernardynów, na początku ich działalności w Polsce, znalazło się co najmniej trzech wykładowców Akademii Krakowskiej, których pobyt w murach uczelni zbiegł się w czasie z niezwykle dużym zainteresowaniem sztuką pamięci na polskim (i nie tylko) uniwersytecie.

Pierwszym znanym z imienia polskim wykładowcą mnemotechniki był bernardyn Stanisław Korzybski, zwany także Stanisławem z Korzybia. Wybitny historyograf bernardyński Jan z Komorowa (ok. 1465–1563), autor dzieła *Memoriale Ordinis Fratrum Minorum*, wielokrotny gwardian i prowincjał bernardyński, mówi o Korzybskim: *magister arcium universitatis Cracoviensis, vir doctissimus devotissimusque et predicator clarissimus (magister sztuk Uniwersytetu Krakowskiego, mąż wiele uczony i bardzo pobożny a także przestawny kaznodzieja)*²⁷. Bakalaureat

²⁴ F.A. Yates, jw., s. 119.

²⁵ Tamże, s. 402, przypis 17.

²⁶ O dziejach zakonu na ziemiach polskich por. m.in.: K. Kantak, Bernardyni polscy, t. I–II, Lwów 1933; Cz. Bogdalski, Bernardyni w Polsce 1453–1530, t. I–II, Kraków 1933; Klasztory bernardyńskie w Polsce w jej granicach historycznych, pod. red. H.E. Wyczawskiego, Kalwaria Zebrzydowska 1985.

²⁷ Jan z Komorowa, Memoriale Ordinis Fratrum Minorum, w: Monumenta Poloniae Historica, t. V, Lwów 1888, s. 264.

osiągnął w 1459 roku, za dziekanatu Klemensa z Górki. Magistrem sztuk został dziewięć lat później, w 1468 roku. Piastował również wysokie stanowisko na uniwersytecie (w 1483 r. sprawował urząd dziekana). Franciszkański kronikarz notuje, że *libenter enim et graciosè thesaurum sciencie aliis communicabat, quem ipse dono acceperat (chętnie obdarzał innych skarbcem wiedzy, który sam otrzymał w darze)*²⁸. Uchodził za znakomitego kaznodzieję, a swym doświadczeniem z zakresu katechizowania tak braci zakonnych, jak i ludzi świeckich dzielił się z innymi duchownymi. Najprawdopodobniej brał udział w wykładach Jacobusa Publiciusa, gdyż w czasie pobytu tego ostatniego w Krakowie sam nauczał mnemotechniki²⁹. W październiku 1470 roku miał miejsce spór między Stanisławem a niejakim Albertem z Koła o uiszczenie zapłaty za udział w wykładach *artis memorativae*³⁰. Zapadł wyrok korzystny dla Stanisława, a my dzięki powyższej notatce wiemy z całą pewnością, że prowadził on w Krakowie wykłady poświęcone mnemotechnice. *Acta rectoralia* notują go jeszcze dwukrotnie, tym razem jednak już tylko jako świadka w sprawie. Nic więcej o jego działalności w zakresie sztuki pamięci nie wiemy. Zmarł w 1491 r. w Krakowie.

Spośród nauczycieli mnemotechniki w średniowiecznym Krakowie najwięcej kłopotów przysparza badaczowi Antoni z Radomska (znany też pod imieniem świeckim jako Marcin)³¹. W 1454 r. zapisał się na wydział *artium* Akademii Krakowskiej³² i w 1458 roku uzyskał tam tytuł bakałarza³³. Wiemy, że odbył studia na paryskiej Sorbonie, skąd wyjechał jako mistrz nauk wyzwolonych. Po powrocie do Polski wstąpił do zakonu kanoników regularnych laterańskich, a następnie około 1480 do bernardynów. W latach 1485–1486 był teologiem u boku Zbigniewa Oleśnickiego i uczestniczył w różnych synodach, na których wygłaszał kazania (*et in diversis convencionibus et sinodis cum edificacione magna predicabat*)³⁴. Zmarł 27 września 1487 roku w Krakowie. Jan z Komorowa pisze o Antonim z Radomska, iż był człowiekiem o niezwykłej wiedzy i co najważniejsze: *hic artem memoratiwam in universitate Cracoviensi multiplicavit (na Uniwersytecie Krakowskim pomnażał on sztukę pamięci)*³⁵. Po śmierci został złożony w kościele bernardynów na Stradomiu³⁶. Dodajmy tylko, że słynął on, podobnie jak Stanisław Korzybski, jako znakomity kaznodzieja — *continue predicabat ferventer et devote (nieustannie, gorliwie i pobożnie, wygłaszał kazania)*³⁷, co nasuwa spostrzeżenie, iż

²⁸ Tamże.

²⁹ Być może rozpoczął nauczanie tuż po wyjeździe Publiciusa z Krakowa. Notka o jego wykładach pochodzi z okresu, gdy florentyńczyka już w Polsce nie było.

³⁰ *Acta rectoralia Almae Universitatis studii Cracoviensis inde ab anno MCCCCLXIX, t. I, Editionem curavit Dr. W. Wisłocki, Cracoviae 1893, s. 52–53.*

³¹ Literatura podana w „Nowym Korbucie” (t. III, s. 147–148) odnosi się nie do Antoniego, a do Jana Szklarka, którego hasła w „Nowym Korbucie” nie znajdziemy.

³² *Album studiosorum Universitatis Cracoviensis, Editionem curavit A. Chmiel, t. I, Cracoviae 1887, s. 142.*

³³ *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*, pod red. H.E. Wycza wskiego, Warszawa 1981, s. 31–32.

³⁴ Jan z Komorowa, jw., s. 257.

³⁵ Tamże, s. 256.

³⁶ P.H. Pruszczyk, *Kleynoty Stołecznego Miasta Krakowa*, Kraków, w Drukarni Akademickiej, 1745, s. 123.

³⁷ Tamże, s. 257.

ci bernardyni, którzy uchodzili za wspaniałych mówców, zajmowali się również mnemotechniką. Najwybitniejszym ich przedstawicielem był Jan Szklarek. Kraków był ponadto miejscem działalności obcych nauczycieli sztuki pamięci: Tomasza Murnera³⁸ i Johanna Cusanusa (Kusanusa)³⁹. Posiadamy też świadectwo, iż Konrad Celtus, który bawił i wykladał w Krakowie w 1489 roku, nauczał potem mnemotechniki na uniwersytecie wiedeńskim. Ten krzewiciel myśli humanistycznych w 1492 roku wydał (prawdopodobnie w Ingolstadt) drobne dziełko *Epitoma in utramque Ciceronis rhetoricam cum arte memorativa nova et modo epistolandi utilissimo*⁴⁰. Dziełko to zawiera prócz wspomnianej epitomy do retoryki Cyserona również *alphabetum memorativum* (alfabet mnemoniczny).

Wśród bernardynów, którzy zajmowali się w Krakowie sztuką pamięci, najwięcej informacji posiadamy o Janie Szklarku⁴¹.

Jan Szklarek w dedykacji Mikołaja z Szadka dla Erazma Ciołka⁴² wymieniony został na pierwszym miejscu spośród członków rodziny Vitreatorów. Pozwala to sądzić, iż był on najstarszym synem Macieja szklarza, najstarszego znanego przedstawiciela tej rodziny. W 1468 roku zapisany został do *Album studiosorum* jako *Joannes Mathie de Trzemesznya*⁴³. W roku 1471 uzyskał stopień bakałarza⁴⁴ a w trzy lata później, w roku 1474, został magistrem sztuk⁴⁵. Niedługo po otrzymaniu tego tytułu zaczął wykładać na Uniwersytecie Krakowskim, zaś około roku 1476 wstąpił do zakonu bernardynów⁴⁶. Po roku 1480 przebywał przez kilka lat w konwencie poznańskim. Pełnił tu funkcje mistrza nowicjatu, wikarego konwentu oraz gwardiana, a od 1486 r. dyskreta, czyli delegata kapituły prowincjal-

³⁸ K. Morawski, Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego. Średnie wieki i odrodzenie, Kraków 1900, t. II, s. 163–165.

³⁹ H. Barycz, Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego w epoce humanizmu, Kraków 1935, s. 62.

⁴⁰ Incunabula Poloniae podaje tytuł: *Epitoma in Ciceronis Rhetoricas etc.*, [Ingolstadt, Typ. Celtis, post 28 III 1492].

⁴¹ Zakonnik ten jest również przyczyną ogromnego zamieszania w literaturze, które dotyczy między innymi tożsamości jego osoby. W słownikach figuruje pod różnymi nazwiskami: Jan z Dobczyc, Jan Vitreatoris, Jan Zasański, Jan z Trzemeśni (a nie z „wielkopolskiego Trzemeszna”, jak błędnie podaje Kantak, w: K. Kantak, Sylwetki bernardynów poznańskich. Jan Szklarek, „Kronika Miasta Poznania”, t. VI, 1928, s. 314). W *Polskim Słowniku Biograficznym* figuruje pod hasłem Jan Vitreatoris z Trzemeśni, a jednocześnie pod z Dobczyc Jan znajdziemy odsyłacz do Zasański Jan z Dobczyc, choć jest to jedna i ta sama osoba. Samego Jana mylono również z jego bratankiem Janem Młodszym, synem Jakuba Vitreatoris (O rodzinie Zasańskich (Vitreatoris) por.: H. Friedberg, Rodzina Vitreatorów (Zasańskich) i jej związki z Uniwersytetem Krakowskim na przełomie XV i XVI w., „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej” 18(1966), nr 1, s. 19–37). Pod imieniem Jana Vitreatoris figuruje on w dwóch inkunabułach, pochodzących z jego księgozbioru (por. H. Friedberg, jw., s. 24–25). Nadmienimy tu jednak, że w *Polonia Typographica* i w *Bibliografii* Estreichera, oraz innych najważniejszych opracowaniach poloników XVI wieku szukać go należy pod imieniem Jana z Dobczyc (Ioannes de Dobczyce).

⁴² Nicoalus de Szadek, *Iudicium astrologicum anni 1525*, Kraków, Florian Ungler, 1525 i Hieronim Wietor, 1525, za: H. Friedberg, jw., s. 19.

⁴³ *Album studiosorum*, jw., t. I, s. 193.

⁴⁴ *Statuta nec non liber promotionum philosophorum ordinis in Universitate Studiorum Jagiellonica 1402–1849*, wyd. J. Muczkowski, Kraków 1849, s. 71.

⁴⁵ Tamże, s. 75–76.

⁴⁶ Wprawdzie Jan z Komorowa (jw., s. 210) podaje jakoby Jan już w 1470 roku wstąpił do zakonu, ale w 1474, gdy otrzymywał tytuł magistra artium nie był jeszcze zakonnikiem; również por. H. Friedberg, jw., s. 21–22.

nej⁴⁷. Jako dyskret udał się w 1487 roku do Asyżu na kapitułę generalną. Stąd wyruszył do Rzymu, gdzie uzyskał różne przywileje dla prowincji polskiej, między innymi podział na kustodie: krakowską, poznańską i wileńską. Dwukrotnie, w latach 1593–1595 i 1499–1501, wybierano go na prowincjała. Pełniąc tę funkcję sześć razy zwołał kapituły, a ponadto wypełniał inne obowiązki, jak wizytowanie prowincji. Jedną z najważniejszych podróży odbył w 1495 roku. Udał się wówczas na kapitułę generalną do Bolonii⁴⁸, skąd przywiózł kapelusze kardynalski dla Fryderyka Jagiellończyka. Wręczenie, w towarzystwie królowej Elżbiety, odbyło się w kościele parafialnym w Radomiu. Jan Szklarek uchodził za znakomitego znawcę prawa kanonicznego i teologa, co miało zapewne wpływ na rolę, jaką odegrał podczas dysput na temat rebaptызacji Rusinów w kurii krakowskiej i wileńskiej. Jan opowiedział się wówczas za postanowieniami soboru florenckiego, przeciwnych powtórnemu chrztowi. Stanowisko to udało mu się przeforsować⁴⁹. Postać jego pojawia się jeszcze przy okazji dwóch spraw. W 1503 roku na polecenie Jakuba z Mantui, komisarza generalnego zakonu bernardynów, Jan Szklarek musiał udać się do Wrocławia w celu uzgodnienia spraw spornych z prowincją czeską. W latach 1503–1504 na pewno przebywał w Krakowie, gdzie w 1504 roku w drukarni Kaspra Hochfedera ukazał się jego traktat *Opusculum de arte memorativa*, napisany w roku 1503 w kościele bernardynów na Stradomiu (*In ecclesia sancti Bernhardini Cracoviensis. Anno salutis M.d.iii.*)⁵⁰.

U schyłku życia przebywał w Poznaniu. Na przełomie 1512/13 roku występował w sprawie skarbów po królowej Helenie, wdowie po Aleksandrze Jagiellończyku⁵¹. Miały być one złożone w klasztorze bernardynów w Wilnie jako depozyt. Chodziło o zabezpieczenie ich przed chciwością możnowładców na rzecz dynastii jagiellońskiej. Jest to ostatnia sprawa, o której wiemy z całą pewnością, że uczestniczył w niej Jan Szklarek. Zmarł w Poznaniu, w roku 1515 *in odore sanctitatis*. Pochowano go w kościele św. Marii Magdaleny, gdyż w owym czasie Poznań nawiedziła powódź i bernardyni zmuszeni byli do opuszczenia swego klasztoru. Próby przeniesienia ciała zmarłego do bernardyńskiego kościoła spotkały się ze sprzeciwem ludności i rady miejskiej. Spoczywał w kościele św. Marii Magdaleny aż do XVIII w., kiedy to świątynię strawił pożar.

Wszystkie źródła zgodnie potwierdzają, iż Jan Szklarek był znakomitym kaznodzieją. On sam zresztą we wstępie do *Opusculum de arte memorativa* wspomina o dwudziestu dwóch latach swej praktyki kaznodziejskiej, mówiąc: *cuius [scil. memoriae] fructum ego expertus sum a vigintiduobus annis: quotidianis more ordinis occupatus sermonibus ad populum: quolibet festo bis (w jej [scil. mnemotechniki] owocu osiągnąłem biegłość przez dwadzieścia dwa lata codziennie, a w każdej święto dwa razy dziennie, obyczajem zakonu zajęty głoszeniem kazań do ludu)*⁵².

⁴⁷ H. Friedberg, Jan z Trzemeśni, w: PSB, X, s. 485–487.

⁴⁸ Słownik pisarzy franciszkańskich, jw., s. 479.

⁴⁹ O znaczeniu sprawy por. J. Garbaciak, Aleksander Jagiellończyk, w: PSB, IX, s. 359–362.

⁵⁰ [Jan Szklarek], *Opusculum de arte memorativa*, Kraków, [Kasper Hochfeder, 13 IX 1504], k. 17v.

⁵¹ Jan z Komorowa, jw., s. 308.

⁵² [Jan Szklarek], jw., k. 1. (Wszystkie cytaty ze Szklarka przetłumaczone zostały przez autora niniejszego artykułu.) Choć sławny bernardyn sam nie mówi, czy kazania wygłaszał w języku łacińskim czy polskim, to są świadectwa, że nauki głosił w obu językach: ab anno MCCCCLXXXI usque ad

Niestety nie znamy żadnego zbioru kazań, które można byłoby mu przypisać. Pozostawił on jednak po sobie trzy prace, które przetrwały do naszych czasów. Z okresu, gdy Jan był mistrzem nowicjatu w Poznaniu, pochodzi dziełko *Summula aurea brevissima de profectu noviciorum*, czyli podręcznik dla nowicjuszy⁵³. Z czasów, gdy pełnił funkcję prowincjała zakonu, pochodzi drobna rozprawka o incipicie *De calicibus*, poświęcona użytkowaniu drogocennych kielichów i monstrancji⁵⁴. Dowodzi ona, podobnie jak wyżej wspomniana sprawa rebaptyzacji Rusinów, doskonałej znajomości prawa kanonicznego. Znamy również pięć wersji autorstwa Jana Szklarka⁵⁵. Ten króciutki wierszyk mnemotechniczny w skróconej formie podaje najważniejsze zasady, jakimi powinni się kierować bracia zakonnici.

Najważniejszym dziełem, które Jan Szklarek pozostawił jest niewątpliwie *Opusculum de arte memorativa*. Nadmienić należy, iż autorstwo traktatu przypisywano błędnie wyżej wspomnianemu Antoniemu z Radomska. Tezę tę, jak się wydaje definitywnie, obaliła Friedberg⁵⁶. W dziejach drukarstwa polskiego *Opusculum* zajmuje szczególne miejsce. Po pierwsze, jest to najstarsza polska książka ilustrowana licznymi drzeworytami. Po drugie, w tekście łacińskim pojawia się kilkanaście wyrazów polskich⁵⁷. I wreszcie po trzecie — druk ten ma kapitalne znaczenie dla badań nad mnemotechniką w Polsce na przełomie XV i XVI stulecia.

*Opusculum*⁵⁸ składa się z dwudziestu kart nieliczbowanych formatu 4°. Do naszych czasów zachowało się kilka egzemplarzy jedynej, jak się wydaje, edycji tej książeczki. W dwóch miejscach, we wstępie (k. 1v) i na końcu właściwego traktatu (k. 17v), autor wspomina o sobie. Choć nie pada jego nazwisko, na podstawie zawartych tam informacji można dowieść, iż jest nim właśnie Jan Szklarek⁵⁹.

Na karcie pierwszej zamieszczony został tytuł dzieła i notka drukarza oraz krótki wiersz dedykowany *ad turbam scholasticam et litterarie supellectilis amatricem (gronu studentów i miłośnikowi nauk użytecznych)*:

annum MDIII, in templo coenobii Cracoviensis, diebus dominicis festisque, de rebus divinis, conciones ad populum Polonico sermone habuit; za: J. D. J a n o c k i, *Ianociana sive clarorum atque illustrium Poloniae autorum maecenatumque memoriae miscellae, Varsaviae et Lipsiae, 1779, t. 2, s. 79.*

⁵³ Znane z dwóch rękopisów: por. H. F r i e d b e r g, *Rodzina, jw.*, s. 23.

⁵⁴ K. K a n t a k, *Sylwetki bernardynów poznańskich*. Jan Szklarek, w: „Kronika Miasta Poznania”, 1928, t. VI, s. 326–327.

⁵⁵ Wersy te zachowały się na okładce inkunabułu *Anima fidelis* Jana de Vingle; por.: K. K a n t a k, *Z poezji bernardyńskiej w. XV i XVI, „Pamiętnik Literacki” XXVIII(1931), s. 417.* Wierszyk ten brzmi:

Hoc age qui Christi normam sectando magistri:

Dilige tu fratres, ut sis dilectus ab illis.

Fac te quem timeant. Plus zelent corde benigno.

Ne te despiciant, illos contempnere (s) noli.

In medio fratrum medius cum pace gubernas.

⁵⁶ H. F r i e d b e r g, *Rodzina, jw.*, s. 23–24.

⁵⁷ W. W y d r a, R. W. R z e p k a, *Niesamoistne drukowane teksty polskie sprzed roku 1521 i ich znaczenie dla historii drukarstwa i języka polskiego*, w: *Dawna książka i kultura. Materiały międzynarodowej sesji naukowej z okazji pięćsetlecia sztuki drukarskiej w Polsce*, pod. red. S. Grzeszczuka i A. Kaweckiej-Gryczowej, Wrocław 1975, s. 265.

⁵⁸ *Polonia Typographica saeculi sedecimi*, Wrocław 1968, z. 1, s. 28; K. E s t r e i c h e r, *Bibliografia polska*, t. XV, s. 255–256.

⁵⁹ Por. przypis 41.

*Accipias leta prestantem fronte libellum
 Unde sinu pleno grandia dona feres
 Nam mandare docet memori te plurima menti
 Nature largas deinde ministrat opes
 Ergo age sidura est tibi mens aut lubrica multum
 Que prebendisse potest vel tenuisse nihil
 Huc ades ut tristi capias medicamina morbo
 Munera ne desint grata Polymnie*

Można zatem przypuszczać, iż w zamierzeniu autora *Opusculum* miało pełnić funkcję podręcznika dla studentów, zarówno służąc im pomocą w nauce innych przedmiotów, jak i w dziedzinie mnemotechniki. Używa przy tym niezbyt wyszukanej metafory mówiąc: *studiosus lector tam artificialibus preceptis quam naturalibus medicinalibusque documentis memoriam suam adeo fovere discet ut quecunque vel audita vel lecta illi commendaverit tamquam in cella penaria diutissime conservaturus sit* (ważny czytelnik zarówno dzięki wskazówkom dotyczącym sztuki, jak i pismom o naturze i medycynie, nauczy się wspierać swą pamięć, by powierzyć jej wszystko, czy to usłyszane, czy też przeczytane, tak jakby zamierzał przechować to w spiżarni). Szklarek wymienia cztery powody, dla których napisał *Opusculum* (k. 1v). Pierwszym było bezpośrednie polecenie przełożonego. Drugi powód jest znacznie bardziej istotny — Jan, widząc jak bardzo mnemotechnika pomocna była zarówno jemu, jak i jego uczniom, uznał, iż trzeba się jej zasadami podzielić z większą liczbą chętnych. Jak mówi: *et hec causa fuit tertia qua permotus fueram legere hanc artem publice: instigatio et ardens desiderium universitatis Cracoviensis plurimorum studentium* (był też trzeci powód, którym zmuszony byłem publicznie wyklądać tę sztukę — zachęta i palące pragnienie wielu studentów uniwersytetu krakowskiego). Jako powód czwarty podaje, iż wykladał ją w Kolegium Jurystów, zanim wstąpił do zakonu obserwantów, około 1476 roku. Następnie kilku słowach (k. 1v–2) autor tłumaczy się, dlaczego podjął trud napisania traktatu i wymienia najważniejsze zalety, jakie przyniesie znajomość sztuki pamięci. Wreszcie, kończąc wstęp, zaznacza, że *de hac igitur arte si quis proficiet, Deum laudet* (dzięki tej sztuce, jeśli ktoś osiągnie w niej biegłość, będzie chwalił Boga). Jan Szklarek, mimo że na pewno zetknął się z podmuchami humanizmu w uczelni krakowskiej, reprezentuje nurt typowy dla średniowiecznych adeptów *artis memorativae*. Tak jakby mówił — osiągniesz biegłość w tej sztuce, będzie ci ona służyła pomocą w życiu, ale im lepszą pamięć w sobie wyćwiczysz, tym bardziej wysławiać masz Boga. Poprzez poprawianie swej pamięci uczeń ma stawać się lepszym w służbie Bożej. W dalszej części traktatu autor przechodzi do omawiania szczegółowych zasad mnemotechniki. Sam twierdzi, że wyłożył ją jasnymi słowami. Dla nas jednak, dla których sztuka pamięci nie odgrywa już takiej roli, zasady te wydają się bardzo zagmatwane, czasami wręcz śmieszne. Dla współczesnych Janowi reguły, które zawarł on w swym dziełku, były jasne i oczywiste, tym bardziej, że kontynuuje on nurt klasyczny, wywodzący się jeszcze ze starożytności i opisany przez Cycerona, Kwintyliana i autora *Ad Herennium*, a szczególnie kultywowany w średniowieczu.

Na kolejnych kartach (k. 2v–6v) Szklarek przedstawia zasady doboru wyobrażeń mnemonicznych i tworzenia miejsc mnemonicznych, zasady kojarzenia (np. przez łączenie, oddzielanie, upodabnianie) i zasady „komponowania mnemonicznego” kazań. Biegiłość w mnemotechnice, według autora *Opusculum*, osiąga się poprzez pięć najważniejszych sposobów wyobrazeniowych (większość zestawień reguł mnemonicznych podanych przez niego zebrana została w zespoły po pięć przykładów). Owe najważniejsze sposoby to: *miejsca (loca)*, *rzeczywiste* czy też *realne litery (litteras reales)*, *szczególne cechy (personales characteres)*, *wyobrażenia (imagines)* i *podobizny (ydola)*.

Tworzenie w wyobraźni charakterystycznych miejsc ułożonych w porządku, najlepiej na bazie znanych budynków — kościołów czy klasztorów — zaleca większość autorów traktatów mnemonicznych. Miejsca te mają posiadać odpowiednie cechy, np. powinny być proste lub zakrzywione, okrągłe lub kwadratowe, ani zbyt rozświetlone ani zacienione, znane a nie nieznanne, stałe a nie zmieniane, rozpięte a nie ściągnięte, oddalone a nie bliskie. Gdy już utworzymy sobie w wyobraźni ciąg mnemonicznych miejsc powinniśmy w każdym, w porządku alfabetycznym, ustawić jakąś znaną nam osobę (np. Andrzeja, Bartłomieja, Cecylię, itd.). Szklarek nazywa tę postać strażnikiem miejsca (*custos*), bowiem posuwając się później wzdłuż kolejnych miejsc, będziemy wiedzieć, że jakieś opuściliśmy, gdy np. po „Erazmie” przejdziemy do „Grzegorza” (oznaczać to będzie, iż opuściliśmy „Franciszka”, czyli miejsce, którego „Franciszek” pilnował). Postaci, które umieszczamy w mnemonicznych miejscach winny być charakterystyczne, i tak autor podaje pięć różnych przykładów: wyobrażenie straszne (Herod z zabitym chłopcem), przyjemne (przyjaciół ze smakołykami), wymieszane, czyli częściowo przyjemne a częściowo straszne (św. Katarzyna, trzymająca w ręku koło tortur), wyobrażenie niezwykle (kobieta ubrana w zbroję) i wreszcie jakąś charakterystyczną część ciała, np. złamaną lub kaleką rękę ozdobioną pierścieniem, albo ogoloną głowę. Wspomniane alfabetyczne uporządkowanie odgrywało kapitalną rolę przy wygłaszaniu z pamięci kazań (a w starożytności mów sądowych).

Już powyższe zasady wskazują wyraźnie, iż autor nawiązuje bezpośrednio do klasycznej tradycji *artis memorativae*⁶⁰. Wymienia on bowiem najważniejsze reguły (każdą opatrując komentarzem i przykładem), którymi powinien kierować się adept sztuki pamięci. I tak po pierwsze — powinien on układać, czy też wyobrażać sobie rzeczy w należytych porządku. Do tego właśnie służą wizualizacje miejsc mnemonicznych. Porządek i niechęć do chaosu cechuje wszystkich autorów traktatów mnemonicznych. Po drugie należy się do tych wyobrażeń ustosunkować się emocjonalnie, w czym pomaga trzecia zasada — „udziwnienie” tychże wyobrażeń (np. wyżej wspomniana niewiasta ubrana w zbroję). I po czwarte — należy jak najczęściej rozmyślać o sprawach, które mamy zapamiętać. Widzimy zatem, iż traktat Jana Szklarka, mimo że był on bernardynem, jest osadzony w tradycji klasycznej — dominikańskiej czy też scholastycznej, (co ma niewątpliwie związek z rozkwitem scholastyki na Akademii Krakowskiej w drugiej połowie XV wieku). Autor nie powiela jednak bezmyślnie reguł z innych traktatów, ale wprowadza własne udogodnienia i wskazówki. Typowe dla niego jest, o czym

⁶⁰ F.A. Yates, jw., rozdział V (Traktaty mnemoniczne), s. 115–136.

już wspominaliśmy powyżej, dzielenie reguł na zespoły „po pięć”. Ma to zresztą znaczenie przy tworzeniu zespołów wyobrażeniowych, które można potem dowolnie multiplikować (np. wyobrażenie, w którym jest pięć miejsc, a każde z tych miejsc zawiera po każdym przykładzie spośród wyżej wspomnianych sposobów, zduplikowane daje dziesięć sposobów, wyobrażone poczwórnice — dwadzieścia, itd.) Wyobrażenia te mają służyć, np. do zapamiętania siedmiu grzechów głównych czy cnót.

Na kartach 7–10v znajdują się drzeworyty przedstawiające *alphabetum memorativum*. Są to jedyne ilustracje (na kartach 15–16v znajdują się jeszcze wyobrażenia liczb) do *Opusculum*. Potwierdza to tezę, iż zwykle w średniowiecznych traktatach wyobrażenia mnemoniczne, tak szczegółowo opisywane w tekście, nie były przedstawiane na rycinach⁶¹. Rzecz ma się nieco inaczej z alfabetami mnemonicznymi, których opisy tamże pojawiają się⁶². Pierwszym drukowanym traktatem mnemotechnicznym zawierającym alfabet mnemoniczny było dzieło Jacobusa Publiciusa. Wymieńmy w tym miejscu jeszcze dziełko Konrada Celtesa (w latach młodości związane z Akademią Krakowską) *Epitoma in Ciceronis rhetoricas*, które prócz wspomnianej epitomy zawiera również alfabet mnemoniczny⁶³. Owe wizualizacje liter i cyfr niewątpliwie służyć miały do dokonywania w wyobraźni zapisów wspomagających pamięć. Jeżeli zgodzimy się, iż kultura średniowieczna jest w dużym stopniu kulturą oralną, wówczas łatwiej będzie nam zrozumieć sens „udziwnienia” liter i cyfr. W kulturze oralnej, bowiem dominuje słuch i wyobrażenia, lecz myślenie nie ma charakteru abstrakcyjnego⁶⁴. Ludzie niepiśmienni utożsamiają, np. figury geometryczne z przedmiotami albo z czynnościami, które można za pomocą tych przedmiotów dokonać. A zatem łatwiej im zapamiętać literę „a” jako drabinę albo cyrkiel, niż po prostu jako literę, która pozostaje dla nich pojęciem abstrakcyjnym. Sytuacja ta zmieni się z wynalezieniem druku, a raczej kilkadziesiąt lat po jego wynalezieniu, gdy książki przestaną przypominać średniowieczne manuskrypty, a zbliżą się wyglądem do współczesnej formy. Mniej więcej w tym samym czasie z mnemotechnicznych traktatów znikną też alfabety mnemoniczne (nie znajdziemy ich już np. u Giordana Bruna). Traktat Jana Szklarka zarówno w formie jak i w treści jest jeszcze głęboko osadzony w kulturze średniowiecznej, co pozostaje zresztą w zgodzie z kierunkiem, jaki można zaobserwować zarówno u Kaspra Hochfedera jak i Jana Hallera, a mianowicie drukowania równocześnie zarówno podręczników scholastycznych na użytek uniwersytetu, jak i książek związanych z młodym humanizmem⁶⁵.

Kolejne litery alfabetu przedstawione są jako następujące przedmioty⁶⁶:

⁶¹ Tamże, s. 125.

⁶² Tamże, s. 126.

⁶³ *Incunabula quae in bibliothecis Poloniae asservantur*, pod red. A. Kaweckiej-Gryczowej, Wrocław 1970, s. 252.

⁶⁴ J. Japola, *Tekst czy głos?* Waltera J. Onga antropologia literatury, Lublin 1998, s. 42–43, 49–50.

⁶⁵ A. Kaweka-Gryczowa, *Rola drukarstwa polskiego w dobie Odrodzenia*, w: *Z dziejów polskiej książki w okresie renesansu*. Studia i materiały, Wrocław 1975, s. 36.

⁶⁶ Podaję zarówno słowo łacińskie jak i własne tłumaczenie. W przypadku, gdy u Szklarka występuje wyłącznie słowo polskie, pozostawiam je w brzmieniu oryginalnym.

- A (1) — *circinus* (cyrkiel);
 A (2) — *scala suppodiatā et ligata* (rozstawiona i związana drabina);
 A (3) — *lucibularium* (lichtarz);
 B — *cithara* (kitara);
 C — *cornu curvum* (zakrzywiony róg);
 D — *fossorium cum manubrio* (łopata z uchwytem);
 E (1) — *rota fracta* (ułamane [w połowie] koło);
 E (2) — *saura* (ręczna piła);
 E (3) — *falcastrum* (kosa);
 F — *media balista* (pół kuszy);
 G — *sportula* (koszyk);
 H — *manubrium membrum baliste sine arco solum cum clavo* (kusza bez łuku, ale z kluczem);
 I (1) — *candelabrum Altaris* (świecznik z ołtarza);
 I (2) — *sica* (ostrze);
 I (3) — *baculus* (laska);
 K — *cantarum apertum cum ansa* (otwarty dzban z uchem);
 L — *securis* ([odwrócona] siekiera);
 M — *tripēs seu sedile trium pedum* (trójnóg lub siedzisko o trzech nogach);
 N — *strepā vel nates vel caligē integre* (strzemień lub poślądki lub spodnie);
 O (1) — *machina mundi vel sphaera materialis cum manubrio sursum* (model świata (jabłko królewskie) lub sfera materialna z uchwytem u góry);
 O (2) — *cambuca cum manubrio sursum* (maczuga z uchwytem u góry [czyli odwrócona])⁶⁷;
 O (3) — *caput hominis* (głowa człowieka);
 P — *nimbus, sypień* (sypień⁶⁸);
 Q — *curvatura* (pastorał);
 R — *vectis hostij* (zasuwa od drzwi);
 S — *sistrum, osęka* (bosak);
 T — *tau* ([grecka litera] tau łożona z desek);
 V (1) — *picarius aureus* (złoty kocioł/ kubek);
 V (2) — *torcular* (prasa);
 V (3) — *tina* (kadź).

Owe wyobrażenia liter nie służyły, jak się wydaje, wyłącznie do zapamiętania alfabetu. Ich głównym celem było symbolizowanie pewnych, koniecznych w konkretnym kazaniu, przykładów. Na przykład w kazaniu o św. Stanisławie po uprzednim umieszczeniu w mnemonicznym miejscu króla Bolesława Śmiałego i po odpowiednim go „ucharakteryzowaniu”, należało włożyć mu w rękę bosak (*sistrum*), który oznacza literę „s”, co przypomina wygłaszającemu kazanie o tym, by w danym momencie kazania położył nacisk na pychę (*superbia*) króla. Podobnie

⁶⁷ Drzeworyt ten budzi pewne wątpliwości, różni się, bowiem od maczugi przy cyfrze 9 (zob. niżej) i przypomina raczej odwrócone zwierciadło. Autorzy *Polonia Typographica* nie podjęli się przetłumaczenia tego fragmentu, mimo że opisy wszystkich pozostałych drzeworytów (nie zawsze poprawnie) tłumaczyli.

⁶⁸ Sypień — naczynie do przesypywania i przelewania, zwłaszcza piwa (Słownik staropolski, t. VIII, pod. red. S. Urbanička, Wrocław 1977, s. 525).

rzecz się ma z innymi grzechami głównymi lub czymkolwiek, na co chce się zwrócić uwagę przy okazji omawianego tematu. Następnie (k. 10v–11) Szklarek przechodzi do tworzenia alfabetu wyobrażeniowego z realnych osób oraz do komponowania sylab na bazie już opanowanego alfabetu. Warto przy okazji zwrócić uwagę, iż dla samogłosek autor *Opusculum* zaleca trzy różne warianty, ponieważ każdy z nich łączy się z innymi spółgłoskami w zależności od tego „gdzie” w wyobrażeniu go umieścimy (np. wyobrażenie „a-cyrkiel” łączy się z: *b, c, d, f, g*; „a-drabina” łączy się z: *l, m, n, p, q*; „a-świecznik” łączy się z: *r, s, t, x*; podobnie inne samogłoski).

Kolejne karty (k. 11–15) dają obraz tworzenia w pamięci różnego rodzaju „zabezpieczeń” mnemonicznych (*cautelae*) na przykładzie różnorodnych kazań. W ramach tych przedstawień szczególnie interesujący jest omówiony dość szczegółowo przykład kazania o św. Stanisławie (k. 13–14v). Ów fragment jest dość istotny z dwóch względów. Sądzę, iż jego dokładna analiza może pomóc przy badaniach nad konstrukcją kazań średniowiecznych. Po drugie — Jan Szklarek posługuje się przykładem z dziejów Polski — jako przykład historii, którą należy wykorzystać w kazaniu, podaje dzieje męki św. Stanisława. Krok po kroku opisuje elementy związane z tym podaniem i obdarza je mnemotechnicznym komentarzem, a wszystko to wyraźnie wskazuje, iż odbiorcami traktatu mieli być polscy zakonnicy i studenci, a co za tym idzie — jest to kolejny dowód na zainteresowanie mnemotechniką zarówno na krakowskiej wszechnicy, jak i w środowisku polskich bernardynów.

Wspomnieliśmy przy okazji alfabetu o liczbach mnemonicznych. Są one przedstawione w sposób następujący (k. 15–16v):

- 1 — *baculus* (laska);
- 2 — *collum cuiuscunque avis puta cigni* (szyja jakiegokolwiek ptaka np. łabędzia);
- 3 — *serpens* (wąż [ułożony w trójkę]);
- 4 — *arpice instrumentum* (stula);
- 5 — *falcastrum* (kosa [zwrócona ostrzem w lewo]);
- 6 — *cingulum nodatum seu cinctum* (zapięty czy też spleciony [w kształt szóstki]);
- 7 — *tignum* (belka [właściwie dwie belki ułożone w kształt siódemki]);
- 8 — *cathena habens duplex ignile* (łańcuch mający podwójne ogniwo);
- 9 — *clava vel cambuca et vulgariter: maczuga*;
- 10 — *crux vel lapis molaris et baculus vel baculus cum speculo aut anulo* (krzyż lub kamień młyński i laska albo laska ze zwierciadłem lub pierścieniem);
- 11 — *duo baculi* (dwie laski);
- 12 — *baculus cum collo avis* (laska z szyją ptaka);
- 13 — *cum serpente baculus* (laska z wężem);
- 14 — [brak opisu Szklarka] (laska ze stulą).

Po tych drzeworytowych przedstawieniach, podobnie jak to miało miejsce z alfabetem, następuje kilka przykładów na zastosowanie praktyczne mnemonicznych liczb (k. 17).

Właściwy traktat autorstwa Jana Szklarka kończy się na karcie 17v. Na tejże karcie rozpoczyna się wyciąg z dzieła Arnolda de Villa Nova: *Magistri Arnoldi ars*

memorativa de Nova Villa incipit. Stanowi on zbiór przepisów na różnego rodzaju wywary ziołowe i diety, które według autora wspomagać miały pamięć. Obejmuje on karty 17v–20v.

Podobny traktat do Janowego znajduje się w rękopisie Biblioteki Kórnickiej. To krótkie dziełko opatrzone ilustracjami mnemonicznymi bardzo podobnymi do drzeworytów, znajdujących się w *Opusculum*. Autorstwo tego traktatu na podstawie inicjałów *P. de S.* przypisano hipotetycznie Paulinowi ze Skarbmierza (*de Scarbimiria*), zmarłemu w 1498 w Krakowie⁶⁹. Interesujący jest fakt, iż autor wywodził się z kręgu bernardynów, działał w drugiej połowie XV wieku i był związany z Krakowem. Wspomniany traktat znajduje się w Kodeksie Pawła z Łomży, zawierającym zbiór świętecznych kazań, odpisy traktatów i wypisy z łacińskich dzieł. Kodeks ten pochodzi z bernardyńskiego klasztoru w Wielkopolsce.

Wobec tego, co powiedziano powyżej, trzeba uznać traktat Jana Szklarka za niezwykle ciekawy przejaw zainteresowania polskich bernardynów sztuką pamięci. Wpisuje się on doskonale w scholastyczny nurt traktatów mnemonicznych, nie powiela bezmyślnie wzorów zachodnich, a przystosowuje tekst do odbiorcy polskiego, zarówno zakonnika jak i studenta. W myśl autora *Opusculum*, adept sztuki pamięci nie miał uprawiać jej dla własnej chwały i pielęgnowania próżności. Wszystko, co zawdzięczał uprawianiu *artis memorativae*, czyli wyćwiczoną pamięć, lotny umysł, łatwo nabytą wiedzę — wszystko to służyć miało pomnażaniu chwały Bożej i przemianie ludu w prawdziwych wyznawców Chrystusa, co zgodne było zarówno z założeniami reguły zakonnej, jak i osobistą predylekcją Jana Szklarka, człowieka, jak zgodnie głoszą źródła, niezwyklej pobożności i pokory.

**„DOMINE, MEMORIALE TUUM IN GENERATIONEM ET GENERATIONEM...”
ÜBER DIE KRAKAUER ABHANDLUNG
„OPUSCULUM DE ARTE MEMORATIVA” VON 1504**

ZUSAMMENFASSUNG

Der Autor des Beitrags beschreibt die Frage der Kunst des Gedächtnistrainings im Mittelalter und seine Rolle beim Übermitteln der Worte Gottes. Besondere Bedeutung spricht er der Mnemotechnik an der Krakauer Akademie in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts zu. Er stellt die Silhouetten der wichtigsten Lehrer des Gedächtnistrainings vor, von denen die Mehrzahl mit dem Milieu der Krakauer Bernhardiner verbunden war. Viel Platz räumt der Autor der Person des Jan Szklarek ein, eines hervorragenden Bernhardiner-Paters der Wende des 15. und 16. Jahrhunderts, dessen Abhandlung „Opusculum de arte memorativa”, veröffentlicht von der Druckerei Kaspar Hochfeder 1504, Frucht einer vieljährigen Praxis von Szklarek im Bereich des Mnemotechnik-Unterrichts ist. Ein weiträumiger Teil des Beitrags ist der Besprechung der Abhandlung und der Mnemotechnik des Krakauer

⁶⁹ J. Z a t h e y, jw., s. 512–513.

Bernhardiners gewidmet. Der Autor bemerkt, dass Szklarek Gedächtnistraining empfiehlt, damit der Lehrling nicht nur Kenntnisse erringt, sondern sich dadurch auch ein tugendhaftes, frommes Leben in Gottes Diensten führt. Szklareks Abhandlung ist ein sehr interessantes Zeugnis für das Gedächtnistraining in Krakau zur Wende des 15. und 16. Jahrhunderts. Dabei zeigen sich typisch polnische Eigenschaften, was deutlich daraufhinweist, dass der Verfasser der Abhandlung, sie eigentlich für polnische Abnehmer herausgebracht hat.

OD POKROWY DO PŁASZCZA OPIEKI PRZEobrażenia MOTYWU IKONOGRAFICZNEGO MATER MISERICORDIAE

Treść: — I. Nazwa. — II. *Pokrow* — wschodni odpowiednik obrazu Maryi *Mater Misericordiae*. — III. *Palladion* — Maryjna Opiekunka miast i państw Wschodu i Zachodu. — IV. *Mater Misericordiae* w sztuce zachodniej. — V. Rola zakonów i mistyków w rozwoju ikonografii *Mater Misericordiae*. — VI. *Maria Mater Omnium*. — VII. Cechy formalne i atrybuty ikonografii obrazów *Mater Misericordiae*. — VIII. Przeobrażenia i adaptacje ikonografii *Mater Misericordiae*. — Riasunto

I. NAZWA

Przedstawienia ikonograficzne określane jako *Mater Misericordiae* są niekiedy identyczne z wizerunkami *Matki Bożej Płaszczą Opiekuńczego* i mają swe odpowiedniki w różnych językach: *Madonna del manto*, *Madonna del soccorso*, *Madonna delle grazie*, *Vierge au manteau*, *Vierge de Bon-Secours*, *Notre Dame mantelèe*, *Schutzmantelmadonna*. Są one związane z tytułem *Opieki Najświętszej Maryi Panny (Madonna del Suffraggio)*, który posiada odległe korzenie, sięgające początków chrześcijaństwa. Niektórzy łączą jego genezę z powstaniem najstarszej modlitwy ku czci Bogurodzicy: *Sub tuum praesidium confugimus — Pod Twoją obronę uciekamy się*, która datowana jest na III lub IV wiek¹.

Badania nad genezą tytułu *Mater Misericordiae* prowadzono w dwóch płaszczyznach: teologicznej i historyczno-ikonograficznej². W warstwie pierwszej ważną rolę odegrało kształtowanie się doktryny wiary o pośrednictwie Maryi, określonej w pismach teologów i na soborach. Drugim czynnikiem były opisy wizji mistyków i zakonne legendy. Pod ich wpływem dokonywała się ewolucja ikonograficzna, będąca przedmiotem niniejszego opracowania³.

¹ W najstarszych brewiarzach modlitwa ta występowała łącznie z Litanią do Maryi Panny, zob. Th. Maas-Ewerd, *Sub tuum praesidium*, w: ML, t. VI, s. 327 n.

² M. Gębarowicz, *Mater Misericordiae — Pokrow — Pokrowa w sztuce i legendzie śródkowo-wschodniej Europy*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1982, s. 12.

³ Podstawowymi dla tematu rozprawami są: P. Perdrizet, *La Vierge de Miséricorde. Etude d'un thème iconographique*, Paris 1908; W. Deonna, *La Vierge de miséricorde*, *Revue de l'histoire des religions* (Annales du musée Guimet), 1916, s. 189–227; V. Susmann, *Maria mit dem Schutzmantel*, *Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft* 5(1929), s. 285–351; E. Mâle, *L'art religieux de la fin du Moyen Âge en France; étude sur l'iconographie de Moyen Âge sur ses d'inspiration*, Paris 1949; L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, t. 2, Paris 1957, s. 112–120; D. Parelli, *Schutzmantelmadonna*, w: ML, t. VI, s. 82.

II. POKROW — WSCHODNI ODPOWIEDNIK OBRAZU MARYI *MATER MISERICORDIAE*

W Kościele bizantyńskim podstawy teologiczne dla idei Opieki Maryi odnajdujemy w homilii Jana Damasceńskiego (Homilia 8), w pismach Andrzeja z Krety (Oratio 14) oraz w sięgających IV wieku modlitwach o odpuszczenie grzechów za pośrednictwem Maryi, utrzymanych w duchu najstarszej modlitwy *Sub tuum praesidium confugimus*. Efrem Syryjczyk (ok. 306 – ok. 373) nazwał Maryję szatą okrywającą Syna — Jezusa Chrystusa (Hymni de Nativitate 9,1–2)⁴.

Oprócz przesłanek teologicznych kult Bogurodzicy-Opiekunki związany był z relikwią chusty Maryi Panny (*maforion*), przechowywaną od V wieku w „świętej skrzynce” w kościele Matki Bożej w Blachernach, na przedmieściu Konstantynopola, głównym miejscu kultu Patronki miasta⁵. Dla upamiętnienia tego zdarzenia ustanowiono w VII wieku święto *Złożenia szaty Bogarodzicy*, obchodzone 2 lipca. Obecności tej relikwii przypisano ocalenie Konstantynopola podczas oblężenia przez Awarów w 626 r. W przekonaniu wiernych obecność maforionu miała chronić miasto przed barbarzyńcami, przed dżumą i trzęsieniami ziemi oraz przed wojną domową. Z Konstantynopola cześć dla maforionu przeniesiono w XII wieku na Ruś, gdzie 1 października obchodzone jest ono jako święto *Pokrowy*. W oficjum tego dnia znajdują się następujące inwokacje do Maryi:

*Okryj nas, o Królowo, welonem Twego miłosierdzia. Opieko i obrońco ludzi, opieko i mocy wierzących. Za Twoim wstawiennictwem prawowierni królowie zostają koronowani; przez Ciebie odnoszą zwycięstwo nad poganami, Ty bowiem okrywasz ich welonem Twego miłosierdzia. Pomocy wierzących carów w walkach i obrońco w wojnach, opieko świata*⁶.

Zachodniochrześcijańska idea określająca Maryję jako Matkę Miłosierdzia, znajduje na Wschodzie odpowiednik w ruskim określeniu *Pokrow* lub ukraińskim *Pokrowa*. Nazwa ta występuje w hymnie określanym po grecku *Akathistos* (rus. *Akafyst Prebłagostwiennej Władyczycie Naszej Bogorodzice i Prisenodiewie Marii*), którego autorstwo i czas powstania są różnie określane, a datowanie rozciąga się na okres pomiędzy końcem IV i początkiem IX wieku⁷. W szóstym *ikosie* pozdrawia się Maryję wezwaniem: *Raduj się, pokrowe miru, szerszej obłoka* (pol. *Witaj, osłono nad światem szersza niż obłok*). Jest tu aluzja do obłoku, towarzyszą-

⁴ CSCO, vol. 186–187/Syr 82–83, Paris – Louvain 1959.

⁵ B. Szafraniec, *Matka Boska Łaskawa*, w: K.S. Moisan, B. Szafraniec, *Maryja Orędowniczka wiernych*, t. 2, Warszawa 1987; J. Delumeau, *Skrzydła anioła. Poczucie bezpieczeństwa w duchowości człowieka Zachodu w dawnych czasach*, tłum. A. Kuryś, Warszawa 1998, s. 272 n.

⁶ Cyt. za: J. Delumeau, *op. cit.*, s. 273.

⁷ Jako autorów, którym przypisuje się ułożenie poetyckich strof Akatysty wymienia się Romana Melodosa (1 poł. VI w.), patriarchę Sergiusza (610–638) lub patriarchę Germanosa (715–730). Jednocześnie mówi się o nieznanym archetypie, pochodzącym być może z końca IV w. K. Onasch, *Liturgie und Kunst der Ostkirche in Stichworten unter Berücksichtigung der Alten Kirche*, Leipzig 1981, s. 309; Th. Nikolau, *Akathistos*, w: *ML*, t. I, s. 66 n. Ok. 800 r. hymn przetłumaczono na łacinę. Wiodący kondakion, w którym Maryja nazwana jest „Zwycięską Hetmanką” został dodany po ocaleniu Konstantynopola w 626 r. Patriarcha Photius, (Homilia 4, cap. 4; 7) wprowadził nowe treści w związku ze zwycięstwem w roku 860.

cego Izraelitom podczas wędrówki do Ziemi Obiecanej. Był on znakiem Opieki Boskiej nad wybranym Ludem Przymierza⁸. Hymnopiewca porównując Maryję do obłoku, wywyższa Jej Opiekę ponad zasięg obłoku ochraniającego jedynie lud Izraela i przenosi go na cały świat⁹.

Terminu *Pokrow* używa się także na określenie idei Opieki Boskiej. W takim znaczeniu użyto go w *Akatyście Najśłodszego Pana Naszego Jezusa Chrystusa* (rus. *Akafyst Śladczajszemu Gospodu Naszemu Jisusu Chrystu*). Opieka nad światem przypisana jest Jezusowi Chrystusowi, okrywającemu radością grzesznych ludzi: *Jisusie, pokrowie radosti, pokryj mija niedostojnawo*¹⁰.

W X wieku kult *Pokrowy* rozwinął się pod wpływem wizji Andrzeja Szalonego († 936), którą miał przeżyć w Konstantynopolu podczas modlitwy w kościele blacherneńskim¹¹. Opowiada on o zjawieniu się Matki Bożej w pozie orantki, we wnętrzu kościoła wypełnionego wiernymi. Otaczał Ją okazały orszak świętych. Jako znak opieki nad ludźmi Maryja rozpostarła na swych rękach chustę, tzw. *maforion*, okrywającą Jej głowę i ramiona¹².

Widzenie Andrzeja Szalonego zainspirowało ikonopisów tworzących ikony. W sztuce ruskiej przyjęły się dwa rodzaje ikonografii *Pokrowy*. W pierwszym przypadku Maryja-Orantka sama podtrzymuje *maforion* nad wiernymi, zgromadzonymi w nawie świątyni. W drugiej odmianie Maryja stoi ukazana frontalnie pod sklepieniem kościoła, nad Nią aniołowie rozpościerają welon, a ponad *maforionem*, tuż pod kluczem sklepienia widoczny jest błogosławiący wiernych Chrystus. Ten podwójny kanon ikonograficzny przetrwał do naszych czasów¹³.

Jak ze wschodniej *Pokrowy* zrodził się na Zachodzie płaszcz Opieki Maryi? Zanim na to odpowiemy, trzeba przypomnieć jeszcze jeden topos literacki, rodem z Konstantynopola, który wniósł nowe akcenty w ideę Opieki Maryi.

⁸ Grecki zwrot *skepe tou kosmou* w tłumaczeniu ruskim został oddany przez *pokrow miru*, tzn. osłona świata. Określenie to zostało przeniesione na Maryję jako Opiekunkę rozpościerającą ochronną chustę (*maforion*) nad światem. W średniowieczu i w czasach nowożytnych przetrwała idea opieki i ochrony przez Maryję, lecz motyw chusty zostanie zastąpiony tarczą lub puklerzem.

⁹ Por. komentarz do wydania: *Akathistos. Hymnen der Ostkirche*, hrsg. H. G o l t z, Leipzig 1988, s. 60, 194.

¹⁰ W tłumaczeniu niemieckim oddano to słowami: „Jesus, Du Schutzmantel der Fröhlichkeit, schütze mich Unwürdigen, por.: *Akathistos. Hymnen der Ostkirche*, jw., s. 132.

¹¹ Św. Andrzej Szalony (ros. Jurodowj), prawdopodobnie pochodzenia trackiego, miał należeć do grupy duchowych „szaleńców dla Chrystusa”, żyjących w Konstantynopolu w dobrowolnym ubóstwie, poniżeniu, włóczęgostwie. Wizja została opisana w żywocie znanym na Rusi już w połowie XI w. C. M o r a w a, *Andreas der Narr*, w: *Lchl, t. II, Rom – Freiburg – Basel – Wien 1968*, k. 157 n.; Por. M. G ę b a r o w i c z, jw., s. 80 nn.

¹² Opis podają *Acta sanctorum*, Anvers 1688, t. 6, maj, s. 87: J. D e l u m e a u, jw., s. 272 n.

¹³ D. L a t h o u d, *Le thème iconographique du Pokrov de la Vierge*, w: *Mélanges Uspenski*, Paris 1932, s. 302–314; M. G ę b a r o w i c z, jw., s. 11, 91. Autor omawia wszechstronnie ikonosferę tematu Opieki Najświętszej Maryi Panny, tamże wskazania bibliograficzne, s. 80 nn.

III. PALLADION — MARYJA OPIEKUNKĄ MIAST I PAŃSTW WSCHODU I ZACHODU

W dotychczasowych rozważaniach daje się zauważyć, iż idea Opieki Boskiej została przeniesiona na Maryję. W tradycji bizantyńskiej przetrwała legenda o Matce Bożej, która podczas oblężenia Konstantynopola przez Awarów w 626 r. obchodziła miasto, osłaniając je swym płaszczem¹⁴. Stąd wywodzi się nadawany obrazom Maryi tytuł *palladium*, oznaczający przedstawienie, którego funkcją jest obrona miasta przed najeźdźcą¹⁵. Tak rozumianej idei patronatu odpowiada zwyczaj umieszczania wizerunków maryjnych lub innych świętych na bramach miast¹⁶.

Topos o cudownej obronie miasta przez Maryję stał się popularny na Zachodzie. Spotykamy go w opisie oblężenia Chartres w 911 r. oraz innych miast Francji¹⁷. W Chartres obrońcy użyli w funkcji palladium relikwii tuniki Matki Bożej, obnosząc ją w procesji jak sztandar. Oślepieni Jej blaskiem przeciwnicy łatwo poddawali się w niewolę i rozproszeni odstąpili od bitwy¹⁸. Podobne opowiadania związane są z klasztorem Mont-St-Michel, który Maryja osłania swym płaszczem przed zniszczeniem przez fale Atlantyku. Można by przytaczać kolejne przykłady świadczące o przeniesieniu tego toposu na wiele innych klasztorów i miast. Wymownym tego świadectwem są chorągwie namalowane przez Benedetta Bonfigli († 1496) dla kilku kościołów w Perugii, w okresie szalejącej w okolicy zarazy. Jest na nich przedstawiona monumentalna postać Matki Miłosierdzia w otoczeniu świętych patronów, pod połami Jej płaszcza chronią się przedstawiciele zakonów i mieszkańcy miasta, którego panorama widnieje u dołu kompozycji.

Kult Maryi Płaszczka Opiekuńczego w połączeniu z motywem *palladionu*, osiągnął szeroki zasięg. Jego obecność stwierdza się także w Polsce. Świadczy o tym zachowana ikonografia i okolicznościowe teksty. W jednym z XVIII-wiecznych dominikańskich kazań, głoszonych we Lwowie w czasie ataków tureckich, kaznodzieja przemawiał tymi słowami:

Ta jest, która Holofernesa, prawowiernych chrześcijan nieprzyjaciela, pospolitego krwi niewinnej żartoka, Bisurmana, przy bramach tego miasta w roku 1672 trupem położyła. Już nadwątlone wały, złamane mury, obalone baszty przez rozwaliny otwierały wejście, sama nadzieja dalszej obrony upadła. Gdy dnia dwudziestego dziewiątego sierpnia stanęła na obronę Maryja, niewidzialną pięknnością i bogatym ozdobiona płaszczem, przechodząc się po wałach,

¹⁴ B. Szafraniec, Matka Boska w płaszczu opiekuńczym, w: K.S. Moisan, B. Szafraniec, jw., s. 13, powołując się na Perdrizeta (jw., s. 23), przytacza legendarny przykład z VII w., św. Kolumbana, który swoim płaszczem osłonił wojska saksońskie w czasie jednej z bitew. Miały to być początek motywu płaszcza opieki w sztuce.

¹⁵ Idea oddawania czci Maryi jako Opiekunce miasta lub państwa znalazła traktatową wersję w dziele *Panoplia Mariana*, które ułożył w 1746 r. Johannes B. Ketwigh; zob. G. Söll, jw., s. 208.

¹⁶ W tej funkcji występują obrazy różnych świętych. Często od nich pochodzą nazwy bram, jak np. w Krakowie Brama Floriańska.

¹⁷ M. Vloberg, La Vierge Notre Médiatrice, Grenoble 1938, s. 111 nn.

¹⁸ Gregorius Turonensis, De gloria martyrum, I,10 (PL 71,714).

*z jednej strony w nabożne ku sobie poglądając Miasto, z drugiej gromy i pioruny w hardego Turczyzna obóz rzucające. Część ich położywszy trupem, część rozpedziwszy, miłą Miastu przywróciła swobodę*¹⁹.

W czasie najazdu Duńczyków na Gliwice podczas wojny trzydziestoletniej mieszkańcy udali się na Jasną Górę ze ślubowaniem wierności i szerzenia czci Maryi, która *od szturmów nieprzyjacielskich płaszcz swoy rozpościerająca widzianna była*²⁰. Jako wotum zawieszono w sanktuarium chorągiew z widokiem Gliwic chronionych Maryjnym płaszczem opieki. Znane są obrazy przedstawiające oblężenie miasta w roku 1626 przez oddziały duńskie Mansfelda (Gliwice, kościół Wszystkich Świętych oraz Muzeum — Zamek Piastowski)²¹.

Lwowskie śluby króla Jana Kazimierza w 1656 r. stały się oficjalną proklamacją patronatu Maryi nad Królestwem Polskim. Obrona Jasnej Góry przed Szwedami w 1655 r. niemal bezpośrednio po zakończeniu walk została utrwalona w wielkim obrazie (1656–1657), prawdopodobnie pędzla paulina o. Felicjana Ratyńskiego, zawieszonym na ścianie tęczowej, nad kratą oddzielającą kaplicę cudownego obrazu od nawy. W rozległej panoramie wzgórz wokół Jasnej Góry, malarz ukazał wycofywanie się wojsk szwedzkich, odstupujących od oblężenia. Wśród obłoków na niebie Maryja rozpościera płaszcz opieki nad oblężonym klasztorem²². Również w bazylice jasnogórskiej, na sklepieniu nawy południowej, Karol Dankwart namalował Maryję osłaniającą klasztor płaszczem, od którego odbijają się pociski²³. Dowodzący obroną ojciec Augustyn Kordecki, opisując w *Nowej Gigantomachii* przebieg oblężenia, nazwał Maryję *tarczą Królestwa Polskiego*²⁴. Późniejszy pisarz Piotr Hiacynt Pruszczy, przytoczył legendę osnutą na wątku płaszczka opieki:

*Szwedzi pytali się Zakonników tamecznego Mieysca, co tam jest w Waszym Konwencie za Czarownica, która w Niebieskim Płaszczu z klasztoru wyszedłszy, po murach chodziła, a nieraz na wierzchu siedziała, na ktorey weyźrenie wiele padło naszych trupem*²⁵.

¹⁹ S. Kleczewski, Koronacja Nieba i Ziemi Królowej Marii Panny w obrazie Lwowskim, Lwów 1751, karta C; cyt. za M. Gębarowicz, jw., s. 45.

²⁰ A. Nieszporkowicz, Odrobiny stołu królewskiego abo historia o cudownym obrazie Nayświętszey Panny Maryey Częstochowskiej, Częstochowa 1720, s. 112.

²¹ KZSP, t. 6: Woj. katowickie, red. I. Rejduch-Samkowa, J. Samek, z. 5, Pow. gliwicki, oprac. E. i M. Gutowsky, M. Kutrzebianka, Warszawa 1966, s. 16, il. 166. W posiadanych przez nas zbiorach ikonograficznych znajduje się przedwojenna fotografia obrazu opatrzonego napisem: Mansfeldische Scharren berennen Gleiwitz, 1626.

²² Z. Rozanow, E. Smulikowska, Skarby kultury na Jasnej Górze, Warszawa 1979, s. 53 nn.; J. St. Pasierb, J. Samek, Skarby Jasnej Góry, Warszawa 1982, s. 15, il. 3; E. Rakoczy, Jasnogórska Hetmanka w polskiej tradycji rycersko-żołnierskiej, Warszawa 1998, s. 25 n.

²³ Tamże, s. 142 nn., il. 16–23.

²⁴ A. Kordecki, Nowa Gigantomachia (fragmenty), w: Bogarodzico-Dziewico, Polski Almanach Maryjny, oprac. A. Podsiad, Warszawa 1987, s. 59: Jasna Góra opieką Maryi wśród popiołów dymiącej się Polski sama jedna nieuszkodzona, sama jedna zachowana dla zbawienia powstającej Rzeczypospolitej, sama jedna utrzymana w całości dla zawstydzenia potęgi nieprzyjaciół, która ich zuchwałę zamachy wśród gruzów miast i zamków pokonała. Bądźmy, więc tego przekonania: że niepodległość Królestwa Polskiego, publiczne i prywatne mienie Rzeczypospolitej, kościołów, cześć Boga i dawne wolności jedynie za pomocą Maryi Jasnogórskiej zachowane i przywrócone zostały, tak, iż bardzo słusnie wyrzec możemy, że Bogarodzica tarczą jest Królestwa Polskiego.

²⁵ H. Pruszczy, Forteca monarchów y całego Królestwa Polskiego Duchowna..., Kraków 1737, s. 286.

IV. *MATER MISERICORDIAE* W SZTUCE ZACHODNIEJ

Na Zachodzie u progu średniowiecza przejęto wschodnią doktrynę teologiczną odnośnie tytułu Maryi Opieki. Na dworze Karola Wielkiego przetłumaczono na łacinę najstarszą modlitwę *Sub tuum praesidium confugimus*²⁶. Na przyswojone wzory nałożyły się różne elementy tradycji kulturowej laickiej i kościelnej o lokalnym rodowodzie.

Oprócz antyfony *Pod Twoją obronę* twórczość artystyczną inspirowały słowa hymnu *Salve Regina, Mater Misericordiae*²⁷. Nie zostało do końca wyjaśnione, czy modlitwa ta powstała pod koniec XI, czy na początku XII stulecia. Georg Söll twierdzi, iż była używana w Cluny już w 1135 r. Inni badacze przyjmują, że autorem był św. Bernard z Clairvaux²⁸. Najstarszy znany tekst pochodzi z cysterskiego antyfonarza, datowanego na 1140 r. *Grzeszni, wygnańcy, synowie Ewy*, zamieszkujący *na tym też padole*, zwracają się do Maryi jako Opiekunki — *Advocata nostra*, aby zechciała zwrócić swoje miłosierne oczy i doprowadziła ludzkość do Jezusa. Słowa hymnu przywołują na myśl średniowiecznych skazańców, którzy w dniach sądu wzywali zmiłowania królewskiego, darowania kary i uwolnienia z poniżenia. Miał szczęście ten, za którym ktoś wpływowy przemówił słowo. Niekiedy taką orędowniczką okazywała się królowa lub księżniczka. W podobnej roli wzywana jest Maryja:

*Witaj Królowo, Matko miłosierdzia,
Życie, słodyczy i nadziejo nasza, witaj!
Do Ciebie wołamy wygnańcy, synowie Ewy;
Do Ciebie wzdychamy, jęcząc i płacząc na tym też padole.
Przeto, Orędowniczko nasza,
One miłosierne oczy Twoje na nas zwróć,
A Jezusa, błogostawiony owoc żywota Twojego,
Po tym wygnaniu nam okaż.
O łaskawa, o litościwa, o słodka Panno Maryjo!*²⁹

Gest osłaniania płaszczem ma swoje bardzo proste i praktyczne odniesienia zakorzenione w zwyczajach ludów. Płaszcz służył przede wszystkim jako ochrona przed zimnem i wiatrem. Symbolicznie oznaczał władzę, bogactwo i dostojeństwo postaci. W myśleniu archetypicznym, w mitach i legendach, obecne było wyobrażenie niebiańskiego okrycia-namiotu opieki, który Bóg rozpościera nad światem. Takie rozumienie znajduje podstawy w różnych miejscach Biblii³⁰.

²⁶ O. Stegmüller, *Sub tuum praesidium. Bemerkungen zur ältesten Überlieferung*, *ZThK* 74(1952), s. 76–82.

²⁷ A. Angenendt, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1994, s. 222–225.

²⁸ Pseudo-Bernhard, *Sermo de Salve Regina*, II, 2 PL 184,1069BC; H. Graef, *Maria. Eine Geschichte der Lehre und Verehrung*, Freiburg – Basel – Wien 1964, s. 210; G. Söll, *iw.*, s. 185; Th. Maas-Ewerd, *Salve Regina*, II. Liturgiewissenschaft, w: *ML*, t. V, s. 649.

²⁹ *Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*, t. 3, Poznań 1987, s. 1019.

³⁰ Rut 3,9; Ez 16,8; 1 Krl 19,19; Ps 91,4.

W zwyczajowym prawie średniowiecznym funkcjonowało, pielęgnowane w obyczaju dworskim, symboliczne znaczenie płaszcza. Wpływową osobą mogła swym płaszczem osłonić ściganego przez prawo przestępcę i gestem tym gwarantowała mu wolność (idea patronatu). Innym zwyczajem była ceremonia adopcji przez okrycie płaszczem. W starym prawodawstwie niemieckim terminem „Mantelkind”, określano dziecko urodzone przed ślubem. Matka, idąc do ślubu, trzymała je na rękę osłonięte połą płaszcza, aby w ten sposób je legitymizować³¹. W XV-wiecznym obrzędzie zaślubin w Hiszpanii znany był rytuał płaszcza³².

W rozważaniach nad genezą i rozwojem omawianej tu ikonografii przywołuje się pewne przesłanki natury psychologicznej, obrazujące położenie człowieka potrzebującego ratunku. Przedstawienie Maryi Płaszczka Opieki służy jako alegoria zrozumienia i pomocy. W języku metafory opiekę oznaczały skrzydła, którymi ptak — rodzic — osłania pisklęta. Do metaforyki tej sięgali już pisarze biblijni i ewangelisci³³. Człowiek, pisząc o Bożym Miłosierdziu, antropomorfizuje Boga, ukazując Go obecnego w swoistym *teatrum*, w którym pomiędzy Sędzią, Odkupicielem i suplikantami określona jest rola Maryi Pośredniczki. Taka świadomość wyrosła z ducha franciszkańskiego, który przybliżył Boga ludziom, ukazując wyraźniej Jego „ludzkie” oblicze.

Motyw dzielenia płaszcza dla okrycia żebraka występuje w bardzo wczesnym życiu św. Marcina z Tours († 397). Przyjął się on w sztuce chrześcijańskiej jako przykład spełnienia ewangelicznego zalecenia dzielenia się z potrzebującym (Mt 5,40–42): *Temu, kto chce prawować się z tobą i wziąć twoją szatę, odstaw i płaszcz! Zmusza cię kto, żeby iść z nim tysiąc kroków, idź dwa tysiące! Daj temu, kto cię prosi, i nie odwracaj się od tego, kto chce pożyczyć od ciebie*. Obraz św. Marcina stał się ilustracją jednego z uczynków miłosierdzia — nagich przyodziać.

Jako exemplum motyw Płaszczka Opiekuńczego pojawił się dość wcześnie. Występuje w legendzie przypisywanej Grzegorzowi z Tours († 594). Jest w niej mowa o żydowskim dziecku, którego ojciec, dowiedziawszy się, że syn przyjął chrześcijaństwo, kazał wrzucić do rozpalonego pieca. Chłopiec ocalał dzięki temu, że Maryja osłoniła go swym płaszczem. Mamy tu przykład przetworzenia toposu biblijnego, zaczerpniętego z księgi Daniela, w którym jest mowa o tym jak anioł osłaniał trzech młodzieńców, wrzuconych z rozkazu króla Nabuchodonozora, do pieca ognistego (Dn 3,1–29).

W pierwszym tysiącleciu tytuł Matki Miłosierdzia występował sporadycznie. W psalterzu kościoła św. Piotra w Beauvais (ok. 850) odnotowano wezwanie do Maryi Najmiłosierdszej³⁴. Wprowadzenie tego predykatu przypisywane jest Odonowi, opatowi z Cluny (942). Podobnie jak w żywotach wielu czcicieli Maryi, także w jego „Vita” występuje legendarne exemplum o rozbójniku, który po

³¹ K. Schué, Das Gnadenbitten in Recht, Sage und Kunst, *Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins* 40(1918), s. 143 nn.; K. Kunstle, *Ikonographie der christlichen Kunst*, Bd. 1, Freiburg 1928, s. 635; D. Parelio, jw., s. 82–87; B. Szafrańiec, jw., s. 11 nn.

³² J. Delumeau, jw., s. 274.

³³ Mt 23,37 (Łk 13,34): „Jeruzalem, Jeruzalem, które zabijasz proroków i kamienujesz tych, którzy do ciebie byli posłani, ileż to razy chciałem zgromadzić dzieci twoje, jak kokosz zgromadza pisklęta swoje pod skrzydła, a nie chcieliście!”

³⁴ H. Barré, *Prières anciennes de l'Occident à la Mére du Sauveur*, Paris 1963, s. 75; G. Söhl, jw., s. 164.

nawróceniu został mnichem. Na krótko przed śmiercią miała mu się ukazać Matka Boża pytająca czy Ją zna. Kiedy zaprzeczył, usłyszał słowa: *Ja jestem Matką Miłosierdzia*. Opat Odo kultywował zwyczaj zwracania się do Matki Bożej jako do Matki Miłosierdzia³⁵. Później predykat ten wszedł do antyfony *Salve Regina Mater Misericordiae — Witaj Królowo Matko Miłosierdzia*.

Rozwój zachodniej ikonografii maryjnej był w znacznym stopniu zjawiskiem spontanicznym i ludowym, wyprzedzając długotrwały proces kształtowania się nauki teologów o pośrednictwie Maryi. W okresie średniowiecza ważną rolę odegrali dwaj mistycy, Bernard z Clairvaux († 1053) i Bernardyn ze Sieny († 1444). Istotę ich nauki trafnie ujmują następujące cytaty:

Z woli Boga nic nie posiadamy, co by nie przeszło przez ręce Maryi (Bernard, In vigilia Nativitatis Domini, 3,10)

oraz myśl Bernardyna:

Taki jest oto bieg Bożych łask: od Boga spływają na Chrystusa, od Chrystusa do Jego Matki [Maryi], a przez nią rozlewają się na cały Kościół. Nie waham się powiedzieć, że Najświętsza Panna otrzymała pewnego rodzaju władzę jurysdykcyjną nad wszystkimi łaskami. Wszystkie dary, cnoty i łaski Ducha Świętego przechodzą przez jej ręce i ona nimi według własnego uznania szafuje, dając je komu chce, jak chce i ile chce (Bernardyn Sienieński, Sermo 5 de Nativitate B. M. V., c. 8)³⁶.

W alegorycznym sposobie wykładu treści teologicznych podkreślano, iż idea Odkupienia przez Chrystusa zawierała dwa składniki: sprawiedliwość (*Iustitia*) i miłosierdzie (*Misericordia*). Wymierzanie sprawiedliwości podczas Sądu Ostatecznego dokona się przez Chrystusa jako Sędziego, natomiast w gestii Maryi pozostanie miłosierdzie. Stąd w ikonografii Sądu Maryja zawsze przedstawiana jest jako Orędowniczka, wyciągając błagalnie ręce, wstawia się za grzesznikami. Scenie tej często towarzyszy św. Jan Chrzciciel. Kompozycję taką określa się greckim terminem *Deesis*. Najstarszy przykład, pochodzący z VII wieku, znajdujemy w rzymskim kościele Santa Maria Antiqua³⁷.

Idea opieki Matki Bożej pojawia się w traktacie o charakterze summy teologicznej, *Speculum humanae salvationis*, powstałym w kręgach franciszkańskich około 1360 r.³⁸. Obraz Maryi pokazującej piersi Chrystusowi jako Sędziemu,

³⁵ Johannes Monachus, Vita sancti Odonis, w: PL 133,72A; G. Söll, jw., s. 164.

³⁶ Cyt. za: F. Dziasek, Wszechpośrednictwo Najśw. Maryi Panny, w: Gratia Plena. Studia o Bogarodzicy, red. B. Przybylski, Poznań – Warszawa – Lublin 1965, s. 303–340.

³⁷ Th. v. Bogyay, Deesis, w: LchI, t. II, k. 494–499.

³⁸ J. Lutz-Perdrizet, Speculum humanae salvationis, 2 Bd., Mühlhausen – Leipzig 1907–1909; E. Breitenbach, Speculum humanae salvationis — Eine typengeschichtliche Untersuchung, Straßburg 1930 (Studien zur deutschen Kunstgeschichte, H. 272); Speculum humanae salvationis, Vollständige Faksimile-Ausgabe des Codex Cremifanensis 243 des Benediktinerstifts Kremsmünster, Kommentar Willibrord Neumüller OSB, Graz 1972; L.H.D. v. Looveren, Speculum humanae salvationis, w: LchI, Bd. IV, Rom – Freiburg – Basel – Wien 1972, k. 182–185; H. Appuhn, Heilsspiegel. Die Bilder des mittelalterlichen Andachtsbuches Speculum humanae salvationis, Dortmund 1989, s. 119–135; Speculum Humanae Salvationis, w: C. List, W. Blum, Sachwörterbuch zur

jest odwołaniem się Matki do uczuć Syna. Gestem tym pragnie skłonić Go do miłosiernego wspomnienia miłości, z jaką Go karmiła³⁹. Rysunek w *Speculum humanae salvationis* stanowi dopełnienie przedstawienia Chrystusa jako Męża Boleści, który Ojcu prezentuje rany, prosząc o zmiłowanie dla grzeszników ze względu na Mękę, którą przyjął za ludzkość z Jego woli. Według określenia Panofsky'ego jest tu z „antycznym patosem” zilustrowana podwójna intercesja⁴⁰. Maryja odsłaniająca pierś wyraża tę samą ideę, co w typie obrazu płaszczka opiekuńczego. Dlatego również takie Jej wizerunki towarzyszą scenom Sądu Ostatecznego, np. na fresku w Toruniu, w czternastowiecznej katedrze świętych Janów.

Dopiero od XIV w. zaczęto w dokumentach kościelnych oficjalnie określać Maryję jako Współodkupicielkę, Współuczestniczkę, Orędowniczkę (*Coredemptrix, Cooperatrix, Advocata nostra*) i wreszcie jako Opiekunkę i Matkę Miłosierdzia — *Mater Misericordiae*, podczas gdy w legendzie i w sztuce treści te były obecne już w wieku XIII⁴¹.

Nazwanie Maryi Matką Miłosierdzia — *Mater Misericordiae*, znajduje uzasadnienie w idei Jej Boskiego Macierzyństwa. Jako Matka Syna Bożego może wstawiać się za światem i ludzkością, broniąc ją przed skutkami gniewu Bożego i upraszając potrzebne łaski. Znalazło to wyraz w powszechnym przekonaniu wiernych o miłosiernym charakterze wstawiennictwa Maryi. W sztuce, u schyłku średniowiecza i na progu epoki nowożytnej, jego odpowiednikiem było przedstawianie Maryi łamiącej strzałę gniewu. Myśl ta jest teologicznie niepoprawna, ponieważ zakłada, iż miłosierdzie Maryi jest większe od Bożego, co sprzeczne jest z prawdą, iż Bóg jest Miłością⁴². Z tego względu teologowie nie analizowali głębiej tej problematyki, przyjmując raczej krytyczną i powściągliwą postawę w obawie przed nadużyciami, o jakie reformatorzy XVI-wieczni posądzali Kościół rzymski, przypisując mu mariolatrię⁴³.

Kult Opieki Matki Bożej nie posiadał w Kościele zachodnim oficjalnej aprobaty, rozwijał się spontanicznie. Jego obchody w Kościele powszechnym przypadały dawniej w drugą niedzielę listopada. W Polsce zostały wprowadzone

Kunst des Mittelalters. Grundlagen und Erscheinungsformen, Stuttgart – Zürich 1996, s. 323. Błędnie podano datę powstania rękopisu, 1234 r. Datą właściwą, za którą opowiada się większość autorów, jest rok 1324.

³⁹ Omawiana ilustracja znajduje się w 33 (39) rozdziale rękopisu 2505 z Hessische Landes- und Hochschulbibliothek w Darmstademie, wydanie faksymilowe H. Appuhn, Heilsspiegel, jw.

⁴⁰ E. Panofsky, *Imago Pietatis*. Przyczynek do historii typów przedstawieniowych Mąż Boleści i Maria Pośredniczka, w: *Studia z historii sztuki*, Warszawa 1971, s. 106.

⁴¹ Tytułem przykładu wymieniamy niektóre dokumenty Kościoła, zawierające przywołany tu wykład mariologii: Clemen s VI, *Unigenitus Dei Filius* (1343), w: H. Denzinger, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, hrsg. P. Hünermann, Freiburg im Br. – Basel – Rom – Wien 1991³⁷, (dalej: Denzinger), nr 1027; Sykstus IV, *Cum praexcelsa* (1476), w: BF 82; Denzinger 1400; tenże, *Grave nimis* (1483), w: BF 82a; Aleksander VII, *Sollicitudo omnium ecclesiarum* (1661), w: BF 88. Tamże inne, późniejsze wypowiedzi papieży i orzeczenia soborów aż po Vaticanum II.

⁴² B. Szafraniec, jw., s. 140–150. Autorka polemizuje z Gębarowiczem, sprzeciwiając się łączeniu obydwu typów ikonograficznych Maryi — Matki Miłosierdzia i Łaskawej.

⁴³ O wpływach pobożności ludowej na tworzenie mariologii, opartej na exemplach, zob. H. Haag, J.H. Kirchenberger, D. Sölle, C.H. Ebertshäuser, *Maria. Kunst, Brauchtum und Religion in Bild und Text*, Freiburg – Basel – Wien 1997, s. 132.

dekretem Kongregacji Obrzędów w 1735 r.⁴⁴. W Wilnie święto przypadało początkowo na 8 listopada, a od 1914 r. — 16 listopada pod nazwą święta Opieki NMP Ostrobramskiej⁴⁵. Patrocinium Opieki Matki Bożej należy w Polsce do rzadko występujących.

V. ROLA ZAKONÓW I MISTYKÓW W ROZWOJU IKONOGRAFII *MATER MISERICORDIAE*

Jak już wspomniano w rozwoju średniowiecznej mariologii wiodącą rolę odegrały zakony. Ich pobożność maryjna zaowocowała licznymi tytułami, nadawanymi Matce Bożej i nowymi traktatami teologicznymi⁴⁶. Pod wpływem budujących legend i opisów wizji dokonywały się przeobrażenia ikonograficzne.

W zakonie benedyktynów już w VIII wieku, dzięki pismom Ambrożego Autpertusa († 784) i Paschazjusza Radberta († 859), został wypracowany równoważnik treściowy *Mater Dei — Mater nostra*. W tym duchu skonkretyzowano obecną już od czasów najdawniejszych w Kościele ideę Macierzyństwa Maryi⁴⁷. Duży wpływ na rozwój kultu Matki Miłosierdzia wywarły mistyczne rozważania Anzelma z Canterbury († 1109) i Bernarda z Clairvaux, odnoszące się do ich wizji, w których Maryja ukazywała się w roli Opiekunki zakonu.

Relacje zachodzące pomiędzy Maryją Matką Miłosierdzia, a człowiekiem często stawały się podłożem przeżyć mistycznych. Liczne budujące legendy, spisane przez cysterskiego mnicha Cezarego z Heisterbach (ok. 1180–1240), weszły w obieg jako exempla opowiadane przez kaznodziejów⁴⁸. Skądinąd ukazały one ludowi nowe wzorce modlitwy. Pobożność ludowa okazała się w tym względzie najbardziej twórcza. Wzywanie Maryi jako Matki Miłosierdzia wynikało z potrzeby bezpieczeństwa i poszukiwania ratunku przez grzeszników⁴⁹.

Maryja jest Matką Miłosierdzia, ponieważ pod krzyżem Jezusa zrodziła nas wszystkich do życia w łasce (*Compassio, Corredemptio*). Najpierw zakony odnosiły tylko do siebie treści zawarte w słowach antyfony *Sub tuum praesidium*, później stopniowo rozszerzono je na pozostałych wiernych. Przykłady ikonograficzne, wskazujące na kojarzenie słów antyfony z ideą Opiekuństwa Maryi, pochodzą z połowy XIII wieku. Odpowiedzią Maryi na oddanie ze strony zakonników stały się słowa protekcji, wypowiediane przez Nią, widoczne często na banderolach w malowidłach zdobiących kościoły klasztorne. Odpowiadało to ówczesnemu duchowi moralizatorskiemu w kaznodziejstwie.

⁴⁴ M. Kałamajska-Saeed, Ostra Brama w Wilnie, Warszawa 1990, s. 147.

⁴⁵ Zob. T. Sieczka, Dzieje święta Opieki N. Maryi Panny Ostrobramskiej, Wilno 1930.

⁴⁶ Za prekursorów mariologii uchodzą: Paweł Diakon (720/724–799?), Hinkmar z Reims (ok. 806–882) i Notker Balbulus (ok. 840–912), zob. H.M. Köster, Die marianische Spiritualität religiöser Gruppierungen, w: Handbuch der Marienkunde, hrsg. W. Beinert, H. Petri, Regensburg 1984, s. 462.

⁴⁷ H.M. Köster, jw., s. 459.

⁴⁸ Wiele takich exemplów przytacza A. Guriewicz, Kultura i społeczeństwo średniowiecznej Europy. Exempla XIII wieku, Warszawa 1997, s. 88, passim.

⁴⁹ G. Söll, Maria in der Geschichte von Theologie und Frömmigkeit, w: Handbuch der Marienkunde, jw., s. 189.

Jednym z przykładów jest opowiadanie cystersa Cezarego z Heisterbach⁵⁰. W traktacie *Dialogus miraculorum* (VII, s. 59) z ok. 1230 r. opisał widzenie jednego ze współbraci. Ujrzał on otwarte niebo wypełnione aniołami, prorokami, apostołami i przedstawicielami różnych zakonów. Rozglądając się, nie zobaczył wśród nich żadnego cystersa. Zaniepokojony zapytał Matkę Bożą, dlaczego nie widać jego współbraci. Wówczas Maryja rozchyliła płaszcz, ukazując ukrytych w jego połach cystersów⁵¹. Karl Künstle trafnie zauważył, że legenda ma charakter toposu i wykorzystywana była przez różne środowiska zakonne, umieszczające pod płaszczem Matki Bożej własnych przedstawicieli⁵². Wskazując na uchybienia teologiczne, podniesione przez *Acta Sanctorum*, Künstle sprzeciwił się traktowaniu legendy Cezarego jako podłoża literackiego dla ikonografii *Maryi Płaszczka Opieki*. Jego zdaniem, błogostawieni nie potrzebują być ochraniani, ponieważ już zostali wyniesieni do chwały nieba.

Cysterski topos ikonograficzny przyswoili premonstratensi i karmelici, franciszkanie i dominikanie. W okresie wypraw krzyżowych pod płaszczem Maryi o ocalenie od zagłady doczesnej i wiecznej błagali krzyżowcy. Wykorzystywana przez zakony ikonografia *Mater Misericordiae* nie tylko propagowała ideę opieki nad wspólnotą lokalną, lecz umożliwiała rozwój kultu własnych świętych, wywodzących się z konkretnych środowisk monastycznych, których wizerunki umieszczano na pierwszym planie, np. Dominika, Jacka, Tomasza z Akwinu i innych.

W tradycji zakonu kaznodziejskiego występuje legenda o zbliżonych do opowieści Cezarego z Heisterbach wątkach, spisana przez dominikankę bł. Cecylię. Opisując widzenie św. Dominika, przytacza ona słowa Chrystusa: *Twój zakon powierzyłem swojej Matce, czy chcesz go zobaczyć?* Na odpowiedź Dominika — *Tak, Panie* — Matka Boża rozpięła płaszcz tak ogromny, że obejmował całe niebo, w którym znajdowali się liczni jego współbracia⁵³.

Najstarszym zabytkiem ilustrującym ideę opieki Matki Bożej nad zakonem jest niewielkich rozmiarów środkowa część tryptyku, wykonanego przez Duccio di Buoninsegna ok. 1285 r. (Siena, Museo del Opera del Duomo). Przedstawia on Maryję w typie *Sedes Sapientiae* w otoczeniu aniołów. Na lewym ręku trzyma Ona Dzieciątka, a prawą odchyła połę płaszcza, pod którym klęczą trzej franciszkanie, jeden z nich całuje stopę Maryi.

W środowisku dominikańskim ilustracje tej legendy są liczne, tytułem przykładu wymieniamy dwie. Pierwsza jest miniatura inicjałowa w antyfonarzu klasztoru San Marco we Florencji, wykonana ok. 1420 r. przez dominikańskiego malarza Giovanni da Fiesole (1387–1455), bardziej znanego pod zakonnym imieniem Fra

⁵⁰ Nie ma w tym względzie zgodności wśród autorów, zob.: B. Szafraniec, jw., s. 12 nn. Autorka cytuje łacińską wersję legendy; J. Delumeau, jw., s. 275.

⁵¹ Caesarius v. Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, Bd. 2, Köln 1851, s. 79: „Aperiensque pallium suum, quo amicta videbatur, quod mirae erat latitudinis, innumerabilem multitudinem monachorum, conversorum et sanctimonialium illi ostendit”. P. Perdrizet, jw., s. 20; L. Falkenstein, *Cesario di Heisterbach*, w: BS, t. III, Roma 1963, k. 1151; M. Pörnbacher, *Caesarius v. Heisterbach*, w: ML, Bd. I, s. 634.

⁵² K. Künstle, jw., Bd. 1, s. 635. Autor niesłusznie uważa, iż najstarsze przedstawienia Płaszczka Opieki pochodzą z XIV w. Nowsze badania wykazały, że pierwowzór w postaci malowidła na chorągwi franciszkańskiej, powstał przed końcem XIII w.

⁵³ Legendy Dominikańskie, przekł. i opr. J. Salij, Poznań 1982, s. 20.

Angelico. Drugim przykładem jest XVII-wieczny obraz tzw. *Matki Bożej Trybunalskiej*, w kościele dominikanów w Lublinie, nazywany tak z powodu odprawianych przed nim nabożeństw z udziałem członków Trybunału Lubelskiego. Pomimo iż obraz został obcięty, nadal dobrze ilustruje ideę oddania w opiekę Maryi członków zakonu.

Spośród mistyków, których pisma inspirowały ikonografię Płaszczka Opiekuńczego dużą rolę odegrały widzenia m.in. św. Gertrudy († 1302) i św. Brygidy szwedzkiej († 1373)⁵⁴. W pismach Brygidy znajduje się relacja o rozmowie Matki Bożej ze św. Dominikiem, w której Maryja użyła zwrotu: *Zaiste płaszczem moim obszernym jest moje miłosierdzie, którego nie odmawiam nikomu, kto o nie pobożnie prosi*⁵⁵. Podczas pielgrzymki do św. Jakuba w Composteli św. Brygida ujrzała w widzeniu jak św. Dionizy zwracał się do Matki Bożej w modlitwie w intencji Francji:

*Jesteś Królową miłosierdzia. Tobie oddane jest wszelkie miłosierdzie i Ty stałaś się Matką Boga dla zbawienia utrapionych. Zmiłuj się więc nad Twoim i moim Królestwem Francuskim*⁵⁶.

W rozwijaniu czci Matki Bożej szczególne zasługi przypisuje się Bernardynowi ze Sieny. Nadał on Maryi wiele przymiotów i tytułów, przypisał ogromną liczbę cnót⁵⁷. Ze współczesnego mu okresu pochodzi rozbudowane ikonograficznie przedstawienie reliefowe *Maryi Płaszczka Opieki*, pochodzące z opactwa della Misericordia w Wenecji (London, Victoria and Albert Museum). Matka Boża ma na piersi mandorlę z Dzieciątkiem (*Platytera*), rozchylonym płaszczem, którego poły podtrzymują aniołowie, ostantia klęczących franciszkanów, w tle widoczne są gałęzie drzewa genealogicznego, wyrastające z korzenia Jessego⁵⁸.

Prawdopodobnie obok franciszkanów również karmelici wprowadzili w obieg w XIII wieku obraz *Maryi Płaszczka Opieki*. Najstarszy przykład zachował się w Nikozji na Krecie, w Muzeum Bizantyńskim (z fundacji arcybiskupa Makariosa III). Przedstawia on Matkę Bożą z Dzieciątkiem na ręku, połami płaszczka ochraniającą dziesięciu przedstawicieli zakonu karmelitańskiego⁵⁹. Natomiast w hiszpańskim obrazie nieznanego malarza zakonnego z Hvila (XVII wiek), przedstawiającym założenie zakonu karmelitów, na pierwszym planie widoczni są pierwsi pustelnicy, gromadzący się w grotach góry Karmel. Ponad jej szczytem, już na szerokiej bordiurze okalającej malowidło, stoi majestatycznie Maryja Płaszczka

⁵⁴ F. Arias, Traktat abo Nauka o różnym wianku Najświętszej Panny Maryey, Kraków 1611, s. 140 n.; Skarby niebieskich tajemnic to jest księgi obławienia Świętej Matki Brygitty, Zamość 1698, s. 188; por. B. Szafranec, jw., s. 12.

⁵⁵ Revelationes Sanctae Brigittae, Romae 1628, t. 1, lib. III, cap. 17, s. 262; cyt. za: M. Gębarowicz, jw., s. 13.

⁵⁶ Masz być jak zwierciadło i cierń. Święta Brygida Szwedzka, opr. A. Anderson, tłum. J. Iwaszkiewicz, Poznań 1999, s. 53.

⁵⁷ W jego przypadku mówi się, iż nie tylko popadł w przesadę, ale że w zapale nie ustrzegł się sprzeczności. Nazwał Maryję m.in. Odkupicielką świata — Salvatrix, zob.: H. Graef, jw., s. 286 nn.; G. Söll, jw., s. 188. Do nadmiernie wywyższających wiedzę Maryi oraz Jej cnoty i umiejętności należeli m.in. Dionizy Kartuz († 1471) i Jan Gerson († 1429).

⁵⁸ H. Haag, jw., s. 133.

⁵⁹ J. Wanaat, Karmelitańska sztuka, w: EK, t. VIII, k. 841.

Opiekuńczego, ubrana w zakonny habit i płaszcz, pod którego połami gromadzi karmelitów i karmelitanki.

W sztuce polskiej XVII i XVIII wieku powstawały obrazy o tradycyjnej tematyce. Należą one do typu wizerunków, w których opiece Matki Bożej polecają się przedstawiciele różnych zakonów: cystersi (Wąchock, kościół pocysterski), dominikanie (Kraków, kościół dominikanek na Gródku, 1684), karmelici (obraz w Nowym Korczynie, 2 ćw. XVII wieku; klasztor św. Eliasza w Czernej k. Krakowa, 1788) i norbertanie (obraz z Czerwińska, 1628).

Porównując przykłady zastosowania tradycyjnej ikonografii w dziełach sztuki powstałych na użytek zakonów, można zauważyć pomiędzy nimi pewną rywalizację. Wydaje się, że zarówno pod względem ilościowym jak i ładunku emocjonalnego zawartego w obrazach, dominują karmelici. Poniekąd „przywłaszczyli” sobie Maryję jako wyłączną Opiekunkę. Przemawia za tym sposób przedstawienia Maryi jako zakonnicy — karmelitanki — oraz wymowna inskrypcja, umieszczona na obrazie z krakowskiego klasztoru na Piasku⁶⁰. Ukazywanie Matki Miłosierdzia w habicie karmelitańskim wywodzi się z legendy dotyczącej tego zakonu. Dowiadujemy się z niej, że:

W klasztorze Prowincji Tolosańskiej, gdy jeden z pobożnych naszych zakonników trwał długo na modlitwie, obaczył Naychwalebniejszą Matkę Boską na ręku swoim Nayświętszego swego trzymającą Syna, mającą na sobie suknię sióstr Zakonu Karmelitańskiego, na głowie przybraną złotą koroną, y Aniołami z obu stron otoczoną, którzy Płaszcz Jej biały rozciągniony, pokrywający osoby oboiey płci zakonu Karmelitańskiego trzymali, między którymi y samego siebie widział, ten zaś rozciągniony Płaszcz, pokrywający wspomniane osoby, zdał się zastaniać oneż od burzy y wiatrów, które z różnych stron na te osoby bity⁶¹.

VI. MARIA MATER OMNIUM

Wraz z pojawieniem się zakonów żebraczych Maryja staje się Opiekunką wszystkich ludzi — *Mater Omnium*. Nowa ikonografia polega na ukazywaniu pod Jej płaszczem przedstawicieli różnych stanów i zawodów, poszukujących suffragium Maryi.

Jako *Mater Omnium* Maryja otacza Płaszczem Opieki hierarchów Kościoła: papieża, kardynałów, biskupów oraz zakonników. Wśród osób świeckich naczelné miejsce zajmowali cesarz lub król, obok przedstawiciele szlachty i rycerstwa oraz mieszczenie i lud. Odwzorowaniem struktury hierarchicznej społeczeństwa śred-

⁶⁰ Cyt. za B. Szafraniec, jw., s. 24: „CARMELI REGINA SIMUL DULCISSIMA MATER / NOS TUA IAM PRIDEM GRATIA VICIT AVE / VESTIBUS ET TITULIS PROPIIS NOS SPONTE DITASTI / SUB SCEPTRO FAMULOS PROTEGE VIRGO TUOS”. (Królowo Karmelu, zarazem najśladza Matko, witaj Twój urok już od dawna nas podbija. Własnymi strojami i tytułami z własnej woli nas ubogaciłaś. Strzeż pod swym berłem sługi swoje, o Panno.)

⁶¹ Zakon Trzeci Najświętszej Maryi Panny z Gory Karmelu, osobom oboiey płci od Stolicy S. Apostolskiej, dla większey Mayestatu Boskiego przyczynienia chwały, łaskawie pozwolony..., Berdyczów 1774, s. 26.

niowiecznego było umieszczanie kleru po prawej stronie, a laikatu po lewej. Dla większości obrazów charakterystyczne jest to, że postacie orantów są znacznie pomniejszone w stosunku do hieratycznie ukazanej i powiększonej postaci Maryi. W związku z tym, iż pod połami płaszcza przedstawienie ukazywać miało reprezentantów wszystkich ludzi — *omnium*, dlatego płaszcz bywa tak obszerny, że przy jego odsłanianiu pomagają aniołowie i święci. W figurze z Berlina, znanej pod nazwą *Madonna z Ravensburga*, stojąca Maryja osłania połami płaszcza przedstawicieli stanów (Michel Erhart, ok. 1480)⁶².

Na ogół mamy do czynienia z postaciami typizowanymi, sporadycznie spotkać można podobizny o znamionach portretowych. Takie przykłady stanowią wyraz aktualizacji w sztuce, podkreślając indywidualny rys pobożności znanych z imienia postaci. Niekiedy próbuje się przedstawienia te zinterpretować w duchu propagandy politycznej przedstawicieli władzy⁶³.

Wyjątkową formą przedstawień są czternastowieczne, rzeźbione w drewnie tzw. *Madonny szafkowe*. Figury te pełniły funkcję przenośnych nastaw ołtarzowych i podobnie jak retabula o ruchomych skrzydłach, mogły być otwierane. W układzie zamkniętym przedstawiają one Maryję — *Sedes Sapientiae* w złotym płaszczu. Po otwarciu, w centrum widoczna staje się Trójca Święta w typie *Tronu Łaski*, a na wewnętrznych skrzydłach płaszcza opieki klęczą adoranci, przedstawiciele zakonów i stanów, niekiedy uwiecznieni zostają fundatorzy. U podstaw programowych rzeźb tego typu leżała teoria Jana z Kwidzyna o potrójnych narodzinach Chrystusa: odwiecznych — z Ojca bez Matki (*Tron Łaski*), w czasie — z Matki bez Ojca (*Maryja z Dzieciątkiem*) i mistycznych — w sercach ludzi (*Mater Misericordiae*). Zgodnie z taką ikonologią figury te proponuje się nazywać: *Maria — Tabernaculum Dei et Verbi* lub *Triclinium Trinitatis*⁶⁴.

Jednym z wcześniejszych obrazów *Mater Omnium* jest retabulum wykonane przez Bartolo di Fredi w 1364 r., dla kościoła w Pienzy (Toskania). Obrazy o tej tematyce malowało wielu mistrzów włoskiego quattro- i cinquecenta: Lippo Memmi, Pierro della Francesca, Filippo Lippi, Andrea Mantegna, Perugino, Fra Bartolomeo, Tintoretto i inni. Duże wrażenie robi obraz Fra Filippo Lippiego ukazujący Maryję w proporcjach nieprzewyższających klęczących pod Jej ogromnym płaszczem aż czterdziestu przedstawicieli zakonów kobiecych i męskich oraz laikatu. Ascetyczną surowością tchnie wizerunek Pierro della Francesca, wykonany w 1450 r. dla bractwa dusz czyścicowych *della Misericordia*, istniejącego przy kościele tegoż wezwania w Borgo di Sansepolcro⁶⁵.

⁶² K. K ü n s t l e, jw., s. 637, il. 369. Figura, pochodząca z Górnej Szwabii, przypisywana pierwotnie Fryderykowi Schrammowi z Ravensburga, ostatnio uznana za dzieło Michela Erharta, powstała ok. 1480 r., przechowywana jest w Berlinie, Staatliche Museen (Skulpturen Galerie, Sammlung Hirscher), zob. E. G. G r ü m m e, *Deutsche Madonnen*, Köln 1966, il. 54, poz. kat. 34; B. H e r r b a c h, *Marienerehrung*, w: „Ora pro nobis” Bildzeugnisse spätmittelalterlicher Heiligenverehrung, Ausstellungskatalog, Karlsruhe 1992, s. 17.

⁶³ R. C i e c h o l e w s k i, Zagadnienie aktualizacji w niektórych dziełach malarstwa gotyckiego na Pomorzu Wschodnim, *Sprawozdania Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk* 96(1979), s. 77 nn.

⁶⁴ Adolf Weis łączy ikonografię tych figur z archetypem, jakim były przedstawienia Platytery, zob. A. W e i s, *Die Madonna Platytera. Entwurf für ein Christentum als Bildoffenbarung anhand der Geschichte eines Madonnen-themas*, Königstein 1985, s. 47. Zob. także R. K n a p i ń s k i, *Titulus Ecclesiae. Ikonografia wezwań współczesnych kościołów katedralnych w Polsce*, Warszawa 1999, s. 37 nn.

Nierzadkie są przykłady obrazów, w których pod Płaszczem Opieki przedstawieni są konkretni reprezentanci rodów i fundatorzy, np. fresk Ghirlandaia *Maryja rozciągająca Płaszcz Opieki nad rodziną Vespuccich* (Florencja, Ognisanti); H. Holbein Młodszy, *Matka Boża Opiekunką burmistrza Jacque'a Meyer'a, de Bâlel*, 1525 (Darmstadt, Museum); rzeźbiona figura Madonny Płaszczu Opieki z rodziną rycerza Floriana Waldaufa von Waldenstein⁶⁶.

Z kręgów malarstwa niemieckiego na uwagę zasługuje obraz wotywny o charakterze epitafium poświęconego rodzinie Sänfft, namalowany przez Jana Polacka ok. 1510 r., wiszący w monachijskiej katedrze Unserer Lieben Frau⁶⁷. Monumentalnie ukazana Maryja — Królowa, w sukni ozdobionej kłosami, sama nie jest w stanie rozwinąć obszernego płaszcza, wspiera Ją w tym dwóch szybujących aniołów w liturgicznych szatach. Pod połami płaszcza kłęczą lub stoi wielka rzesza ludzi różnych stanów i pokoleń.

Wiele obrazów tego typu zachowało się w Polsce na Śląsku i Pomorzu, w Małopolsce (Nowy Korczyn, kościół parafialny, XVII wiek; Wilczyna, kościół parafialny, 1650; Wysokie Koło, kościół poddominikański, koniec XVIII wieku). Zamawiały je bractwa kościelne, których członkami bywali także przedstawiciele rodów książęcych⁶⁸. Pod tym względem szczególnie interesujący jest obraz w kościele parafialnym w Ornećce. Oprócz Maryi widoczny jest stojący na ziemi Jezus, godzący krzyżem w węża (*Salvator mundi*), a wśród petentów można rozpoznać króla Jana Kazimierza z małżonką Ludwiką Marią oraz parę fundatorów. Ukazanie Maryi obok Jezusa podkreśla Jej udział jako Pośredniczki w dziele Odkupienia.

Zachował się oryginalny komentarz Jana Duracza objaśniający wizerunek, na którym Maryja: *wrota swoje otwiera do tego bractwa, płaszcz miłosierdzia swojego rozciąga, chcąc nas wszystkich y grzechy nasze okryć, jako kokosz pod skrzydła nas swojej nędzne i białe kurczęta zgromadza yako matka miłosierdzia do nas woła*⁶⁹.

W sztuce polskiej drugiej połowy XVII wieku obrazy *Opieki Najświętszej Maryi Panny* należące do typu *Mater Omnium*, zyskały przez aktualizację szczególną wymowę. W obliczu wojen prowadzonych ze Szwedami, Turkami i Moskalami Maryja była wzywana jako Obrończyni Kościoła i Rzeczypospolitej. Łaciński tytuł *Maria Auxiliatrix* przetłumaczono na polskie wezwanie *Matka Boska Posiłkująca*, a po zwycięskiej bitwie z Turkami pod Lepanto nadano Jej tytuł *Zwycięskiej Hetmanki*⁷⁰. Wiele obrazów nosi znamiona historycznego zapisu obrony miast i klasztorów. Pokazują one jak *Maryja Płaszczu Opieki*, do której uciekano się podczas oblężenia, przyniosła ludziom ocalenie.

⁶⁵ G. Schiller, *Ikonographie der christlichen Kunst*, Bd. 4, 2 Gütersloh 1980, s. 197, il. 822.

⁶⁶ A. Mohr, *Die Schutzmantel-Madonna von Frauenstein*, Steyr 1986.

⁶⁷ Jest to trzeci obraz malarza na ten sam temat, zob. G. Schiller, *iw.*, Bd. 4, 2(1980), s. 197, il. 824.

⁶⁸ B. Szafraniec, *iw.*, s. 34 nn., il. 10, s. 25–28.

⁶⁹ J. Duracz, *Pobudka do bractwa y Confraterniey Szkaplerza Naświętszey P. Maryey z Gory Karmelu*, Kraków 1610, cyt. za: B. Szafraniec, *iw.*, s. 38, il. 29 (feretron w kościele parafialnym w Brusach).

⁷⁰ Wezwanie to w odniesieniu do Matki Bożej Częstochowskiej omawia E. Rakoczy, *iw.*, s. 25.

VII. CECHY FORMALNE I ATRYBUTY IKONOGRAFII OBRAZÓW *MATER MISERICORDIAE*

W poszukiwaniu początków ikonografii wizerunków *Mater Misericordiae* wskazuje się na pewne antyczne pierwowzory, zawierające treści opieki. Jednym z nich jest znana z okresu hellenistycznego grecka rzeźba przedstawiająca Niobe, osłaniającą rąbkiem chitonu najmłodszą córkę przed strzałami Apollina. Podobnie, w sztuce sakralnej antycznego Rzymu znane były wotywny wyroby z terrakoty przedstawiające *Venus Protectrix*, a na monetach z II wieku widniał *Jupiter Custos* jako *Conservator Patriae*, którego atrybutem był rozwinięty płaszcz⁷¹. Trudno udowodnić bezpośredni związek przytoczonych zabytków z omawianą ikonografią. Jednak analogia treści ideowych antycznych zabytków z obrazami *Mater Misericordiae* jest wyraźna i kusi do postawienia śmiałej hipotezy o związku ikonografii chrześcijańskiej z odległą w czasie sztuką zaginionego imperium. Tym, co pozwala upatrywać analogii ze sztuką antyczną jest tkwiąca archetypicznie idea opieki i ochrony przez bóstwo.

W ewolucji ikonograficznej tematu *Płaszcz Opieki* dadzą się wyodrębnić następujące atrybuty: rozciągnięty płaszcz, niekiedy korona, wersety antyfony, strzały gniewu Bożego, wieniec różańca. Czasami Maryja przedstawiona jest nad miastem lub klasztorem w pozie jednoznacznie wskazującej na sprawowanie protekcji czyli patronatu. Pod jej płaszczem pojawiają się reprezentanci wszystkich stanów. Są wśród nich papieże i królowie, dostojnicy duchowni i świeccy, rycerze i duchowni, mieszczanie i chłopi. Sporadycznie występują personifikacje cnót, obraz dusz czyśćcowych, a nawet scena walki szatana z aniołem o duszę konającego. Splendoru dodają aniołowie, którzy pełnią funkcję akolitów podtrzymujących poły płaszcza lub koronę albo symbolizują muzykę niebios.

Postawa Maryi w kompozycjach *Płaszcz Opieki* bywa zróżnicowana. Przeważa poza hieratyczna i reprezentacyjna, ale występują również przykłady kompozycji dynamicznych, ożywionych dialogiem z uciekającymi się pod opiekę, którego treść przekazują napisy na banderolach.

Atrybutem charakterystycznym dla przedstawień *Mater Misericordiae* jako protektorki zakonów, stał się strój zakonny. Maryję zaczęto przedstawiać w tym samym stroju, co zakonni czciciele, była więc cysterką lub franciszkaną, dominikanką lub karmelitanką⁷². Taki sposób przedstawiania upowszechnił się w sztuce XVII wieku. Niekiedy dla uniknięcia wieloznaczności na szkaplerzu lub habicie umieszczano jeszcze dodatkowo herb zakonny (Kraków, klasztor Karmelitanek Bosych na Wesołej). Nowością ikonografii karmelitańskiej było to, iż Maryję przedstawiano z koroną na głowie, niekiedy z Dzieciątkiem na ręku (klasztor w Czernej, 1788). Dla wyrażenia idei pośrednictwa wystarczyłoby przedstawienie samej Maryi. Karmelici, propagując kult Dzieciątka Jezus, dodali *Je Matce*, Ono również podtrzymuje poły Jej płaszcza, co stanowi nową odmianę ikonograficzną⁷³.

⁷¹ D. Parelló, jw., s. 82.

⁷² Ikonografię Matki Bożej Opieki na przykładzie obrazów w polskich klasztorach karmelitańskich omawia B. Szafrańiec, jw., s. 23–27.

⁷³ C. Emond, *L'iconographie carmélitaine dans les anciens Pays-Bas méridinaux*, Bruxelles 1961, s. 107 n.

Podobnie malowano na użytek innych zakonów, np. cystersów (Adam Swach, *Maryja Płaszczka Opieki adorowana przez świętych cysterskich*, Owińska, kościół cysterek, 1730)⁷⁴, trynitarzy od wykupu niewolników (Pierre de Jode, *Notre-Dame de la Merci*, sztych XVII wiek), franciszkanów czy klarysek (Stary Sącz, 1684), lub benedyktynek (Sandomierz, kościół św. Michała, 2 poł. XVIII wieku).

VIII. PRZEOBRAŻENIA I ADAPTACJE IKONOGRAFII *MATER MISERICORDIAE*

Wśród bogatego materiału ikonograficznego związanego z motywem Płaszczka Opieki na uwagę zasługuje jedyny znany mi przykład przedstawienia Chrystusa w typie Męża Boleści w Płaszczu Opieki, pod którego połami klęcząc błagają o łaskę Zbawienia przedstawiciele nieznanego rodu mieszczań. Jest to płaskorzeźba z piaskowca, datowana na rok ok. 1500, umieszczona na ścianie kolegiaty w Stuttgarcie.

Ideę pośrednictwa Maryi w uproszeniu Bożego zmiłowania spopularyzowały związane z zakonami bractwa miłosierdzia, obierające Ją sobie za patronkę jako *Mater Misericordiae*. Również niektóre bractwa różańcowe przyswoiły ikonografię *Maryi Płaszczka Opieki*, łącząc ją z rozbudowaną tematyką różańcową. W centrum przedstawień znajdowały się postacie Trójcy Świętej z przedstawieniem Syna Bożego trzymającego wiązkę strzał gniewu Boga Ojca⁷⁵. Strzały te symbolizują trzy najbardziej dotkliwe nieszczęścia, które nawiedzały ludzkość: zaraza, głód i wojna⁷⁶. W obliczu zagrożenia ludzie średniowiecza szukali bezpośredniego ratunku w nadprzyrodzonej interwencji Maryi i świętych pośredników⁷⁷.

Jako pochodną od ikonografii *Mater Misericordiae* należy traktować niektóre przedstawienia Maryi Królowej Różańca świętego. Z reguły kompozycje te bywają rozbudowane w kilku strefach, a wizerunek Maryi w typie *Mater Misericordiae* znajduje się w centrum, obwiedziony ilustracjami tajemnic różańca. Malowany różaniec stanowi syntetyczny obraz dzieła Zbawienia przez Wcielenie, Mękę i Chwałę Uwielbionego Chrystusa. W dolnej części kompozycji z reguły umieszczano ludzi uciekających się pod płaszcz opiekuńczy Maryi z atrybutem różańca świętego. W polskiej sztuce nie rozpowszechnił się typ *Maryi Różańcowej*, ponieważ bractwa posługiwały się rozpowszechnioną ikonografią maryjnych ty-

⁷⁴ Jak wiadomo, cystersi rościli sobie prawo do pierwszeństwa w posługiwaniu się ikonografią *Mater Misericordiae*. W Polsce najstarszym przykładem jest fresk w kościele pocysterskim w Koprzywnicy, pochodzący z połowy XIV w. Z tego samego wieku pochodzi obraz tablicowy z klasztoru klarysek we Wrocławiu, obecnie przechowywany w Muzeum Narodowym w Warszawie. Na fresku w Owińskich Płaszcz Opieki jest tak szeroki, że obejmuje około sześćdziesięciu postaci, ponad którymi wypisane zostały słowa zapewniające zakonowi protekcję Maryi: „EGO ORDINEM ISTUM USQUE IN FINEM SEculi PROTEGAM ET DEFENDAM”, zob. B. Szafraniec, jw., il. 19.

⁷⁵ C. Baumann, Bruderschaften und Patrone, w: *Ora pro nobis*, jw., s. 37.

⁷⁶ Wyrazem tego stara pieśń zawierająca suplikacje: Święty Boże... (Hagios Theos...).

⁷⁷ Oprócz Maryi Płaszczka Opiekuńczego jako wyraz wiary w orędownictwo świętych rozwinął się kult patronów od zarazy, do których zaliczani byli święci Roch i Sebastian. W historii sztuki wyodrębniła się grupę obrazów i rzeźb związanych z nawiedzeniem przez epidemie zarazy, zob. Pest, Pestbilder, opr. zb. w: Lchl, t. III, k. 407–409.

pów⁷⁸. Samodzielnym tematem, choć przypominającym ikonografię różańcowej, są wizerunki Matki Bożej Szkaplerznej.

W XVIII wieku ikonografia *Mater Misericordiae* wchodzi w fazę schyłkową. Średniowieczny archetyp poddano stylizacji w duchu reformy potrydenckiej. Zredukowaniu uległy elementy symboliczne. Zamiast płaszcza wprowadzono gest rozłożenia rąk, a symbolika trynitarna podkreślała wiodące znaczenie Opatrzności Bożej⁷⁹. Niektóre wersje obrazów przybierają charakter przedstawienia wizyjnego. Spotyka się obrazy o wymieszanych wątkach ikonograficznych, którym dodano atrybuty zaczerpnięte z typu *Niepokalanego Poczęcia* i *Matki Bożej Szkaplerznej*, jak to widać na obrazie klasztornym z Jesionówki (2 poł. XVIII wieku)⁸⁰. Niekiedy nowa wersja zyskuje cechy typowe dla wizerunku *Niewiasty Apokaliptycznej* albo *Maryi Królowej Niebios — Regina coeli*. Oryginalnością odznaczają się obrazy pochodne od typu *Mater Misericordiae* przedstawiające Maryję jako *Tarczę grzeszników* (Jasna Góra, klasztor, ok. 1650) oraz kompozycje o zbliżonej ikonologii, ukazujące *Matkę Bożą Łaskawą*. W takim wizerunku czczono Maryję jako Patronkę od morowego powietrza, w okresie panowania zarazy w Warszawie, Krakowie i w Łowiczu (Warszawa — Stare Miasto, kościół jezuitów, 1651⁸¹; Kraków, kościół Mariacki, 1700; Łowicz, kościół popijarski, ok. 1730)⁸².

Nowy wątek do przedstawień *Mater Misericordiae* wprowadziły zakonnice toruńskie. Napis na srebrnej plakiecie wykonanej przez Jana Letyńskiego w 1748 r. nazywa Maryję Matką Opatrzności⁸³. Na Jej piersiach złotnik umieścił symbol Opatrzności. Dedykacyjny napis w kartuszu głosi: *PRZENAYŚWIĘTSZEY OPATRZNOŚCI BOSKIEY NAYNIEGODNIEYSZE SŁUŻEBNICE TORUŃSKIE OFIARUJĄ Y RZUCAJĄ SIĘ W PRZEPAŚĆ MIŁOSIERDZIA NIEPRZEBRANEGO. ROKU 1748, DNIA 14 LIPCA*. Dookoła głowy Maryi biegnie inskrypcja: *DO CIEBIE WZDYCHAMY, MATKO OPATRZNOŚCI BOSKIEY Y SŁUŻEBNICO. DO CIEBIE WOŁAMY*⁸⁴. Czasami do istniejącego wizerunku *Mater omnium* dodawano napisy w rodzaju: *Królowo Korony Polskiej módl się za nami!* (Wilczyna, kościół parafialny, 1650).

⁷⁸ K.S. Moisan, Matka Boska Różańcowa, w: K.S. Moisan, B. Szafraniec, jw., t. 2, Warszawa 1987, s. 44–51; K. Zalewska, Modlitwa i obraz. Średniowieczna ikonografia różańcowa, Warszawa 1999², s. 23 nn.

⁷⁹ Przeciwko wizerunkom Matki Miłosierdzia występował Marcin Luter.

⁸⁰ Ikonografia przedstawień należących do typu Matka Boża Szkaplerzna zasługuje na osobne opracowanie, zob. B. Szafraniec, Matka Boska Szkaplerzna, w: K.S. Moisan, B. Szafraniec, *Maryja Orędowniczka wiernych*, jw., s. 95–132.

⁸¹ Obraz jest kopią z oryginału w Faenzy, którą ofiarował jezuitom nuncjusz apostolski w 1651 r., zob. T. Dobrzeński, J. Ruszczykówna, Z. Niesiołowska-Rothertowa, *Sztuka sakralna w Polsce. Malarstwo*, Warszawa 1958, s. 354, il. 214.

⁸² Znane są sztychy Jakuba Labingera z połowy XVIII w., propagujące kult tego obrazu w kręgach pijarów, a wileńscy sztycharze Franciszek Pelikan i Ignacy Karęga uwiecznili wybuch zarazy w grafice z 1799 r., zatytułowanej: *Okropny widok srogięgo powietrza roku 1710 w Wilnie grasującego*, zob. M. Gębarowicz, jw., il. 55–57, 61.

⁸³ Była to wspólnota dam, prowadzących życie na wzór niderlandzkich beginek. W Mediolanie, w kościele św. Aleksandra, należącym do wspólnoty barnabistów, czczony jest niewielkich rozmiarów obraz Matki Bożej z Dzieciątkiem, pozbawionej szczególnych atrybutów, nazywany *Madonna della Divina Providenza*. Początki tego kultu wywodzą się z Ameryki, gdzie barnabici prowadzą rozbudowane apostolstwo misyjne.

⁸⁴ M. Woźniak, Plakieta wotywna, w: *Ars Sacra. Dawna sztuka diecezji toruńskiej*, Katalog wystawy 5 XI – 31 XII 1993 r., s. 100, poz. kat. 163.

Przemiany ikonograficzne typu dokonywały się przez całe średniowiecze i okres nowożytny, pewne formy zostały nawet adaptowane na użytek świecki.

Jednym z przejawów przeobrażeń ikonograficznych z przełomu średniowiecza i nowożytności było zapożyczenie wizerunków *Maryi Płaszczka Opiekuńczego* do przedstawienia różnych świętych. Zaczęto ich ukazywać w takiej samej konwencji jako szczególnych patronów i opiekunów własnych zgromadzeń zakonnych lub grup społecznych. Przypomnijmy, iż w sztuce europejskiej od XIV wieku występowały wizerunki św. Urszuli, osłaniającej połami płaszczka towarzyski. W tej konwencji ukazano ją również w sztuce polskiej na początku XVI wieku w kwadracie tryptyku z Bartoszyca (Olsztyn, Muzeum Warmii i Mazur). Podobnie przedstawiano św. Zofię z córkami (np. obraz tablicowy w kościele parafialnym w Grybowie, ok. 1450; obraz Sądu Ostatecznego w kościele dominikanów w Lublinie). Haft zdobiący XVII-wieczną chorągiew wyobraża św. Kingę z klaryskami, jako fundatorkę i opiekunkę klasztoru w Starym Sączu, a w XVII-wiecznym obrazie z klasztoru krakowskich klarysek bł. Salomea rozłaczka płaszczka opieki nad zakonnicami⁸⁵. Św. Stanisław biskup jako Patron Polski czuwa nad ojczystą krainą (Piotrawin, kościół parafialny, 1636). W podobnej roli przedstawił Tobiasz Steckel św. Jacka na frontispisie druku jego żywota⁸⁶. Przechowywany w Muzeum Prowincji Bernardynów w Leżajsku XVIII-wieczny obraz przedstawia pokaźnych rozmiarów postać św. Jana z Dukli, ukazującego się nad Lwowem podczas oblężenia miasta przez wojska Chmielnickiego w 1648 r. W podobnej roli lwowianie czcili św. Stanisława Kostkę w okresie nieszczęść, jakie spadły na miasto w 1623 r. O jego kulcie, silnie propagowanym przez jezuitów, świadczy sztuka Jana Filipowicza, *Św. Stanisław Kostka, Obrońca Lwowa*⁸⁷. W krakowskim kościele klasztornym augustianów znajduje się pokaźnych rozmiarów XVIII-wieczny obraz przedstawiający św. Augustyna jako założyciela rodziny zakonnej opartej na jego regule. Pod połami jego obszernego płaszczka opieki, któremu nadano wygląd kapy chórowej, kryją się przedstawiciele tego zakonu⁸⁸.

Pomimo krytyki ze strony protestantów, w okresie nowożytnym nie zaniechano dalszego tworzenia wizerunków *Mater Misericordiae*. Sobór trydencki (1545–1563), dążąc do oczyszczenia sztuki z niewłaściwych teologicznie tematów, zalecił ich unikanie. Pomimo tych zastrzeżeń ikonografia typu *Mater Misericordiae* przetrwała nawet do XX wieku (A. Mistruzzi, *Maryja jako Patronka misji*, ok. 1950).

W XIX i XX wieku powstawały również odmiany świeckie tej ikonografii. Znamy co najmniej dwa przykłady takiej adaptacji ikonograficznej. Pierwszym jest rysunek E. Seibertza do dramatu *Faust* Wolfganga Goethego. Ilustrator przedstawił apoteozę Fausta i Małgorzaty, wziętych do nieba. Naprzeciw nim wychodzi Maryja

⁸⁵ B. Frey-Stecowa, Bł. Salomea otaczająca płaszczem klaryski, w: Pax et Bonum. Skarby klarysek krakowskich. Katalog wystawy, Kraków 1999, s. 66, poz. kat. III/19.

⁸⁶ D. Frydrychowicz, S. Hyacinthus Odrovasius..., Kraków 1688. W starym herbie Gliwic wizerunek Maryi z Dzieciątkiem na półksiężycu widnieje nad bramą miejską jako palladion przypominający historyczne wydarzenia.

⁸⁷ M. Gębarowicz, jw., s. 44, il. 34.

⁸⁸ Obraz należy do cyklu malowideł. KZSP, Miasto Kraków, t. IV, cz. IV, Kazimierz i Stradom, Kościoły i klasztory, 1, red. I. Rejduch-Samkowska i J. Samek, Warszawa 1987, s. 126, il. 368.

z rozwiniętym Płaszczem Opieki. Drugi przykład stanowi wielkich rozmiarów malowidło Tommasa de Vivo, oficjalnego malarza Burbonów, wykonane w 1820 r. na sklepieniu plafonu sali w Camera dei Deputati na Montecitorio w Rzymie. Przedstawia ono personifikację zatytułowaną *Italia e i suoi geni*. Uosobieniem Ojczyzny jest postać kobieca w typie ikonograficznym Płaszczu Opieki. W lewym narożniku malowidła widoczne są w formie rozbawionych putt trzy drobne figurki bohaterów rewolucji i konstruktorów Republiki Włoskiej, którymi byli Camillo Benso di Cavour, Giuseppe Mazzini i Giuseppe Garibaldi⁸⁹. Przykład ten dobrze ilustruje jaką drogę przeobrażeń przeżył tradycyjny typ ikonograficzny od *Pokrowy* poprzez *Mater Misericordiae*, aż po zsekularyzowane jego realizacje. Podczas jednej z podróży zagranicznych, na floreckim cmentarzu opodal pięknego romańskiego kościoła San Miniato, znalazłem wykonany w marmurze nagrobek, przedstawiający matkę otaczającą zza grobu płaszczem opieki swe osierocone dzieci. Jest to wyjątkowy przykład przemiany tradycyjnego maryjnego motywu ikonograficznego i jego adaptacji do obrzędowości laickiej.

DAL POKROW AL MANTELLO DEL SUFFRAGGIO. TRANSFORMAZIONI DEL MOTIVO ICONOGRAFICO MATER MISERICORDIAE

RIASUNTO

Le rappresentazioni denominate come *Mater Misericordiae* hanno equivalenti nelle diverse lingue: *Schutzmantelmadonna*, *Madonna del manto*, *Notre Dame mantelée*. Questo titolo proviene dall'insegnamento teologico medievale sul ruolo mediatore di Maria come *Coredemptrix*, *Cooperatrix*, *Advocata nostra* e inoltre *Madre della Misericordia* — *Mater Misericordiae*. Nel senso allegorico si spiegava che, mentre nel Giudizio Universale Cristo — Giudice giudicherà tutti secondo Giustizia, Sua Madre Maria intercederà chiedendo misericordia. Da questo è nato nel tardo Medioevo un tipo iconografico rappresentante Maria che schiaccia le frecce della collera di Dio.

Nell'iconografia orientale esiste un tipo di icona russa, *Pokrow*, corrispondente alla *Madonna del manto*. La venerazione di quest'icona viene legata alle reliquie della veste di Maria (*maforion*), conservate a Blacherna in una chiesa periferica di Costantinopoli. L'origine di questa tradizione si trova nella visione di Andriej il Folle († 938; in russo Jurodovyyj), Maria distende un manto — *maforion* — sopra i fedeli in chiesa come segno della sua protezione. Nella tradizione bizantina esiste ancora un'altra leggenda sulla Madre di Dio, secondo la quale durante l'invasione di Costantinopoli da parte dei Saraceni nell'anno 626, Ella circondò la città, coprendola con il suo mantello (*palladium*). Questo motivo come topos, lo troviamo anche in Occidente, nella descrizione dell'assedio di Chartres nel 911, o anche di altre città francesi (Mont-St-Michel). Così Maria veniva venerata come Protettrice dei chiostri e delle città. Ciò è illustrato anche sugli stendardi dipinti da Benedetto di Bonfigli († 1496) per le chiese di Perugia. Il motivo del manto di protezione è già presente in una leggenda attribuita a Gregorio di Tours († 594). Nell'ordine dei benedettini, già nel secolo VIII si invocava Maria come *Mater Dei* — *Mater nostra*. Questo predicato fu assunto in antifona nel *Salve Regina*.

⁸⁹ C. B o n, Un puttino chiamato Garibaldi, *Art e Dossier* 13(1987), s. 10–12.

È comunemente accettata l'opinione secondo la quale l'iconografia della *Madonna del manto* deve la sua origine al frate cistercense Cesario di Heisterbach (ca. 1180–1240), il quale aveva raccolto tutte le leggende che circolavano come esempi nelle prediche degli predicatori medievali. Inoltre quell'iconografia era sotto l'evidente influsso delle visioni mistiche di santi quali Anselmo da Canterbury († 1109), S. Bernardo di Clairvaux († 1153), o le visioni di S. Gertruda († 1302) e S. Brigide Svedese († 1373). S. Bernardino da Siena († 1444) ha attribuito a Maria innumerevoli facultá e titoli, le ha ascritto un grande numero di virtù, similmente a quanto affermato da Dionigi Certosino († 1471) e Jean Gerson († 1429). È di questo periodo un bassorilievo rappresentante la *Madonna del manto* nell'abbazia della Misericordia a Venezia (London, Victoria and Albert Museum).

Da una tale spiritualità sono nate le composizioni, nelle quali come imploratori del suffraggio di Maria, sono raffigurati i cistercensi e premonstratensi, i carmelitani e i frati minori francescani, domenicani ed anche i crociati. Un piú antico esempio, che illustra questo tema è la parte centrale del trittico, eseguito da Duccio di Buoninsegna ca. 1285 (Siena, Museo del Opera del Duomo), sotto il manto di Maria si trovano in ginocchio tre frati minori, uno di essi bacia il piede di Maria. Sotto l'influsso degli ordini mendicanti Maria diventa Protettrice di tutti — *Mater Omnium*. La diffusione di questo culto è stata favorita dalle confraternite e corporazioni. S. Bonaventura nel 1267 ha fondato una fraternità dei *Raccomandati alla Madonna S.ta Maria*, sul cui stendardo evidenziava un'immagine della *Mater Misericordiae* mentre copre con il suo mantello i membri della fraternità. Significativo era anche l'influsso di un altro veneratore di Maria, Raimondo di Lull († 1315), secondo il quale Maria concede ad un peccatore addolorato la Sua misericordia e pietá, favorendo in lui la rinascita della speranza.

Uno dei primi esempi della raffigurazione della *Mater Omnium* è il paliotto (*retabulum*) eseguito da Bartolo di Fredi (1330–1340) per una chiesa di Pienza (Toscana). Quadri del genere sono stati prodotti da un gran numero di pittori italiani del 400/500: Lippo Memmi, Piero della Francesca, Filippino Lippi, Andrea Mantegna, Perugino, Fra Bartolomeo, Tintoretto e altri. Si nota nelle loro opere una tendenza a trasporre nell'arte gli avvenimenti storici e le persone importanti con un cenno di propaganda politica. Spesso la Mater Omnium Maria copre col Suo manto la gerarchia della Chiesa (il papa, i cardinali, i vescovi ed i monaci) ed i rappresentanti di tutti gli stati civili (imperatore o re, nobili, cavalieri e borghesi).

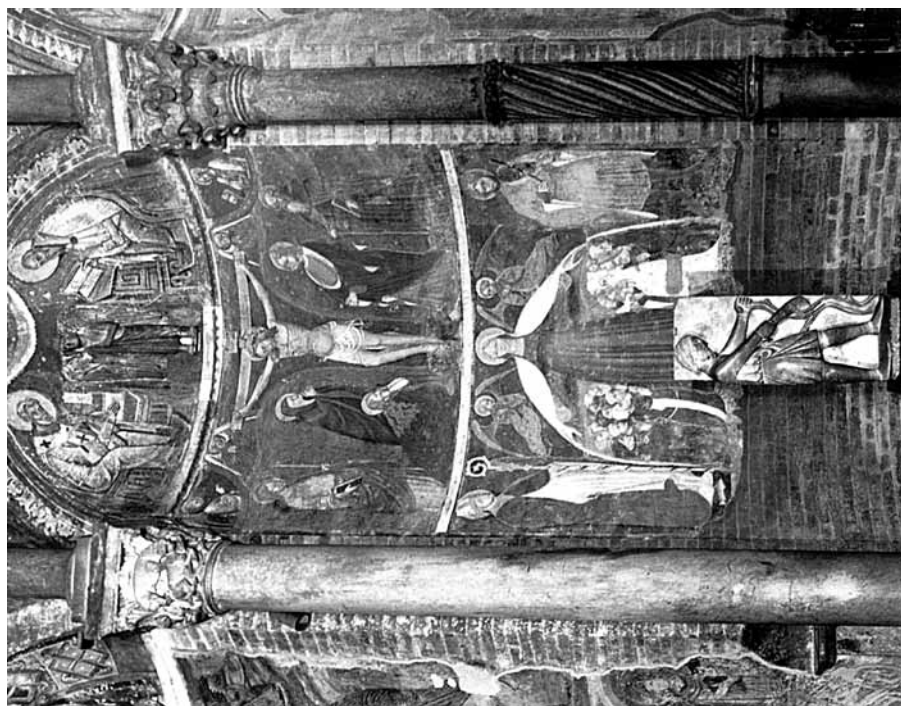
Gli attributi riportati sono una corona, i versi dell'antifona, le frecce della collera di Dio, una corona del rosario. Maria veniva rappresentata sopra una città o un chiostro nella posa evidente della „protezione”. Con un'eccezionale forma iconografica si distinguono le sculture lignee, cosiddette „Madonne dell'armadio”, che sono servite da paliotto negli altari portatili. In relazione alla loro iconologia queste figure venivano chiamate: *Maria — Tabernaculum Dei et Verbi*. Nell'epoca moderna, a seguito delle critiche di Martino Lutero, è venuta meno la produzione dei quadri rappresentanti Maria come *Mater Misericordiae*. Il Concilio di Trento (1545–1563), stimolando la tendenza a purificare l'arte cristiana dai motivi apocrifi, poco ortodossi teologicamente, ha vietato la loro diffusione, consigliando di evitarli.

SPIS ILUSTRACJI

1. Maryja Płaszczka Opieki – Mater Misericordiae	153
2. Maria – <i>Tabernaculum Dei et Verbi – Mater Omnium</i> , figura otwarta tzw. Madonny szafkowej z Klonówki	153
3. Anonim, Maryja – Opiekunka Gliwic, otacza opieką miasto podczas najazdu Duńczyków w roku 1626	154
4. Św. Wit osłania połą płaszcz miasto Landsberg nad rzeką Lech od strzał gniewu Syna Bożego	154
5. Albert Kunne, Orędownictwo Chrystusa Męża Boleści i Maryi do Boga Ojca za grzeszną ludzkością	155
6. Chrystus jako Mąż Boleści otacza Płaszczem Opieki wszystkie stany, obok dwie święte Elżbiety, matka św. Jana Chrzyciela, po lewej i Turyńska, po prawej od Chrystusa	156
7. Martin Landsberg, Maryja Płaszczka Opieki – Mater Misericordiae w wieńcu różanym – Matka Boża Różańcowa jako protektorka dominikanów	156
8. Albrecht Dürer, Maryja Płaszczka Opieki – protektorka kartuzów	157
9. Anonim, 2 poł. XVII w., Bł. Salomea otaczająca Płaszczem Opieki klaryski	158
10. Anonim, 1 poł. XVIII w., św. Augustyn jako protektor zakonów opartych na jego regule	158
11. Matthias von Somer, św. Urszula z towarzyszkami jako patronka Kolonii roztacza Płaszcz Opieki nad konającymi	159
12. Jan Polack, Maryja Płaszczka Opieki z rodziną Sänftl, początek XVI w.	160
13. Późny przykład synkretycznej ikonografii łączącej dwa typy Maryi – Płaszczka Opieki oraz Niepokalanej	160
14. Figura w nagrobku na cmentarzu S. Gimignano we Florencji	160



2. Maria *Tabernaculum Dei et Verbi* – *Mater Omnium*, figura otwarta tzw. Madonny szafkowej z Klonówki, ok. 1400 r.; Peplin, Muzeum Diecezjalne



1. Maryja Płaszcz Opieki – *Mater Misericordiae*, fresk, XIII w.; Parma, baptysterium



3. Anonim, Maryja – Opiekunka Gliwic, otacza opieką miasto podczas najazdu Duńczyków w roku 1626; Gliwice, obraz z kościoła Wszystkich Świętych



4. Św. Wit osłania połą płaszcza miasto Landsberg nad rzeką Lech od strzał gniewu Syna Bożego; malowidło na sklepieniu kościoła pw. Wniebowzięcia Najśw. MP



Von der gnaderichen Furbitt vor got dem

Vater für die armen sündler:

Al die vff erden leben synde
Man seavon böchster alle vndd kynde
Tilendi hō: zū vndd sehend hāt
Dise figuren nement war
Vor auß bu armer sündler doch
Der auß dir erst ain schwāeres soch
Was sünder er dir geben hat
O frōwen eūch je sündler schwach

Wie wol je hant ain böse sach
So hant je doch süßp zechent güt
Dann miltēric hie redent thūe
Barmhertigkayt verhart all sündte
Vndd senffe des gerechten richters mūd
Das er verlich ablas mit gedult
Des armen blōden sünders schuld
Zie bräuche man nit verblūmpre wort
Als man von Ciceroni hōrt
Oder demosebenes erdachet
Vff krieg hoffart man hie nit acht
Sündter din got der schöpffer edein
Verantwürt hie die geschöpffe dein
Für elch vndd stamb dir hie mit vleysß
Die iunckfraw alle een hieß
Zie sichte die miltē stem kind
Dan sündter vateres hōre geschwind
Wie möchte man hie ain lach verblēren
Da ain süßpreech den stah ehūt süren
Der ander starr so nach beyem seer
Das man im ganz verlaie kain beer
Ja was sy will das mag sy thūn
Was möchte ain so gütwilligen sūn

¶ Zū der miltē iunckfrawen Maria ein andechtig gebet.

Wesse iunckfraw Maria ich ermane dich des miltē standes/so du staft vor deinem sūn/ vnd zaigest
in dein hailigen brūst/da aach der sūn stat vor dem vater/vnd zaiget im sein hailige seeren vñ wur-
den/was verlagens möchte doch sein da so vil wunzaichen der liebe angezaigt werden. Darumb er-
wird mir sündter/ablas aller meiner sündte Amen. ¶ Memmingen.

Ein miltē vater doch verlagē
Was möchte er syner miltē doch abschlagen
Der sūn der je nye nit verlagē
Zierumb o sündter bēß bet a yet
Du armer wurt vndd schwache schāt
Der dich her zū thū dein gebet
Zer doch dein arbeitilige not
Erba: men/vndd ker dich zū got
Wan klag dein schuld/barmung beger
Vndd stūch zū disen rednen her
Diss starr mag wol beschimen dich
Zie bleißstrey von sündten sūch
Larstu nie bier an vater thūn
So offer im seinen ließen sūn
Der durch dich arbayt pein vndd noc
Geltten ha marret vndd tod
Dir den sūn miltē gnaden rich
Der biußt er gefogen hat durch dich
Das du nie ewig werst verloten
Das er ablaß sein grymen zorn
Der für dein sūnd vndd aller welt
Hat geluten gnūg durch schmerzlich gele
Zu süß dich von gerechtigkeit
Zu dich dein sār für barmhertigkeit
So vinstu warlich zweyfel nicht
Eines miltē richers angelicht
Der dir entlich wil gnädig sein
Wann du staft von den sūnden dein
Der helff vnns durch seines sūnes namen
Vndd durch sein liebe miltē Amen




6. Chrystus jako Mąż Boleści otacza Płaszczem Opieki wszystkie stany, obok dwie święte Elżbiety, matka św. Jana Chrzciciela, po lewej i Turyńska, po prawej od Chrystusa; Stuttgart, ok. 1500 r.



7. Martin Landsberg, Maryja Płaszczka Opieki – Mater Misericordiae w wieńcu różanym – Matka Boża Różańcowa jako protektorka dominikanów, drzeworyt kolorowany, ok. 1500 r.; Bamberg, Staatsbibliothek.




 Maria Castissima. Sapientissima. humilissima. Veracissima. Deuotissima. Obedientissima. Durperrima. Paucissima. Dyssima et dolorosissima mater dei oia p nobis grv libus peccatoubus nunc et in hora nre mortis Amen. A.I. 10000 . R

Aeterei regna policiu militat orbis Cum d' unone pro cōstanter p ordme eodem
 Subtūa suscipias sacra pallia Cartusianos Funde pces christo fauere scīssā virgo
 Quisq; dei sanctis laustu fluctibus agnum Fratri pstratus tua qm restigia adorat

8. Albrecht Dürer, Maryja Płaszczka Opieki – protektorka kartuzów, drzeworyt 1515 r.



9. Anonim, 2 poł. XVII w., Bł. Salomea otaczająca Płaszczem Opieki klaryski; Kraków, klasztor klarysek.



10. Anonim, 1 poł. XVIII w., św. Augustyn jako protektor zakonów opartych na jego regule; obraz z cyklu ilustrującego żywot i działalność św. Augustyna.



S VRSVLA CVM SOCIABVS PATRONA MORIENTIVM IN PATRONAM DIOEC. COLON. ASSVMPTA

Der Hochlobtlicher Burger Brüder Schafft

Unter dem Titel der aller-Heeligsten Jungfrawen und Mutter Gottes MARIA.
Verkündigung und der Heiligen drey Königen ihcer Patronen so bey den Patribus
Societatis IESV. zu Sillen gehalten wird. Zum neuen Jahr aufgetragen.

11. Mathias von Somer, św. Urszula z towarzyszkami jako patronka Kolonii roztacza Płaszcz Opieki nad konającymi; wydano w oficynie Petera Overadta, ok. 1650 r.



12. Jan Polack, Maryja Płaszczu Opieki z rodziną Sänftl, początek XVI w.;
Monachium, katedra (Liebfrauenkirche).



13. Późny przykład synkretycznej ikonografii łączącej dwa typy Maryi – Płaszczu Opieki oraz Niepokalanej; Siemiatycze, kościół pw. WNMP, po 1840



14. Figura w nagrobku na cmentarzu S. Gimignano we Florencji, przedstawiająca zmarłą matkę w typie Płaszczu Opieki, 1967 r.

„PEREGRINATIO PRO CHRISTI AMORE” WE WCZESNYM ŚREDNIOWIECZU

Treść: — I. Kościół monastyczny w Irlandii. — II. Monastycyzm iroszkocki w Europie VI wieku. — III. Ekspansja misyjna Iroszkotów. — IV. Idea pielgrzymowania z powodu Chrystusa. — V. Podstawy biblijne pielgrzymowania. — VI. Wielcy misjonarze — peregrini. — Zusammenfassung

I. KOŚCIÓŁ MONASTYCZNY W IRLANDII

W refleksji nad początkami Europy uświadamiamy sobie znaczenie dynamicznych i twórczych elementów w procesach przemian, z których wyłoniła się nowa chrześcijańska wspólnota ludów. Z religijnego punktu widzenia był to okres wybitnie misyjny, w którym pierwszorzędną rolę odegrał monastycyzm iryjski i anglosaski. Ten pierwszy tchnął niejako nowe życie w martwiejące członki chrześcijańskiej kultury Galii i zasiał zarodki nowego rozwoju na ziemiach sąsiednich. We wczesnym średniowieczu Irlandia była jedynym krajem na Zachodzie, który, choć pozostawał poza granicami antycznego cesarstwa, został włączony w Orbis Christianus. Chrześcijaństwo insularne Iryjczyków około VI wieku miało już to z racji czynników zewnętrznych (geograficznych)¹, a jeszcze bardziej ze względów wewnętrznych (religijnych) niezwykle oryginalny charakter, przede wszystkim w następstwie radykalnej zmiany w życiu Kościoła — zwanej niekiedy „rewolucją monastyczną”. W jej następstwie pojawiła się całkowicie nowa i niespotykana gdzie indziej forma organizacji kościelnej o bezwzględnej przewadze elementu monastycznego². Na fali entuzjazmu religijnego wybitne postacie

¹ Już samo położenie wyspiarskie Irlandii sprawiało, że znalazła się ona poza bezpośrednim oddziaływaniem kultury świata grecko-rzymskiego. Naturalna izolacja stwarzała dogodne warunki do rozwoju jednolitych stosunków społecznych i politycznych; następowało naturalne pogłębianie jedności między sobą, a jednocześnie formowało się poczucie odrębności wobec innych. Przodkowie mnichów iroszkockich wywodzili się z Celtów, ludu terenu Europy Środkowej, który około 300 roku przed Chr. osiągnął szczyt potęgi i przez dwa wieki był największym ludem w Europie. Surowa natura nieurodzajnej wyspy wysuniętej daleko na północ kształtuje do dziś charakter jej mieszkańców. Są to ludzie zadziorni i uparci, którzy potrafią się zapalić do sprawy i są w stanie zaangażować się do końca.

² J. Strzelczyk, „Wyspa świętych i uczonych”? Świat celtycki i Irlandia we wczesnym średniowieczu, w: H. Samsonowicz (red.), *Narodziny średniowiecznej Europy*, Warszawa 1999, s. 191.

opatów przyczyniły się do wykrystalizowania się struktury kościoła monastycznego, który zdominował struktury diecezjalne³. Całe duszpasterstwo znalazło się praktycznie w rękach mnichów.

II. MONASTYCYZM IROSKOCKI W EUROPIE VI WIEKU

W tym samym czasie na kontynencie europejskim następował czas głębokich przeobrażeń, spowodowanych wędrówkami ludów i narodzinami nowych struktur społecznych. Był to czas wzmożonej aktywności misyjnej; na chrześcijaństwo przechodziły ludy celtyckie, germańskie, a później także słowiańskie tak wschodniej, jak i zachodniej Europy. W tym ciemnym okresie zniszczeń i anarchii ludów barbarzyńskich, wspólnoty monastyczne stanowiły małe oazy — zarodki tysiąca lat rozwoju kultury. Proces tworzenia się i chrystianizacji Europy od VI wieku jest ściśle związany z prawdziwą wiosną życia monastycznego w Irlandii. Raptowna i szeroko rozprzestrzeniona ekspansja monastycyzmu iryjskiego dorównywała i przypominała pod wieloma względami wielką ekspansję monastycyzmu egipskiego z pierwszej połowy IV wieku⁴. Jesteśmy świadkami przenikania przez kilka stuleci idei i ludzi z wyspy na kontynent. Klasztory stały się wyższymi szkołami życia duchowego i pobożności; wyszła z nich niezliczona rzesza świętych i uczonych. Pielęgnowano tam naukę, studiowano dzieła literackie starożytności, znano jeszcze grekę i czytano dzieła Ojców Kościoła, a przede wszystkim Pismo Święte. Założyciele klasztorów: Finnian, Kolumban Starszy, Comgall, Kevin i Brendan cieszyli się nadzwyczajną opinią świętości. Nie bez powodów wyspę tę wkrótce nazwano „Insula sanctorum” et „Insula doctorum”⁵. Przede wszystkim oferowana mnichom formacja dawała pogłębiony fundament pod ich późniejszą solidną działalność pastoralną i misyjną. Iryjscy kaznodzieje i przekazicieli wysokiej i starej kultury, która uległa zniszczeniu na kontynencie pod naporem wędrówek ludów, wzbudzali podziw wszędzie tam, gdzie się pojawiali. Powaga ich życia i głoszona przez nich Dobra Nowina wstrząsała leniwymi chrześcijanami, szczególnie w Galii, gdzie duchowieństwo merowińskie było zgorzone ascetycznymi praktykami iryjskich mnichów; z kolei świeccy urzeczeni gorliwością mnichów św. Kolumbana Młodszego⁶.

³ Opaci byli niezależni, mieli pełnię uprawnień i ponosili odpowiedzialność za ziemię i finanse. Oni też określali formy dyscypliny ascetycznej. Wokół niezależnego klasztoru matki, powstawały pomniejsze klasztory, zazwyczaj zależne od klasztoru opackiego. Tu uwidacznia się osobliwość Kościoła iroszkockiego, która polegała na rozdzieleniu porządku jurysdykcyjnego (terytorium duszpasterskie opata) i porządku święceń (funkcja liturgiczna biskupa).

⁴ Ch. Dawson, *Formowanie się chrześcijaństwa*, Warszawa 1987, s. 130.

⁵ F. Renner, *Die Christianisierung Bayerns*, w: B. Moser (red.), *Gehet hin in alle Welt*, München 1984, s. 125.

⁶ Podczas podróży z Luxeuil do Nantes i potem z Nantes do Koblenckji Kolumban z Bangor spotyka mężczyzn i kobiety i nawraca ich na chrześcijaństwo stawiając wyższe wymagania, polegające na stosowaniu się do surowej pokuty.

III. EKSPANSJA MISYJNA IROSKOTÓW

Chrześcijaństwo iryjskie rozprzestrzeniało się w dwóch kierunkach: w kierunku Szkocji i Nortumbrii oraz na kontynent — przynosząc ze sobą uczość, sztukę, literaturę, pobożność i nowy styl życia. Najpierw w drugiej połowie VI wieku ekspansja Kościoła iryjskiego skierowała się do Brytanii; tam u wybrzeży Szkocji św. Kolumban Starszy (Columcille) wraz z dwunastoma mnichami założył słynny klasztor na wyspie Iona, który stał się punktem wyjścia oraz duchowym i organizacyjnym centrum ekspansji Kościoła iryjskiego do Szkocji i Anglii. Potem pod koniec VI wieku rozpoczęła się ekspansja Kościoła iryjskiego na teren Galii, a w miarę politycznej ekspansji Franków także na obszary Germanii⁷. Związana była ona z działalnością św. Kolumbana Młodszego, zwanego też od dwóch najstynniejszych jego fundacji, Kolumbanem z Luxeuil lub z Bobbio. Zjawisko przenikania i oddziaływań iryjskich we wczesnośredniowiecznej Europie, wielorakie i na różnych poziomach, było czymś absolutnie unikalnym i nieporównywalnym w dziejach⁸. W tym kontekście zrozumiałe jest pytanie o genezę tak silnego oddziaływania, jaki wywołał monastycyzm iroszkocki na polu aktywności misyjnej — nie zawsze typowej dla Iryjczyków. Mnisi iroszkoccy⁹ podejmują misyjną ekspansję morską, a nawet oceaniczną na skrajnym Zachodzie analogicznie do Nestorian podejmujących ekspansję lądową na skrajnym Wschodzie. Co skłaniało mnichów iroszkockich do opuszczania własnego kraju i wędrowania do obcych często nader odległych krajów? W tym względzie nie chodziło przecież jedynie o przekraczanie granic geograficznych w niespokojnym szukaniu innego miejsca za morzem, ale o motywację wewnętrzną, o wewnętrzną przemianę ku nieustannemu wędrowaniu, opuszczaniu ojczyzny ziemskiej dla pozyskania ojczyzny niebieskiej¹⁰. Stąd wśród wielu przyczyn tego zjawiska uprzywilejowane miejsce przypada

⁷ Mnisi Kolumbana mieli w sobie wielki zapal misyjny. Ci wędrowni misjonarze pragnęli męczeństwa. I tak św. Kolumban po dotarciu do Bregencji naraz powziął zamiar ewangelizowania Wendów; uczeń jego Gall kontynuował to dzieło zapoczątkowane przez niego wśród Alamanów, zwalczając energicznie bałwochwalstwo. Z kolei Eustazjusz z Luxeuil nawracał Warasków i usiłował pozyskać dla Chrystusa Bawarów. Uczeń Eustazjusza — Omer — wspomagany przez Bertina i Mummolena, ewangelizował Flandrię i region Dolnej Skaldy. Eligiusz i Amand także podjęli dzieło ewangelizacji właśnie z tej racji, że zostali nawróceni na duchowość kolumbańską. Amand († 679) początkowo, na wzór iryjski, był biskupem bez stolicy.

⁸ W Irlandii mnisi kapłani byli przede wszystkim duszpasterzami. Obraz kapłana został uformowany zgodnie z zwyczajami monastycznymi i formami życia klasztornego. Potem wyniku iroszkockiej misji kontynentalnej został zaszczerpiony również na kontynencie (np. celibat i liturgia godzin typowe dla mnichów zaczęły wkrótce obowiązywać dla całego kleru na Zachodzie).

⁹ Sama nazwa „Iroszkoci” jest pojęciem utworzonym sztucznie, gdyż nie było ono używane ani przez Iroszkotów ani przez obcych. Prawie do wieku XII w źródłach pisanych na określenie Irlandii używano nazwy Szkocja (Scottia), a jej mieszkańców nazywano Szkotami (Scotti). Natomiast obszar dzisiejszej Szkocji nazywany był wówczas Kaledonią lub Albanią, zamieszkały przez Piktów. Począwszy od wczesnego średniowiecza Szkoci z Irlandii przemieszczają się sukcesywnie na obszar Kaledonii, stąd zaczęto ją nazywać Szkocją Mniejszą (Scottia Minor), a później po prostu Szkocją. Irlandia zaś wróciła do swej pierwotnej nazwy Hibernia. Szkoci z Irlandii zasiedlili stopniowo także wyspy i wysepki wokół Brytanii. Wśród rdzennych mieszkańców Irlandii przybywających na kontynent mogli znajdować się również mieszkańcy Nowej Szkocji, dlatego przyjęła się nazwa Iroszkoci.

¹⁰ „Czymże, więc jesteś życie ludzkie? — pyta św. Kolumban w jednym ze swoich kazań — jesteś drogą śmiertelnych, a nie życiem, poczynając się z grzechu trwasz w nim aż do śmierci [...] Tak, więc jesteś drogą do życia, a nie życiem; jesteś prawdziwą drogą, ale nie bezpiecznym traktem, dla jednych

szeroko znanej we wczesnośredniowiecznej Irlandii idei pielgrzymowania z powodu Chrystusa. Oczywiście pielgrzymowanie nie było wyłącznie fenomenem irlandzkim, jednak na szmaragdowej wyspie idea ta w ciągu kilku wieków określała dla wielu ludzi sens życia. A nawet więcej realizacja tej idei przyczyniła się w pewnym stopniu do odnowienia ducha religijnego chrześcijan europejskich i ożywiła naukę europejską poprzez przekazanie wielu zaginionych dotąd dzieł.

IV. IDEA PIELGRZYMOWANIA Z POWODU CHRYSTUSA

Misyjny charakter pielgrzymowania mnichów iroszkockich, a następnie anglosaskich trwał począwszy od końca VI wieku z różną intensywnością — niemal bez przerwy — siedem wieków, i objął swym zasięgiem Wyspy Brytyjskie, Galię oraz tereny zajmowane przez Germanów. Aby zrozumieć fenomen misyjnego pielgrzymowania dla Chrystusa należy uwzględnić szersze tło historyczne i społeczne monastycyzmu iroszkockiego. Eugeniusz Derdziuk wyjaśnia to zjawisko szczególnym mariażem chrześcijaństwa z kulturą celtycką¹¹. Konkretyzując zagadnienie, pytamy: co było u podstaw powstania idei, która pomogła Iryjczykom przezwyciężyć tradycyjny lęk przed żywiołem i umożliwiła zanieśenie Ewangelii do odległych zakątków Europy? Pytanie jest tym bardziej frapujące, gdy uwzględnimy, że najstarsze zabytki literackie (np. *Cykl Ulsterski*) przedstawiają Irlandczyków jako lud rolniczy i pasterski, wręcz lękający się morza¹². A tymczasem właśnie w Irlandii wczesnośredniowiecznej wielu jej mieszkańców porzucało swój dom i wyruszyło za morze. Warto jednak zauważyć, że w Irlandii pielgrzymowanie pojmowano szerzej niż w sąsiedniej Brytanii anglosaskiej. O ile dla Anglosasów pielgrzymem była osoba opuszczająca Anglię, o tyle dla Irlandczyków była nim zarówno osoba udająca się zagranicę, jak i zmieniająca miejsce zamieszkania w obrębie samej wyspy. I choć w pielgrzymowaniu przeważał motyw ascezy i pobożności, to jednak samo zjawisko „peregrinatio” jest wielowarstwowe. Nas interesuje głównie aspekt misyjny pielgrzymowania, a zwłaszcza jego podłoże ideowe, które zapoczątkowało cały proces przemian kulturowych i religijnych na kontynencie.

długą, dla innych krótką, dla jednych radosną, dla innych smutną, taką, po której wszyscy jednakowo w pośpiechu dążymy, a z której nie sposób zawrócić [...] Wielu, bowiem Ciebie widzi, ale niewiele rozumie, że jesteś drogą [...] powinno się Ciebie badać, a nie ufać tobie, czy brać cię w obronę; należy cię przemierzać, nieszczęsne życie ludzkie, a nie trwać w miejscu. Nikt oto nie mieszka na drodze, tylko kroczy po niej, aby ci, którzy ją przebędą, mogli zamieszkać w ojczyźnie [niebieskiej]”. Cytat za: J. Strzelczyk, jw., s. 206.

¹¹ Zob. E. Derdziuk, *Mnisi iroszkoccy. Św. Kolumban Młodszy — ewangelizacja Europy*, Lublin 1997, s. 25–32.

¹² J. Strzelczyk, jw., s. 198.

V. PODSTAWY BIBLIJNE PIELGRZYMOWANIA

Idea pielgrzymowania dla Chrystusa „peregrinatio pro Christi amore” była zakorzeniona w tekstach biblijnych, które pojmowano jako zaktualizowaną tradycję i w sposób dosłowny naśladowano. Dla uzasadnienia opuszczenia ojczyzny i najbliższej rodziny przytaczano wciąż te same teksty: z księgi Rdz 12,1–3, fragment o wyjściu Abrahama z ziemi rodzinnej, spośród krewnych, z ojcowskiego domu: *Wyjdź z twej ziemi rodzinnej i z domu twego ojca do kraju, który Ci ukazę* — rozkazał Jahwe Abrahamowi. Przytaczano także słowa Ewangelistów: *I każdy, kto dla mego imienia opuści dom albo braci lub siostry, ojca lub matkę, dzieci lub pole, stokroć otrzyma i życie wieczne odziedziczy* (Mt 19,29). Poza tym słowo „peregrinatio” związane ze słowami Jezusa o zaparciu się samego siebie oraz o naśladowaniu Go w niesieniu krzyża (Mt 16,24, Mk 8,34, Łk 9,23). Naśladować Jezusa oznacza być obcym na tym świecie tak jak On, wędrować przez ten świat nie mając żadnego schronienia, gdzie można by się zatrzymać¹³. W „peregrinatio” największą wartością był związek z Chrystusem. Dla tych, którzy poświęcili się jako mnisi całkowicie na służbę Bożą, oznaczało to całkowite zerwanie z dotychczasowymi relacjami. W biografiami świętych opuszczenie rodziców przedstawiano w ten sposób, że chodziło bardziej o wyczyn ascetyczny świętego niż o rzeczywisty sprzeciw rodziców¹⁴. Obszerną interpretację alegoryczną wyjścia Abrahama jako drogi niezbędnych wyrzeczeń dla mnicha znajdujemy u teoretyka monastycyzmu Jana Kasjana¹⁵. Akcentuje on, że w istocie chodziło o wewnętrzną przemianę przez zerwanie ze starym grzesznym życiem, z tym, co zewnętrzne, przemijalne i zwrócenie się całym swym jestestwem ku temu, co wieczne i przyszłe.

¹³ A. Grün, *Teologia wędrowania*, Tarnów 1998, s. 21.

¹⁴ Kilkuetapowe pielgrzymowanie Kolumbana Młodszego było rygorystyczne i bezkompromisowe. Zaczęło się od opuszczenia domu rodzinnego. Na nic zdały się płacz i rozpacz rodzonej matki, która własnym ciałem próbowała zagrodzić drogę synowi. Święty nie zawahał się przekroczyć leżącej matki, powołując się na słowa ewangelii: „Kto bardziej miłuje ojca lub matkę, nie jest mnie godzien” (Mt 10,37). Lepsze pielgrzymowanie oznaczało porzucenie własnej ojczyzny na zawsze. Gdy znacznie później Kolumbanowi groziła deportacja do Irlandii, uchylił się od niej ucieczką, gdyż oznaczałoby to złamanie ślubowania wiecznej pielgrzymki. Zob. J. Strzelczyk, jw., s. 205.

¹⁵ Kasjan pojmuje wyjście Abrahama jako akt wiary. „Oddając się wędrowaniu, już dokonuję wyjścia. Uwalniam się od wszystkich powiązań i zależności, od powiązań z ludźmi, których lubię, którzy zabezpieczają mi bezpieczeństwo, u których chciałby się czuć jak u siebie, od związku z ludźmi, ze strony, których czekam na aprobatę i uznanie, o których reakcji myślę przy wszystkim, co robię. Wyjść to znaczy pozostawić za sobą ludzi, którzy stali się dla mnie ważni, zapomnieć o ich pochwałach i naganach, o ich miłości i nienawiści. Nie wolno mi pozostać wśród tych ludzi, lecz muszę od nich odejść, aby móc naprawdę iść drogą, na którą wzywa mnie Bóg. Jeśli idąc ciągle myślę o ludziach, których [pokochołem, to ostatecznie pozostaję w domu i tak naprawdę wcale nie wyruszam w drogę. Moje wędrowanie tylko zewnętrznie posuwa mnie naprzód, serce natomiast pozostaje w miejscu”. Por. tamże, s. 28.

VI. WIELCY MISJONARZE — PEREGRINI

Już św. Patryk¹⁶, który według tradycji doprowadził Iryczyków do chrześcijaństwa, podaje w swej autobiografii, że wrócił do Irlandii jako misjonarz i biskup, by *wszędzie wędrować, i to wśród wielu niebezpieczeństw, nawet do najodleglejszych okolic, gdzie już nikogo nie było i nikt jeszcze nie dotarł, żeby chrzcić, święcić kapłanów i lud prowadzić na drogę doskonałości*. Dalej pisze, że dwanaście razy był w śmiertelnym niebezpieczeństwie, musiał też wysłuchiwać urągania ze względu na swoje tułactwo¹⁷. Św. Patryk przebywał ciągle w drodze, a dla podniesienia prestiżu swej misji był otoczony orszakiem synów królewskich.

Jeszcze wyraźniej motyw pielgrzymowania występuje u św. Kolumbana Młodszego. Ten wychowanek klasztoru w Bangor z powołania był mnichem, a misjonarzem stał się przez okoliczności zewnętrzne. W celu większego ogołocenia na wzór Chrystusa podejmował ideę pielgrzymowania. Paradoksalnie — to, co miało być ucieczką od świata, stawało się formą misyjnego posłania. J. Ryan wykazuje, że w iroszkockim rozumieniu pielgrzymowanie było ściśle powiązane z dziełem misyjnym. Tak, więc w samym pragnieniu naśladowania Abrahama w opuszczeniu rodzinnej ziemi i przyjaciół oraz udaniu się do nieznanych miejsc kryła się idea ewangelizacji¹⁸. Nawet jeśli mnich iryjski wybierał się na pustynię, to chciał nawracać ludność wiejską na chrześcijaństwo i stawał się wbrew woli misjonarzem. Było to podjęcie wypróbowanej drogi mnichów pustyń egipskich i syryjskich. A ponieważ w Irlandii pustyń nie było, pragnący żyć radykalizmem ewangelicznym udawali się za morze. Idea pielgrzymowania podejmowana z „miłości do Chrystusa” była żywa do tego stopnia, że jeszcze w IX wieku Walahfried Strabo, pisząc biografię św. Galla, zaznaczył, że pochodził on z *narodu Iroszkotów, dla którego obyczaj podróżowania do obcych krajów stał się niemal drugą naturą*¹⁹. Duch św. Kolumbana udzielał się wśród mnichów autentyczną gorliwością apostołską. Asceci i biskupi ukształtowani w takiej szkole współdziałali aktywnie w ewangelizacji populacji wiejskich, które ledwie, co zostały schryścianizowane²⁰. Od Irów nieodparte dążenia misyjne przejęli mnisi anglosascy. Motyw „peregrinatio pro Christi amore” był podstawą dla ich misji kontynentalnej wśród Fryzów i Sasów. Widać to wyraźnie u św. Bonifacego — najwybitniejszego przedstawiciela misji anglosaskich. Jego powołanie misyjne wyrasta właśnie z tej tradycji monastycznej,

¹⁶ Św. Patryk pochodził ze zromanizowanej, chrześcijańskiej rodziny brytyjskiej. Urodził się ok. 385 r. w nieznannej części Brytanii. W wieku 16 lat został porwany przez Iryczyków i jako niewolnik przewieziony do Irlandii. Tam przy pasieniu krów odnalazł drogę do Boga. Po 6 latach zbiegł do swego domu rodzinnego w Brytanii. Podobnie jak św. Paweł miał widzenie nocne, i usłyszał od błagającego go męża jakby z Hibernii: „Święty chłopcze, abyś jeszcze przybył i zatrzymał się u nas”. Aby przygotować się właściwie do zamierzonej pracy misyjnej udaje się do Galii, gdzie w słynnym klasztorze prowansalskim w Lerins a zwłaszcza podczas 15-letniego pobytu w klasztorze Auxerre pogłębia swe przygotowanie religijne, by wrócić znowu tym razem jako misjonarz do Irlandii.

¹⁷ Św. Patryk, Confessio, w: A. B o b e r, Anglia, Szkocja, Irlandia. Teksty źródłowe do historii Kościoła i patrystyki I–IX w., Lublin 1991, s. 16 i 37.

¹⁸ Zob. E. D e r d z i u k, j.w., s. 162.

¹⁹ Zob. tamże, s. 45.

²⁰ P. C h r i s t o p a e, La Chiesa nella storia degli uomini, Torino 1989, s. 124.

która zawsze pojmowała życie jako nieprzerwany proces rozstawania się ze światem, aby oddać się całkowicie przysłemu życiu w ojczyźnie niebieskiej. „Peregrinatio” była dla Bonifacego wyrazem głębokiej pobożności i posłuszeństwa wiary. Te religijne motywy pozwoliły mu znieść życie pełne wyrzeczeń codziennej ascezy na obcej ziemi w ciągu 38 lat wędrowania. Szczególną cechą mnichów anglosaskich było rozumienie „peregrinatio” jako misyjnej pracy duszpasterskiej. Łączyli oni w swym życiu troskę o własne zbawienie z kaznodziejstwem misyjnym wśród pogan. Skuteczność historyczna „peregrinatio” św. Bonifacego wyphywała z jego głębokiej wiary²¹. Dla mnichów anglosaskich, którzy poszli za przykłądem Bonifacego, pielgrzymowanie miało charakter misyjny. Byli oni przekonani o potrzebie głoszenia ewangelii i doprowadzeniu pogan na łono jedyne go Kościoła, który gwarantuje zbawienie²². Ale właśnie tu ukazuje się też kolosalna różnica w odniesieniu do iroszkockiego sposobu myślenia. Podczas gdy u Iroszkotów działalność misyjna była niesystematyczna, bez planu i kierowała się do prostego ludu, dla pozyskania pojedynczych dusz, to mnisi anglosascy działali według zupełnie innej metody: szukali usankcjonowania swojej misji przez najwyższy autorytet papieża i oparcia jej o władców frankijskich. Zaopatrzeni w papieski list polecający i królewską ochronę kierowali się najpierw do wodza danego ludu, dążąc do pozyskania go, a przez niego całego ludu. W misji anglosaskiej pierwszeństwo ma organizacja kościelna (spuścizna rzymska). Albowiem misja odgórna miała tylko wtedy sens, gdy jej sukcesy zabezpieczały ramy nadzoru i organizacji. Łączność z uniwersalizmem papieskim chroniła misję przed ponownym uwikłaniem w partykularne struktury.

Paradoksalnie monastycyzm irlandzki mimo silnego akcentu anachoreckiego nie był w żadnym wypadku ucieczką od spraw tego świata, ale działaniem pełnym entuzjastycznego ducha, uzewnętrzniony imponującym i prężnym ruchem misyjnym. Skłonność do samotności i do odosobnienia prowadziła mnichów do tego, co odległe i nędzne. Ci ubodzy i bezdomni dla Chrystusa, i będący zarazem wszędzie u siebie w domu, przemierzali Galię, Italię i Germanię, a nawet Panonię. Brodate i surowe postacie mnichów, z długimi kijami podróżnymi, o wygolonych tyso głowach, z wąskim pasmem włosów tworzących półkoronę z przodu czaszki, a z tyłu spływały długie falujące włosy, robiły niesamowite wrażenie. Na ramionach nieśli zawieszoną na rzemyku butelkę z wodą i skórzaną torbę z zapakowanymi książkami. Na szyi zawieszali puszkę z relikwiami i naczynie do przechowywania konsekrowanych hostii. Nigdy nie opuszczali ich ascetyczne dążenie do samouświęcenia. W drodze modlili się i studiowali, a przy tym w swym niestrudzonym zapale misyjnym korzystali z każdej natrafiającej się okazji, aby pozyskać dusze dla Chrystusa. Jako wędrowni misjonarze działali swoim przykłądem i słowem we wszystkich krajach Europy. Przeważnie nie zatrzymywali się długo na jednym miejscu, lecz ciągnęli dalej. Dlatego ich działalność misyjna nie była głęboko zakorzeniona, ale też nie pozostawała bezowocna. Choć nie osiągnęła tej głębi, co późniejsza, systematyczna działalność misyjna misjonarzy anglosas-

²¹ L. Padberg, Wynfret-Bonifatius, Wuppertal 1989, s. 108.

²² D. Bosch, Transforming mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission, New York 1991, s. 235–236.

kich, to jednak założone przez nią klasztory stały się centrami życia religijnego w pół-pogańskim otoczeniu²³. Taka gorliwość religijna przekraczała dalece ówczesne normy i wywierała z reguły duże wrażenie na ludziach, zwłaszcza w Galii, gdzie chrześcijaństwo było już od dawna zakorzenione. Świadome porzucenie wszystkiego, co człowiekowi drogie, dla Boga wskazywało na nadzwyczajność zjawiska; przysparzało to mnichom zwolenników i naśladowców, ale także wrogów.

Należy podkreślić, że mnisi iroszkoccy nie mieli jakichś zupełnie nowych pomysłów ewangelizacyjnych. Z pozoru też celem pierwszoplanowym ich działalności nie było głoszenie Ewangelii. U źródeł aktywności w tej dziedzinie leżała osobista fascynacja nauką Chrystusa i pragnienie dosłownego jej wypełnienia, co w konsekwencji prowadziło do огоłocenia się ze wszystkiego i stania się wiecznymi pielgrzymami. Takie właśnie podejście okazało się samo w sobie skuteczną metodą ewangelizacji. Co potwierdziło jeszcze raz, że ewangelizacja potrzebuje przede wszystkim świadków²⁴. Pójście za Chrystusem, który огоłocił sam siebie i naśladowanie Go, prowadziło do wewnętrznej przemiany. Realizacja tego ideału w monastycyzmie iryjskim i anglosaskim w postaci wiecznego pielgrzymowania dla Chrystusa wyzwoliła ogromny dynamizm misyjny. Przyczynił się on do przekroczenia wielu geograficznych granic, pokonania niezwykłych odległości i tworzenia się w ten sposób zrębów i fundamentów pierwszej wielkiej wspólnoty chrześcijańskiej Europy.

PILGERFAHRTEN IM FRÜHEN MITTELALTER — AUS LIEBE ZU CHRISTUS (PEREGRINATIO PRO CHRISTI AMORE)

ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Beitrag befasst sich mit einer unikalen und unwiederholbaren Erscheinung der „Pilgerfahrten aus Liebe zu Christus“ im Zeitraum des frühen Mittelalters. Diese Erscheinung, verbunden mit dem irisch-schottischen und angelsächsischem Mönchtum, hat eine gewaltige Missions-Dynamik, eine Pilgerbewegung von Irland und England auf den Kontinent ausgelöst, die die Re-Evangelisierung von Gallien und die Christianisierung von Germanien zur Folge hatte.

Der Autor sucht nach der Genese dieser Erscheinung und unterstreicht dabei die biblischen Wurzeln sowie den asketischen Charakter. Er differenziert auch die irisch-schottische und die angelsächsische Art des Pilgerns. Diese erst genannte mit Kolumban dem Jüngeren an der Spitze wurde spontan ausgelöst und war nicht systematisch. Die zweite dagegen, deren berühmtester Vertreter der hl. Bonifaz war, stützte sich auf die Autorität des hl. Stuhles und die kirchliche Organisation.

In den Schlussfolgerungen unterstreicht der Verfasser das ausgesprochen evangelische Motiv dieser Pilgerfahrten und der daraus resultierenden Missions-Dynamik. An ihrer Quelle stehen Zeugen der völligen Lossagung von allen Gütern am Beispiel von Christus. Diese Menschen wurden zu ewigen Pilgern.

²³ A. Franzen, *Kleine Kirchengeschichte*, Freiburg im Breisgau 2000⁵, s. 131.

²⁴ E. Derdziuk, *kw.*, s. 191.

ZMARTWYCHWSTANIE — PRZEMIANA CIAŁ W UJĘCIU ŚREDNIOWIECZNYCH TEOLOGÓW KRAKOWSKICH

Pomimo tego, że w Biblii chrześcijanie znajdują wyraźne wskazówki, iż tu na ziemi nie możemy wiedzieć, jakie będą ciała ludzi po zmartwychwstaniu — jedynie, że będą inne — (por. dwa klasyczne teksty 1 Kor 15,35–53 oraz J 6,63) teologowie w średniowieczu starali się zgłębić tę tajemnicę. Powodowani byli zapewne nie tylko zwykłą dociekliwością, jaka charakteryzuje uczonych, ale także typowym dla średniowiecza, może szczególnie późnego, pragnieniem konkretności i możliwości wyobrażenia sobie tego, co będzie.

Pragnę przedstawić tutaj poglądy kilku teologów krakowskich, którzy działali w XV wieku, i przedstawiali swoje opinie na wybrany przeze mnie temat w swoich komentarzach do *Sentencji*. Zasadniczy wpływ na układ i wybór tematów związanych z przemianą ciała zmartwychwstałego miało dzieło Piotra Lombarda, czyli *Sentencie*. Piotr Lombard rozważa w księdze IV *Sentencji*, w dystynkcji 44, problem, w wieku ilu lat będą ludzie zmartwychwstawać i jakiej będą postury, a także czy w człowieku zmartwychwstanie wszystko, co należy do substancji i natury jego ciała. Wreszcie rozważa też czy inaczej będą wyglądać zbawieni, a inaczej potępieni. Zaznaczmy od razu, że Piotr Lombard zestawia przede wszystkim poglądy św. Augustyna. Zgodnie ze św. Augustynem wszyscy zmartwychwstaną w tym wieku, w którym zmartwychwstał Chrystus, ale postury będą takiej, jaką mieli, lub mogli mieć, w swojej młodości. Bóg jako niewypowiedziane doskonały twórca sprawia, że po zmartwychwstaniu ciało człowieka będzie miało wszystko, co stanowi o jego godności i pięknie. Szczególnie piękne będą ciała zbawionych, co do potępionych nie wiadomo, czy ciała ich po zmartwychwstaniu będą brzydkie i zachowają swoje ziemskie zniekształcenia.

W trzy wieki później, kiedy komentarze do *Sentencji* takich uczonych jak: Tomasz z Akwinu, czy Bonawentura, Piotr z Tarantazji, Ryszard z Mediavilla, Wilhelm Ockham i Duns Szkot, należały już do dziedzictwa myśli uczonej, krakowscy teologowie podejmowali tę samą problematykę. Zajmiemy się Janem z Dąbrówki (ok. 1400–1472), Maciejem ze Saspowa (1408–1472), oraz Michałem Falkenerem z Wrocławia (ok. 1460–1534). Podejmowali oni na początku swych rozważań, dotyczących omawianego tematu, problem czy ludzie zmartwychwstali będą numerycznie ci sami, co zmarli. Problem ten nie poruszony przez Piotra Lombarda pojawił się w komentarzach do *Sentencji* po wejściu do myśli chrześcijańskiej filozoficznych zasad Arystotelesa. Jan z Dąbrówki przytacza w związku

z tym nie tylko orzeczenie Kościoła, że ludzie powstaną z martwych w swych własnych ciałach (*De summa Trin. c. Firmiter*), ale idąc za Piotrem z Tarantazji przytacza racje rozumowe dowodzące tej tezy. Człowiek jest bytem, którego urzeczywistnione istnienie obejmuje ciało i duszę, nie ma dwóch istnień, jedno i to samo istnienie jest istnieniem tego złożonego bytu. Mamy tu do czynienia z doktryną Tomasza z Akwinu (istnienie jako akt bytu) przejętą przez Piotra z Tarantazji. Chodzi tu o to, by wyrazić jedność człowieka, który po zmartwychwstaniu zachowuje tę samą duszę i to samo ciało. Dusza obdarzona rozumem jako niezniszczalna pozostaje ta sama, dusza zmysłowa człowieka będąc substancjalnie jedna z duszą rozumną, pozostaje również ta sama. Materia ciał, która ontycznie jako materia pierwsza, czyli jako możliwość czysta, nie ulega zniszczeniu, pozostaje ta sama, lecz jako materia ciał ludzkich pozostaje ta sama nie dzięki sile natury, lecz dzięki mocy Bożej. Autor podkreśla jeszcze, że gdy ze śmiertelnego staje się człowiek nieśmiertelny, nie przyjmuje nowego, innego życia, lecz ma to samo, gdyż to samo jest życie obecnego stanu niosącego śmierć, co życie przyszłej nieśmiertelności. Numerycznie zmartwychwstający będzie tym samym, który żyje obecnie. Nie należy zapominać oczywiście o aspekcie moralnym. Ci, którzy zmartwychwstają, będąc tymi samymi, którzy żyli, mogą więc ponieść odpowiedzialność za swoje życie¹.

Maciej ze Sępowa podejmuje ten sam problem w swoim komentarzu, posługując się również tekstem Piotra z Tarantazji i tym samym tekstem kanonicznym. Podobnie też jak Jan z Dąbrówki podkreśla konieczność zmartwychwstania ze względu na to, że człowiek musi odpowiedzieć (wypłacić się) za swoje życie. Stwierdza również, że zmartwychwstanie człowieka możliwe jest jedynie dzięki sile nadprzyrodzonej².

Michał z Wrocławia dowodząc, że ludzie zmartwychwstaną numerycznie ci sami, podchodzi inaczej do tego zagadnienia. Posługuje się mianowicie tekstem św. Tomasza z Akwinu. Pisze, że jest rzeczą niewłaściwą przyjmować, iż człowiek nie zmartwychwstanie ten sam numerycznie, dla trzech powodów.

Po pierwsze sprzeciwia się to temu, co jest istotne dla duszy, ta sama dusza nie może łączyć się z wieloma ciałami. Skoro obdarzona rozumem dusza jednego

¹ Jan z Dąbrówki, Komentarz do Sentencji PL, rkps BJ 2204, f. 267v: „Fides ergo catholica his reiectis erroribus dicit animas in fine mundi iterum reuniri suis corporibus, eisdem numero, immortalibus factis non secundum naturam, sed secundum iustitiam divinam. Secundo noto secundum Innocentium idem et diversum sunt differentiae primae entis in actu, unde ex eisdem quibus res habet esse actu, habet esse idem et diversum. Homo vero habet esse ex corpore et anima coniunctis, unde ex eisdem corpore et anima habet idem esse, oportet autem ponere eundem hominem numero esse, qui meretur et qui puniatur, unde oportet ponere idem corpus et eandem animam. Anima autem rationalis cum sit incorruptibilis eadem permanet, anima autem sensibilis eadem est per substantiam cum rationali, unde et ipsa permanet eadem numero. Corporum vero materia eadem permanet, quia materia non corrumpitur, ac tamen ista non permanet opere naturae, sed virtute divina reperabuntur. Conclusio: in ultimo temporum iudicio quilibet defunctus resurget idem numero, patet ex notabili et est fides catholica De summa Trinitate, c. Firmiter, ubi dicitur: omnes cum suis propriis resurgent corporibus, quae nunc gestant ut recipiant secundum opera sua, sive boni fuerunt sive mali, illi cum diabolo poenam perpetuam et isti cum Christo gloriam sempiternam. [...] Si ex mortali fiat immortale non dicimus illud alienam vitam sumere, ergo eadem est vita praesentis mortalitatis et futurae immortalitatis, ergo idem vivens numero est, qui resurget”.

² Maciej ze Sępowa, Komentarz do Sentencji, rkps BJ 2241, f. 241r–242r.

człowieka jest ta sama numerycznie po zmartwychwstaniu, to ciało zmartwychwstałe tego samego człowieka musi być to samo numerycznie i tak też cały człowiek jest ten sam.

Po drugie sprzeciwiałoby się to Bożej sprawiedliwości gdyby nie ten sam numerycznie człowiek, który zasługiwał lub grzeszył, był karany lub nagradzany.

Po trzecie sprzeciwiałoby się to prawdzie zmartwychwstania, wnoszącej element pewnego powtórzenia, które wymaga numerycznej identyczności. Michał z Wrocławia przytacza też symbol Atanazjański i znany nam już tekst kanoniczny i podkreśla, że każdy chrześcijanin powinien wierzyć, że zmarły zmartwychwstanie w swoim ciele i duszy, oraz, iż stanie się to mocą boską nadnaturalną³.

Drugie zagadnienie dotyczy tego, czy powstanie z martwych wszystko, co należy do całości natury ciał. Mówią o tym wszyscy trzej krakowscy teologowie. Jan z Dąbrowki rozważa najpierw dwie kwestie szczegółowe, mianowicie czy ludzkie ciało zmartwychwstanie wraz z właściwymi mu płynami (*humores*: wilgotności, płyny). Istnieją, mianowicie dwojakie płyny w ciele ludzkim, jedne są zbyteczne, drugie konieczne. W ciele zmartwychwstałym będą tylko płyny konieczne i to takie, które mają określoną formę. Na mocy tej formy znajduje się w ciele, np. krew (i inne płyny, żółć, flegma). Nie będzie w takim ciele zaś płynu, który nie ma określonej formy, czyli płynu przechodzącego od formy do formy, mianowicie od formy swojej (płynu) do formy członków ciała. W ciele zmartwychwstałym, w przeciwieństwie do ciała za życia na ziemi, wszystkie części osiągają niezmiennosc i nie przechodzą jedna w drugą. Owe płyny spełniają wedle Jana z Dąbrowki niezwykle ważną rolę w naturze ludzkiej. Dusza mianowicie łączy się za ich pośrednictwem z ciałem. Zanotujmy tu wyraźne odejście od koncepcji Tomasza z Akwinu, u którego nie ma żadnego pośrednika między duszą, czyli formą substancjalną a ciałem, pojętym jako materia. Mimo tego tezy dotyczące różnych płynów pochodzą od Tomasza.

Druga kwestia szczegółowa dotyczy włosów i paznokci. Idąc za Piotrem z Tarantazji stwierdza autor, że dusza ludzka posługuje się niektórymi częściami ciała jako podstawowymi, a niektórymi jako pomocniczymi. Do pierwszych należą np. ręce, nogi, a także serce lub wątroba, do drugich włosy i paznokcie. Pomimo tego, że włosy i paznokcie należą do dziedziny pomocniczej, pojawią się w ciele

³ Michał z Wrocławia, „Epitome conclusionum theologicalium pro introductione in IV libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis, ad modum utile”, Kraków 1521, f. 142: „Haereticum est dicere eundem hominem in numero non resurgere, quia est contra articulum fidei. Dicitur enim in Symbolo Athanasii, quod adventum Christi in extremo iudicio omnes homines cum corporibus suis resurgere habent et redditori de factis propriis rationem [...] quod autem idem homo numero non resurget est inconueniens propter tria, ut dicit b. Thomas. Primo quia repugnat conditionem naturae, eadem enim anima non potest pluribus corporibus uniri, ut patet per Aristotelem I De anima. Unde cum anima rationalis unius hominis sit eadem numero, oportet corpus eiusdem hominis reparari idem numero et sic totus homo idem numero erit. Secundo repugnat veritati divinae iustitiae si non idem numero, qui meruit vel peccavit praemiatur vel puniatur. Tertio repugnat veritati resurrectionis, quae iterationem quandam importat, ad quam identitas secundum numerum requiritur. Ergo oportet quemlibet christianum credere, quod idem homo, qui mortuus est, resurget in sua propria carne et anima et hoc erit virtute divina et supra naturam. Et haec est fides catholica ut patet Extra de Summa Trinitate, ca. Firmiter, ubi dicitur: omnes cum suis corporibus resurgant, quae nunc gestant et recipiant secundum opera eorum sive boni sive mali fuerint, mali cum diabolo poenam perpetuam et boni cum Christo gloriam sempiternam”.

zmartwychwstałym, w tej mierze, w jakiej należą do doskonałości ciała ludzkiego. Na zakończenie tych rozważań omawia Jan z Dąbrówki problem ogólniejszy. Stwierdza mianowicie, że do istoty ludzkiej natury należy nie tylko to ciało, które powstało bezpośrednio z komórki rozrodczej, ale także całe ciało, które się rozwinęło. Lecz ciało powstające z martwych obejmuje przede wszystkim formę, a nie materię, a więc nie materialnie całe ciało, które się rozwinęło. W ten sposób, chociaż materia cielesna (rozwijająca się wskutek przyjmowania pożywienia) należy zasadniczo do istoty ludzkiej natury, to jednak po zmartwychwstaniu materia jest tak udoskonalona formą, że nie ma mowy, by ciało ludzkie było zbyt małe, lub zbyt duże⁴.

Maciej ze Sępowa podejmuje podobne tematy, ale inaczej ułożone. Najpierw zastanawia się, co należy do istoty natury ludzkiej i co z niej zmartwychwstaje. Nie ma wątpliwości, co do tego, że duchowa natura człowieka cała zmartwychwstaje (cfr. św. Bonawentura), lecz co do natury cielesnej istnieją pewne wątpliwości. By je wyjaśnić autor rozróżnia formalną i materialną część natury cielesnej. Część ciała w zakresie formy to taka część, która odłączona od całości pozostaje dalej prawdziwym ciałem. Część ciała w zakresie materii jest zaś tak niedoskonała, że po odłączeniu od całości, nie zachowałaby ani gatunku ani nazwy całości, (czyli człowieka), lecz rozpadłaby się na różne układy. Każda część ciała w zakresie formy należy do istoty natury ludzkiej. Otóż część ciała w zakresie formy cała

⁴ Jan z Dąbrówki i, jw., f. 269v: „Utrum in resurrectione omnium resurget totum quicquid fuit de integritate esse corporum? [...] In decisione erunt tres articuli. Primus utrum humores corporum resurgent. Pro quo noto in unoquoque resurget, quod est de integritate naturae in ipso resurgente, non aliud. Unde ille humor resurget in corpore alicuius, qui est de integritate naturae in ipso resurgente, non aliud. Unde ille humor resurget in corpore alicuius, qui est de integritate naturae eius, non alius. Est autem duplex humiditas in corpore humano quaedam superflua ipsi corpori, quaedam non superflua. Superflua est, quae ordinatur ad separationem in ipso corpore sive per naturam individui a se abicientis, sicut sudor, urina et huiusmodi sive per naturam speciei ad conservationem speciei in altero individuo emittentis, sive ad generationem per actum generativae ut semen sive per actum nutritivae ut lac. Et nulla talium humiditatum resurget eo quod non est de perfectione individui resurgentis. Quaedam vero est humiditas, quae non est superflua ipsi individuo et haec est duplex: quaedam informata, quaedam informans. Informata est, quae habet iam formam determinatam, secundum quam continetur iam inter partes corporis, puta sanguis vel alterius trium humorum et haec resurget. Informans est quae est in via transeundi de forma ad formam, scilicet de forma humorum in formam membrorum et haec non resurget, quia post resurrectionem partes omnes cum suis formis stabilientur nec una transibit in alteram. [...] Sicut anima resurget cum corpore, sic resurget corpus cum quolibet formato humore. Ratio, quia anima unitor corpore mediante humoribus et quibus membra generantur, nutriuntur et irrigantur nec non operantur. [...] Secundus articulus: Utrum resurgent ungues et capilli. Noto secundum Innocentium [...] anima utitur quibusdam membris principalibus ad sui finis [executionem], ut corde, epate, manu, pede et haec sunt de prima perfectione corporis humani. Quibusdam vero utitur ad illorum conservationem ut unguibus, capillis et haec sunt de secunda perfectione, unde utraque resurgent. [...] De unguibus et capillis tantum resurget quantum ad perfectionem humani corporis pertinet. Tertius articulus de quaesito [...] ad esse vero humanae naturae pertinet forma, pertinet et natura, ut dicit Richardus, d. 44, de veritate naturae hominis non tantum est caro generata ex semine, sed etiam caro, quae fit de nutrimento. Quicquid igitur est de veritate naturae humanae primo modo in quolibet idem resurget quantum ad formam, non autem quantum ad materiam. [...] Si autem loquitur de eo quod est de veritate humanae naturae secundo modo, cuiusmodi est caro facta nutriendo, sic etiam non oportet, quod totum illud, quod fit de veritate naturae humanae quo ad materiam resurgat, quia talis materia quotidie deperditur et per nutrimentum restauratur et si totum resurget ut esset corpus nimis depressum aut immoderate magnitudinis, tota cum caro illa resurget quantum ad formam, quia cum ex nutrimento fit caro, materia nutrimenti expoliatur cum forma sua et sic sub forma nutrimenti praesistente”.

zmartwychwstaje, natomiast nie wszystko zmartwychwstanie, co należało kiedykolwiek do istoty natury ludzkiej. Mamy tu podobne stanowisko do tego, które znajdujemy u Jana z Dąbrowki, lecz wyjaśniane inaczej. Pisze, więc Maciej, że nie zmartwychwstanie z natury człowieka to, co czyniłoby ciało zmartwychwstającego przekraczającym miarę ludzką, za duże lub za małe. Każdy człowiek zbawiony zmartwychwstanie, będzie miał doskonały wygląd (posturę) i będzie w wieku około lat 30. Jest to wyraźne nawiązanie do św. Augustyna, być może poprzez Lombarda. Temat włosów i paznokci i płynów w organizmie powraca także u Macieja ze Sąspowa. Rozwiązany jest podobnie jak u Jana z Dąbrowki. Maciej posługuje się też tekstem Tomasza z Akwinu dotyczącym rozróżnień w płynach charakterystycznych dla organizmu. Maciej ze Sąspowa rozważa dodatkowo problem czy wszyscy powstaną z martwych jako osobnicy płci męskiej. Według św. Augustyna nie ma wątpliwości, że zmartwychwstaną obie płcie. A Maciej dodaje za Ryszardom z Mediavilla, że płeć żeńska nie jest ułomnością, przeciwnie natura ludzka przez różnorodność płci staje się bogatsza i doskonalsza⁵.

Michał z Wrocławia zajął się tymi samymi problemami, lecz bardzo krótko i właściwie bez żadnych wyjaśnień filozoficznych. Problematykę układa według Piotra Lombarda i stwierdza najpierw, że w jakimkolwiek wieku by umarli, wszyscy zmartwychwstaną w wieku, w którym Chrystus zmartwychwstał. Podobnie za Lombardem powtarza, że ci, którzy powstaną z martwych będą mieli posturę ludzi młodych, choćby umarli jako starcy. Mówiąc zaś o częściach ciała należących do istoty natury ludzkiej stwierdza, że wszystkie powstaną z martwych. Nic nie może bowiem zginąć z tego, co w sposób naturalny należy do natury ludzkiej⁶.

Przechodzimy wreszcie do ostatniego z zagadnień, które zapowiada Piotr Lombard, mianowicie różnic w ciele zbawionych i potępionych. Jan z Dąbrowki nie zajmuje się tym problemem. Maciej ze Sąspowa natomiast uważa, że ciała zbawionych będą pozbawione zniekształceń, wręcz przeciwnie będą swym pięknem głosiły chwałę i prawdę Stwórcy. Ciała potępionych będą brzydkie, ciężkie, plugawe i nie będą posiadały daru głoszenia chwały Boga⁷. Dodajmy, że Maciej zastanawia się czy ciała zbawionych będą podlegały przeciwieństwu, chodzi tu oczywiście o wchodzące w skład ciała żywioły i o zachodzące między nimi przeciwieństwa. Przypomnijmy, że zgodnie z antyczną teorią, doskonałość ciała

⁵ Maciej ze Sąspowa, jw., 246v: „Utrum quid fuit de integritate et veritate naturae resurget ipso resurgente? [...] Nota secundum Bonaventuram duplex est natura hominis, scilicet spiritualis et corporalis. De spirituali non est dubium, quia ipsa totaliter resurget [...] Sed de corporali est dubium apud aliquos. [...]” f. 247v: „Secundo nota duplex est pars corporalis naturae, formalis et materialis. Formalis in proposito videtur pars, quae est totalis et tanta quod si separantur a suo toto homogenio adhuc maneret in sua specie sui totius vel retineret naturam totius. Unde pars carnis secundum formam est pars, quae separata a toto, manet vera caro, Sed pars materialis naturae corporalis dicitur, quae est ita imperfecta, quae si separaretur a suo toto, nec species nec nomen sui totius in eo salvaretur, eo quod resolveretur in materiam vel in circumstantias corpus. [...] Istis stantibus ponitur haec conclusio: quaelibet pars formalis carnis humanae pertinet ad veritatem corporalis naturae hominis. Probatur, quia talis quaelibet pertinet ad esse humanae naturae, igitur. [...] In aliquo homine resurgente non resurget totum, quo quandoque fuit de veritate suae corporalis naturae. Probatur, quia illud non resurget in homine, quod corpus resurgentis faceret mensuram humani corporis excedere. [...]”. Co do włosów i paznokci oraz płynów w organizmie zob. f. 248r–248v.

⁶ Michał z Wrocławia, jw., f. 143.

⁷ Maciej ze Sąspowa, jw., f. 248 v.

organicznego zależy od proporcji między czterema żywiołami, która to proporcja stanowi o układzie przeciwieństw⁸. Według teologa krakowskiego, choć ciała zbawionych złożone będą z przeciwieństw przynajmniej wirtualnie (przypomnijmy, że płyny organizmu ludzkiego, odpowiadające żywiołom i przeciwieństwom będą istniały w ciałach zmartwychwstałych), to jednak nie będą one podlegały ściśle rzecz biorąc działaniu i doznawaniu. A to dlatego, że przeciwieństwa będą wyrównane z racji doskonałej proporcji między żywiołami w ciele, a także dlatego, że ustanie ruch ciał niebieskich, dzięki któremu poruszają się ciała mniej doskonałe⁹.

Pozostaje powiedzieć jak zapatruje się Michał z Wrocławia na ten ostatni problem. Wypowiedź jego pozostaje w ścisłym związku z tekstem św. Pawła (1 Kor 15), i wyciągając z tego tekstu wnioski, mistrz Michał stwierdza, że ciała zbawionych będą obdarzone 4 właściwościami. Będą niepodległe cierpieniom, będzie cechował je blask, będą poruszać się szybko i będą ciałami doskonałymi w swej delikatności i subtelności. Michał z Wrocławia cytuje też św. Augustyna, który podobnie rozumie św. Pawła. Czytamy też u krakowskiego teologa, że ciała są współmierne do dusz i wobec tego ponieważ dusze zbawionych nie mają żadnych jakby zniekształceń (duchowych), a więc także ciała zbawionych pozbawione są zniekształceń. Teoria ta odnosi się oczywiście odpowiednio zastosowana, także do potępionych, których ciała charakteryzować będą tysiące zniekształceń¹⁰.

Na zakończenie tego komunikatu zauważmy, że wypowiedzi krakowskich teologów cechuje jakby pewien biologizm, który się wyraża w rozważaniu ciała ludzkiego nie ontycznie, lecz w jego przyrodniczym konkrety, a więc rozważany jest w aspekcie zmartwychwstania problem płynów właściwych organizmowi, problem np. czy włosy należą do istoty ciała ludzkiego itp. Teologowie, których poglądy omawialiśmy czerpią jednak głównie od XIII-wiecznych myślicieli, więc tezy, które cechują krakowskich uczonych, funkcjonowały już parę wieków wcześniej. Wydaje się, że mamy tu do czynienia z wpływem przede wszystkim myśli Arystotelesa, szczególnie, gdy chodzi o budowę ciała ludzkiego, myśl Piotra Lombarda w swej koncepcji przemiany ciała zmartwychwstałego, pozbawiona jest jeszcze tak silnych akcentów przyrodniczego widzenia tej nowej rzeczywistości.

RESURRECTION — TRANSFORMATION OF HUMAN BODIES ACCORDING TO MEDIAEVAL THEOLOGIANs OF CRACOW

SUMMARY

Following their predecessors such like Thomas Aquinas, Bonaventure, Peter of Tharantasia, Richard of Middletown and others, the polish theologians, namely John of Dąbrówka, Matthew of Sanspów and Michael Falkener of Wrocław, took up the subject of the

⁸ Św. Tomasz z Akwinu, Traktat o człowieku. Summa teologiczna 1.75–89, opracował S. Swieżawski, Poznań 1956, s. 736.

⁹ Maciej ze Saspowa, jw., f. 251 v.

¹⁰ Michał z Wrocławia, jw., f. 143.

transformation of human bodies in the resurrection. They discussed principally three problems in their commentaries on Sentences. The first problem was whether the risen from the dead will be numerically the same individuals, who lived. The second problem was whether the whole nature of the human body will be resuscitated, i. e. whether the essential fluids contained by the body will rise with the body from the dead. The polish theologians considered also the question of the nails and hair in the resuscitated bodies. The last question concerns the differences between the bodies of the redeemed and those of the damned. We find in the considerations of the polish theologians, under the influence of earlier scholars, some traces of a certain biologism, prevailing over the metaphysical solutions.

ZUM ANTHROPOLOGISCHEN ASPEKT DER KONTINGENZ IM SYSTEM DES ALBERTUS MAGNUS

In diesem Beitrag soll die Frage der Kontingenz der geschöpflichen Seinswirklichkeit bei Albertus Magnus in den Blick genommen und in einigen Punkten vorgestellt werden. Hierbei geht es vornehmlich darum, an ausgewählten Texten aus dem umfangreichen Schrifttum des Doctor universalis zu verdeutlichen, daß er der Frage der Zeit, des Raumes und der Materie — der Kontingenz also — eine grundsätzliche Bedeutung beimißt¹. Wollen wir versuchen, uns dem anthropologischen Aspekt der Frage anzunähern, können wir den für unsere Betrachtung maßgeblichen Standpunkt Alberts zusammenfassend folgenderweise festhalten: Der individuelle Mensch verwirklicht sich gemäß seiner geistig-körperlichen Natur unter den Bedingungen der Kontingenz auf das transzendente Ziel hin in zweifacher Hinsicht: einerseits in bezug auf die intellektive und andererseits die sittliche Tugend².

Es sei eingangs bemerkt, daß wir in Distanz zu allen bisherigen Interpretationen des albertinischen Werkes dieses als ein umfassendes und in sich durchgängig geeintes, theologisch fundiertes System einer ganzheitlichen, dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit im aristotelischen Sinne gerecht werdenden Explikation der gesamten Seinswirklichkeit begreifen und als solches auszuweisen bemüht sind³.

¹ Zur Konzeption und Stellung der Zeitfrage im System des Albertus Magnus cfr. H. Anzulewicz, Aeternitas — aevum — tempus. The Concept of Time in the System of Albert the Great, w: P. Porro (Hg.), *The Medieval Concept of Time. Studies on the Scholastic Debate and Its Reception in Early Modern Philosophy*, Leiden – Boston – Brill 2001 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 75), S. 83–129; für einige weiteren Überlegungen v. a. aus der Perspektive des Theologen cfr. id., Ende und Erneuerung der Welt: Mt 5,18; 24,35, *Wort und Antwort* 41(2000), S. 183–185.

² Cfr. unten Anm. 4.

³ Hierzu cfr. H. Anzulewicz, Die Denkstruktur des Albertus Magnus. Ihre Dekodierung und ihre Relevanz für die Begrifflichkeit und Terminologie, w: J. Hamesse, C. Steel (Hg.), *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve et Leuven 12–14 septembre 1998, organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, Turnhout 2000 (Rencontres de Philosophie Médiévale, 8), S. 369–396; iden, Pseudo-Dionysius Areopagita und das Strukturprinzip des Denkens von Albert dem Großen, w: T. Boiadjiev, G. Kapriev, A. Speer (Hg.), *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter. Internationales Kolloquium in Sofia vom 8. bis 11. April 1999 unter der Schirmherrschaft der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, Turnhout 2000 (Rencontres de Philosophie Médiévale, 9), S. 251–295; iden, Die Rekonstruktion der Denkstruktur des Albertus Magnus. Skizze und Thesen eines Forschungsprojektes, *Theologie und Glaube* 90(2000), S. 602–612; iden, Albertus Magnus — Der Denker des Ganzen, *Wort und Antwort* 41(2000), S. 148–154.

Man muß an dieser Stelle hinzufügen und zugleich betonen, daß Albert der Große mit seiner Auffassung des Erkenntnisvermögens des Menschen und dessen Fähigkeit zur höchsten Vollendung und Glückseligkeit (*summum felicitatis*) jenseits der Kontingenz die aristotelische Wissenschafts- und Erkenntnistheorie sprengt, indem er sie durch platonisch-neuplatonische und dezidiert theologische Elemente ergänzt, auf die Transzendenz öffnet und dadurch in entscheidender Weise erweitert. Er vertritt und realisiert in Denken, Werk und Handeln die Auffassung von der Fähigkeit des Menschen zur Selbsterkenntnis und zum Aufstieg gemäß der intellektiven und sittlichen Tugend (*secundum intellectum et secundum virtute / secundum utramque virtutem, intellectualem videlicet et moralem*) zum „Letzten“ (*ultimum*) und „Höchsten“ (*summum*), welches das „Erste“ (*primum*), die „All-Ursache“ (*causa omnium*), das „Unveränderliche und Unbewegliche“, das „Notwendig-Seiende“ (*necesse esse*) — theologisch gewendet: Gott — ist⁴.

In unserem Beitrag greifen wir drei anthropologische Themenkomplexe auf, die Gegenstand einer unter dem Blickwinkel des Rahmenthemas der diesjährigen VIII. *Colloquia Mediaevalia* auszuführenden, aus äußeren Gründen jedoch nur auf einige Kernpunkte begrenzten Erörterung sein werden. Von diesen drei Themenbereichen, die nachstehend näher umschrieben werden, zielt zwar vorrangig der mittlere direkt auf die Fragestellung dieses Symposions ab und ihm kommt besondere Aufmerksamkeit zu, aber weil er nur das Mittelstück eines Lehrgebäudes ist, kann er als solches naturgemäß ohne seine Verortung im anthropologischen Gesamtgefüge und in Systemganzem, d. h. ohne eine Einbeziehung des Anfangs- und Schlußstücks gleichsam Grund- und Schlußsteins, weder adäquat verstanden noch verständlich gemacht werden.

(I) Die erste Frage, die uns hier beschäftigen wird, ist die Auffassung vom unmittelbar göttlichen Ursprung bzw. vom unmittelbaren Hervorgang der anima rationalis aus Gott und die darauf gründende Lehre von der Gottähnlichkeit des Menschen. Wird die Natur des „vollkommensten Sinnenwesens“ (*animal perfectissimum*), wie der Mensch in der nüchternen Betrachtung des Naturphilosophen und Naturforschers heißt⁵, in Sprache und Kontext der Moralphilosophie (Ethik), Metaphysik und vor allem der Theologie als der von Gott durch das übernatürliche Glaubenslicht geoffenbarten, obersten und notwendigen, gleichsam alle anderen Wissenschaften vollendenden göttlichen Wissenschaft und Weisheit⁶ unter dem

⁴ Albertus, *De intell. et int.* 1. 2 c. 12, ed. A. Borgnet, Paris 1890 (*Alberti Magni Opera Omnia*, Ed. Paris., IX), p. 521a–b; *Metaph.* 1. 5 tr. 4 c. 1, ed. B. Geyer, Münster 1960 (*Alberti Magni Opera Omnia*, Ed. Colon., XVI/1), p. 272 v. 14–50; *ibidem* 1. 1 tr. 5 c. 15, ed. cit., p. 89 v. 55–60; *Summa theol.* 1 tr. 4 q. 21 c. 1–3, ed. D. Siedler, W. Kübel, H.-G. Vogels, Münster 1978 (*Alberti Magni Opera Omnia*, Ed. Colon., XXXIV/1), p. 109 v. 1 — p. 114 v. 48.

⁵ Cfr. z. B. Albertus, *De homine* tr 1 q. 23: Ann Arbor/Michigan, University Libr., Alfred Taubman Medical Library 201 f. 35va, ed. S.C.A. Borgnet, Paris 1896 (*Alberti Magni Opera Omnia*, Ed. Paris., XXXV), p. 231b; q. 33 a. 4: f. 44vb, p. 292b, G. Guldentops, *Albert the Great's Zoological Anthropocentrism*, *Micrologus* 8(2000), S. 217–235.

⁶ Albertus, *Summa theol.* I q. 4, ed. cit., p. 15 v. 33–35: „omnis quidem scientia est a deo largiente, sed non sic ista scientia, sed a deo relevante per fidem“; v. 46–48: „Aliud lumen est ad supermundana contuenda, et hoc est elevatum super nos. Et hoc lumine relevata est haec scientia“; v. 67–70: „omnibus aliis traditis scientiis ista tamquam omnium perfectiva necessaria est, in qua supermundana illuminatione innotescunt ea quae ad salutem hominis pertinent“, p. 18 v. 27–29: „theologia autem «procedit» ex per se notis in luce primae veritatis et immutabilis et increatae, et ideo

Imago-Begriff (*imago luminis primae causae* bzw. *imago dei*) subsumiert⁷, so wird der Ursprung des Menschen, mit dem die Antwort auf die Frage nach menschlicher Natur untrennbar verbunden ist, begrifflich mit dem Terminus *exitus* — gemeint ist

omnibus certior est“; p. 23 v. 66–72: „ipsa est finis aliarum scientiarum, ad quam omnes aliae referuntur ut ancillae. Et hoc modo haec sola libera est; omnibus enim existentibus et suffragantibus nobis et ad voluptatem et ad necessitatem, ista post omnia habita et in omnibus habitis quaeritur. Et ideo gratia sui quaeritur et ideo libera et domina est et sapientia et omnibus potior“; prol., p. 3 v 54–60, 68–70: „Est etiam in demonstratione fortissimae veritatis, eo quod per revelationem primi luminis omnia demonstrat quae probat, aliae autem per lucem intelligentiae in creaturis acceptam, quae lux saepe occumbit malitia, in quo est, et caligine phantasiarum. Ista autem demonstrat per lucem puram et invincibilem et immutabilem. (...) Altissima etiam eius dignitas est, quod non tantum supra nos est, sed etiam supra angelicum intellectum posita, quam solus deus perfecte habet et possidet“. Cfr. auch De IV coaeq. tr. 4 q. 38 a. 1, ed. S.C.A. Borgnet, Paris 1895 (*Alberti Magni Opera Omnia*, Ed. Paris., XXXIV), p. 551b; Super Iob 28, 12–28, ed. M. Weiss, Freiburg i. Br. 1904, col. 315 v. 15 — col. 327 v. 43; Summa theol. II tr. 10 q. 39 a. 1 partic. 1, ed. S.C.A. Borgnet, Paris 1895 (*Alberti Magni Opera Omnia*, Ed. Paris., XXXII), p. 434a–b. Bezüglich der letztgenannten Stelle sei auf die neulich erhobenen Bedenken zur Authentizität (im engeren Sinne) von Summa theol. II hingewiesen: C. Rigo, Zur Rezeption des Moses Maimonides im Werk des Albertus Magnus, w: W. Sennner u. a. (Hg.), Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven, Berlin 2001 (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, N. F., 10), p. 31 Anm. 10. H. Anzulewicz, Die platonische Tradition bei Albertus Magnus. Eine Hinführung, w: S. Gersh, M.J.F.M. Hoenen (Hg.), The Platonic Tradition in the Middle Ages — A Lexicographic Approach, Berlin 2002, S. 226 Anm. 201.

⁷ Als Textbelege können folgende Stellen in den genannten philosophischen und theologischen Schriften exemplarisch angeführt werden: (1) Philosophische Schriften: Albertus, *Ethica* I. 1 tr. 6 c. 6, ed. A. Borgnet, Paris 1891 (*Alberti Magni Opera Omnia*, Ed. Paris., VII), p. 92b: „Ab imagine (scil. luminis primae causae) ergo dicitur homo intellectus et intellectum habens et non proprie ab intelligibilitate, quia secundum Peripateticos anima rationalis in umbra causatur intelligentiae“ (die den Peripatetikern zugeschriebene Lehre vom Hervorgang bzw. von der Verursachung der Seele aus dem bzw. im Schatten der Intelligenz stammt von Isaac Israeli, *De diffinitionibus*, ed. J.T. Muckle [Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge 11, 1937–1938] p. 313 v. 25–28); tr. 7 c. 5, p. 114a — p. 115a; I. 6 tr. 2 c. 17, p. 430a: „Intellectus (...) qui intelligentiae imago est“; I. 9 tr. 2 c. 1, p. 569b: „anima humana effectus et imago est luminis primae causae, quamvis a forma ipsius longa differat distantia. (...) est quasi lumen nubi immersum, quod quamvis per essentiam lumen sit secundum se totum, tamen aliud et aliud esse habet secundum quod spissae vel tenui nubi immersum est, et secundum quod in seipso sincerum et immixtum est...“; *Metaph.* I. 1 tr. 1 c. 1, ed. cit., p. 2 v. 2–15; cfr. auch *ibidem* I. 5 tr. 2 c. 8, ed. cit., p. 245 v. 79 — p. 246 v. 12; *De causis et proc. univ.* I. 2 tr. 5 c. 23, ed. W. Fausser, Münster 1993 (*Alberti Magni Opera Omnia*, Ed. Colon., XVII/2), p. 189 v. 46–51. (2) Theologische Werke: *De homine* tr 1 q. 17 a. 3: f.25ra, ed. cit., p. 154a: „De anima autem rationali sola dicimus quod ipsa infundendo creatur et creando infunditur a prima causa, quae est deus gloriosus et sublimis. Dicimus etiam quod anima plantae et bruti sunt in semine potentia, non actu, et non potentia materiali tantum, sed potentia efficientis et operantis. Sic autem non est de anima rationali, quae est creata ad imaginem dei, quae quia in sui substantia imaginem dei habet, non habet efficientem nisi deum solum“; *ibidem*: f. 25vb, ed. cit., p. 160b: „anima rationalis dicitur divina, quae sola egreditur ab extrinseco, scilicet a deo creante“; *ibidem* q. 73 a. 1–4: f. 95rb–98rb, ed. cit., p. 602–619b; I Sent. d. 3 a. 19–26, ed. A. Borgnet, Paris 1893 (*Alberti Magni Opera Omnia*, Ed. Paris., XXV), p. 116b — p. 125a; II Sent. d. 16 a. 1–6, ed. S.C.A. Borgnet, Paris 1894 (*Alberti Magni Opera Omnia*, Ed. Paris., XXVII), p. 286b — p. 294b; Summa I tr. 3 q. 15 c. 2, ed. D. Siedler, W. Kübel, H.J. Vogels, Münster 1978 (*Alberti Magni Opera Omnia*, Ed. Colon., XXIV/1), p. 65 v. 23 — p. 75 v. 77. Cfr. auch H. Anzulewicz, C. Rigo, *Reductio ad esse divinum. Zur Vollendung des Menschen nach Albertus Magnus*, w: J.A. Aertsen, M. Pickavé (Hg.), *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter*, Berlin 2002 (*Miscellanea Mediaevalia*, 29), S. 389–390, 392–397, bes. 393–394 mit Anm. 33, wo weitere Belegstellen aus den philos. Werken *De anima*, *De nat. et orig. an.*, *De animal.* und *De intell. et int.* sowie die wichtigsten Quellen der Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen angegeben werden.

der Hervorgang in Sein in Zeit, Raum und Materie — prägnant festgehalten⁸. Dieser *exitus* des Menschen aus Gott, aber auch jener der geschöpflichen Allheit, wenngleich sie beide nicht in derselben Weise erfolgen, bilden in formaler Hinsicht das erste Segment der dreigliedrigen Struktur des Albertschen Systems einer ganzheitlichen Erklärung der gesamten Seinswirklichkeit. Sieht man von dem in zweifacher Hinsicht ganzheitlichen Anthropologieentwurf *De homine* und einigen weiteren Albertschriften ab, die zur philosophischen, theologisch grundgelegten Anthropologie zu rechnen sind⁹, ist die „Erste Philosophie“ innerhalb der philosophischen Wissenschaften¹⁰ und die Schöpfungslehre¹¹ im Rahmen der Theologie der wissenschaftssystematische Ort, an dem dieser Aspekt der Anthropologie — der Hervorgang der *anima rationalis* aus dem transzendenten Ursprung in das Sein in der Kontingenz — erörtert wird.

(II) Im nächsten Schritt soll die für unser Thema zentrale Frage der Verwirklichung oder vielmehr der Vervollkommnung des Menschen unter den kontingenten Bedingungen, d. h. in Zeit, Raum und Materie, angegangen werden. Diese Vervollkommnung faßt Albert als einen dynamischen, von der Vernunft geleiteten Prozeß, gleichsam eine Bewegung (*motus*) vom „Ersten als Ursprung“ (*primum ut principium*) zu diesem als Ziel (*primum ut finis*) auf¹². Sie hat Gott zum Ausgangspunkt und Ziel, weshalb sie unter Zuhilfenahme philosophischer Begrifflichkeit und Denkmodelle als die Verwirklichung des Menschen als Mensch gleichsam als eine kreisförmige Bewegung (*motus circularis ab eodem in idem*) expliziert wird¹³. In der theologischen Betrachtungsweise und Terminologie ist diese kreisförmig gedachte Bewegung als die Verwirklichung der Gottähnlichkeit des Menschen in der Kontingenz zu verstehen.

Wollen wir diesen Interpretationsschritt in Bezug auf den Menschen wie auch auf die gesamte geschöpfliche Seinswirklichkeit im reflexiven Gesamtgefüge des albertinischen Systems hermeneutisch verorten und näher bestimmen, stellen wir fest, daß es sich um das Mittelstück des dreigliedrigen Strukturorganen handelt, ein Segment, das alles geschöpfliche Seiende im Prozeß der Verwirklichung auf der Ebene der Kontingenz (d. h. in Zeit, Raum und Materie) umfaßt und expliziert.

⁸ Cfr. z. B. Albertus, *De anima* I. 1 tr. 2 c. 7, ed. C. Stroick, Münster 1968 (*Alberti Magni Opera Omnia*, Ed. Colon., VII/1), p. 37 v. 59–64: „Quoniam autem haec intentio qua quaerimus, qualiter anima a deo deorum exivit in esse et qualis sit in seipsa, utrum quiescens vel mota, magis propria est alteris rationibus quas in prima philosophia inducemus: dimittamus eam nunc et quaeremus physicas opiniones circa istas passiones animae et causas“ (durch Kursivschrift werden wörtliche Anlehnungen an die kommentierte Vorlage, d. h. *De anima* des Aristoteles, hervorgehoben).

⁹ Hierzu sind vor allem *De nat. et orig. an.* und *De intell. et int.* sowie *De unit. intell.* zu rechnen.

¹⁰ Cfr. oben Anm. 8; ferner: Albertus, *De nat. et orig. an.* tr. 1 c. 1, ed. B. Geyer, Münster 1955 (*Alberti Magni Opera Omnia*, Ed. Colon., XII), p. 3 v. 7–31 (die erste Redaktion: p. 1 v. 9–50).

¹¹ Cfr. die entsprechenden Teile von *De IV coaeq.* und vom *II Sent.*

¹² Albertus, *De causis et proc. univ.* I. 1 tr. 1 c. 11, ed. cit., p. 24 v. 91 — p. 25 v. 8; für weitere Belegstellen cfr. *Idem*, *II Sent.* d. 1 a. 12, ed. cit., p. 34b; *Super Dion. De div. nom.* c. 5, ed. P. Simon, Münster 1972 (*Alberti Magni Opera Omnia*, Ed. Colon., XXXVII/1), p. 320 v. 52 — p. 321 v. 13; *Metaph.* I. 11 tr. 1 c. 3, ed. B. Geyer, Münster 1964, (*Alberti Magni Opera Omnia*, Ed. Colon., XVI/2), p. 462 v. 55–65, p. 463 v. 3–5.

¹³ Speziell hierzu cfr. H. Anzulewicz, *Ab eodem in idem. Verständnis und hermeneutische Funktion der Kreislaufformel bei Albertus Magnus*, w: *Mélanges Zénon Kaluza*, Brepols 2002 [im Druck].

Dieses Mittelstück im reflexiven Strukturorganen Alberts bezeichnen wir unter Verwendung seines eigenen Wortschatzes mit dem lateinischen Terminus *perfectio*¹⁴. Ergänzend sei bemerkt, daß der Begriff *perfectio* hier nicht auf den physikalischen Bereich reduziert oder nur im physikalischen Sinne adaptiert wird, sondern er wird auch auf den virtuellen und geistig-immateriellen Bereich angewendet. Er meint einen Verwirklichungs- bzw. Vollendungsprozeß, und nicht einen erlangten Vollendungsstatus. Unter dem ontologischen Gesichtspunkt handelt es sich hierbei um die sog. „zweite Vollendung“ (*perfectio secunda*)¹⁵, welche als ein Verwirklichungsprozeß des ontologisch (*secundum esse*) vollendeten Seienden in bezug auf die höchste intellektive und sittliche Vollendung (*secundum bene esse*) begriffen wird, ein Prozeß, der in der vollkommenen Selbstfindung und im Aufstieg der Seele gemäß der intellektiven und sittlichen Tugend zu ihrem höchsten Glück kulminiert¹⁶. Man muß hier unterstreichen, daß dieser Prozeß der Verwirklichung des einzelnen Menschen in Zeit, Raum und Materie verläuft, d. h. unter den kontingenten Bedingungen. Er wird, so Albert, bis zum Erlangen seiner Vollendung in zweifacher Hinsicht — gemäß der intellektiven und sittlichen Tugend — durch die Zeit gemessen¹⁷.

(III) Im drittletzten Schritt wird die Frage der Rückkehr des Menschen aus der Kontingenz zum göttlichen Sein (*reductio ad esse divinum*) mit einigen Stichwörtern angedeutet¹⁸. Die Rückkehr zu Gott markiert die Grenze der menschlichen Selbstverwirklichung, die sich in der Kontingenz vollzieht. Diese Selbstverwirklichung bedeutet nach Albert die Aktualisierung jener Potentialität, die den Menschen in seiner Existenz unter den kontingenten Bedingungen auszeichnet. Sie gipfelt in der Erlangung der höchsten, sogenannten zweiten Vollendung (*perfectio secunda*), welche die intellektive und sittliche Vollkommenheit umfaßt. Kann der Mensch aufgrund seiner Gottähnlichkeit die Kontingenz überschreiten und diese im irdischen Leben auch transzendieren, stellt die *reductio* einen irreversiblen Einschnitt in bezug auf die menschliche Existenz und das menschliche Leben als Ganzes dar. Diese Zäsur bedeutet die endgültige Trennung der menschlichen Geistseele von jeglicher kontingenten Bedingtheit und heißt in gewöhnlichem Sprachgebrauch „Tod“. In den theologischen Kategorien wird sie deshalb auch als „Verewigung“ oder „Verherrlichung“ bezeichnet.

Mit dieser formalen Dreiteilung unserer Ausführungen wird einerseits der reflexiven Struktur Alberts, die seiner Anthropologie wie seinem Gesamtsystem

¹⁴ H. Anzulewicz, Die Denkstruktur des Albertus Magnus.

¹⁵ Zu Gebrauch, Verständnis und Funktion der *Distinktion perfectio prima* und *perfectio secunda* bei Albert cfr. H. Anzulewicz, *Bonum* als Schlüsselbegriff bei Albertus Magnus, w: Sennert, u. a. (Hg.), Albertus Magnus [Anm. 6], 136 mit Anm. 57.

¹⁶ Cf. oben Anm. 4; ferner: Albertus, *Metaph. I. 5 tr. 4 c. 1*, ed. cit., p. 272 v. 19–25: „Has enim (scil. virtutem intellectualem et moralem) innati sumus suscipere, perficere autem unius quidem est per experimentum et doctrinam, alterius autem per assuetudinem. Et quia innati sumus suscipere, non erit anima hominis perfecta, nisi quando perfecte invenit se in utraque virtute et procedit in ea usque ad summum felicitatis eius“.

¹⁷ Albertus, *ibidem.*, p. 272 v. 7–12: „Tempus autem singulorum est mensura sui periodi secundum naturam procedentem ab imperfecto substantiae et virtutis ad statum in utroque et a perfecto substantiae et virtutis usque ad ultimam diminutionem in utroque“.

¹⁸ Hierzu cfr. die ebenfalls noch skizzenhafte Ausführungen: H. Anzulewicz, C. Rigo, *Reductio ad esse divinum* [Anm. 7], bes. 390 und Abschn. III, 398–406.

zugrunde liegt, Rechnung getragen. Zum andern aber soll auf diese Weise die innere Geordnetheit und systematische Kohärenz des Denksystems des Doctor universalis herausgestellt werden. Diese Dreierstruktur wurde durch die Analyse des Lebensbegriffs rekonstruiert¹⁹ und durch Analysen weiterer Begriffe, wie „Fatum“ (Schicksal)²⁰, „Zeit“²¹ und das „Gute“²², bestätigt. Mit der Vertiefung unserer Einsichten in Alberts Werk stellen wir fest, daß diese Struktur auch explizit im Werk — in theologischen und in philosophischen Schriften — zum Ausdruck kommt. Sie kann hier an einem weiteren Lehrstück exemplifiziert werden, indem wir mit der Dreiteilung der nachfolgenden Ausführungen an jene formalen und systematischen Vorgaben anknüpfen, die in Alberts Schrift *De intellectu et intelligibili* (I, 1, 7) enthalten sind. Dort unterscheidet er bei der Erörterung der Natur des menschlichen Intellekts drei verschiedene Vollendungsstufen des menschlichen Daseins, die den unterschiedlichen Weisen der Einung des Intellekts als göttliche Wesenheit (*essentia divina*) mit dem individuellen Menschen entsprechen. Sie lassen sich mit Bezug auf diese dreistufige Einung beschreiben als (1) die erste Vollkommenheit des menschlichen Daseins (*natura dans esse*), (2) das noch nicht vollendete (*nicht vollends aktuierte*) Erkenntnisvermögen (*potentia intelligendi*) und (3) dessen Vollendung (endgültige Aktuierung) durch Erwerb von intelligiblen Form, welche „die Hypostase aller Formen“ und „das reine, von jeder Materialität getrennte Licht der Intelligenz“ ist²³.

I

Die Auffassung von transzendtem Ursprung des Menschen, genauerhin der *anima rationalis*, wird von Albertus Magnus gleichermaßen und in der Sache ohne Abstriche, wenngleich methodisch auf unterschiedliche Weise, sowohl in seinen theologischen als auch philosophischen Werken vertreten. Es ist für sein Denken kennzeichnend, daß er, wie schon angedeutet, den Menschen wie alle anderen von ihm reflektierten Gegenstände ganzheitlich betrachtet²⁴. Diese Feststellung stützt sich auf inhaltliche und formale Analysen ausgewählter Texte, Probleme und Begriffe²⁵. Albert hat seine anthropologischen Ansichten nicht nur in unterschied-

¹⁹ Cfr. oben *Anm.* 3 und im bes. H. Anzulewicz, Zur Theorie des menschlichen Lebens nach Albertus Magnus. Theologische Grundlegung und ihre bioethischen Implikationen, *Studia Mediewistyczne* 33(1998), S. 35–49.

²⁰ H. Anzulewicz, *Fatum*. Das Phänomen des Schicksals und die Freiheit des Menschen nach Albertus Magnus, w: J.A. Aertsen, K. Emery, Jr., A. Speer (Hg.), Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte, Berlin – New York 2001 (Miscellanea Mediaevalia 28), S. 507–534.

²¹ Cfr. oben *Anm.* 1.

²² H. Anzulewicz, Bonum als Schlüsselbegriff bei Albertus Magnus [*Anm.* 15].

²³ Albertus, *De intell. et int.* I. 1 tr. 1 c. 7, ed. cit., p. 488b sq.; *Metaph.* I. 1 tr. 5 c. 15, ed. cit., p. 89 v. 55–60: „omnis contemplationis nostrae finis est, quod anima hypostasim formarum omnium, quae est lumen intelligentiae purum ab omni eo quod materiale est, inveniatur, quia tunc recte invenitur seipsam, prout ipsa est solus et purus intellectus sine continuo et tempore“.

²⁴ Cfr. oben I mit *Anm.* 3, und im bes. der Aufsatz Albertus Magnus — Der Denker des Ganzen; sowie die beiden nachfolgenden *Anm.*

²⁵ Cfr. oben *Anm.* 20–23 und die nachfolgende *Anm.*

lichen Zusammenhängen und in vielen seiner Werke dargelegt, so daß sich ein umfassendes und differenziertes Bild des Menschen einerseits aus dem Kontext theologischer Schriften und aus dem Gesichtspunkt des Theologen, andererseits aus den philosophischen Werken und aus dem Blickwinkel des Philosophen gewinnen läßt. Seine vielschichtige Lehre vom Menschen, in der sich viele unterschiedliche theologische Quellen und philosophische Traditionen erkennen lassen, ist dennoch konsistent, weil sie vom theologischen Prinzip geeint wird, von einem Kriterium, das keiner bestimmten philosophischen Tradition verpflichtet ist. Andererseits aber wird besonders in der Anthropologie deutlich, daß philosophische Lehrmeinungen zu den verschiedensten Fragen, insbesondere über den göttlichen Ursprung, die Gottebenbildlichkeit, die Unsterblichkeit und die postmortale Vollendung der *anima rationalis*, gemäß ihrer Übereinstimmung mit der biblisch-theologischen Konzeption des Menschen bewertet und adaptiert bzw. verworfen werden²⁶.

Mit der Schrift *De homine* hat Albert dem Menschen eine philosophisch-theologische Synthese im literarischen Gewand einer Summe gewidmet, die wir als einen in zweifacher Hinsicht ganzheitlichen Anthropologieentwurf bestimmt haben, als einen Entwurf, in dem der Mensch als Ganzes, d. h. als die Einheit von Seele und Leib und in einer wissenschaftssystematisch ganzheitlichen Perspektive — philosophisch und theologisch — streng wissenschaftlich im scholastischen Sinne reflektiert wird²⁷. Bezüglich der Synthese beider Perspektiven sei hinzugefügt, daß Albert zwischen den unterschiedlichen Zugangsmodi zum Gegenstand „Mensch“ wohl unterscheidet. Diese Differenzierung auf der einen Seite und zugleich die Zusammenführung der Perspektiven auf der anderen Seite kann nach unserer Ansicht erst auf dem Hintergrund seines theologisch fundierten Denkmodells adäquat verstanden werden. Sein methodischer Ansatz ist dem systematischen untergeordnet und er ermöglicht ihm, ein Nebeneinander oder gar Durcheinander in erkenntnistheoretischer und systematischer Hinsicht zu überwinden und ein stringentes Theorieganzes zu erarbeiten. Im ganzheitlichen Anthropologieentwurf geht es Albert nicht um eine Entscheidung oder Präferenz für diese oder jene Sichtweise — eine philosophische oder die theologische —, weil eine derartige Festlegung, vor allem auf die bloß aristotelische Position, notwendigerweise die Lehre vom Menschen stark einengen und im wesentlichen auf die Ebene der Kontingenz reduzieren würde. Die wissenschaftstheoretischen und methodologischen Überlegungen stehen zwar in *De homine* noch nicht im Vordergrund, aber auch diese Fragen kommen zur Geltung und werden in der Weise reflektiert und gelöst, daß sie folgerichtig dieser theologisch fundierten Synthese einen wissenschaftlichen Charakter bescheinigen. Albert geht es darum, den Menschen unter einem ganzheitlichen Ansatz — vom Ursprung her, an sich gleichsam in seiner

²⁶ H. Anzulewicz, Anthropologie des Albertus Magnus als Ort des Dialogs zwischen den „sancti“ und „philosophi“, w: F. Prcela (Hg.), *Dialog. Auf dem Weg zur Wahrheit und zum Glauben* [Festschrift A. Pavlović], Zagreb/Mainz 1996, S. 47–54, im bes. 50; ferner idem, *Fatum. Das Phänomen des Schicksals und die Freiheit des Menschen nach Albertus Magnus* [Anm. <20>], 507 sqq., und im bes. S. 514–516, 519, 532.

²⁷ H. Anzulewicz, *Der Anthropologieentwurf des Albertus Magnus und die Frage nach dem Begriff und wissenschaftssystematischen Ort einer mittelalterlichen Anthropologie*, w: J.A. Aertsen, A. Speer (Hg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, Berlin – New York 1999 (Miscellanea Mediaevalia, 26), 756–766.

„ersten“, weniger in der sog. zweiten Verwirklichung bzw. Vollendung unter den kontingenten Bedingungen, und vom Ziel her — wissenschaftlich zu erforschen. Er kann sich deshalb unter dem philosophischen Gesichtspunkt nicht ausschließlich auf die Ebene der Kontingenz und folglich *nur* auf die naturphilosophische und naturwissenschaftliche Betrachtung beschränken. Nach seiner Auffassung können die natürliche Vernunft und die einzelnen Wissenschaftsdisziplinen ihren Gegenstand — den Menschen und auch alles andere geschöpfliche Seiende — an sich, d. h. in seiner Verwirklichung unter den kontingenten Bedingungen hinreichend erklären. Die göttliche Wissenschaft hingegen — in seinem Verständnis sowohl die Metaphysik als auch und vor allem die Theologie — betrachten das menschliche Dasein und die gesamten Seinswirklichkeit ganzheitlich mit ihrem transzendenten Prinzip und zeichnen den formalen Gesamtrahmen bzw. die reflexive Struktur. Sie nehmen den Menschen und die Seinswirklichkeit vom Ursprung und Ziel her und in ihren ontischen Wesen in den Blick und formulieren wissenschaftlich gewonnene bzw. wissenschaftlich verfaßte Aussagen über sie, über die Transzendenz und Gott, Aussagen, die in der Theologie über die Grenzen der diskursiven Erkenntnis hinausreichen²⁸.

Was können wir nun über den Ursprung des Menschen aus der Sicht des Albertus Magnus sagen und was läßt sich hier hinsichtlich der anthropologisch-theologischen *Imago dei*-Lehre des Doctor universalis in gebotener Kürze festhalten?

Die Genese der menschlichen Seele wird, wie zuvor bemerkt, von Albert in verschiedenen theologischen und philosophischen Schriften behandelt. Zum ersten Mal und systematisch untersucht er diese Frage in *De homine*. Die in diesem ganzheitlichen Anthropologieentwurf umfassend dargelegte Lehrauffassung — er hat sie in Paris gelehrt — deckt sich im wesentlichen mit den entsprechenden Ausführungen, die uns in anderen seiner anthropologisch relevanten Schriften bzw. in anthropologischen Werken, wie im Sentenzenkommentar, in *Quaestio de origine animae*, *De anima*, *De animalibus* und im besonderen in *De natura et origine animae* begegnen. Er hält an seiner Auffassung unverrückbar fest, daß die menschliche Vernunftseele im Gegensatz zu den vegetativen und sinnhaften Lebensformen unmittelbar von Gott aus dem Nichts erschaffen bzw. von ihm aus seinem Licht außerhalb jeder Kontingenz herausgeführt und in den menschlichen Embryo hineingeführt wird. Das Hinzutreten der Vernunftseele bedeutet die erste ontologische Vollendung im Prozeß der seelischen Entwicklung des Menschen, welche noch in der embryonalen Phase des menschlichen Lebens stattfindet. Die vegetativen und sinnhaften Seelenkräfte sind die anfänglichen Vollendungsstufen der *anima humana*, welche mit dem Erreichen ihrer vollen Lebensfunktionen, d. h. mit der Aktuierung ihrer Potentialität, von der Vernunftseele überformt, zu ihrem Vermögen werden und mit dieser eine Seelensubstanz bilden. Sie sind in Zeugungsstoff und -kraft der beider Geschlechter potentiell angelegt und entstehen, d. h.

²⁸ Zur Stellung der Natur- und Moralphilosophie gegenüber der Metaphysik und der Theologie, sowie deren Bedeutung in Alberts System für die Explikation der letzten Vollendung und v. a. der Rückkehr (theologisch gesprochen: Rückführung) der Seinswirklichkeit zu ihrem Letztziel in der Transzendenz cfr. H. Anzulewicz, *Bonum* als Schlüsselbegriff bei Albertus Magnus [wie Anm. 15], S. 139–140.

werden aktuiert, in deren Zeugungsakt. Die Zeugung erfolgt jedoch nicht ohne eine Mitwirkung der supralunaren Kräfte (*virtus caeli*). Auf eine ausführlichere Darstellung von Alberts Lehre vom transzendenten Ursprung der menschlichen Seele kann und muß an dieser Stelle mit dem Hinweis auf eine hierzu bereits vorliegende Studie verzichtet werden²⁹. Wir leiten nun zur Frage nach der Gottebenbildlichkeit der *anima rationalis* über.

In seinen Frühwerken *De IV coaequaevis*, *De homine* und im Sentenzenkommentar faßt Albert die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Augustinus trinitarisch und ontologisch sowie zugleich psychologisch auf. Er nimmt in *De IV coaequaevis* an, daß das Bild Gottes (*imago dei*) der Seele auf zweifache Weise innewohnt, nämlich als „Abbild der Ähnlichkeit“ (*imago similitudinis*) und als „Abbild der Schöpfung“ (*imago creationis*). Die Gottähnlichkeit als „Abbild der Ähnlichkeit“ eignet dem Geschöpf, d. h. hier dem Menschen, aufgrund seiner höchstmöglichen Übereinstimmung (*convenientia*) mit den drei göttlichen Personen in der Einheit des Wesens. Diese Konvenienz mit der göttlichen Dreieinheit wird auf die drei Seelenvermögen — Gedächtnis, Intelligenz und Wille — bezogen. Hingegen die Gottähnlichkeit als „Abbild der Schöpfung“ deutet Albert augustinisch als die Grundbestimmung des Menschen als Geschöpf, gemäß der er erschaffen wurde (*ratio in qua creati sumus*), bzw. als die „rationale Vernunft“ (*mens rationalis*), die dem Menschen die Erneuerung nicht aus eigener natürlicher Kraft, sondern wörtlich „aufgrund der Gnade gemäß der Nachahmung göttlicher Ähnlichkeit“ ermöglicht. Dieses „Abbild der Schöpfung“ wird mit dem höheren und dem niederen Teil der Vernunft als dem Zugrundeliegenden der erneuernden Gnade verbunden³⁰.

Vergleicht man Alberts erste trinitarisch-psychologische Adaptation der Imago dei-Lehre, wie sie in Kurzform in *De IV coaequaevis* dargelegt wird, mit den entsprechenden und weitläufigen Ausführungen in dem unmittelbar nach *De VI coaequaevis* verfaßten Werk *De homine*, stellt man geringfügige Unterschiede fest, die aber mehr formaler als inhaltlicher Art sind und nicht als eine Diskontinuität in der Lehre, sondern als die Lehrentfaltung auszulegen sind. Während Albert in *De IV coaequaevis* noch von einer zweifachen Gottebenbildlichkeit in der menschlichen Seele ausging — *imago similitudinis* und *imago creationis* — nimmt er in *De homine* an, daß der Mensch als die *imago creata* ein dreifaches Gottebenbild ist, nämlich *imago creationis*, *imago recreationis* und *imago similitudinis*³¹. Der psychologische Aspekt der Gottähnlichkeit des Menschen wird in *De homine* dadurch unterstrichen, daß sie — die *imago dei*, und enger gefaßt die *imago similitudinis* — auf die drei Seelenvermögen des Menschen — Gedächtnis, Intelligenz, Wille — bezogen und als das der menschlichen Seele, näherhin dem oberen Teil des Verstandes (*superior portio rationis*) innewohnende Wirkprinzip der die Gottähnlichkeit des Menschen verwirklichenden Bewegung, als innere Bewegkraft der Seele (*vis motiva*) gedeutet wird, die menschliche Handlungen

²⁹ H. Anzulewicz, Zur Theorie des menschlichen Lebens nach Albertus Magnus [Anm. 19]; ergänzend sei noch folgende Stelle genannt: *De anima* I. 3 tr. 2 c. 12, ed. cit., p. 193 v. 1–42.

³⁰ Albertus, *De IV coaeq.* tr. 4 q. 69 a. 3 partic. 3, ed. cit., p. 705a.

³¹ Albertus, *De IV coaeq.* tr. 4 q. 69 a. 3 partic. 3, ed. cit., p. 705a; *De homine* tr. 1 q. 73, ed. cit., p. 604a — p. 605a.

mitverursacht und formt³². Sie ist mit fünf weiteren Bewegkräften — Sinnlichkeit (*sensualitas*), Verstand mit seinem höheren und niederem Teil (*ratio cum portione superiori et inferiori*), freies Wahlvermögen (*liberum arbitrium*), Synderesis (*synderesis*) und Gewissen (*conscientia*) — jenen drei durch Erkenntnis und Bestreben bewegenden Kräften (*vires apprehensivae et motivae*) — dem praktischen Intellekt (*intellectus practicus*), der Phantasie (*phantasia*) und dem Komplex der drei Strebekräfte (*partes appetitus*): Wille (*voluntas*), Verlangen (*desiderium sive concupiscentia*) und Zorn (*animus sive irascibilis*) — gleichsam vorgeordnet. Die Gottähnlichkeit und die zusammen mit ihr in einer Reihe genannten fünf weiteren inneren Bewegkräfte — Sinnlichkeit, Verstand mit seinem höheren und niederen Teil, freies Wahlvermögen, Synderesis und Gewissen — werden grundsätzlich von Theologen und nur selten von Philosophen, wie Albert in *De homine* hervorhebt, unterschieden³³. In seinem Kommentar zu *De anima* fügt er diesbezüglich hinzu, daß es die Platoniker sind, die in dieser Frage mit den Theologen übereinstimmen³⁴. Die Ergänzung der aristotelischen Psychologie im *De anima*-Kommentar um die platonischen und theologischen Lehrgehalte entspricht seinem ganzheitlichen, vom theologischen Prinzip geleiteten Ansatz, dessen Vollgestalt bereits in *De homine* und im Sentenzenkommentar zum Ausdruck kam.

Allerdings stellen wir fest, daß in dem philosophischen, durch die *littera Philosophi*, d. h. durch den kommentierten Text von *De anima* des Aristoteles vorgegebenen hermeneutischen Rahmen, die Gottähnlichkeit (*imago dei*) als die letzte und oberste auf der Stufenleiter jener sechs inneren Bewegkräfte des Menschen, deren Existenz nicht allgemein bei den Philosophen angenommen wird, sondern nur von den Platonikern und von den Theologen, keine explizite Erwähnung findet. Dieser beim näheren Hinsehen auffällige Sachverhalt läßt sich wohl durch zwei Faktoren erklären. Zum einen meidet Albert in einem durchaus philosophischen Zusammenhang eine genuin theologische Distinktion einzuführen, zumal die hier einbezogenen Platoniker sich nicht auf die biblische *Imago*-Lehre stützen, die in der christlichen Tradition trinitarisch ausgelegt wird. In *De anima* spricht Albert dennoch ausdrücklich von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, aber er bezieht sich hierbei auf die platonisch-neuplatonische, in philosophischem Sinne theologische Tradition, und er bedient sich dementsprechend philosophischer Kategorien und Begrifflichkeit. Die Nichterwähnung der aus dem Bereich der systematischen Theologie, näherhin aus der Trinitätstheologie stammenden und anthropologisch adaptierten Bestimmung *imago dei* bedeutet zum anderen nicht die Aufgabe seiner theologischen Auffassung, sondern ist vielmehr eine methodisch motivierte Selbsteinschränkung, in philosophischem Kontext eine biblische und in engerem theologischen Sinne interpretierte Distinktion zu verwenden, die nach

³² Albertus, *De IV coaeq.* tr. 4 q. 69 a. 3 paric. 3, p. 702a: „imago tres potentias contineat“, p. 705a: „haec (scil. imago similitudinis) determinatur ab Augustino in tribus potentiis, scilicet memoria, intelligentia et voluntate“.

³³ Albertus, *De homine* tr. 1 q. 69 (disp. text.), ed. cit., p. 565; q. 73, p. 602a–619b; I Sent. d. 3 a. 19–32, ed. cit., p. 116b — p. 136b. Cfr. H. Anzulewicz, Grundlagen von Individuum und Individualität in der Anthropologie des Albertus Magnus, w: J.A. Aertsens, A. Speer (Hg.), *Individuum und Individualität im Mittelalter*, Berlin – New York 1996 (Miscellanea Mediaevalia, 24), S. 151–153; idem, Die platonische Tradition bei Albertus Magnus [wie Anm. 6], Anm. 200.

³⁴ Albertus, *De anima* I. 3 tr. 4 c. 10, ed. cit., p. 240 v. 41 — p. 242 v. 90.

seinem Verständnis unter dem Begriff der *ratio* subsumiert werden kann und wird³⁵. Die theologische *Imago dei*-Lehre ist im *De anima*-Kommentar, wie festgehalten, dennoch präsent. Sie wird aber nicht nur hinsichtlich der Begrifflichkeit philosophisch eingekleidet und in Anlehnung an philosophische Quellen entwickelt, sondern auch darauf beschränkt, was philosophisch faßbar ist und bewiesen werden kann³⁶. Dieser Einschränkung entsprechend werden anstelle der dem biblisch- und trinitätstheologischen Kontext entlehnten Bestimmung *imago dei* solche philosophische Äquivalente verwendet, wie: „gewisse Ähnlichkeit des wirkenden Erstprinzips“ (*similitudo quaedam agentis primi*)³⁷, „Widerspiegelung bzw. Schatten des göttlichen Intellekts im physischen Körper, der dem Vermögen nach Leben besitzt“ (*resultatio intellectus divini in corpore physico potentia vitam habente*)³⁸, „Schatten des göttlichen Intellekts“ (*umbra intellectus divini*)³⁹, „Abbild des Intellekts des wirkenden Erstprinzips“ (*imago intellectus primi agentis*)⁴⁰, „Ähnlichkeit der getrennten Substanz“ (*similitudo separatae substantiae*)⁴¹, „beschattete Widerspiegelung der Intelligenz“ (*resultatio intelligentiae obumbrata*)⁴², „Schatten und gewisse Fußspur sowie Widerspiegelung der getrennten Substanz“ (*umbra et vestigium quoddam et resultatio intelligentiae separatae*)⁴³. Diese Reihe der philosophischen Bestimmungen des göttlichen Wesens der *anima rationalis*, denen man in albertinischen Werken begegnet, könnte fortgesetzt werden. Wir knüpfen daran noch einmal zum Schluß dieses Abschnitts an.

Erklärt Albertus Magnus den Ursprung der menschlichen Vernunftseele philosophisch, dann heißt es, daß sie aus dem Licht des göttlichen Intellekts hervorgeht. Bringt er diesen zentralen anthropologischen Gedanken mit einer Betonung des genuin theologischen Gehalts der Aussage zum Ausdruck — diesen Akzent gibt es auch im Kontext der philosophischen Schriften und der Philosophie⁴⁴ —, dann heißt es, daß der Mensch als solcher — gemeint ist der Mensch in seiner Vernünftigkeit bzw. die Vernunftseele, oder anders gewendet: der „alleinige und reine Intellekt ohne Raum und Zeit“ (*solus et purus intellectus sine continuo et tempore*)⁴⁵

³⁵ Albertus, Quaestio de synderesi, ed. A. Fries, W. Kübel, H. Anzulewicz, Münster 1993 (Alberti Magni Opera Omnia, Ed. Colon., XXV/2), p. 19 v. 46–49: „ratio potest considerari ut convertitur ad deum naturaliter et ei inhaeret immediate, et sic secundum illum respectum melior et dignior est ratio, in quantum est imago dei, quam synderesis“.

³⁶ Cfr. Albertus, De nat. et orig. an. tr. 2 c. 13, ed. cit., p. 37 v. 63–66: „Omnibus his diligenter excursis tangemus id quod secundum naturam probabilius dici potest, et non faciemus modo aliquam mentionem nisi tantum de his quae per philosophiam possunt probari“.

³⁷ Albertus, De anima I. 1 tr. 2 c. 13, ed. cit., p. 54 v. 46–47.

³⁸ Ibidem, v. 57–59.

³⁹ Ibidem, v. 59.

⁴⁰ Ibidem I. 3 tr. 2 c. 12, ed. cit., p. 194 v. 22–23.

⁴¹ Ibidem, p. 193 v. 39–40.

⁴² Ibidem I. 2 tr. 1 c. 8, p. 76 v. 42.

⁴³ Ibidem, v. 30–32; c. 18, p. 205 v. 42–43.

⁴⁴ Cfr. z. B. Albertus, De nat. et orig. an. tr. 1 c. 5, ed. cit., p. 15 v. 24–31: „complementum ultimum, quod est intellectualis formae, non per instrumentum neque ex materia, sed per suam lucem influit intellectus primae causae purus et immixtus. Propter quod etiam ex non praeiacenti aliquo creare rationalem deus dicitur animam; et hoc modo intellectus ingreditur in embryonem ab extrinseco materiae...“.

⁴⁵ Albertus, Metaph. I. 1 tr. 5 c. 15, ed. cit., p. 89 v. 59–60.

— unmittelbar von Gott aus dem Licht seiner Intelligenz herausgeführt, d. h. jenseits der Kontingenz erschaffen wurde bzw. erschaffen wird. Die biblisch-theologisch verbürgte Wahrheit von der Erschaffung des Menschen aus dem Nichts faßt Albert philosophisch als „das Einfließen der Vernunftseele dem Embryo durch das Licht des reinen und unvermischten Intellekts der Erstursache“ auf⁴⁶. Wichtig dabei ist zu unterstreichen, daß dieses Licht weder anstelle eines Urstoffs noch gleichsam als vermittelndes Medium der Intelligenz gedacht wird, sondern als göttliche Emanation⁴⁷. Dieser unmittelbare Hervorgang des Menschen aus Gott bedeutet nach Albert, daß der Ursprung und — man muß sogleich hinzufügen — das Letztziel des Menschen, welches nach Alberts Auffassung mit dem Ursprung identisch ist, außerhalb der Zeit in unserem geläufigen und in engerem philosophischem Verständnis (*tempus*), außerhalb der Materialität und des Raumes liegt. Mit dem Hinzutreten der rationalen Seele zum menschlichen Embryo und der Überformung der beiden früheren auf die Vernunftseele als der höchsten Form angelegten Lebensformen des Embryos, d. h. der vegetativen und der sinnhaften, spezifisch menschlichen Seele, ist die Vollendung des Menschen in ontologischer Hinsicht erreicht. Albert bezeichnet sie in Anlehnung an Aristoteles und seine arabischen Kommentatoren als die „erste Vollendung“ (*perfectio prima*)⁴⁸. Sie besteht in der Einheit von Geist und Materie, Seele und Körper. In dieser ontologischen Doppelstruktur liegt der Schlüssel zur Frage nach der Potentialität und der natürlichen Hinordnung auf ihre Aktualisierung, welche als die „zweite Vollendung“ (*perfectio secunda*) bezeichnet und einerseits auf den intellektiven, andererseits auf den sittlichen Bereich bezogen wird. Diese kann nur in einem Prozeß erreicht werden. Damit kommt der anthropologische Aspekt der Kontingenzfrage und ihre positive Bedeutung in den Blick.

Zwischenbilanz und Ausblick. Wir können an dieser Stelle weder die theologische *Imago dei*-Lehre noch ihre philosophische Entfaltung bei Albertus Magnus weiter verfolgen und beschließen den ersten Teil unserer Skizze mit einer Zwischenbilanz und einem Ausblick.

Der Anthropologie Alberts des Großen liegt ein theologisches Verständnis des Menschen als *imago dei* zugrunde. Während er mit dem Werk *De homine* einen ganzheitlichen Anthropologieentwurf erarbeitet und die Gottebenbildlichkeit des Menschen sowohl theologisch, näherhin trinitarisch, als auch philosophisch expliziert, legt er sie in den nachfolgenden theologischen und philosophischen Werken auf eine differenziertere Weise aus, die der Unterscheidung zweier unterschiedlicher Perspektiven und Erkenntniswege — auf der einen Seite der Theologie und auf der anderen Seite der Philosophie — Rechnung trägt, wobei selbstverständlich die natürliche Vernunft und somit die Philosophie mit ihrem Begriffsapparat und Methoden den wissenschaftlichen Vollzug der Theologie mitträgt und keineswegs von ihr separiert wird. Er entfaltet seine theologische Auffassung vom Menschen in den theologiesystematischen Werken, vor allem im Sentenzenkommentar und in der *Summa theologiae*, auf der Grundlage der

⁴⁶ Albertus, *De nat. et orig. an. tr.* 1 c. 5, ed. cit., p. 15 v. 24–27.

⁴⁷ Albertus, *Quaest. de orig. an.*, ed. A. Fries, W. Kübel, H. Anzulewicz, Münster 1993 (Alberti Magni Opera Omnia, Ed. Colon., XXV/2), p. 218 v. 2–12 mit Anm. 5 (Quellenapp.).

⁴⁸ Hierzu und zum folgenden cfr. oben Anm. 15.

biblischen Offenbarung und deren christlicher Auslegung. In seinen philosophischen Werken hingegen stützt er sich prinzipiell nur auf philosophische Prämissen und die natürliche Vernunft. Denn nach seiner Auffassung, die er im Werk konsequent umsetzt, reflektiert der Philosoph nur das, was über den Menschen „gemäß der Natur als am wahrscheinlichsten gesagt werden kann“ und was „philosophisch beweisbar ist“⁴⁹. Er spricht der natürlichen Vernunft, der Philosophie also, mit ihren eigenen Methoden und Ordnung der Erkenntnisgewinnung eine Autonomie zu. Man muß aber an dieser Stelle sogleich hinzufügen, daß die der Vernunft zuerkannte Eigengesetzlichkeit der Offenbarungswahrheit und somit der theologischen Erkenntnisordnung nicht zuwiderlaufen kann, da nach Alberts Grundüberzeugung, es keine doppelte Wahrheit gibt⁵⁰. Die Vernunft überschreitet zwar aufgrund ihres transzendenten, göttlichen Ursprungs und ihres Wesens die Kontingenz. Sie konkurriert aber nicht mit der theologischen Erkenntnis, die höher als die Vernunftkenntnis eingestuft wird, weil sie aus dem von Gott geschenkten Glaubenslicht herkommt. Albert bedient sich also in der philosophischen Erörterung über den Menschen wie auch generell keiner im engeren Sinne theologischen Argumentation und Begrifflichkeit und trennt die beiden unterschiedlichen Bereiche der Erkenntnis voneinander. In der philosophischen Anthropologie adaptiert und verwendet er philosophische Terminologie und Interpretamente, die primär der platonisch-neuplatonischen Tradition entstammen und sich im wesentlichen mit seinem theologischen Denkmodell sowie seiner theologischen Konzeption des Menschen decken.

Die aus der biblischen Offenbarung geschöpfte theologische Gewißheit vom göttlichen Status der menschlichen Seele kann auch für den Philosophen ihre Geltung besitzen, insofern sie als die menschliche Vernunftwahrheit ausgewiesen und bewiesen wird. Albert sieht es als seine Aufgabe, diesen philosophischen Nachweis zu erbringen. Während er in der Theologie die offenbarte Wahrheit von der Gottähnlichkeit des Menschen zu vermitteln und zu erklären hat, muß er in der Philosophie zu dieser Einsicht mit den natürlichen Erkenntnismöglichkeiten des Menschen erst gelangen. Daß er auf diesem aufsteigenden Weg der philosophischen Erkenntnis ans Ziel kam, ist aus seinen philosophischen Schriften ersichtlich. Ein beredtes Zeugnis dafür sind neben den schon zuvor zitierten Bestimmungen des Menschen bzw. der menschlichen Seele solche wie: „Ähnlichkeit des Lichtes der Erstursache und ihr Abbild“ (*similitudo lucis primae causae et imago eius*)⁵¹, „gewisse Widerspiegelung des Lichtes getrennter Intelligenz“ bzw. des „göttlichen Lichtes“ (*resultatio quaedam lucis intelligentiae separatae/quaedam resultatio suae [= dei] lucis*)⁵², die „Ähnlichkeit des Lichtes des Intellekts, der in der Zeugung wirkt“ (*similitudo lucis intellectus agentis in generatione*)⁵³.

⁴⁹ Albertus, De nat. et orig. an. tr. 2 c. 13, ed. cit., p. 37 v. 63–66.

⁵⁰ Albertus, Super Ethica I. 1 lect. 13, ed. W. Kübel, Münster 1968–1972 (Alberti Magni Opera Omnia, Ed. Colon., XIV/1), p. 71 v. 80–84: „contra ea quae fide determinata sunt, nihil potest demonstratio esse, eo quod fides non est contra rationem, quia nulla veritas alii discordat, sed est supra rationem, Ps. (CXXXVIII, 6): «Mirabilis facta est scientia tua»“.

⁵¹ Albertus, De anima I. 1 tr. 2 c. 4, ed. cit., p. 26 v. 69–70.

⁵² Ibidem I. 3 tr. 2 c. 19, ed. cit., p. 205 v. 42–43; Idem, De nat. et orig. an. tr. I c. 6, ed. cit., p. 15 v. 72–73.

⁵³ Albertus, De nat. et orig. an. tr. I c. 5, ed. cit., p. 12 v. 83–85: „anima rationalis est similitudo lucis intellectus agentis in generatione“; De animal. I. 16 tr. 1 c. 11 n. 63, ed. H. Stadler, Münster

II

Perfectio. Insofern der Mensch in ontischer Hinsicht (*secundum esse*) vollständig entfaltet ist, hat er seine erste Vollendung (*perfectio prima*) erreicht. Er erfährt in diesem Bereich keine weitere Vervollkommnung mehr, da ihm im bezug auf das Sein nichts mehr fehlt und nichts darüber hinaus integriert werden kann⁵⁴. Mit dem Hinzutreten der Vernunftseele zum menschlichen Embryo wird dieser gemäß der Seinskonstitution zum vollständigen und vollendeten menschlichen Individuum. Da der Mensch der Seinskonstitution nach eine Doppelstruktur aufweist, nämlich Sein und Wesen, umfaßt seine erste Vollendung beide ontischen Strukturteile⁵⁵. Diese erste Vollendung ist die Voraussetzung und der Ausgangspunkt für den eigentlichen Prozeß der Selbstverwirklichung des Menschen als Mensch, für jenen Vollzug der menschlichen Existenz, welcher nicht bloß ein naturgeleiteter Lebensprozeß ist, sondern einen spezifisch menschlichen, d. h. vernunftgeleiteten Lebensvollzug darstellt. Dieser wird von Albert, wie schon festgehalten, als der Prozeß der zweiten Vollendung (*perfectio secunda*) bezeichnet und auf die intellektive und sittliche Vollkommenheit bezogen. Es ist in diesem Zusammenhang wichtig zu unterstreichen, daß es sich hierbei um einen Verwirklichungsprozeß handelt, der nicht durch die Natur geleistet wird, sondern dem Menschen als solchem von seinem Ursprung her aufgegeben ist und seinem freien Entschluß unterliegt. Freilich verlaufen die beiden Prozesse der vollendenden Verwirklichung unter den kontingenten Bedingungen — in Raum, Zeit und Materie. Der wesentliche Unterschied zwischen den beiden besteht darin, daß der Prozeß der ersten Vollendung bereits mit dem Werden des Menschen in der Kontingenz zum Abschluß kommt, während die zweite Vollendung — die intellektive und sittliche Vollkommenheit, welche in der Verwirklichung der Gottebenbildlichkeit des Menschen besteht — in der Kontingenz ihren Anfang nimmt und vollzogen wird, ihren Abschluß aber und ihr Ziel jenseits der Kontingenz erreicht. Dieses Letztziel seiner Verwirklichung, die der Mensch in der Kontingenz vollzieht, erlangt er erst, oder vielmehr kann er erst erlangen, mit der „Rückführung zur göttlichen Seinsweise“ (*reductio ad esse divinum*) und mit der Rückkehr zum göttlichen Licht, von dem er — wie im ersten Teil dieses Beitrags dargetan — hervorgegangen ist. Das „Höchste“ der mensch-

1920 (BGPMA, XVI), p. 1093 v. 40 — 1094 v. 2–7: „illae (scil. potentiae) quae non sunt affixae corpori, nihil virtutis habent quod educat eas de corporea materia, sed potius illae sunt quaedam similitudo lucis intellectus agentis in natura et principis spermatis, propter quod a toto extrinseco materiae spermatis et virtutum eius a luce intellectus qui secundum Anaxagoram et Aristotelem est primum agens in omnibus praeinductis virtutibus, in conceptum inducitur anima rationalis et intellectualis quae postea completur per speculationis formas“; ibidem n. 64, p. 1094 v. 27–34; n. 67, p. 1096 v. 30–41.

⁵⁴ Albertus, *Metaph.* I. 5 tr. 4 c. 1, ed. cit., p. 271 v. 59–61: „Et uno quidem modo dicitur perfectum, extra quod non est accipere aliquam particulam de integranibus et ad esse pertinentibus“ (durch Kursivschrift werden wörtliche Anlehnungen an die kommentierte aristotelische Vorlage kenntlich gemacht).

⁵⁵ Albertus, *Metaph.*, I. c., ed. cit., p. 271 v. 61–69: „Et hoc est dupliciter, secundum exigentiam entis videlicet et secundum exigentiam esse. Secundum exigentiam autem entis adhuc dupliciter, secundum essentialium et quantitatis et quantitatis perfectionem; «omnium enim natura constantium terminus est et ratio magnitudinis et augmenti», sicut in II *De anima* est ostensum. Secundum autem esse perfectum est, quod secundum tempus, quod esse mensurans est, non habet defectum...“.

lichen Verwirklichung, das — wie schon eingangs erwähnt — das „Letzte“ (*ultimum*) und das „Erste“ (*primum*), welches das „Notwendig-Seiende“ (*necesse esse*) und die „All-Ursache“ ist, stellt die höchste Vollendung (*ultimum et summum*) und die höchste Glückseligkeit des Menschen (*summum felicitatis*) jenseits von Zeit, Raum und Materie dar⁵⁶.

Kehren wir nun zur Frage nach der Verwirklichung des Menschen als Mensch in der Kontingenz zurück. Wie festgehalten, ist die Verwirklichung des Menschen unter den kontingenten Bedingungen nichts anderes als die Realisierung seiner Gottebenbildlichkeit. „Das Ziel des Menschen ist“ — so Albert in *De natura et origine animae* — „die Verähnlichung mit dem Intellekt des Ersten, der göttlich ist“⁵⁷. Denn der Mensch ist gemäß der ersten Vollendung nicht nur „Ähnlichkeit und Abbild der himmlischen Bewegter“ (*similitudo et imago motorum caelestium*)⁵⁸, die „Wirkung und das Abbild des Lichtes der Erstursache“ (*effectus et imago [...] luminis primae causae*)⁵⁹, sondern die *imago dei*, Gottebenbild, oder — genauer formuliert — Abbild der göttlichen Dreieinigkeit (*imago trinitatis*), wie es im Kontext und in der Sprache der theologischen Schriften und der Theologie heißt⁶⁰, die nach Albert, wie oben vermerkt⁶¹, die oberste und alle Wissenschaften vollendende Wissenschaft und Weisheit ist und deshalb auch abschließend über Ursprung, Wesensnatur und Letztziel des Menschen aussagt. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen, wie auch der Bildcharakter der gesamten Seinswirklichkeit⁶² leitet Albert, ähnlich wie die Kirchenväter und die Theologen der Hochscholastik, von dem Ursprung aller Kreatur in der göttlichen Transzendenz ab. Er unterstreicht, daß diese Abbildlichkeit dem vernunftbegabten Wesen und der übrigen, mit dem göttlichen Licht der Vernunft nicht ausgestatteten, belebten und unbelebten Schöpfung auf ungleiche Weise eignet. Nur der Mensch und der Engel werden „Gottebenbild“ (*imago dei*) genannt, während die mit der Vernunft nicht ausgestattete Schöpfung in dieser theologischen, im wesentlichen von Augustinus geprägten Tradition die „Fußspur des dreieinen Gottes“ (*vestigium dei/trinitatis*) heißt, da das göttliche Licht in ihr tiefer verborgen ist und sich nicht in der Weise wie in der Vernunft des Menschen widerspiegeln vermag. Sie verwirklicht dementsprechend ihre spurenhafte, verborgene Gottabbildlichkeit und verweist auf ihren göttlichen Ursprung. Dem Menschen eignet hingegen eine einzigartige Ähnlichkeit mit seinem göttlichen Urbild, was darin festgemacht wird, daß nur er Gott nach innen — in seinen inneren Bezügen — und nach außen hin nachahmt⁶³.

⁵⁶ Cfr. oben Anm. 4.

⁵⁷ Albertus, *De nat. et orig. an. tr. I c. 5*, ed. cit., p. 13 v. 89–91: „terminus esse hominis ad similitudinem intellectus primi, qui divinus est“.

⁵⁸ Albertus, *Super Matth. I, 20*, ed. B. Schmidt, Münster 1987 (*Alberti Magni Opera Omnia*, Ed. Colon., XXI/1), p. 37 v. 34–35.

⁵⁹ Albertus, *Ethica I. 9 tr. 2 c. 1*, ed. cit., p. 569b; cf. *ibidem I. 1 tr. 6 c. 6*, p. 92b.

⁶⁰ Cfr. oben Anm. 30–33, 35, unten Anm. 53 u. 54.

⁶¹ Cfr. oben Anm. 6.

⁶² Cfr. hierzu und zum folgenden H. Anzulewicz, *Der Bildcharakter der Seinswirklichkeit im Denksystem des Albertus Magnus*, *FZPT* 47(2000), S. 342–351, *Idem*, *Die theologische Relevanz des Bildbegriffs und des Spiegelbildmodells in den Frühwerken des Albertus Magnus (BGPMA, N. F., 53/II)*, Münster 1999, im bes. Kap. III, S. 151 sqq.

⁶³ Albertus, *De homine tr. 1 q. 73 a. 2*: *Ann Arbor* 201 f.96va, ed. cit., p. 609b sq. *De bono tr. 1 q. 2 a. 2–3*, ed. H. Kühle, Münster 1951 (*Alberti Magni Opera Omnia*, Ed. Colon., XXVIII), p.

Diese kurze Skizze müssen wir an dieser Stelle abbrechen und für weitere Details auf die im Druck vorliegende Untersuchung hierzu verweisen, die in Zusammenarbeit mit Caterina Rigo verfaßt wurde⁶⁴. Wir versuchen die hier nur ansatzweise vorgetragenen, aus Platz- und Zeitgründen nicht ausgeführten Gedanken dieses zweiten Teils unseres Beitrags zu rekapitulieren.

Der Mensch, der mit Blick darauf, was ihn als Menschen konstituiert, d. h. mit Bezug auf die Vernunftseele, als der „alleinige Intellekt“ (*solus intellectus*) bezeichnet wird⁶⁵, verwirklicht sich in seinem ganzen, geistig-körperlichen Dasein, also auch in seiner Wesensnatur als der „alleinige Intellekt“ bzw. als der „beschattete Strahl des göttlichen Intellekts“, in der Kontingenz. Er ist dem Wesen nach in erster Linie der „alleinige Intellekt“, oder anders ausgedrückt: er ist „im Schatten des göttlichen Intellekts erschaffen“, d. h. er ist das Geist- und Vernunftwesen, welches die Bedingungen der Kontingenz transzendiert. Er ist ein verdunkeltes bzw. beschattetes Abbild des göttlichen Intellekts, theologisch gewendet: Gottebenbild (*imago dei*). Der Mensch als der „alleinige“ und „im Schatten des göttlichen Intellekts geschaffene Intellekt“ ist mit dem Körper verbunden, weil sein Hervorgang in das Sein, seine Erschaffung gleichsam die Konkretion des Geistes darstellt, der an sich die Ähnlichkeit des göttlichen, die Kontingenz durchdringenden Strahls ist, eine Konkretion, die ihrerseits den kontingenten Bedingungen unterworfen ist. Die Geist-Körper-Natur ist für ihn seinskonstitutiv sowohl im Hinblick auf die ontische, sog. erste Vollendung (*secundum esse*) als auch die tugendhafte, sog. zweite Vollendung (*secundum bene esse = secundum utramque virtutem, intellectualem videlicet et moralem*). Kann er selbst zu seiner ontischen Vollendung nichts beitragen, ist die Selbstverwirklichung im Körper, die einerseits die Vollendung in bezug auf die intellektive (theoretische) und andererseits sittliche (praktische) Tugend darstellt, seine Aufgabe und das eigentliche Ziel des Daseins unter den Bedingungen der Kontingenz. Diese vollendende Selbstverwirklichung gemäß den beiden Tugenden vollzieht der Mensch in einem langen Aufstiegsprozesseß: Die intellektive Tugend erwirbt er durch Erfahrungswissen, Lehre und Studium (*per experimentum et doctrinam/studium*), die sittliche hingegen durch Einübung (*per assuetudinem*)⁶⁶. Die Prozessualität der Selbstverwirklichung des Menschen wird zum konstruktiven Inbegriff der Kontingenz in ihrer anthropologischen Dimension.

Aufgrund der „Versenkung“ der Vernunftseele im Körper ist das dem menschlichen Intellekt innewohnende göttliche Licht bzw. das Abbild des göttlichen Lichts

26 v. 6 — p. 28 v. 10; II Sent. d. 3 a. 19–32, ed. cit., p. 116b — p. 135b; d. 19 a. 1, ed. cit., p. 329b sq.; Summa theol. I tr. 3 q. 15 c. 2, ed. cit., p. 59 v. 81 — p. 75 v. 77; Summa theol. II (mit Vorbehalt bzgl. der Echtheit; cfr. oben Anm. 6) tr. 11 q. 64, ed. cit., p. 611a — p. 615b. H. Anzulewicz, Grundlagen von Individuum und Individualität, 151–153; idem, Anthropologie des Albertus Magnus als Ort des Dialogs zwischen den «sancti» und «philosophi», 52. Für die philosophische Explikation der *imago dei*-Lehre in bezug auf den Menschen und die gesamte Seinswirklichkeit, einer Frage, die wir begrifflich mit den Termini „Bildcharakter der Seinswirklichkeit“ zu erfassen versuchen (s. oben Anm. 52), cfr. u. a. Albertus, Ethica I. 1 tr. 7 c. 5, ed. cit., p. 114b.

⁶⁴ H. Anzulewicz, C. Rigo, Reductio ad esse divinum [wie Anm. <7>], im bes. S. 398–406.

⁶⁵ Cfr. z. B. Albertus, Ethica I. 9 tr. 2 c. 1, ed. cit., p. 571b: „Unusquisque enim homo nihil aliud videtur esse in quantum homo est, nisi intellectus, quo omnia sua facit et perficit, format et mensurat“.

⁶⁶ Albertus, Metaph. I. 5 tr. 4 c. 1, ed. cit., p. 272 v. 20–22; cf. De anima I. 2 tr. 3 c. 3, ed. cit., p. 100 v. 15–19.

zwar „beschattet“⁶⁷. Der Mensch wird aber dadurch, wie es in Anlehnung an eine Hermes Trismegistos zugeschriebene Sentenz heißt, zur innigen Verknüpfung des Göttlichen und Kontingenten (*homo est nexus dei et mundi*). Er nimmt „göttliche Schönheiten“ auf, die „nicht in die *kontingente* Welt eingesenkt sind, d. h. in Raum und Zeit, aufgrund seiner Gottähnlichkeit, die ihm durch das Licht des einfachen Intellekts innewohnt, an dem er von Gott der Götter teilhat“⁶⁸. Diese gottähnliche Natur des menschlichen Intellekts bewirkt also, daß der Mensch die Fähigkeit besitzt, bereits unter den Bedingungen der Kontingenz zur Erkenntnis des Transzendenten zu gelangen und sich stufenweise gemäß dem intellektiven Vermögen zu verwirklichen. Indem er es in einem Aufstiegsprozeß in Raum, Zeit und Materie verwirklicht, verwirklicht er seine Ähnlichkeit mit dem göttlichen Ursprung und transzendiert die Grenzen dieser Welt, d. h. die kontingenten Bedingungen.

Die intellektive Verwirklichung des Menschen als Gottebenbild in der Kontingenz wird gemäß der Doppelstruktur des menschlichen Intellekts vollzogen. Sie erfolgt in einem Prozeß der Aktuierung durch den tätigen Intellekt (*intellectus agens*) der vom potentiellen Intellekt (*intellectus possibilis*) aufgenommenen sinnhaften Erkenntnisformen, welche den potentiellen Erkenntnisgegenstand (*intelligibilia in potentia*) darstellen. Der tätige menschliche Intellekt ist im Gegensatz zum potentiellen ständig aktiv und jenseits jeder Rezeptivität. Er hat in sich keine intelligiblen Formen und erkennt nicht durch die Phantasmata, sondern er erzeugt die intelligiblen Formen im potentiellen Intellekt, indem er die sinnhaften Formen (*phantasmata*) des potentiellen Intellekts in Allgemeinbegriffe (*intelligibilia per se*) umwandelt⁶⁹. Diese aktuierend-verursachende bzw. die *intelligibilia in potentia* illuminierende und das Wissen im potentiellen Intellekt erzeugende Tätigkeit des *intellectus agens* wird als göttlich bezeichnet, zumal sie ja nicht aus der eigenen Kraft des tätigen menschlichen Intellekts hervorgebracht wird, sondern ihren Ursprung nach Albert in der Erstursache hat⁷⁰. Der Prozeß der

⁶⁷ Albertus, *Metaph.* I. 1 tr. 2 c. 8, ed. cit., p. 25 v. 27–28: „Umbrosus enim et continuo et temporis coniunctus est hominis intellectus“.

⁶⁸ Albertus, *Metaph.* I. 1 tr. 1 c. 1, ed. cit., p. 2 v. 11–15: „Subnexus autem est deo, pulchritudines eius non ommersas mundo, hoc est continuo et temporis, accipiens per similitudinem divinam, quae in eo est per lumen simplicis intellectus, quod a deo deorum participat“.

⁶⁹ Albertus, *De homine* tr. 1 a. 3: f. 72ra, ed. cit., p. 466b: „dicimus intellectum agentem humanum esse coniunctum animae humanae et esse simplicem et non habere intelligibilia, sed agere ipsa in intellectu possibili ex phantasmatis, sicut expresse dicit Averroes in commento libri *De anima*“; *ibid.* f. 72va, p. 468a–b: „intellectus agens nihil recipit, quia aliter non esset agens universaliter. Et bene concedimus etiam quod intellectus agens non intelligit intellectu causato a rebus, si haec praepositio a’ notat causam efficientem, quia res suas similitudines non faciunt in intellectu agente (...) Si autem haec praepositio a’ notat materiam, quam causam tamen non notat proprie, tunc bene concedimus quod intellectus agens intelligit intellectu causato a rebus, quia intellectus eius super res est abstrahendo ab eis universale. Intellectus enim agentis est sicut si videmus extra mittentes nihil intus suscipientes“. Cfr. Averroes, *Comm. magnum in Aristotelis De anima* I. 3 comm. 5, ed. F. Stuart Crawford, Cambridge/Mass. 1963 (*Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem, Versionum Latinarum* vol. VI/1), p. 390 v. 98 sqq.; comm. 20, p. 444 v. 13 sqq.

⁷⁰ Albertus, *De homine* tr. 1 q. 55 a. 3: f. 72va, p. 468b: „intellectus agens non est a seipso nec intelligit a seipso hoc modo quod non sit causatus ab alio, immo est causatus a causa prima et quod intelligit, habet a causa prima. Sed hoc modo non intelligit quod in ipso faciat suam similitudinem et speciem. (...) dicendum quod in anima humana nihil divinius est et nobilium intellectu agente, et propter hoc non habet aliquid perficiens se, sed intelligit per suam essentiam“.

intellektiven Vollendung des Menschen kommt zum Abschluß, wenn der tätige Intellekt alle sinnhaften Formen des potentiellen Intellekts in Allgemeinbegriffe umgewandelt und sie aktuell erkannt hat. Damit erkennt er einerseits sich selbst, genauer: er findet das Gottesbild in der Seele wieder, und er vereinigt sich andererseits mit den transzendenten Welt der getrennten Intelligenzen. Auf dieser Stufe seiner Vollendung hat er teil am einformenden Licht aller geschaffenen Dinge und besitzt die intuitive Kenntnis der natürlichen Ordnung der Dinge unter den Bedingungen der Kontingenz. Gestärkt durch die Vereinigung mit dem Licht der Intelligenzen kann er zum Intellekt der Ersten Ursache gelangen, d. h. sich mit Gott vereinigen. Wird dieser Zustand dauerhaft erreicht, ist der Mensch endgültig an sein Letztziel, das sein Ursprung ist, angelangt und in seiner Potentialität und Abbildlichkeit, die den Bedingungen der Kontingenz entsprachen, vollkommen verwirklicht⁷¹.

Die Aneignung der intellektiven und sittlichen Tugend und somit die Verwirklichung des Menschen als Mensch bedeutet allerdings keinen Wandel und keine Veränderung (*alteratio*) im eigentlichen Sinne, sondern seine Vollendung (*perfectio*) gemäß der Tugend und gleichsam seine Zerstörung (*corruptio*) in all dem, was in ihm der Tugend widerstreitet⁷². Wenn Albert als Theologe lehrt und philosophisch begründet, daß das Leben des Menschen nach dem Tode, d. h. nach der Trennung der Geistseele vom physischen Körper, nicht endet und in kein anderes Leben verwandelt wird, sondern die von Gott geschaffene menschliche Geistseele über den Tod hinaus in sich identisch fortbesteht, heißt es also, daß der Tod nicht mehr und nicht weniger als das endgültige Ende der kontingenten Bedingtheit des menschlichen Dasein und dessen vollendenden Verwirklichung bedeutet.

Mit Blick auf die Fragestellung dieses Colloquiums kann als Ergebnis festgehalten werden, daß das Leben des Menschen von seinem Ursprung und Ziel her betrachtet an und in sich unverändert fortbesteht. Was an menschlichem Leben der Veränderung, Prozessualität und der Endlichkeit unterworfen ist, sind nur seine kontingenten Bedingungen⁷³. Die Kontingenz wird hierbei unter dem anthropologischen Aspekt positiv als die Bedingung der vollendenden Selbstverwirklichung des Menschen aufgefaßt.

⁷¹ Cfr. z. B. Albertus, De homine tr. 1 q. 55 a. 6: f. 73va–b, ed. cit., p. 475b — p. 477b; a. 3: f. 72ra–va, p. 466a — p. 469a; Metaph. I. 1 tr. 5 c. 15, ed. cit., p. 89 v. 55–60; für weitere Stellenangaben mit einer zusammenfassenden Darstellung s. H. Anzulewicz, C. Rigo, Reductio ad esse divinum, Teil II [wie Anm. 7], im bes. 404–406.

⁷² Albertus, Metaph. I. 1 tr. 1 c. 5, ed. cit., p. 7 v. 75–82 (mit Anm. 78–79 u. 81–82 im Quellenapp.): „Verum autem est quod id quod desideratur, de perfectione naturae est hominis, inquantum homo existens; et ideo scientiam attingens non alteratus, sed perfectus est, sicut ostendimus in VII Physicorum et in Ethicorum libro X; nec hoc repetere oportet. Praecipue enim subtiles ad hoc induximus rationes in epistula quam sociis nostris edidimus De natura animae et contemplatione ipsius“; I. 5 tr. 4 c. 1, p. 272 v. 48–50: „talia adipiscens (scil. ultimum et summum in utraque virtute) non est alteratus, sed perfectus, et in oppositis istorum non est alteratus, sed corruptus“. Zum anthropologischen Verständnis des Begriffs „Veränderung“ (*alteratio*) cfr. u. a. Albertus, De anima I. 2 tr. 3 c. 2, ed. cit., p. 99 v. 11 — p. 100 v. 9, bes. p. 99 v. 88 — p. 100 v. 7.

⁷³ Hierzu cfr. auch H. Anzulewicz, Zur Theorie des menschlichen Lebens nach Albertus Magnus [wie Anm. 19]; id., Ende und Erneuerung der Welt [wie Anm. 1].

III

Reductio. Die Frage der Trennung der menschlichen Seele vom Körper, d. h. des Todes, und die Rückkehr der vom Körper getrennten Seele zu ihrem transzendenten, göttlichen Ursprung, sowie die Auferstehung des Leibes und die transzendenten Bedingungen des ewigen Lebens behandelt Albert innerhalb der systematischen Theologie in ihrem eschatologischen Teil und — bis auf die Auferstehung — in der Philosophie, wo er sich mit den anthropologischen Themen befaßt. Eine spezielle philosophische Erörterung über die postmortale Vollendung des Menschen bzw. über den Status der vom Leib getrennten menschlichen Seele liegt vor allem in *De natura et origine animae* und auch im zweiten Ethikkommentar (*Ethica*)⁷⁴ vor. Sie basiert im wesentlichen auf der theologisch fundierten, platonisch-neuplatonischen, eng mit der Stoa verbundenen Tradition, die zum großen Teil durch die Vermittlung der arabisch-islamischen und jüdischen Quellen rezipiert wurde. Wir beschränken uns hier lediglich auf einige Bemerkungen und die Feststellung, daß die philosophische Betrachtung eine rationale, auf die menschliche Existenz jenseits der Kontingenz abzielende Explikation dessen ist, was theologisch als Offenbarungswahrheit angenommen wird.

Die Trennung der menschlichen Seele vom physischen Körper, der Tod also, markiert den Übergang zur Transzendenz und damit das Ende jeder Prozessualität im Dasein, den Abschluß des Lebensvollzugs in der Kontingenz, der nach Albert den Verwirklichungsprozeß des Menschen als solchen in der Hinordnung auf seine finale Vollendung darstellt. Sie — diese Trennung — bedeutet nicht nur die endgültige Rückkehr zur göttlichen Seinsweise jenseits der kontingenten Bedingungen (*reductio ad esse divinum*), sondern die Rückkunft zum Ursprung, zum „Ersten, das Notwendig-Seiendes und All-Ursache ist“. In ihm, dem transzendenten Ersten als Letztziel, dem Notwendig-Seienden und der All-Ursache erlischt jedes Streben der menschlichen Seele, die nunmehr „von wunderbarem Licht des Ersten durchdrungen in sich selbst bestehend in ihm ruht“. Dieser Zustand der unmittelbaren und unveränderbaren Teilhabe am Höchsten Guten ist die höchste Glückseligkeit des Menschen, die ihm entsprechend seinem in der Kontingenz erreichten Vollendungsstatus zuteil wird⁷⁵. Man muß unterstreichen, daß die von Albert entfaltete philosophische Lehre von der postmortalen Vollendung der menschlichen Seele im Einklang mit der entsprechenden theologischen Auffassung steht.

Für eine ausführlichere, wenngleich sich nur auf die wesentlichen Punkte beschränkende Darstellung der Frage der Rückkehr des in der Kontingenz verwirklichten Menschen zum seinem transzendenten, göttlichen Ursprung sei auf die von mir und Caterina Rigo gemeinsam erarbeitete Untersuchung verwiesen⁷⁶.

⁷⁴ Cfr. *Ethica* I. 1 tr. 7 c. 17, ed. cit., p. 132b — p. 133b.

⁷⁵ *Albertus*, *De intell. et int.* I. 2 c. 12, ed. cit., p. 521b; cf. oben Anm. 4; *De causis et proc. univ. a prima causa* I. 2 tr. 1 c. 1, ed. cit., p. 62 v. 15–16; *Super Iob* 28, 1, ed. cit., col. 307 v. 39 — col. 308 v. 12. Cfr. H. Anzulewicz, C. Rigo, *Reductio ad esse divinum*, Teil IV [wie Anm. 7], im bes. 411–414.

⁷⁶ H. Anzulewicz, C. Rigo, *Reductio ad esse divinum*, Teil IV [wie Anm. 7], im bes. 406–415.

ANTROPOLOGICZNY ASPEKT PRZYGDNOŚCI W SYSTEMIE ALBERTA WIELKIEGO

STRESZCZENIE

Na podstawie wybranych z bogatego dorobku piśmienniczego tekstów św. Alberta Wielkiego wykaże się, że pytanie o czas, przestrzeń i materię, a więc o przygodność posiada podstawowe znaczenie, przede wszystkim dla rozważań antropologicznych. Dzieło św. Alberta stanowi teologicznie uzasadniony u spójny system odpowiadający arystotelesowskiemu ideałowi nauki jako wyjaśnienia wszelkiego rzeczywistego bytu. Trzeba jednak zauważyć, że św. Albert ze sobą teorią poznawczych władz duszy ludzkiej i jego zdolności do ostatecznego udoskonalenia i szczęścia wiecznego wychodzi poza arystotelesowską teorię poznania i nauki i uzupełnia ją o elementy platońsko-neoplatonickie przez co udaje się mu ją otworzyć na problemy teologiczne i równocześnie ją poszerzyć. Jest on bowiem przekonany i w myśleniu, dziele i działaniu realizuje pojmowanie człowieka jako zdolnego do samopoznania i wstępowanie zgodnie z cnotami intelektualnymi i moralnymi do ostatecznej i najwyższej przyczyny, która jest również pierwszą niezmienną, i konieczną przyczyną wszystkiego, to znaczy Bogiem.

W tym zagadnieniu da się wyróżnić trzy problemy. Pierwszy dotyczy bezpośredniego pochodzenia od Boga duszy rozumnej, co z kolei jest podstawą nauki o podobieństwie człowieka do Boga. Człowiek, *animal perfectissimum, imago luminis primae causae, imago Dei*, wychodzi od Boga do istnienia, czasu, przestrzeni i materii, a więc do bytowania przygodnego, podobnie zresztą jak całe stworzenie, choć nie w ten sam sposób. I właśnie to jest przedmiotem „filozofii pierwszej”.

Kolejnym problemem jest zagadnienie doskonalenia się człowieka w uwarunkowaniach przygodnościowych. Przez doskonalenie się człowieka św. Albert Wielki rozumie dynamiczny proces dokonywany przez ludzki rozum, a więc przejście od *primum ut principium* do *primum ut finis*. Bóg jest więc jego punktem wyjścia i celem. Ruch ten jest kolisty, a w teologicznym sposobie myślenia oznacza on urzeczywistnienie się ludzkiego, a więc przygodnego, podobieństwa do Boga, do czego zresztą sprowadza się ludzka doskonałość, nazywana przez św. Alberta Wielkiego *perfectio secunda*, w odróżnieniu od *perfectio prima*, którą jest sam Bóg. To udoskonalenie dokonuje się w czasie i zgodnie z zasadami działania cnót intelektualnych i moralnych.

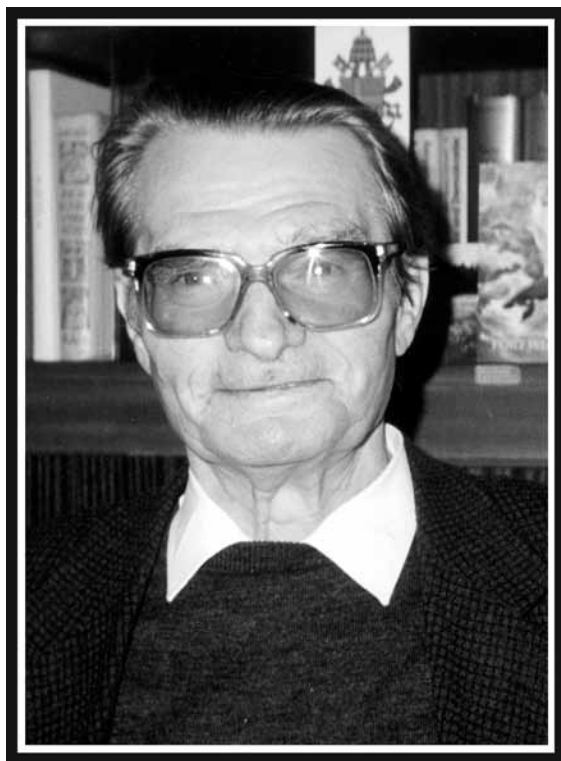
Ostatnim — trzecim — elementem tego systemu jest powrót człowieka do boskiego bytowania, a więc porzucenie przygodności *reductio ad esse divinum*) i to jest już granica ludzkiego urzeczywistnienia się dokonywanego w obszarze przygodności. Jest ono aktualizacją wszelkich ludzkich potencjalności i kończy się ono — doskonalenie się człowieka — osiągnięciem najwyższej, tak zwanej *secunda perfectio*. Granicę stanowi tutaj śmierć ludzka jako porzucenie uwarunkowań przygodności, a w języku teologicznym określa się ją jako przebóstwienie.

Podobną — trójczęściową — strukturę posiada również analiza pojęcia życia, losu, czasu, dobra oraz ludzkiego intelektu. Bóg jest *naura dans esse* ludzkiemu intelektowi, który jeszcze nie jest doskonały, lecz jedynie *potentia intelligendi*, a ostateczne zaktualizowanie intelektu dokonuje się przez uzyskanie formy inteligibilnej, formy wszystkich form, jedynego i zawsze od materii oddzielonego światła boskiej inteligencji.

O. Stanisław Bafia

ARTYKUŁY

Ś.P. KSIĄDZ PROFESOR DR HAB. WŁADYSŁAW PIWOWARSKI



Urodzony dnia 1 stycznia 1929 roku w miejscowości Mokrzyńska, diecezji tarnowskiej, z ojca Walentego i matki Anny z domu Matys, rodziców katolickich, rolników. Na kapłana wyświęcony został dnia 2 lutego 1958 roku przez biskupa Tomasza Wilczyńskiego w Olsztynie. W roku 1958/59 pracował jako wikariusz w Giżycku. Dnia 17 września 1980 roku mianowany został Kanonikiem Honorowym Warmińskiej Kapituły Katedralnej.

Świadcstwo dojrzałości otrzymał w roku 1949 w Gimnazjum w Brzesku i wstąpił do Seminarium Duchownego w Tarnowie. Filozofię studiował na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i w dniu 28 września 1956 roku otrzymał tytuł magistra. W dwa lata później ukończył studia teologii w Warmińskim Seminarium Duchownym „Hosianum” w Olsztynie. Studia doktoranckie z filozofii odbył w latach 1959–1961 i w dniu 21 czerwca 1961 roku uzyskał stopień naukowy doktora. Stopień „docenta”, obecnie doktora habilitowanego, zdobył 24 maja 1967 roku. Wszystkie stopnie zdobył na tym samym Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Tytuł profesora nadzwyczajnego zatwierdziło Ministerstwo w dniu 10 października 1974 roku, profesora zwyczajnego zaś dnia 4 listopada 1982 roku.

W roku szkolnym 1958/59 uczył religii w gimnazjum w Giżycku. Na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim spełniał obowiązki: 1960 asystenta wolontariusza Katedry Socjologii Religii, 1961 r. — asystenta Sekcji Teologii Pastorskiej, 1962 — starszego asystenta, 1963 — adiunkta, 1968 — docenta, 1970 — kierownika Katedry i Zakładu Socjologii Religii w Instytucie Teologii Pastorskiej, 1974 — profesora nadzwyczajnego, 1982 — profesora zwyczajnego. Do dnia 12 października 1999 roku promował: 381 magistrów, 53 licencjatów, 65 doktorów. Recenzował 51 rozpraw doktorskich na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i na innych wyższych uczelniach, 25 habilitacji, 30 przewodów profesorskich. W latach 1971–1972 był Prodziekanem Wydziału Teologicznego a 1973–1974 Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej. W latach 1974–1977 pełnił obowiązki Dyrektora Instytutu Teologii Pastorskiej. Był członkiem Komisji Episkopatu Polskiego, towarzystw naukowych, uczestnikiem międzynarodowych kongresów. Był profesorem-gościem w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej w latach 1976–1977 oraz w Niemczech Zachodnich w latach 1986–1987. W Warmińskim Seminarium Duchownym „Hosianum” od 1962 roku wykładał katolicką naukę społeczną.

Zmarł 4 sierpnia 2001 roku w Lublinie.

BIBLIOGRAFIA

1960

1. Rodzina jako społeczność naturalna według św. Tomasza z Akwinu, *RF* 8: 1960, nr 2, s. 89–111.
2. Duszpasterz wobec kryzysu współczesnej rodziny, *HD* 29: 1960, nr 4, s. 574–580.

1962

3. Zasada pomocniczości w pismach św. Tomasza z Akwinu, *RF* 10: 1962, nr 2, s. 62–67.
4. Przemiany w tradycyjnej religijności ludowej, *HD* 31: 1962, nr 2, s. 153–159.
5. Kapłan w świecie współczesnym, *ZNKUL* 5: 1962, nr 4, s. 155–160.

1963

6. Dwie koncepcje teologii pastoralnej, *ZNKUL* 6: 1963, nr 1, s. 78–89.
7. Księża w opinii parafian wiejskich, *HD* 32: 1963, nr 2, s. 107–114.
8. Podstawowe społeczne zasady prawa naturalnego, *RF* 11: 1963, nr 2, s. 111–121.
9. Socjologia religii, *ZNKUL* 6: 1963, nr 4, s. 67–70.

1964

10. Kościół w świecie współczesnym : Bilan du monde, *RTK* 11: 1964, nr 4, s. 189–192.
11. Interpretacje zasady pomocniczości w literaturze współczesnej, *RF* 12: 1964, nr 2, s. 89–94.
12. Osoba ludzka a społeczność, *RF* 12: 1964, nr 2, s. 25–42.
13. Państwo – obywatel, *ZNKUL* 7: 1964, nr 1, s. 37–45.
14. Księża w opinii parafian miejskich, *Więź* 7: 1964, nr 5, s. 69–85.
15. Encyklika o pokoju, *ZNKUL* 6: 1964, nr 4, s. 51–54.
16. Typologia religijna katolików południowej Warmii, *SW* 1(1964), s. 115–197.

1965

17. Co parafianie wiedzą o soborze? *TPow* 19: 1965, nr 25, s. 2–3.
18. Autorytet i rola proboszcza w parafii wiejskiej, w: Sprawozdania z czynności wydawniczej i posiedzeń naukowych oraz Kronika TN KUL (nr 14) Lublin 1965, s. 24–27.
19. Religijność parafian w świetle ich stosunku do duchowieństwa, w: Sprawozdania z czynności wydawniczej i posiedzeń naukowych oraz Kronika TN KUL (nr 14) Lublin 1965, s. 27–30.
20. Z badań nad percepcją ideologii religijnej na południu Warmii, *SW* 2(1965), s. 113–169.
21. Zasada pomocniczości w encyklice *Pacem in terris*, *RTK* 12: 1965, nr 3, s. 79–94.
22. Filozoficzne aspekty pluralizmu społecznego, *RF* 12: 1965, nr 2, s. 83–97.

1966

23. Religijność miejska w dwudziestoleciu powojennym w Polsce, *Znak* 18: 1966, nr 3, s. 294–317.
24. Socjologia moralności, *RTK* 13: 1966, nr 3, s. 67–74.
25. Eklezjologiczna koncepcja teologii pastoralnej, *AK* 58: 1966, t. 69, z. 5, s. 300–309.
26. Moralność jako sprawdzian żywotności religijnej katolików południowej Warmii, *SW* 3(1966), s. 95–183.

1967

27. Postawy katolików wobec duchowieństwa na południu Warmii, *STV* 5: 1967, nr 1, s. 153–219.
28. Rozwój — nowym imieniem pokoju, *ZNKUL* 10: 1967, nr 4, s. 23–32.

1968

29. Zarys dziejów sekcji teologii pastoralnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 1958–1968, *RTK* 15: 1968, nr 3, s. 35–65.
30. Katolicki Uniwersytet Lubelski w życiu Kościoła, *ZNKUL* 11: 1968, nr 3–4, s. 89–96.
31. Katolicki Uniwersytet Lubelski w życiu Kościoła, *TPow* 22: 1968, nr 42, s. 2.
32. The image of the priest in the eyes of parishioners in three rural parishes, *Social Compass* 15: 1968, nr 3–4, s. 235–249.
33. La pratique religieuse dans les villes polonaises ou cours des vingt dernieres annees, *Social Compass* 15: 1968, nr 3–4, s. 277–284.
34. Publications de sociologie religieuse en langue polonaise 1961–1968, *Social Compass* 15: 1968, nr 3–4, s. 293–294.
35. Dyskusja o księżach w Polsce [głos w dyskusji], *Więź* 11: 1968, nr 7–8, s. 4–6, 31–33.

1969

36. Praktyki religijne w diecezji warmińskiej. Studium socjograficzne, Warszawa 1969, s. 266.
37. Parafia katolicka jako grupa społeczna, *ZNKUL* 12: 1969, nr 3, s. 43–52.
38. Próba rekonstrukcji wspólnoty parafialnej, *Znak* 21: 1969, nr 10, s. 1305–1320.
39. Z badań nad praktykami religijnymi w diecezji warmińskiej, *SW* 6(1969), s. 243–316.
40. (Wspólnie z F. Gryglewiczem), Wykłady uniwersyteckie dla duchowieństwa 1935–1967, w: *Księga Jubileuszowa 50-lecia Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, Lublin 1969, s. 295–302.
41. Kronika sekcji teologii pastoralnej KUL, *RTK* 16: 1969, nr 3, s. 141–143.

1970

42. Prawo naturalne a socjologia moralności, *RF* 18: 1970, nr 2, s. 91–105.
43. Postawy religijne starszej młodzieży pozaszkolnej, *RTK* 17: 1970, nr 3, s. 53–75.
44. Kronika Instytutu Teologii Pastoralnej, *RTK* 17: 1970, nr 3, s. 105–109.
45. Metodologiczne problemy socjologii religii w ZSRR, *ZNKUL* 13: 1970, nr 3, s. 68–69.
46. Podręcznik socjologii religii dla alumnów i kapłanów, *ZNKUL* 13: 1970, nr 3, s. 70–71.
47. (Wspólnie z J. Turowskim), Rodzina i życie (fragmenty referatu), *Kierunki* 15: 1970, nr 37, s. 4–5.

1971

48. Kronika Instytutu Teologii Pastoralnej, *RTK* 18: 1971, nr 3, s. 207–210.
49. Demokracja, *AK* 63: 1971, t. 76, z. 1, s. 16–25.
50. Kierunki badań w socjologii religii, *RTK* 18: 1971, nr 3, s. 145–157.
51. Zasada pomocniczości w życiu Kościoła, *CT* 41: 1971, nr 4, s. 5–22.
52. Rozwój kierunków, problematyki i metod badań w polskiej socjologii religii, *SW* 8(1971), s. 345–385.
53. Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne, Warszawa 1971, s. 350.

1972

54. Wspólnie z J. Turowskim), Przemiany w strukturze i funkcjach rodziny: wnioski socjotechniczno-pastoralne, *Znak* 24: 1972, nr 7–8, s. 1021–1040.
55. Badania socjologiczne nad religijnością w Polsce, w: *Studia i Materiały Instytutu Studiów Kościelnych w Rzymie*, pod red. F.W. Bednarskiego, Rzym 1972, s. 299–304.

1973

56. Ameryka Łacińska: Kościół a problemy społeczne, w: *EK*, t. I, k. 431–434.
57. Praktyki religijne jako przejaw więzi z Kościołem, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, s. 571–579.
58. Kult Maryjny, *Biuletyn Towarzystwa Przyjaciół Teologii i Filozofii Chrześcijańskiej* (Roma) 3: 1973, nr 3, s. 104–105.
59. Rec.: J.A. L e w a d a, Społeczna natura religii, Warszawa 1968, s. 356, *RF* 21: 1973, nr 2, s. 168–172.
60. Religijność miejska w warunkach uprzemysłowienia (na przykładzie Puław), *SW* 10(1973), s. 401–450.
61. Perspektywa teologiczna a perspektywa socjologiczna w duszpasterstwie, *ChS* 5: 1973, nr 6, s. 27–35.
62. Społeczno-kulturowe uwarunkowania religii i religijności, *ZNKUL* 16: 1973, nr 3–4, s. 61–73.
63. Urbanization of the Rural Communities and Its Influence on Religiosity, *The Polish Sociological Bulletin* 27–29: 1973, s. 109–113.
64. Socjologia a teologia pastoralna, *ŻM* 23: 1973, nr 10, s. 13–19.
65. Kierunki przemian religijnej funkcji rodziny, *Summarium. Sprawozdania TN KUL* 2: 1973, s. 347–350.
66. Andrzejowi Świecickiemu w odpowiedzi, *Więź* 16: 1973, nr 11, s. 36–39.
67. F. Zagrodzki (pseudonim), Etyka zawodowa w świecie socjologii — wnioski duszpasterskie, *Materiały Problemowe* 7: 1973, nr 2, s. 10–26.

1974

68. Socjologiczna definicja religii, *SS* 2(1974), s. 197–218.
69. Przemiany religijnej funkcji rodziny — problematyka i hipotezy, *SW* 11(1974), s. 405–453.
70. Gabriel Le Bras — życie i twórczość, *SW* 11(1974), s. 601–604.
71. Ewangelizacja — diagnoza i prognoza, *ŻM* 24: 1974, nr 7, s. 70–77.

1975

72. Typ i charakter religijności katolików polskich a postawy wobec pracy, *ŻM* 25: 1975, nr 12, s. 7–19.
73. Przemiany społeczne a religijna funkcja rodziny chrześcijańskiej, *ŻM* 25: 1975, nr 5, s. 24–31.
74. Religijność jako przedmiot badań socjologicznych, *RF* 23: 1975, nr 2, s. 135–146.
75. Le principe de subsidiarité et l'Eglise, *CT* 45: 1975, nr spec., s. 103–119.

76. Operacjonalizacja pojęcia religijność, *SS* 4(1975), s. 151–174.
77. Życie i działalność naukowo-dydaktyczna prof. dra hab. Czesława Strzeszewskiego, *RNS* 3(1975), s. 7–13.
78. L'influence de l'industrialisation sur la religiosité populaire en Pologne, w: *Changement social et religion. Actes de la 13-e Conference Internationale de Sociologie Religieuse (Lloret de Mar — Espagne 31 aout — 4 septembre 1975)*, Lille 1975, s. 425–431.

1976

79. Proces sekularyzacji rodziny jako instytucji społeczno-religijnej, *RNS* 4: 1976, s. 93–123.
80. Industrialization and Popular Religiosity in Poland, *Sociological Analysis* 4: 1976, s. 315–320.
81. Przemiany religijnej funkcji rodziny w środowisku wiejskim w Polsce, w: *Fourth World Kongress for Rural Sociology (9–13 August Toruń 1976)*, Warszawa 1976, s. 340–342.

1977

82. Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne, Warszawa 1977, s. 367.
83. Socjologia religii, w: *Dzieje Teologii Katolickiej w Polsce*, pod red. M. Rechowicza, t. 3, cz. 2 (Wiek XIX i XX), Lublin 1977, s. 189–214.
84. Die Wandlungen der religiösen Werte (am Beispiel Polens), w: *Werte und Gesellschaft im Wandel. Polnisch Oesterreichisches Kolloquium 1976*, pod red. K. Zapotocky, Linz 1978, s. 43–54.
85. Łosiry do Gietrzwałdu, *SW* 14(1977), s. 153–175.
86. Łosiry do Gietrzwałdu, w: *Posłaniec Warmiński czyli Kalendarz Maryjny na rok 1977*, Olsztyn 1977, s. 48.
87. (Wspólnie z M. Filipiakiem), Jednostka ludzka a wspólnota w Starym Testamencie, *Znak* 29: 1977, nr 11, s. 1320–1333.
88. Tradycyjna religijność ludowa w warunkach uprzemysłowienia w Polsce, w: *Kształty religijności. Studia i Dokumenty*, Warszawa 1977, s. 87–94.
89. The influence of Industrialization on Traditional Polish Religiosity, *CT* 47: 1977, nr spec., s. 5–25.

1978

90. Wpływ uprzemysłowienia na tradycyjną religijność polską, *CT* 48: 1978, nr 1, s. 5–26.
91. Polska socjologia religii w okresie powojennym. Kierunki, metody i problematyka badań, *CT* 48: 1978, nr 4, s. 35–68.
92. Les orientations, les methodes et la problematique dans la sociologie de la religion en Pologne (1957–1977), *CT* 48: 1978, nr spec., s. 5–40.
93. Veränderungen des religiösen Lebens in Polens Städten, *KuK* 1(1978), s. 12.
94. Uniwersytet Katolicki a przemiany kulturowo-religijne w Polsce współczesnej: refleksje krytyczne i postulaty, *ZNKUL* 21: 1978, nr 2, s. 312–339.
95. Kierunki przemian religijności, *ŻM* 28: 1978, nr 3, s. 1, 8.
96. Pielgrzymka, ale dlaczego? *Gość Niedzielny* 55: 1978, nr 21, s. 3.

97. Wychowanie trwałym fundamentem pokoju: kształtowanie postaw, *Za i Przeciw* 48: 1978, s. 2–3.
98. Przemiany religijnej funkcji rodziny w kontekście społeczeństwa pluralistycznego, *Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Pax* 5(1978), s. 161–177.
99. Typen der Einstellung zur Religion, w: *Pastoraltheologische Informationen*, hrsg. von Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen, Frankfurt am Main 1978, s. 8–16.
100. XIV Międzynarodowa Konferencja Socjologii Religii (CISR) w Strasburgu. Biuletyn Socjologii Religii, *CT* 48: 1978, nr 3, s. 157–158.
101. O socjologii ruchu pielgrzymkowego w Polsce, *Za i Przeciw* 35(1978), s. 13.
102. Jak rozumiem odpowiedzialność społeczeństwa za skuteczność walki z pijaństwem i alkoholizmem? *Problemy Alkoholizmu* 25: 1978, nr 8–9, s. 12.

1979

103. Dechrystianizacja, w: *EK*, t. III, k. 1077–1078.
104. (Wspólnie z S. Rosikiem), Czyn ludzki, w: *EK*, t. III, k. 928–929.
105. Demokracja, w: *EK*, t. III, k. 1153–1155.
106. Postawy religijne a postawy wobec pracy, w: *Człowiek i praca. Studia i szkice wokół chrześcijańskiej koncepcji pracy*, pod red. J. Wołkowskiego, Warszawa 1979, s. 305–330.
107. Stara i nowa filozofia pokoju, *Za i Przeciw* 12(1979), s. 3, 11.
108. Rola ewangelizacyjnej i humanizacyjnej misji Kościoła katolickiego w kształtowaniu ładu moralnego społeczeństwa polskiego, *Materiały Problemowe* 5(1979), s. 105–115.
109. Nadzieja i optymizm (O encyklice Jana Pawła II *Redemptor hominis*), *Za i Przeciw* 18(1979), s. 5.

1980

110. Formy duszpasterstwa parafialnego w Polsce odrodzonej (1918–1939), w: *Kościół w II Rzeczypospolitej*, pod red. Z. Zielińskiego i S. Wilka, Lublin 1980, s. 129–148.
111. Socjalizacja permanentna a kultura trzeźwości Polaków, *Problemy Alkoholizmu* 27: 1980, nr 4, s. 11, 19.
112. Die polnische Volksreligiosität in Kontinuität und Veränderung, *ConD* 16(1980), nr 1, s. 32–38.
113. Die Soziallehre der Kirche und das Laienapostolat, *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 21(1980), s. 49–55.
114. Papieża Jana Pawła II koncepcja pokoju, *Za i Przeciw* 29(1980), s. 3.
115. Pluralizm społeczno-kulturowy a religia, *RNS* 8(1980), s. 105–123.

1981

116. Der Einfluss des latenten Pluralismus auf die Katholische Kirche in der sozialistischen Gesellschaft am Beispiel Polens [bmrw].
117. Ideały współczesnej młodzieży polskie, *CT* 51: 1981, nr 2, s. 65–77.
118. (Wspólnie z J. Kondzielą), Roman-Catholic Church in Poland, w: *Must Walls Divide?* James E. Will [wyd.], New York 1981, s. 72–78.

119. „Magna Charta” ruchu chrześcijańsko-społecznego, *Gość Niedzielny* 58: 1981, nr 20, s. 1, 4–5.
120. Rec.: J.W. Gałkowski, *Praca i Człowiek. Próby filozoficznej analizy pracy*, Warszawa 1980, *Więź* 24: 1981, nr 7–8, s. 261–263.
121. Les orientations, les methodes et la problematique dans la sociologie de la religion en Pologne (1957–1977), w: *Religiousness in the Polish Society Life (chosen problems)*, pod red. W. Zdaniewicza, Warszawa 1981, s. 5–33.
122. Socjalizacja religijna w rodzinie na tle przemian społeczno-kulturowych, *ZNKUL* 24: 1981, nr 2–4, s. 25–42.
123. Duchowość pracy ludzkiej, *Za i Przeciw* 49(1981), s. 8.

1982

124. Laicyzacja, w: *Katolicyzm A-Z*, pod red. Z. Pawlaka, Poznań 1982, s. 225–227.
125. Laicyzm, w: *Katolicyzm A-Z*, pod red. Z. Pawlaka, Poznań 1982, s. 227–228.
126. Continuity and Change of Ritual in Polish Folk Piety, *Social Compass* 29: 1982, nr 2–3, s. 125–134.
127. XVI Międzynarodowa Konferencja Socjologii Religii (CISR) w Lozannie, *CT* 52: 1982, nr 4, s. 126–127.
128. Religijność ludowa na międzynarodowym kolokwium pod tytułem Wspólne źródła chrześcijańskie narodów Europy, *CT* 52: 1982, nr 4, s. 127–128.
129. V Polsko-Austriackie Sympozjum Socjologiczne, *CT* 52: 1982, nr 4, s. 128.
130. Pielgrzymka, *Hejnał Mariacki* 26: 1982, nr 4, s. 19, 30–31.
131. The impact of socio-cultural pluralism on Polish religiosity, w: *The Common Christian Roots of the European Nations. An International Colloquium in the Vatican, Florence 1982*, s. 435–442.
132. Miejsce i rola Kościoła ludowego w społeczeństwie polskim, *PP* 1–2(1982), s. 61–76.
133. Problemy duszpasterskie w strefie urbanizacji, *PP* 3(1982), s. 22–36.
134. Das Problem der Volkskirche in Polen, *ConD* 18: 1982, nr 4, s. 229–238.
135. Religiöser Lebensvollzug im städtischen Milieu am Beispiel ausgewählter Städte, w: *Stadtstruktur und religiöser Lebensvollzug. Zusammenfassung des 2. Polnisch-Österreichischen Soziologen-Symposiums Lublin*, K. Zapotoczky [wyd.], Linz 1982, s. 114–122.

1983

136. Społeczne nauczanie Jana Pawła II, *Katolik* 45(1983), s. 1, 3.
137. Zasady społeczne w encyklice Jana Pawła II *Laborem exercens*, w: *Laborem exercens. Powołany do pracy. Komentarz*, pod red. J. Kruciny, Wrocław 1983, s. 83–105.
138. Społeczne nauczanie Ojca Świętego Jana Pawła II (wykład inauguracyjny), *Biuletyn Informacyjny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego* 12: 1983, nr 1–2, s. 29–44.
139. Die Rolle der Volkskirche in der polnischen Gesellschaft, *Orientierung* 47: 1983, nr 11, s. 130–134.
140. Polish Catholicism as religiousness of the nation, w: *Religion and social Life*, pod red. W. Zdaniewicz, Poznań – Warszawa 1983, s. 61–64.
141. Katolicyzm polski jako religijność narodu, w: *Religia i życie społeczne*, pod red. W. Zdaniewicza, Poznań – Warszawa 1983, s. 66–82.
142. Przemiany rytuału religijnego, *RTK* 30: 1983, nr 6, s. 193–201.

143. Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana, pod red. W. Piwo w a r s k i e g o, Wrocław 1983, s. 367.
144. Wprowadzenie, w: Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana, pod red. W. Piwo w a r s k i e g o, Wrocław 1983, s. 5–19.
145. Tradycyjny autorytet księdza w procesie przemian, w: Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana, pod red. W. Piwo w a r s k i e g o, Wrocław 1983, s. 129–151.
146. Przemiany globalnych postaw wobec religii (na przykładzie Puław), w: Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana, pod red. W. Piwo w a r s k i e g o, Wrocław 1983, s. 181–198.
147. Kościół ludowy wobec potrzeb i problemów duszpasterstwa, w: Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana, pod red. W. Piwo w a r s k i e g o, Wrocław 1983, s. 333–367.
148. Sociologia rytuału religijnego. Zarys problematyki, *RNS* 11: 1983, nr 1, s. 5–84.
149. Rec.: B. Leś, Kościół w procesie asymilacji Polonii amerykańskiej. Przemiany polonijnych instytucji i organizacji religijnych w środowisku Polonii chicagowskiej, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1981, s. 299; *Studia Polonijne* 7: 1983, s. 399–404.
150. Rozwój nauczania społecznego Kościoła, Materiały Studium Nauki Społecznej Kościoła 1983, s. 7–36.
151. Państwo w nauczaniu społecznym Kościoła, Materiały Studium Nauki Społecznej Kościoła 1983, s. 47–66.
152. System zasad społecznych i jego zastosowanie w encyklice Jana Pawła II *Laborem exercens*, Materiały Studium Nauki Społecznej Kościoła 1983, s. 77–112.
153. Sytuacja religijna w środowisku PGR a duszpasterstwo, *PP* 7–9(1983), s. 137–158.
154. Społeczne nauczanie Ojca Świętego Jana Pawła II, *Życie Katolickie w Polsce* 2: 1983, nr 11, s. 16–31.
155. L'enseignement social du Saint-Pere Jean Paul II, *La vie catholique en Pologne* 2(1983), nr 11, s. 15–31.
156. Die Soziallehre des Heiligen Vaters Johannes Paul II, *Das katholische Leben in Polen* 2: 1983, nr 11, s. 16–33.
157. Social teaching of the Holy Father John Paul II, *Catholic Life in Poland* 2: 1983, nr 11, s. 15–29.
158. Insegnamento sociale del Santo Padre Giovanni Paolo II, *La vita cattolica in Polonia* 2: 1983, nr 11, s. 15–31.
159. Las enseñanzas sociales del Santo Padre Juan Pablo II, *La vida católica en Polonia* 2: 1983, nr 2, s. 15–31.
160. Social principles in John Paul's II encyclical *Laborem exercens*, *CT* 53: 1983, nr spec. s. 61–78.
161. Rec. z R. Rakiem: R. Baerenz, *Das Sonntagsgebot. Gewicht und Anspruch eines kirchlichen Leitbildes*, München 1982, s. 256, *CT* 53: 1983, nr 3, s. 133–137.
162. Społeczne nauczanie Jana Pawła II, *Tygodnik Polski* 2: 1983, nr 47, s. 3–6.

1984

163. Stan religijności współczesnej wsi polskiej, *Problemy Duszpasterskie* 9(1984), s. 78–96.
164. Społeczne nauczanie Ojca Świętego Jana Pawła II, *ZNKUL* 27: 1984, nr 1, s. 3–15.
165. Rec.: M. Hartung, *Sozialpädagogische Beratung in der Gemeinde*, Stuttgart 1983, *ThPQ* 132: 1984, nr 3, s. 325.
166. Prawa człowieka w nauczaniu Jana Pawła II, *Więź* 27: 1984, nr 5, s. 37–45.

167. Socjologiczna definicja religii, w: Socjologia religii. Wybór tekstów, wybór i opr. F. A d a m s k i, Kraków 1984, s. 51–67.
168. Blaski i cienie polskiej religijności. Z ks. prof. dr. Władysławem Piwowarskim rozmawia Józef Wołkowski, *Kierunki* 30: 1984, nr 19, s. 1, 3–5.
169. Blaski i cienie polskiej religijności. Z ks. prof. dr. Władysławem Piwowarskim rozmawia Józef Wołkowski (cz. 2), *Kierunki* 30: 1984, nr 20, s. 1, 4–5.
170. Przedmowa, w: J. M a r i a ń s k i, Dynamika przemian religijności wiejskiej w rejonie plockim w warunkach industrializacji (1967–1976), Poznań – Warszawa 1984, s. I–IV.
171. Przemiany religijności ludowej w środowisku wiejskim, *Kultura i Społeczeństwo* 28: 1984, nr 3, s. 27–41.
172. Blaski i cienie polskiej religijności. Z ks. prof. dr. Władysławem Piwowarskim rozmawia Józef Wołkowski, w: *Oblicza katolicyzmu w Polsce*, pod red. J. W o ł k o w s k i e g o, Warszawa 1984, s. 9–45.
173. (Głos w dyskusji), w: *Oblicza katolicyzmu w Polsce*, pod red. J. W o ł k o w s k i e g o, Warszawa 1984, s. 79–80, 136–145.
174. Duszpasterstwo wiejskie dziś, *Więź* 27: 1984, nr 6, s. 29–45.
175. Dziecko, pod red. W. P i w o w a r s k i e g o i W. Z d a n i e w i c z a, Warszawa – Poznań 1984, s. 201.
176. Socjalizacja religijna dziecka a kontekst społeczno-kulturowy, w: Dziecko, pod red. W. P i w o w a r s k i e g o i W. Z d a n i e w i c z a, Warszawa – Poznań 1984, s. 89–106.
177. Rec.: R. B o c o c k, Ritual in Industrial Society. A sociological analysis of ritualism in modern England, London 1974, s. 209, *CT* 54: 1984, nr 2, s. 145–147.
178. VI Polsko-Austriackie Sympozjum Socjologiczne w Lublinie, *CT* 54: 1984, nr 2, s. 131–133.
179. Kontinuität und Wandel der Volksreligiosität im ländlichen Milieu Polens, *CT* 54: 1984, nr spec., s. 97–124.
180. Badania nad religijnością ludową w Polsce. Stan i perspektywy, *Roczniki Socjologii Wsi* 20(1983–1984), s. 139–148.

1985

181. Rytuály religijne w kulturze Polaków, *Tygodnik Polski* 4: 1985, nr 5, s. 1, 9.
182. Państwo a Kościół w katolickiej nauce społecznej, *CS* 17(1985), s. 65–75.
183. Sytuacja religijna w środowisku PGR a duszpasterstwo, *WWD* 40: 1985, nr 1–3, s. 91–105.
184. (Wspólnie z J. Mariańskim), Polska socjologia religii po II wojnie światowej, *Życie Chrześcijańskie w Polsce* 3(1985), s. 24–78.
185. (Wspólnie z J. Mariańskim), Die polnische Religionssoziologie nach dem zweiten Weltkrieg, *Das christliche Leben in Polen* 3(1985), s. 26–80.
186. (Wspólnie z J. Mariańskim), La sociologie polonaise de la religion apres la seconde guerre mondiale, *La vie chretienne en Pologne* 3(1985), s. 25–75.
187. (Wspólnie z J. Mariańskim) La sociologia della religione in Polonia dopo la 2-a guerra mondiale, *La vita cristiana in Polonia* 3(1985), s. 24–73.
188. (Wspólnie z J. Mariańskim), La sociologia polaca de la religion despues de la segunda guerra mundial, *La vida cristiana en Polonia* 3(1985), s. 26–77.
189. (Wspólnie z J. Mariańskim), Polish Sociology of Religion after World War II, *Christian Life in Poland* 3(1985), s. 24–69.
190. Popular religiosity in Poland. Continuity and Change, *Il Santo. Revista Antoniana di Storia Dottrina Arte* 25: 1985, nr 1–2 (Series II), s. 121–133.

1986

191. Pluralismus in der polnischen Gesellschaft, w: Entwicklung und Subsidiarität. Deutsch-polnisches Gespräch über Wirtschaft und Gesellschaft im Lichte der christlichen Sozialethik, hrsg. von J. Thesing, K. Weigelt, Sankt Augustin 1986, s. 133–142.
192. Socio-cultural Pluralism in the socialist system: A case of Poland, w: Zivilisatorische Ursachen von Konflikten. Ergebnisse des 4. Polnisch-Österreichischen Soziologen-Symposiums 1980 in Lublin, hrsg. von K. Zapotoczky, Linz 1986, s. 204–213.
193. Garant nationaler Identität: Der polnische Katholizismus, *ConD* 22: 1986, nr 4, s. 254–258.
194. Die patriotische Massenreligiosität, w: Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14. Ländern, hrsg. von M.N. Ebertz, F. Schultheis, München 1986, s. 153–162.
195. Duszpasterstwo wiejskie dziś, *Życie Chrześcijańskie w Polsce* 1(1986), s. 41–62.
196. Die Seelsorge auf dem Lande heute, *Das christliche Leben in Polen* 1(1986), s. 44–69.
197. La pastorale rurale au jourd'hui, *La vie chretienne en Pologne* 1(1986), s. 42–64.
198. Pastoral rural, hoy en dia, *La vida cristiana en Polonia* 1(1986), s. 45–69.
199. Rural ministry nowadays, *Christian Life in Poland* 1(1986), s. 41–62.
200. La pastorale rurale oggi, *La vita cristiana in Polonia* 1(1986), s. 40–62.
201. Katedra Socjologii Religii KUL w latach 1958–1983, *Życie Chrześcijańskie w Polsce* 2(1986), s. 67–74.
202. La cattedra di sociologia della religione dell'UCL negli anni 1958–1983, *La vita cristiana in Polonia* 2(1986), s. 74–82.
203. The chair of religious sociology at the Lublin Catholic University in the Years 1958–1983, *Cristian Life in Poland* 2(1986), s. 69–77.
204. La catedra de sociologia de la religion de la Universidad Catolica de Lublin en los anos 1958–1983, *La vida cristiana en Polonia* 2(1986), s. 77–85.
205. Der Lehrstuhl für Religionssoziologie der Katholischen Universität Lublin in den Jahren 1958–1983, *Das christliche Leben in Polen* 2(1986), s. 76–85.
206. Chaire de sociologie de la religion de l'UCL dans les annees 1958–1983, *La vie chretienne en Pologne* 2(1986), s. 70–78.
207. Socjologia religii i katolicka nauka społeczna — przeciwieństwo czy wzajemne uzupełnianie się? *Kierunki* 31: 1986, nr 22, s. 4.
208. Socjologia religii i katolicka nauka społeczna — przeciwieństwo czy wzajemne uzupełnianie się? *Słowo Powszechne* 40: 1986, nr 110, s. 8.
209. Pokój jako podstawowa wartość w społecznym nauczaniu Kościoła, *CT* 56: 1986, nr 3, s. 5–17.
210. Peace as the Fundamental Value in the Social Teaching of the Church, *CT* 56: 1986, nr spec., s. 57–68.
211. Z badań nad religijnością polską. Studia i materiały, pod red. W. Piwowarskiego i W. Zdaniewicza, Poznań – Warszawa 1986, s. 265.
212. (Wspólnie z W. Zdaniewiczem), Przedmowa, w: Z badań nad religijnością polską. Studia i materiały, pod red. W. Piwowarskiego i W. Zdaniewicza, Poznań – Warszawa 1986, s. 3–4.
213. Zarys historii polskiej socjologii religii do 1939 roku, w: Z badań nad religijnością polską. Studia i materiały, pod red. W. Piwowarskiego i W. Zdaniewicza, Poznań – Warszawa 1986, s. 5–18.
214. (Wspólnie z J. Mariańskim), Zarys historii polskiej socjologii religii po II wojnie światowej, w: Z badań nad religijnością polską. Studia i materiały, pod red. W. Piwowarskiego i W. Zdaniewicza, Poznań – Warszawa 1986, s. 19–56.

215. Teoretyczne i metodologiczne założenia badań nad religijnością, w: Z badań nad religijnością polską. Studia i materiały, pod red. W. Piwowarskiego i W. Zdaniewicza, Poznań – Warszawa 1986, s. 57–72.
216. Kontekst społeczeństwa pluralistycznego a problem permanentnej socjalizacji religijnej, w: Z badań nad religijnością polską. Studia i materiały, pod red. W. Piwowarskiego i W. Zdaniewicza, Poznań – Warszawa 1986, s. 73–82.
217. Socjologia religii a teologia pastoralna i duszpasterstwo, w: Z badań nad religijnością polską. Studia i materiały, pod red. W. Piwowarskiego i W. Zdaniewicza, Poznań – Warszawa 1986, s. 83–89.
218. (Wspólnie z W. Zdaniewiczem), Posłowie, w: Z badań nad religijnością polską. Studia i materiały, pod red. W. Piwowarskiego i W. Zdaniewicza, Poznań – Warszawa 1986, s. 250–255.
219. Społeczne nauczanie Ojca Świętego Jana Pawła II, w: Jan Paweł II, *Laborem exercens*. Teksty i komentarze, pod red. J. Gałkowskiego, Lublin 1986, s. 139–150.

1987

220. Koncepcja pokoju Jana Pawła II. O pokoju jako podstawowej wartości w nauczaniu Jana Pawła II rozmawiamy z ks. prof. dr. hab. W. Piwowarskim, socjologiem, pracownikiem naukowym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, *Za i Przeciw* 24(1987), s. 2.
221. Sprawiedliwość społeczna. Jaka jest? Jaka być powinna? Z socjologiem ks. prof. dr. Władysławem Piwowarskim rozmawia Wiesław Darkiewicz, *Za i Przeciw* 51–52(1987), s. 5.
222. Przemiany świadomości religijnej Polaków, *ZCz* 8/4(1987), s. 27–35.
223. Prawa człowieka w nauczaniu Ojca Świętego Jana Pawła II, *Obecność* 7: 1987, s. 56–69.
224. Książd Profesor Karol Wojtyła w mojej pamięci, w: *Obecność*. Karol Wojtyła w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, pod red. M. Filipiaka i A. Szostka, Lublin 1987, s. 144–146.
225. Przedmowa, w: J. Laskowski, *Trwałość wspólnoty małżeńskiej (studium socjopsychologiczne)*, Warszawa 1987, s. 5.
226. Der polnische Katholizismus in der Allgemeinheit und im Alltag, *Gewissen und Freiheit* 15: 1987, nr 29, s. 49–56.
227. Autodeklaracja religijna a uczestnictwo w Eucharystii, *CS* 18–19(1986–1987), s. 247–258.
228. Społeczne nauczanie Ojca Świętego Jana Pawła II. Materiały Studium Społecznej Nauki Kościoła 1987, s. 41–51.
229. Problemy postępu i rozwoju w społecznym nauczaniu Kościoła, *ŻKat* 6: 1987, nr 6, s. 62–74.
230. Zasada pomocniczości w Kościele, *ŻKat* 6: 1987, nr 7, s. 70–82.
231. Rozwój nauczania społecznego Kościoła, *ŻKat* 6: 1987, nr 10, s. 9–21.
232. Przemiany aktywności rytualnej katolików w Polsce w świetle badań socjologicznych, *CT* 57: 1987, nr 4, s. 113–125.
233. Warunki pokoju, *Tygodnik Polski* 6: 1987, nr 1, s. 1, 6.
234. Światopogląd, *Tygodnik Polski* 6: 1987, nr 15, s. 1, 4–5.
235. Przed wizytą, *Tygodnik Polski* 6: 1987, nr 23, s. 2–3.
236. Książd Profesor Karol Wojtyła w mojej pamięci, w: *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości. Gdzie jesteś Adamie?*, Lublin 1987, s. 292–293.

237. Religijność ludowa (przedruk fragmentów), w: Socjologia wsi i rolnictwa. Wybór tekstów, wybór i przedmowa J. Styka, Lublin 1987, s. 216–220.
238. Polish Catholicism as an Expression of National Identity, w: The Polish Dilemma. Views from Within, wyd. L.S. Graham, M.K. Ciechocińska, London 1987, s. 81–92.

1988

239. Religijność Polaków (1), *PKat* 76: 1988, nr 18, s. 2.
240. Religijność Polaków (1), *PKat* 76: 1988, nr 19, s. 5.
241. Religijność a socjalizm. Dialog jest konieczny i możliwy. Rozmawiał Donat Duczyński, *Gazeta Olsztyńska* 106(1988), s. 1, 5.
242. Laudacja, *Ład* 6(1988), nr 35, s. 9–10.
243. Kościół wobec pokoju, *Za i Przeciw* 19(1988), s. 2–3.
244. Prawa człowieka w nauczaniu Jana Pawła II, *Za i Przeciw* 43(1988), s. 11.
245. Rec.: L. Brodowski, Henryk Dembiński. Człowiek dialogu, Warszawa – Kraków 1988, s. 294, *Tygodnik Polski* 7: 1988, nr 51, s. 9.
246. Prawa człowieka, w: Człowiek w społeczności. Refleksje nad społecznym nauczaniem Jana Pawła II, pod red. L. Dyczewskiego, Niepokalanów 1988, s. 85–104.
247. Rytuał religijny w rodzinie, pod red. W. Piwowarskiego i W. Zdaniewicza, Warszawa – Poznań 1988, s. 226.
248. Wstęp, w: Rytuał religijny w rodzinie, pod red. W. Piwowarskiego i W. Zdaniewicza, Warszawa – Poznań 1988, s. 7–12.
249. Funkcje rytuału religijnego, w: Rytuał religijny w rodzinie, pod red. W. Piwowarskiego i W. Zdaniewicza, Warszawa – Poznań 1988, s. 79–87.
250. Religijność ludowa w ciągłości i zmianie, *Młodzież i Wieś* 1988(A), s. 3–22.
251. Zmiany aktywności religijnej katolików w Polsce na podstawie danych z parafii, w: Wybrane problemy kultury katolickiej i polityki kulturalnej Kościoła, pod red. W. Leszczyńskiego, t. III, Warszawa 1988, s. 19–38.
252. Die Kirche als integrationsbewirkender Faktor in der polnischen Gesellschaft, w: Integrationsprozesse in der modernen Gesellschaft, hrsg. L. Dyczewski, Lublin 1988, s. 161–171.
253. Zasada pomocniczości w Kościele, w: Kościół — świat — świeccy, Warszawa 1988, s. 42–60.
254. Nowa religijność, *CT* 58: 1988, nr 3, s. 125–126.
255. Ciągłość i odnowa społecznego nauczania Kościoła w encyklice Jana Pawła II *Sollicitudo rei socialis*, *ŻKat* 7: 1988, nr 7, s. 11–19.
256. Problemy pastoralne Kościoła katolickiego w Polsce w perspektywie roku 2000, *Życie Chrześcijańskie w Polsce* 7(1988), s. 65–77.
257. Pastorale Probleme der katholischen Kirche in Polen in der Perspektive des Jahres 2000, *Das christliche Leben in Polen* 7(1988), s. 70–84.
258. Problemes pastoraux de l'Eglise catholique en Pologne dans la perspective de l'an 2000, *La vie chretienne en Pologne* 7(1988), s. 68–81.
259. Pastoral problems of the catholic Church in Poland in the perspective of the Year 2000, *Christian Life in Poland* 7(1988), s. 65–77.
260. I problemi pastorali della chiesa cattolica in Polonia nella prospettiva dell'anno 2000, *La vita cristiana in Polonia* 7(1988), s. 67–79.
261. Problemas pastorales de la iglesia católica en Polonia de cara al año 2000, *La vida cristiana en Polonia* 7(1988), s. 69–82.

1989

262. Dialog, *Tygodnik Polski* 8: 1989, nr 4, s. 1–3, 8–9.
263. Okrągły stół i dialog, *Tygodnik Polski* 8: 1989, nr 8, s. 1–2.
264. Sens dialogu. Rozmawiamy z ks. prof. dr. Władysławem Piwowarskim, socjologiem religii. Rozmawiała Danuta Wereska-Zajączkowska, *Za i Przeciw* 13(1989), s. 4.
265. Religijność narodu a religijność życia codziennego, w: Religijność społeczeństwa polskiego lat 80-tych. Od pytań filozoficznych do problemów empirycznych, pod red. M. Grabowskiej i T. Szawieła, Warszawa 1989, s. 219–234.
266. (Wspólnie z A. Wierzbickim), Czy Polska jest państwem opiekuńczym? *Tygodnik Polski* 8: 1989, nr 18, s. 1, 3.
267. (Wspólnie z A. Wierzbickim), Katolicka nauka społeczna w systemie socjalistycznym, *Tygodnik Polski* 8: 1989, nr 22, s. 3, 5.
268. Ksiądz Profesor Karol Wojtyła w mojej pamięci, w: Obecność. Karol Wojtyła w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, pod red. M. Filipiaka i A. Szostka, Lublin 1989, s. 176–178.
269. Wątki społeczne w nauczaniu Jana Pawła II, *ŻKat* 8: 1989, nr 4, s. 40–47, 75–77.
270. (Głos w dyskusji), *ŻKat* 8: 1989, nr 4, s. 75–77.
271. Dialog w społecznym nauczaniu Kościoła, *ŻKat* 8: 1989, nr 5, s. 31–43.

1991

272. Kierunki społecznego nauczania Jana Pawła II, *SW* 28(1991), s. 73–84.

1992

273. Tło społeczno-polityczne i religijno-kościelne punktem wyjścia nowej ewangelizacji, *ChS* 1(1992), s. 37–49.
274. Laudacja z okazji nagrody im. Idziego Radziszewskiego przyznanej ks. prof. Józefowi Majce przez Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, w: Osoba, Kościół, Społeczeństwo. Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Józefa Majki, pod red. I. Deca, Wrocław 1992, s. 97–104.
275. Kwestia społeczna w nauczaniu Jana Pawła II, w: Osoba, Kościół, Społeczeństwo. Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Józefa Majki, pod red. I. Deca, Wrocław 1992, s. 333–342.
276. Chancen und Grenzen christlicher Sozialverbände in Polen, w: Vom Sozialismus zum demokratischen Rechtsstaat. Der Beitrag der katholischen Soziallehre zu den Transformationsprozessen in Polen und in der ehemaligen SSR, hrsg. von M. Spieker, Paderborn – München – Wien – Zürich 1992, s. 141–148.
277. Znaczenie ośrodka pielgrzymkowego dla życia religijnego i kultury narodowej, w: Wspólnota miejscem tworzenia, pod red. L. Dyczewskiego, Niepokalanów 1992, s. 143–153.
278. Rola Kościoła hierarchicznego w przemianach społeczno-politycznych, w: Wydawnictwo pokonferencyjne Kazimierz Dolny 19–21 listopada 1992, pod red. K. Pałeckiego, Warszawa 1992, s. 207–212.
279. Nowoczesność a religijność i Kościół, *Więź* 35: 1992, nr 2, s. 23–33.
280. Przemiany religijności polskiej — stan obecny i perspektywy, *Więź* 35: 1992, nr 7, s. 30–34.
281. ABC Katolickiej nauki społecznej 1–10, *Pielgrzym* 17–26(1992).

282. Zaangażowanie społeczne parafian, w: Społeczno-religijna działalność parafii. Doświadczenia polskie i niemieckie, Stalowa Wola 1992, s. 41–56.
283. Rola społeczna KUL, w: Katolicki Uniwersytet Lubelski. Wybrane zagadnienia z dziejów uczelni, pod red. G. Karolewicz, M. Zahajkiewicza, Z. Zielińskiego, Lublin 1992, s. 393–401.
284. Przemiany religijności społeczeństwa polskiego w tworzącej się demokracji, *Ethos* 5: 1992, nr 2–3, s. 68–78.
285. Religijność w publicznym i prywatnym życiu Polaków, w: Prywatność i życie publiczne w nowoczesnym społeczeństwie, pod red. L. Dyczewskiego, J. Kromkowskiego, G.F. McLeana, Lublin 1992, s. 135–148.
286. Socjalizacja religijna dziecka a kontekst społeczno-kulturowy, w: Socjologia religii, wybór tekstów M. Sroczynska, Kielce 1992, s. 32–46.

1993

287. ABC katolickiej nauki społecznej, cz. 1: Wprowadzenie, podstawy, kierunki, Pelplin 1993.
288. Słownik katolickiej nauki społecznej, pod red. W. Piwowarskiego, Warszawa 1993.
289. Sto lat społecznego Nauczania Kościoła, *RNS Nauki Społeczno-Ekonomiczne* 21: 1993, nr 1, s. 251–259.
290. Koncepcja państwa pomocniczego w społecznym nauczaniu Kościoła, w: Chrześcijańskie podstawy ładu społecznego, pod red. P. Kryczka, Lublin 1993, s. 25–38.
291. Personalistyczna koncepcja ładu społecznego, w: Chrześcijańska inspiracja w życiu społeczno-politycznym, pod red. P. Kryczka, Lublin 1993, s. 27–40.
292. Ciągłość i odnowa społecznej nauki Kościoła w encyklice Jana Pawła II *Sollicitudo rei socialis*, *CS* 23–24(1993), s. 109–120.
293. Katolicka nauka społeczna a nowa ewangelizacja, *CS* 25(1993), s. 91–100.
294. Grupa religijna, w: Słownik katolickiej nauki społecznej, pod red. W. Piwowarskiego, Warszawa 1993, s. 56–58.
295. Podstawowe wartości społeczeństwa polskiego, *Nomos*. Kwartalnik Religioznawczy 2: 1993, nr 3–4, s. 158–167.
296. Tło społeczno-polityczne i religijno-kościelne punktem wyjścia „Nowej Ewangelizacji”, w: Nowa ewangelizacja odpowiedzią na wyzwania obecnego czasu, pod red. K. Góździa, Lublin 1993, s. 63–72.
297. Wstęp, w: Religijność Polaków 1991, pod red. L. Adamczuka, W. Zdaniewicz, Warszawa 1993, s. 7–8.
298. Wartości społeczeństwa polskiego, w: Religijność Polaków 1991, pod red. L. Adamczuka, W. Zdaniewicz, Warszawa 1993, s. 49–61.
299. Grupa religijna, w: *EK*, t. VI, k. 220–221.
300. (Wspólnie z J. Mariańskim), Ideologia religijna, w: *EK*, t. VI, k. 1419–1421.
301. Podstawowe wartości społeczeństwa polskiego, w: Religie i Kościoły w społeczeństwach postkomunistycznych, pod red. I. Borowika, A. Szyjewskiego, Kraków 1993, s. 26–35.
302. Zmiana miejsca i roli Kościoła w społeczeństwie, w: Kościół w Polsce w warunkach wolności. Szanse i zagrożenia, pod red. K. Górskiego, Warszawa 1993, s. 8–14.
303. W kierunku niepodzielnej Europy, *RTK* 40: 1993, nr 6, s. 55–62.
304. Przemiany religijności społeczeństwa polskiego w świetle badań lubelskiego środowiska naukowego, pod red. W. Piwowarskiego i J. Styki, Warszawa 1993.

305. Socjologia religii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, w: Przemiany religijności społeczeństwa polskiego w świetle badań lubelskiego środowiska naukowego, pod red. W. Piwowarskiego i J. Styki, Warszawa 1993, s. 5–8.
306. Kościół i religijność w przemianie, w: Przemiany religijności społeczeństwa polskiego w świetle badań lubelskiego środowiska naukowego, pod red. W. Piwowarskiego i J. Styki, Warszawa 1993, s. 13–26.
307. Państwo w społecznym nauczaniu Jana Pawła II, *SW* 31(1994), s. 81–90.
308. Zasada pomocniczości a struktury pośrednie, w: Stare i nowe struktury społeczne w Polsce, tom 1. Miasto, pod red. I. Machaja, J. Styki, Lublin 1994, s. 11–19.
309. Socjologia religii w badaniach mono- inter- i multidyscyplinarnych, *Przegląd Religioznawczy* 1(1994), s. 3–10.
310. Wkład nauk społeczno-ekonomicznych w przemiany społeczeństwa polskiego, *Przegląd Uniwersytecki* 6: 1994, nr 3, s. 23–24.
311. Religia jako wartość wspólna i osobowa, *PH* 38: 1994, nr 5, s. 53–61.
312. Od „Kościół ludu” do „Kościół wyboru”, w: Znaczenie Kościoła w pierwszych latach III Rzeczypospolitej, pod red. W. Zdaniewicza, Warszawa 1994, s. 112–123.
313. Podstawowe wartości społeczeństwa polskiego, w: Liberalizm i katolicyzm dzisiaj, Warszawa 1994, s. 1–10.
314. Der Wandel der Religiosität in der polnischen Gesellschaft, w: E. Kobylńska, A. Lawaty (red.), Wiesbaden 1994, s. 221–232.

1995

315. Religijność wiejska w warunkach przemian cywilizacyjnych i ustrojowych, *Pamiętnik Instytutu Macieja Rataja* 2: 1995, s. 79–88.
316. Od „Kościół ludu” do „Kościół wyboru”, w: Ludzie i instytucje. Stawanie się ładu społecznego, pod red. A. Sułka, J. Styki, Lublin 1995, s. 141–147.
317. Przemiany w strukturze parafii wiejskiej, w: Stare i nowe struktury społeczne, tom 2. Wieś, pod red. I. Machaja, S. Styki, Lublin 1995, s. 147–159.
318. Grundwerte der polnischen Gesellschaft, w: Liberalismus und Katholizismus heute, hrsg. von. H.G. Fleck, Warszawa 1995, s. 1–11.
319. Socjologia religii w KUL, *Przegląd Uniwersytecki* 7: 1995, nr 4, s. 9.
320. Socjologia religii, Lublin 1996.
321. Słownik Katolickiej socialnej nauki, Trnava 1996.
322. Państwo jako społeczność naturalna według św. Tomasza z Akwinu, *RNS* 22–23: 1994–1995, nr 1, s. 11–26.

1996

323. Rodzina w społecznym nauczaniu Kościoła, w: Małżeństwo w prawie świeckim i w prawie kanonicznym, pod red. B. Czecha, Katowice 1996, s. 33–36.
324. Przemiany religijności wsi polskiej, *Kultura Wsi* 1: 1996, nr 2, s. 71–78.
325. Struktury grzechu — zło jednostkowe i społeczne, w: Ku odnowie człowieka i społeczeństwa, pod red. I. Deca, Wrocław 1996, s. 197–204.
326. Od „Kościół ludu” do „Kościół wyboru”, w: Od Kościoła ludu do Kościoła wyboru, pod red. I. Borowika, W. Zdaniewicza, Kraków 1996, s. 9–16.
327. Reaktywowanie zlikwidowanego Wydziału Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, *SW* 33(1996), s. 295–297.

1997

328. Postawy wobec wiary. Kto wygrał? Kto przegrał? w: Postawy społeczno-religijne diecezjan wrocławskich '97, pod red. W. Zdaniewicza, T. Zembrzuskiego, Warszawa 1997, s. 29–49.
329. Przemiany Kościoła ludowego w Polsce, *PHis* 41: 1997, nr 4, s. 17–23.
330. Socjologia religii w Polsce. Problemy legitymizacji dyscypliny, *Przegląd Religioznawczy* 1(1997), s. 3–11.
331. Rodzina w społecznym nauczaniu Kościoła: trwałość i zmiana, w: Rodzina w zmieniającym się społeczeństwie, pod red. P. Kryczka, Lublin 1997, s. 179–186.
332. Zasada pomocniczości w nauczaniu społecznym Jana Pawła II, w: Ku prawdzie we wspólnocie człowieka i Boga. Studia dedykowane Ks. Stanisławowi Kowalczykowi, pod red. E. Bala wajdera, P. Niteckiego, A. Jabłońskiego, Sandomierz 1997, s. 258–269.

1998

333. Zasada pomocniczości a wspólnota europejska, w: Europa. Zadanie chrześcijańskie. Księga pamiątkowa z okazji 65. rocznicy urodzin Księdza Profesora Helmuta Jurosa, pod red. A. Dylusa, Warszawa 1998, s. 159–163.
334. Jan Paweł II wobec wyzwań współczesności, w: XX lat pontyfikatu Ojca Świętego Jana Pawła II. Co Polska i świat zawdzięczają Ojcu Świętemu? Pod red. S. Budzyńskiego, I. Burchackiej, A. Mazurka, Warszawa 1998, s. 112–113.
335. (Wspólnie z W. Zdaniewiczem), Socjologia religii, w: Socjologia w Polsce, pod red. Z. Krawczyka, K. Z. Sowy, Rzeszów 1998, s. 309–328.
336. Władza polityczna w nauczaniu społecznym Kościoła, w: Słowo nieskowane. Księga jubileuszowa dla Ks. Jana Kruciny, pod red. A. Nowickiego, J. Tyrawy, Wrocław 1997, s. 159–164.
337. Przedmowa, w: I. Stolarczyk, Postęp i rozwój w nauczaniu społecznym Kościoła, Tarnów 1998, s. 9–11.
338. Przemiany religijności wsi polskiej na płaszczyźnie ogólnonarodowej i codziennej, *SW* 35(1998), s. 355–364.
339. Kierunki i orientacje teoretyczno-metodologiczne w badaniach nad religijnością ludową, *SW* 35(1998), s. 365–378.
340. Ustrój państwa w nauczaniu społecznym Kościoła, *Zeszyty Społeczne* 6: 1998, nr 6, s. 4–6.
341. Socjologia religii. Antologia tekstów, Kraków 1998, s. 453.
342. ABC katolickiej nauki społecznej (wyd. 2). Wprowadzenie – podstawy – kierunki, Legnica 1998 (cz. I), s. 140.
343. Wiara i wierzenia Polaków. Co słyhać w Andrzejewie?, *Gazeta Parafialna* 8: 1998, nr 12, s. 10–14.

1999

344. Przedmowa, w: F.J. Mazurek, Personalistyczno-integralne ujęcie katolickiej nauki społecznej w eksplikacji Stefana Kardynała Wyszyńskiego, Lublin 1999, s. 5–6.
345. Postawy wobec wiary, w: Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji katowickiej, pod red. W. Zdaniewicza, T. Zembrzuskiego, Katowice 1999, s. 13–22.

346. Oczekiwanie na Ojca Świętego przed piątą pielgrzymką, w: Polacy o Papieżu. Z socjologii pielgrzymek Jana Pawła II do Ojczyzny, pod red. W. Zdaniewicza, T. Zembruskiego, Warszawa 1999, s. 48–74.
347. La dimensione personalistica del lavoro umano nel magistero sociale di Giovanni Paolo II, *La Societ* 1(1999), s. 91–100.
348. Kościół i religijność w okresie 10 lat transformacji w Polsce, Warszawa 1999.
349. Przedmowa, w: F. Mazurek, Alfreda Verdrossa i Jaquesa Maritaina koncepcja dynamiczna prawa naturalnego i praw człowieka, Lublin 1999, s. 7–8.
350. Podstawowe kierunki nauczania społecznego Jana Pawła II, w: Kościół — Socjologia — Statystyka. Księga jubileuszowa poświęcona Księdzu Profesorowi Witoldowi Zdaniewiczowi SAC, Warszawa 1999, s. 184–197.
351. Wiara i wierzenia Polaków w kontekście przemian ustrojowych, w: W służbie wartościom. Księga pamiątkowa poświęcona Księdzu Biskupowi Profesorowi Dr. hab. Kazimierzowi Ryczanowi z okazji 60-lecia urodzin, Kielce 1999, s. 48–56.
352. Dwa konteksty polityczne działalności Kościoła katolickiego w Polsce po II wojnie światowej, *Zeszyty Społeczne* 7: 1999, nr 7, s. 7–9.
353. Dwa konteksty polityczne działalności Kościoła katolickiego w Polsce po II wojnie światowej (korespondencja z Lublina), *Dziennik Związkowy. Polish Daily News*, XCII: 1999, nr 108, s. 2–3.
354. Dwa konteksty polityczne działalności Kościoła katolickiego w Polsce po II wojnie światowej, *Nowe Życie. Dwutygodnik Katolicki* 11(1999), s. 25–27.
355. Neoliberalizm — czym jest. Co słyhać w Andrzejowie, *Gazeta Parafialna* 8: 1999, nr 4(94), s. 6–7.
356. Nauczanie Jana Pawła II. Co słyhać w Andrzejowie, *Gazeta Parafialna* 8: 1999, nr 7: 97, s. 6–8.
357. Między komunizmem a liberalizmem, *Głos* nr 89, z 12 VI 1999, s. 8–9.
358. Katolicka nauka społeczna (hasło), w: Encyklopedia Socjologii, Warszawa 1999, s. 14–18.

2000

359. Grzech społeczny i struktury grzechu w nauczaniu Jana Pawła II, *SW* 37(2000), s. 461–469.
360. Zachował jedność Kościoła, w: Sługa Boży Stefan kardynał Wyszyński (1901–1981). Co Kościół i Polska zawdzięczają Prymasowi Tysiąclecia?, red. S. Budzyński i in., Warszawa 2000, s. 178–179.
361. Przedmowa K. Domagalski: Pionierzy katolickiej nauki społecznej, *Ząbki* 2000, s. 5–9.
362. Zasada pomocniczości a wspólnota rodzinna, *Zeszyty Społeczne* 8: 2000, z. 8, s. 11–19.
363. Zasada pomocniczości a wspólnota rodzinna. Co słyhać w Andrzejowie, *Gazeta Parafialna* 9: 2000, s. 12–14.
364. Zasada pomocniczości w życiu Kościoła, w: *Teologia pastoralna*, t. 1, red. R. Kamiński, Lublin 2000, s. 177–188.
365. Kapłani i biskupi — kierownictwo i kościelna komunikacja, w: Kościół i religijność Polaków 1945–1999, red. W. Zdaniewicz i T. Zembruski, Warszawa 2000, s. 11–17.

2001

366. Kapłani i biskupi — kierownictwo i kościelna komunikacja, *Zeszyty Społeczne* 9: 2001, nr 9, s. 117–130.
367. *Katolicyzm polski dziś i jutro*, Kraków – Ząbki 2001, s. 15, 26–27, 36, 49, 61, 69–70, 83, 95, 106, 117.
368. Wartości życia codziennego, w: *Religijność Polaków 1991–1998*, red. W. Zdanie-wicz, Warszawa 2001, s. 54–69.

Po śmierci

369. Postawy i zachowania moralne, w: *Postawy społeczno-religijne diecezjan tarnowskich*, red. W. Zdanie-wicz i T. Zembrzuskii, Warszawa 2001, s. 88–102.
370. Praktyki religijne, w: *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji łódzkiej*, red. W. Zdanie-wicz i in., Łódź 2002, s. 47–58.
371. Zasady etyczno-społeczne według Czesława Strzeszewskiego, w: *Czesław Strzeszewski. Współtwórca i świadek katolicyzmu społecznego w Polsce w XX wieku. Księga pamiątkowa*, red. E. Bala-wajder, Lublin 2002, s. 99–111.

KSIEGA JOZUEGO I JEJ PERYKOPY Z GESTAMI POKUTNYMI

Treść: — I. Perykopy Jozuego mówiące o czynach pokutnych. 1. Joz 3,1–17: przekroczenie Jordanu. 2. Joz 7,1–26: walki o Aj i świętokradztwo Akana. 3. Joz 24,1–28: zgromadzenie ludu w Sychem. — II. Egzegeza tekstów wskazujących na czyny pokutne. 1. Joz 3,5.2. Joz 7,6.3. Joz 7,13.4. Joz 24,14.5. Joz 24,23. — III. Wnioski. — Zusammenfassung

Czytając Księgę Jozuego zwraca się przede wszystkim uwagę na militarne sukcesy, jakie są w niej opisane. Z lektury jej wyłania się przy tym obraz krwawej, nieustannie prowadzonej wojny przez zastępy izraelskie. Niemniej jednak istnieją także w Joz perykopy, które zawierają informacje o innej stronie życia ówczesnego Izraela, które tylko w pewien sposób łączą się z dokonywanym za Jozuego podbojem Kanaanu. Chodzi tu przede wszystkim o teksty mówiące o czynnościach pokutnych ludu, jakich dokonywał przed Panem. Celem niniejszego artykułu jest ich ukazanie w aspekcie redakcyjnym oraz teologicznym.

I. PERYKOPY JOZUEGO MÓWIĄCE O CZYNACH POKUTNYCH

Ujmując zatem ogólnie tematykę Księgi Jozuego można stwierdzić, że skupia się ona wokół zajęcia kraju przez zastępy Izraela. Całość na pierwszy rzut oka daje się łatwo podzielić na dwie główne części: 1–12 i 12–22 oraz dodatki w 23–24; wszystkie wskazane części wyraźnie wykazują jednak różnorodne fazy redakcyjne¹. Z tekstu całej księgi można, moim zdaniem, wyodrębnić trzy fragmenty mówiące bezpośrednio o czynnościach pokutnych ludu (Joz 3,5; 7,6.13) oraz dwa teksty, które tylko pośrednio wskazują na taki akt (Joz 24,14.23).

Teksty mówiące bezpośrednio o gestach pokutnych zawarte są zatem w pierwszej części Joz. W niej zaś można redakcyjnie wyróżnić rozdz. 2–4, które są sagą etiologiczną opowiadającą o przekroczeniu Jordanu².

¹ M. Görg, Josua, Würzburg 1991, s. 5 n., który wskazuje na redaktorów z kręgu deuteronomistycznego oraz kapłańskiego, którzy w skomplikowany sposób połączyli ze sobą mniejsze bądź większe bloki tematyczne.

² Zostały one z kolei dołączone do Joz 6.8, które pierwotnie stanowiły samodzielną tradycję o Joziem pochodzącą z okolic Jerycha i Aj; zob. R.G. Kratz, Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments, Göttingen 2000, s. 208.

1. Joz 3,1–17: przekroczenie Jordanu

Joz 3 rozpoczyna się itinerarium, mówiącym o wyruszeniu Izraelitów z Szittim ku wschodniemu brzegowi Jordanu. Tu zatrzymali się, zanim przystąpili do przekraczania rzeki (w. 1). Po upływie trzech dni przeszli przez obóz zwierzchnicy ludu informując o sposobie przekraczania Jordanu: wszyscy zobaczywszy Arkę Przymierza mają kroczyć za nią w jednym pochodzie (w. 2–4). Następnie przemówił Jozue nawołując do oczyszczenia się całego ludu (w. 5) i wezwał kapłanów, by stanęli na czele ludu (w. 6). W tym momencie Bóg oznajmił swoją obecność przy Izraelitach i ich wsparcie (w. 7–8). Jozue wyjaśnia ludowi przyszłe zdarzenie jako dowód na istnienie prawdziwego, żywego Boga (w. 9–11) i zapowiada zatrzymanie się wód Jordanu podczas jego przekraczania (w. 12–13). Następnie całe przedsięwzięcie dokonuje się bez przeszkód, kiedy kapłani wraz z Arką Przymierza stanęli w wodach rzeki, która wstrzymała swój bieg (w. 14–16). Izraelici mogli zatem bez przeszkód przejść na drugi brzeg suchą stopą (w. 17).

Nierówności w tekście oraz występujące w nim napięcia jednoznacznie wskazują na ingerencję w starsze warstwy tradycyjne. Praca redakcyjna polegała na uzupełnieniach komentujących materiał tradycyjny. Przypuszcza się przy tym, że u podstaw dzisiejszego opowiadania leżały dwie tradycje mówiące o przekroczeniu rzeki: wersja z nad Jordanu i wersja z Gilgal³. W obecnym tekście Joz 3 należy zatem bez wątpienia liczyć się z występowaniem sformułowań przeddeuteronomistycznych, podczas gdy zasadnicze rozszerzenia tekstu należy przypisać deuteronomistycznej pracy redakcyjnej⁴.

Tak ukształtowana całość została poddana jeszcze raz redakcji, tym razem już ostatecznej, podeuteronomistycznej; zwłaszcza wewnątrz 3,4 i 3,12.14⁵.

Obok warstwy redakcyjnej perykopy warto zwrócić uwagę na jej stronę literacką. Już podczas pobieżnej lektury zauważa się charakterystyczną cechę, która od pierwszej chwili nieodparcie kieruje ku głównemu jej tematowi: przejście przez Jordan. Chodzi tu o dwa słowa kluczowe umieszczone w odpowiednich miejscach tekstu; pierwszym z nich jest rdzeń *'br* („przekroczyć, przepawić się”), drugim zaś — *'md* („stanać, zatrzymać się”)⁶.

Tak duże nagromadzenie jednakowych słów jest typowym zabiegiem literackim stosowanym w księgach ST i odpowiada mentalności semickiej. Jednocześnie stosując tego rodzaju zabieg chciano osiągnąć cel pedagogiczny: opisywane zdarzenie było bardzo ważne i stąd należało je koniecznie zapamiętać.

Znaczeniowo użyte w Joz 3 słowa są sobie przeciwstawne; są to dwa antonimy wskazujące na główne zdarzenie opowiedziane w perykopie. Pierwsze ze słów w przeważającej liczbie występuje w pierwszej części perykopy, mianowicie w tej, w której dokonuje się przygotowań tak fizycznych jak i duchowych do prze-

³ Do pierwszej wersji zalicza się 3,2a.5.11.12b–17a.bh; do drugiej zaś — 3,1af.9. Inne wiersze w Joz 3 są redakcyjnymi uzupełnieniami; K. M ö h l e n b r i n k, Die Landnahme des Buches Josua, ZAW 56(1938), s. 256 n.

⁴ Dokładne omówienie wraz z wykazem poszczególnych fragmentów tej pracy zob. S. G a c e k, Księga Jozuego. Wstęp — przekład z oryginału — komentarz — ekskursy, Tarnów 1993, s. 94–97.

⁵ M. G ö r g, jw., s. 18.

⁶ *br* znajduje się w 3,1.2.4.6.11.14.16.17.17; razem 9 razy. *'md* zaś w 3,8.13.16.17 — 4 razy.

kroczenia Jordanu (w. 1.2.4.6.11.14). Po przekroczeniu rzeki natomiast słowo to zostało użyte tylko trzy razy (w. 16.17.17); w tym przypadku dla podkreślenia, że przeprawa już się dokonała.

Drugi termin — *'md* występuje w tej części perykopy, która opisuje mające dokonać się przejście przez Jordan oraz samo jego przekroczenie. Słowo to za podmiot ma dwa obiekty: kapłanów i rzekę. Zostało też naprzemiennie użyte w odniesieniu do nich: kiedy kapłani staną z Arką Przymierza w Jordanie, jego wody zatrzymają się. Można, zatem zauważyć zamierzony tu schemat użycia słowa *'md* tworzący wyraźny chiasm:

A	w. 8	polecenie zatrzymania się kapłanów w Jordanie,
B	w. 13	zapowiedź zatrzymania się wód Jordanu,
B'	w. 16	wody Jordanu zatrzymały się,
A'	w. 17	kapłani stoją w łożysku Jordanu.

Tak kunsztownie skomponowana warstwa literacka Joz 3 kieruje ku jej wymowie teologicznej, której jeden z aspektów zostanie omówiony niżej.

2. Joz 7,1–26: walki o Aj i świętokradztwo Akana

Wyodrębniony tekst opowiada o walkach o miasto Aj i związanych z tym trudnościami. Były one konsekwencją za świętokradztwo Akana, który przywłaszczył sobie rzeczy obłożone klątwą (w. 1). Próba zajęcia miasta nie powiodła się (w. 2–5). Jozue zaczął zatem wątpić w powodzenie kampanii zdobywania Kanaanu i w pokutnych gestach rozpaczy zanosił błagalne modlitwy do Boga (w. 6–9). Wówczas Bóg oznajmił przyczynę klęski i nakazał wskazać oraz ukarać winowajcę (w. 10–15). Następnego dnia w wyniku rzucania losów wyłuskano jako Akana, który przyznał się do winy (w. 16–23). Wkrótce potem Akana wraz z jego całą rodziną ukamienowano w dolinie Akor, po czym gniew Boży uśmierzył się (w. 24–26).

U podstaw dzisiejszego kształtu wskazanej wyżej perykopy leżą prawdopodobnie również dwa niezależne opowiadania: historia o złamaniu prawa *heremu* przez Akana i saga o wyprawie przeciw Aj⁷. Natomiast obecny kształt tekstu Joz 7 należy przypisać redakcji deuteronomistycznej, która położyła nacisk nade wszystko na sposób obchodzenia się z rzeczami przeznaczonymi na klątwę (w. 1.10–26)⁸. Za podstawę dla tej pracy redakcyjnej służyły w. 2–8. Natomiast w. 9.24–25 uchodzą za uzupełnienia podeuteronomistyczne⁹. Deuteronomista szczególnie zainteresowa-

⁷ Rozróżnienia tego dokonał tego M. Noth, *Das Buch Josua*, Göttingen 1923, s. 19 n., gdzie twierdzi, że pierwsze opowiadanie pochodzi z okolic Jerycha, drugie zaś zdomowione było w Gilgal (zob. tamże, s. 26).

⁸ Oddaje to hebrajskie słowo *herem*, które można przetłumaczyć jako „poświęcone, przeznaczone na zniszczenie, zniszczyć”. Chodzi tu przede wszystkim o rzeczy, które należy skutecznie wyłączyć z zakresu *profanum* i przenieść je w krąg *sacrum*. *Herem* odgrywa dużą rolę teologiczną zwłaszcza w deuteronomistycznej tradycji opowiadającej o zdobywaniu kraju za Mojżesza i Jozuego (zob. Pwt 2–3; Joz 6–12). Obszerny artykuł na temat *herem* zob. N. Lohfink, *haram*, w: *TWAT III*, k. 192–213.

⁹ Bardzo dokładną analizę prac redakcyjnych Joz 7 w postaci tabeli ukazał już H. Holzinger, *Das Buch Josua*, Tübingen – Leipzig 1901, s. XVIII.

ny był przykładowym ukazywaniem pojawiania się i łagodzenia gniewu JHWH (zob. ramy opowiadania w. 1.26)¹⁰.

Na tak zarysowanym tle wyraźnie odznacza się właśnie wątek pokutny zawarty w perykopie, kiedy to Jozue i cała starszyzna Izraela trwali w pokutnym geście cały dzień przed JHWH (w. 6). Po tym zaś nastąpił nakaz oczyszczenia się ludu (w. 13).

Przypatrując się zaś stronie literackiej opowiadania bez wahania można stwierdzić, że warstwa tradycyjna i redakcyjna oraz wątek naruszenia *herem* i zdobywanie Aj tworzą dziś nierozdzielalną wręcz jedność. Elementem łączącym, który doskonale pasuje do obu opowiadań, jest modlitwa pokutna Jozuego (w. 6–9). Próba zaś jakiegoś sztucznego oddzielenia wątków przyniosłaby jedynie szkody dzisiejszej strukturze opowiadania.

3. Joz 24,1–28: zgromadzenie ludu w Sychem

Kontekstem, który w pośredni sposób zawiera wzmiankę o pokutnej czynności Izraela, jest opowiadanie o odnowieniu przymierza w Sychem. Skomponowane jest ono w formie retrospekcji Jozuego wskazującej na czasy patriarchów (w. 1–4). Następnie wspomina on pobyt w Egipcie i Exodus (w. 5–7), by wreszcie zakończyć przypomnieniem o wejściu do Kanaanu (w. 8–13). Za te wszystkie zbawcze czyny Izrael powinien odpowiedzieć Bogu swą gotowością służenia tylko Jemu (w. 14–15). Na apel Jozuego Izrael opowiada się wyłącznie za JHWH (w. 16–18). Mimo to Jozue powątpiewa w szczerść intencji ludu (w. 19–20). Lud z uporem jednak powtarza, że chce służyć tylko JHWH i dlatego Jozue nakazuje usunąć spośród niego obce bóstwa (w. 21–24). Efektem tego specyficznego dialogu między Jozuem i ludem jest zawarcie, bądź odnowienie, przymierza, które zostało uwiecznione w księdze Prawa Bożego oraz przez ustawienie pamiątkowego kamienia (w. 25–28).

Obecny fragment również wskazuje na długą historię powstawania. Zauważa się w nim literackie i strukturalne napięcia i nierówności. Wskazują one na znajdujące się w nim elementy redakcji przeddeuteronomistycznej, deuteronomistycznej oraz kapłańskiej¹¹. Do materiału przeddeuteronomistycznego zalicza się wiersze wykazujące pokrewieństwo ze źródłem jehowistycznym¹². Redakcja deuteronomistyczna natomiast skomentowała materiał tradycyjny w aspekcie teologicznym, który akcentował zwłaszcza Prawo i nade wszystko pierwsze przykazanie¹³. Charakterystyczną cechą Joz 24 jest to, że już w początkowych jego wierszach (w. 2.3) występują dwie mowy wprowadzające. Jedną z nich wygłasza Jozue, w której JHWH występuje w 3. os lp., druga zaś jest stylizowana na przemowę

¹⁰ M. G ö r g, jw., s. 32.

¹¹ Wykaz poszczególnych warstw tradycyjnych w Joz 7 zob. O. E i ß f e l d t, *Hexateuch-Synopse*, Leipzig 1922, s. 79–81.

¹² M. G ö r g, jw., s. 105.

¹³ R.G. K r a t z, jw., s. 195, w ramach Joz deuteronomistyczne komentarze teologiczne znajdują się nadto w 1; 11–12; 13; 21–22 i 23–24.

samego Boga. Do w. 13 włącznie przeważa mowa Boga, od w. 14 natomiast głównym mówcą jest Jozue. Można zatem mówić w tym przypadku o „recenzji Jozuego” i „recenzji JHWH”¹⁴.

W tak skomponowanej jednostce literackiej znajdują się dwa miejsca, które mogą wskazywać na pokutne zachowanie się Izraela. Chodzi tu o w. 14 i w. 23, gdzie Jozue wzywa lud do usunięcia spośród siebie obcych bóstw. Akt ten niewątpliwie połączony był z jakimiś czynnościami pokutnymi, które we wskazanym tekście nie są wspomniane.

Przypatrując się tekstowi ukazanej perykopy wyczuwa się w niej pierwotne tematy, które nasuwają jedno zasadnicze pytanie: komu w ogóle należy służyć? Dlatego też dwukrotnie został umieszczony nakaz jednoznacznego opowiedzenia się za JHWH. Po raz pierwszy w pierwotnym materiale tradycyjnym (w. 14) oraz w deuteronomistycznej warstwie redakcyjnej (w. 23).

II. EGZEGEZA TEKSTÓW WSKAZUJĄCYCH NA CZYNY POKUTNE

Po przedstawieniu trzech fragmentów Joz, które zawierają wypowiedzi dotyczące pokutnych zachowań się jednostek lub społeczności, analizie teologicznej zostaną poddane te wiersze, które konkretnie mówią o pokutnych czynnościach spełnianych przez Izraelitów.

1. Joz 3,5

Joz 3,5 redakcyjnie łączy się z 3,1 i dlatego należałoby te dwa wiersze omawiać razem.

w. 1 *wajjaš^ekem j^ehōšū‘a baboqer wajjis‘û mehaššittîm
wajjabo‘û ‘ad hajjar^eden hû’ w^ekol b^ene isra‘el
wajjalinû šam terem ja‘aborû.*

w. 5 *wajj‘omer j^ehōšua ‘el ha‘am hitqaddašû
kî mahar ja‘ašeh JHWH b^eqirb^ekem niš^ela‘ôt.*

w. 1 „I wstał Jozue wczesnym rankiem i wyruszyli z Szittim. I przybyli nad Jordan on i wszyscy synowie Izraela. I przenocowali tam, zanim się przeprawili”.

w. 5 „I powiedział Jozue do ludu: Uświęćcie się, ponieważ jutro uczyni JHWH pośród was cuda”.

¹⁴ „Recenzja Jozuego” obejmuje: w. 1a.2ah. b.14.15.16.25.28; „recenzja JHWH” obejmuje: w. 2af. 3–13.23.24.26.27; K. Möhelenbrink, jw., s. 252.

Wskazują one na redaktora, który przy ich pomocy uzupełnił początek opowiadania (w. 2–4). Celem jego było wskazanie na wczesną godzinę wyruszenia Izraela z ostatniego obozowiska. Nie chodzi przy tym tylko o wstępną wskazówkę wraz z podaniem daty, lecz przede wszystkim wskazanie na „poranek” — *boqer*. Słowo to pełni w tym kontekście funkcję symboliczną i oznacza po prostu rozpoczęcie czegoś nowego; wskazuje ono na nowy początek, który wyraźnie zaznaczony jest w w. 5¹⁵. Droga z Szittim do Jordanu kończy się miejscem postoju, gdzie wezwanie Jozuego do uświęcenia się ludu zapowiada przyszłe ukazanie się JHWH.

W 3,5 na oznaczenie tej czynności użyto rdzenia *qdš*, które w zależności od kontekstu oraz od swej formy gramatycznej może przybierać różne aspekty znaczeniowe. W omawianym przypadku słowo to zostało użyte w formie refleksyjnej *hitpael* i oznacza „uświęcić się, poświęcić się”, a także „wejść w krąg rzeczy świętych, poddać się kultycznemu oczyszczeniu”¹⁶. Ciekawe jest przy tym, że używając w takim kontekście tego słowa nie podaje się konkretnych czynności rytualnych.

Jozue wezwał cały lud do oczyszczenia się, ponieważ to, co ma nastąpić, będzie się rozgrywało w świętej przestrzeni; lud miał znaleźć się w *haram*. Musiał zatem przez odpowiednie obrzędy wyrazić porzucenie swoich dawnych postaw. Obrzędami tymi były przede wszystkim różnego rodzaju obmycia czy też zrezygnowanie, odsunięcie od siebie rozmaitych przedmiotów. W znaczeniu bardzo szerokim można do nich zaliczyć także współżycie seksualne czy też poszczególne potrawy. Zewnętrzne akty pokutne miały wskazywać na wewnętrzną gotowość rozpoczęcia nowego etapu w życiu. Najbardziej wymowne były różnego rodzaju obmycia, stąd też woda pełniła bardzo ważny element w obmyciach rytualnych¹⁷.

W omawianym przypadku można się jedynie domyślić, co wykonywał lud, by wypełnić wezwanie Jozuego. Być może wszyscy Izraelici wzięli rytualną kąpiel i wyprali swe szaty, by wejść do obiecanej ziemi. Również samo przejście przez Jordan było jednym wielkim obmyciem rytualnym¹⁸.

Takie przygotowanie było niezbędne w aspekcie kultycznym, kiedy lud miał bezpośrednio doświadczyć wielkich dzieł Boga. Jednocześnie oczyszczenie się ludu było wypełnieniem Bożego stwierdzenia i zarazem żądania:

„Lecz wy będziecie Mi królestwem kapłanów i ludem świętym” (Wj 19,6)

oraz: „Uświęćcie się więc i bądźcie świętymi, bo Ja jestem (święty). Ja, Pan, Bóg wasz!”

¹⁵ Słowo *boqer* wskazuje w tym przypadku na konkretny punkt czasowy i pełni ważną funkcję w tekście mówiąc o rozpoczęciu czegoś bez wahania czy ociągania się. Zob. Chr. B a r t h, art. *boqer*, w: TWAT I, k. 747 n.

¹⁶ W. K o r n n f e l d, art. *qdš*, w: TWAT VI, k. 1186. Dziś w językach zachodniosemickich podany termin posiada praktycznie tylko jedno znaczenie, które oscyluje wokół idei uświęcania, poświęcania (się). Natomiast w językach wschodniosemickich (akkadyjski, babiloński, asyryjski, ugarycki) myśl główna kieruje się przede wszystkim na czystość i oczyszczenie.

¹⁷ F. N ö t s c h e r, *Biblische Altertumskunde*, Bonn 1940, s. 334–341.

¹⁸ Zob. Wj 19,10–15, gdzie przed wielką teofanią JHWH na Synaju cały lud dokonał oczyszczenia siebie przez obmycie się i wypranie swych szat.

2. Joz 7,6

w. 6

*wajjiq^era j^ehōšu‘a šim^elotajw wajjipol ‘al panajw
‘ar^ecah lip^eneš ‘arōn JHWH ‘ad ha‘ereb hū’ w^eziq^enē
išra’el wajja‘alû apar ‘al ro’šam.*

„I rozerwał Jozue swe szaty i padł na ziemię na twarz przed Arką JHWH aż do wieczora — on sam i starsi Izraela. I posypali prochem swe głowy.”

W wyżej podanym zdaniu został opisany klasyczny rytuał pokutny zawierający wszystkie swe zasadnicze elementy: rozdarcie szat, rzucenie się na ziemię przed Bogiem (prostracja), posypywanie głowy popiołem lub prochem z ziemi. Takie zachowanie się było swego rodzaju skargą zanoszoną do Boga; w tym przypadku po nieudanym wypadzie przeciwko Aj. Chociaż obecny tekst nie mówi tego wyraźnie, można jednak przypuszczać, że Jozue zorganizował jakieś święto skargi, tym bardziej, że powód do tego był bardzo poważny. Rysem charakterystycznym takiego pokutnego zachowania się był obowiązkowy udział całej bez wyjątku społeczności¹⁹. W tekście natomiast mamy wspomnianą tylko starszyznę Izraela. Stało się być może tak, ponieważ autor tego fragmentu w ich osobach widział przedstawicieli całej społeczności. W tym wypadku należy liczyć się tylko z zabiegiem literackim, który można ująć jako *pars pro toto*. Stąd też nie należy wnioskować, że tylko niewielka liczba z ludu pokutowała za wszystkich pozostałych.

Jozue oraz cała starszyzna Izraela stojąc na czele całego ludu przez swoją postawę upokorzyli się przed Panem w sposób doprowadzony do skrajnych możliwości ukazania swego stanu ducha. Można przy tym przypuszczać, że w takiej postawie trwali cały dzień, czyli bardzo długo. Wskazywać na to może zwrot „aż do wieczora” (*‘ad ha‘ereb*). Tak długi czas trwania w pokucie przed arką JHWH mówi jednocześnie o powadze sytuacji.

Nadto horyzontalna pozycja wręcz zrównuje człowieka z ziemią i jest przeciwieństwem naturalnego dążenia do uznania jego godności i znaczenia. Tak drastyczne zachowanie się nie jest odpowiedzią na poległych pod Aj 36 wojowników, lecz ma znacznie głębsze podłoże. Jozue jest przerażony, że oto teraz cały Boży plan zdobywania ziemi obiecanej i to, co z nią jest związane, może lec w gruzach²⁰ Wypływa to bardzo wyraźnie ze słów zanoszonej przez Jozuego do Boga lamentacji (w. 7–9).

¹⁹ Zob. Sdz 20,23.26; 1 Sm 7,6; 1 Krl 8,33.35; 2 Krn 20,13; Jr 36,6.9; Jl 1,14; Jon 3,6.

²⁰ W. Hertzberg, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth*, Göttingen 1969, s. 52. S. Gacek, jw., s. 183 w komentarzu do tego fragmentu powiada: „Jozue zmartwił się tą klęską. Razem ze starszymi Izraela (reprezentantami pokoleń, starszymi godnością a nie wiekiem) rozdarł swoje szaty, co wyrażało gniew, oburzenie na Jahwe, że zawiódł...”. Moim zdaniem jest to niestuszną interpretacją Joz 7,6. Nigdzie w ST nie można znaleźć choćby cienia przypuszczenia, że za spadłą na Izraela w różnych okolicznościach klęskę obwinia się JHWH. Izraelici doskonale zdawali sobie sprawę, że jakiegokolwiek niepowodzenie zawinione jest tylko i wyłącznie przez człowieka. Stąd też należało ukorzyć się przed Bogiem i usilnie błagać Go o odpuszczenie win oraz odwrócenie złego losu.

Zarządzone przez Jozuego święto pokuty całego Izraela służyło, jak w wielu innych wypadkach opisanych w ST, rozpoczęciu nowego etapu w postępowaniu ludu wobec Boga, stworzeniu nowej orientacji i ukierunkowaniu się na wolę Boga, szukając jednocześnie Jego miłosierdzia²¹.

3. Joz 7,13

W. 13 należy pod względem kontekstu do poprzedniego fragmentu (w. 6–9) oraz łączy się treściowo z 3,5.

w. 13: *qum qaddeš 'et ha'am w'e'amar'ta hit'qadd'ešû
l'mahar kî koh 'amar JHWH 'elohê jiš'ra'el
herem b'qir'b'ka jiš'ra'el lo' tûkal laqûm
lip'ne 'o'bejka 'ad hašû'r'kem haherem
miqir'b'kem*

„Wstań! Uświęć lud i powiedz: Uświęćcie się na jutro, ponieważ tak mówi JHWH Bóg Izraela: Rzeczy obłożone klątwą są wśród ciebie, Izraelu. Nie będziesz mógł się ostać przed twoim wrogiem, zanim nie usuniesz rzeczy obłożonych klątwą spośród ciebie”.

W w. 13 występuje to samo wezwanie Jozuego do uświęcenia (się) ludu co i w 3,5. Można zatem przypuszczać, że obie sceny należą do tego samego kontekstu kultycznego, którym interesował się redaktor deuteronomistyczny. Powyższe zdanie należy do sceny sądu, jaki ma odbyć się nad znajdującym się pośród Izraelitów przestępcą.

Poszukiwanie przestępcy ma się odbywać nie według świeckiej procedury prawa, lecz według prawa podanego przez Boga (w. 14–15): wskazanie na przestępcę przez rzucanie losów²². Poddanie rozwiązania problemu, przed jakim stanął cały Izrael, przyszło po długim i szczerym akcie pokuty Jozuego i starszyny izraelskiej. Bóg sam poddał myśl, by zdystansować się od przestępcy i dlatego należało go wyłączyć losem spośród społeczności.

Wezwanie do uświęcenia się było jedynym wyjściem z tragicznego w tym momencie położenia. Celem tego było przywrócenie utraconego porządku, równowagi między ludem i Bogiem, które zostały zachwiane przez świętokradczy czyn. Należało zatem ponownie wyraźnie zaznaczyć granicę między tym, co jest *sacrum* i tym — co *profanum* (zob. Kpł 10,10). Dopiero potem będzie można inne aspekty

²¹ J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1999, s. 363.

²² Chodziło tu zapewne o rzucanie *urim* i *tummim*, które miały przynieść rozstrzygnięcie na „tak” lub „nie”. Stosowano je np. w wyroczniach osobistych (1 Sm 14,41 n.), pytano Boga o wynik walki (Sdz 1,1; 20,18) czy też stosowano je w swego rodzaju procesie sądowym, jak ma to miejsce wyżej (zob. też 1 Sm 10,20–22; Jon 1,7). Zob. art. M. Görg, *Urim und Tummim*, w: NBL, t. 14/15, k. 984–985; K. Engelken, *Orakel*, w: NBL, t. 11, k. 46–49.

życia doprowadzić do porządku, mianowicie ostanie się przed nieprzyjaciółmi, a nawet ich pokonanie²³.

Uświęcenie ludu, jego oczyszczenie, podobnie jak w poprzednich przypadkach, miało dokonać się przez zastosowanie przepisanych przez Prawo rytów: powstrzymanie się od kontaktów seksualnych, nałożenie odpowiednich postów oraz poddanie się stosownym obmyciom (zob. też 3,5). Przez poddanie się tym rytom społeczność miała być gotowa stanąć przed Bogiem, który miał wskazać na złoczyńcę. Takie postawienie sprawy mówi o wszechwiedzy Boga i jednocześnie o Jego wszechmocy: nic się przed Nim nie ukryje. Przed takim zatem Bogiem należy zawsze być oczyszczonym — świętym.

4. Joz 24,14

Pewne wskazówki na pokutne zachowanie się Izraela można znaleźć także w powyższym wierszu:

*w^eattah j^r'û 'et JHWH w^eib^edû 'otô b^etamîm ûb^e'emet
w^ehasîrû 'et 'elohîm 'ašer ab^edû 'abôtêkem b^e'eber
hannahar ûb^emic^erajm w^eib^edû 'et JHWH*

„Teraz zaś bójcie się JHWH i służcie Mu w doskonałej wierności i usuńcie bóstwa, którym służyli wasi ojcowie po drugiej stronie Rzeki oraz w Egipcie, a służcie JHWH”.

Podstawą do stwierdzenia, że na podstawie wyżej przytoczonego tekstu można mówić o pokutnym zachowaniu się Izraela, jest wezwanie Jozuego do usunięcia obcych bóstw ze społeczności. Mamy tu bardzo wyraźną opozycję: JHWH i bogowie, którym służyli patriarchowie Izraela oraz pokolenia przebywające w Egipcie. JHWH okazał się tym Bogiem, który cały czas towarzyszył Izraelowi podczas jego wędrówki od Egiptu aż do bram ziemi obiecanej. To JHWH okazał się Bogiem, który zbawczo ingerował w dzieje wędrującego ludu. Trzymanie zatem u siebie obcych bóstw, które okazały się martwymi przedmiotami, urągało przede wszystkim JHWH (zob. Jr 10,1–16; Mdr 13,10–19). Były to niewątpliwie małe posążki z kamienia lub metalu, tzw. *terafim*, które pełniły rolę opiekuńczych bóstw domowych (zob. Rdz 31,19).

Już samo posiadanie takich przedmiotów bałwochwalczych rytualnie zanieczyszczało Izraela, ponieważ był to widoczny znak odwrócenia się od JHWH i Jego ignorowanie. Dlatego też Jozue wzywa do usunięcia wszystkich wyobrażeń bóstw. Akt usunięcia ich spośród siebie jest jednocześnie aktem oczyszczania tak indywidualnego jak i całej społeczności. Sam ryt natomiast oczyszczenia najprawdopodobniej przebiegał według znanego z tradycji izraelskiej schematu. Można było je skutecznie usunąć na kilka sposobów: przez potłuczenie (Pwt 12,3; 2 Krn

²³ H.W. Hertzberg, jw., s. 53.

34,4.7), przez spalenie (Wj 32,20; Pwt 7,5.25) lub zakopanie ich w ziemi (Rdz 35,2–5).

Był to pierwszy krok oczyszczenia się ludu. Po zniszczeniu wyobrażeń obcych bóstw na pewno wszyscy poddali się zwyczajowym rytom pokutnym, by stanąć przed JHWH świętymi.

5. Joz 24,23

W. 23 należy połączyć z wyżej omówionym w. 14, który należy do uzupełniających dodatków deuteronomistycznych.

*w^eattah hasîrû 'et 'elohê hannekar 'ašer
b^eqir^eb^ekem w^ehattû 'et l^ebab^ekem 'el JHWH
'elohê jiš^era'el*

„Teraz zaś usuńcie obcych bogów, którzy są wśród was i zwróćcie wasze serca ku JHWH, Bogu Izraela”.

Przytoczony wiersz pod względem treści jest niemalże identyczny jak w. 14. Różnica, która od razu rzuca się w oczy, polega na tym, że w. 23 jest bardziej zwięzły w swym sformułowaniu; mimo że uważa się go za deuteronomistyczne uzupełnienie.

W w. 14 wyrażenie „bóstwa” zostało opisowo wyjaśnione, o jakie bóstwa chodziło. To były te bóstwa, którym służyli patriarchowie przebywając jeszcze w swych pierwotnych siedzibach „za Rzeką” oraz wszystkie bóstwa Egiptu. W. 23 natomiast bardzo lakonicznie określa owe bóstwa używając jednego zaledwie słowa — „obcy”.

Oddawanie czci tym bóstwom przez minione pokolenia związane było z wiarą w przywiązanie bóstwa do określonego terenu, na którym mogło ono skutecznie działać. Inaczej natomiast było z JHWH, który nie był związany z miejscem, lecz ze swym ludem²⁴. Dlatego też wyrażenie „obcy” może oznaczać w tym zdaniu wszystkie te bóstwa, które okazały się „nieaktywne” wobec Izraela, tzn. nigdy nie działały na jego korzyść w aspekcie historio-zbawczym. Nie są one zatem żadną konkurencją dla JHWH, są niczym. Należy je zatem kategorycznie odrzucić jako przeszkodę w bezpośrednim kontakcie z JHWH. Ryt natomiast odrzucenia bóstw obcych, wyrzeknięcia się ich, podobnie jak w ukazanym w. 14, niewątpliwie miał taki sam przebieg.

²⁴ Jednakże w Izraelu przez wieki całe trwała rywalizacja między JHWH i obcymi bogami, zwłaszcza Baalem; J. Schreiner, jw., s. 259–268.

III. WNIOSKI

Po przeanalizowaniu pięciu perykop Joz, które zawierają teksty mówiące o pokucie, można zauważyć, że wszystkie teksty mają dziś za sobą długą drogę rozwoju redakcyjnego. U podstaw dzisiejszego tekstu leżą pierwotne tradycje, które stanowiły bazę wyjściową dla prac redaktorów. Materiał tradycyjny zaś pochodził z kręgu autorów jahwistycznych i elohistycznych. Ostateczny kształt natomiast nadała mu tradycja deuteronomistyczna. Główny nacisk położyła ona na teologicznym skomentowaniu warstwy tradycyjnej. Redaktorzy deuteronomistyczni interesowali się przede wszystkim wiernością wobec Prawa i jego wypełnianiem, co miało ukazać postawę Izraela wobec jego Boga. Ukazanie przez redaktorów rozmaitych sytuacji w początkowym okresie pobytu w ziemi obiecanej jednoznacznie ukierunkowane zostało na przykazanie główne.

DAS BUCH JOSUA UND DESSEN TEKSTE MIT DEN SYMBOLISCHEN BUSSEZEICHEN

ZUSAMMENFASSUNG

Wer das Buch Josua liest, wendet im allgemeinen seine Aufmerksamkeit auf die Darstellung der Kämpfe, die dort beschrieben werden. Man achtet dabei weniger auf die Texte, die das Leben des damaligen Gottesvolkes schildern. Es sind Texte, die Bußriten enthalten (Jos 3,5; 7,6,13; 24,14.23). Meistens gehören sie zur redaktionellen Schicht, die einen theologischen Kommentar zum redigierten Material darstellen. Die Hauptredaktoren stammen aus deuteronomistischen Kreisen, die sich für Treue dem Gesetz einsetzen.

ZADANIA RODZINNE IDEALNEJ KOBIETY W ŚWIETLE KSIĘGI PRZYSŁÓW 31,10–31

Treść: — I. Troska o męża. — II. Troska o żywność. — III. Samodzielna praca domowa. — IV. Współodpowiedzialność za dostatek materialny rodziny. — Summary

Jednym z najważniejszych pytań, stojących zawsze przed człowiekiem jest to, które dotyczy jego natury. Pytanie o to, kim jest człowiek, jest podstawowe, ponieważ w zależności od rodzaju uzyskanej na nie odpowiedzi, zależy całe życie ludzkie. Określenie swojej tożsamości warunkuje nie tylko sposób myślenia, ale także sposób postępowania. Zauważa się odejście od tradycyjnych wzorców postępowania i ról. Dotyczy to zwłaszcza rozumienia kobiecości. Wobec szeregu działań w stosunku do kobiety we współczesnym świecie, odnosi się nieodparte wrażenie, iż część z nich nie tylko, że nie pomaga kobiecie w odkryciu swojej tożsamości i tym samym sposobu jej życia, ale wręcz ma na celu uniemożliwienie jej tego, przez zakrywanie prawdy o niej samej¹.

Stąd też, taka sytuacja skłania, a nawet przynagla do próby wskazania kobiecie, kim jest i w jaki sposób powinna ona kształtować swoje życie, aby osiągnąć w nim spełnienie samej siebie i tym samym doświadczyć szczęścia, którego pragnienie jest głęboko zakorzenione w jej „sercu”. Jest to ważne także dla całego społeczeństwa, którego istotną część stanowi przecież kobieta.

W całości tego zagadnienia należy wskazać takie źródło, dzięki któremu możliwe stanie się poznanie, jeśli nie pełnej, to przynajmniej częściowej prawdy o kobiecie i przez to wskazanie istotnych jej zadań, dzięki którym współczesne kobiety będą mogły na nowo określić swoją tożsamość. Niezaprzeczalnie takim właśnie źródłem jest Słowo Boże, gdyż jest ono pełnią prawdy². Bóg bowiem objawia się człowiekowi, czyli ukazuje mu to wszystko, co jest potrzebne do jego wszechstronnego rozwoju. Jedną z form zawierających objawienie Boże w formie Słowa Bożego jest tekst Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu. Dlatego książka ta za podstawę rozważań dotyczących modelu kobiecości odwołuje się do jednej z części Pisma Świętego, którym jest Księga Przysłów, zwłaszcza jej części określanej, jako „Poemat o dzielnej niewieście”³. Jest to tekst szczególnie ze

¹ FC 23–24.

² KO 9.

³ Ta część Księgi Przysłów posiada formę poetyckiego akrostyku, w którym poszczególne wersy

względu na swą specyfikę, wynikającą z faktu, iż dzieło to jest zaliczane do literatury mądrościowej Starego Testamentu, która jest głównie efektem głębokiej refleksji ludzkiej nad szeregiem zjawisk w życiu ludzkim⁴. Wyniki tej refleksji są podane w specyficznej formie, podyktowanej przez dydaktyczny aspekt, czyli chęć pouczenia człowieka.

Odwołanie się zatem do Księgi Przysłów, jako podstawy analiz wskazujących istotne cechy modelu idealnej kobiety, jest jak najbardziej właściwe, co pozwala wnioskować, że dzięki temu staną się one pomocne nie tylko każdej kobiecie w określaniu swojej tożsamości i tym samym znalezieniu swojego powołania, ale i tym wszystkim, którzy są odpowiedzialni za udzielenie pomocy kobiecie w tej dziedzinie i którym zależy na jej dobru.

I. TROSKA O MĘŻA

Jedno z istotnych zadań stojących przed kobietą, która osiągnęła ideał kobiecości, wskazuje Prz 31,11–12:

W niej ufność pokłada serce jej męża
i na dostatku mu nie zbywa.
Dobro mu świadczy — nie zło
przez wszystkie dni swego życia.

Istotnym symbolem, stanowiącym punkt wyjścia i zarazem umożliwiającym pełniejsze zrozumienie myśli teologicznej zawartej w powyższych sentencjach jest „serce”. Słowo „serce”, stosunkowo rzadko występuje w Starym Testamencie, jako określenie organu cielesnego, z którym związane są określone funkcje fizjologiczne (2 Sm 18,14; Oz 13,8). Bardzo często wyraz ten jest używany w sensie przenośnym. Serce, to przede wszystkim pojęcie zbiorcze, oznaczające istotę i charakter człowieka, czyli jego wnętrze⁵. Obejmuje ono swym pojęciem, całą aktywną postawę, która wypływa z charakteru człowieka⁶. Można w tej postawie wyróżnić trzy płaszczyzny. Pierwszą jest płaszczyzna intelektualna. Bóg dał człowiekowi serce do myślenia (Syr 17,6). Psalmista wspomina o zamysłach w sercu samego Boga, czyli o planach Bożych, trwających z pokolenia w pokolenie (Ps 33,11). Szerokość serca, na przykład, kojarzy się z rozległą wiedzą (1 Krl 5,9). Wyrażenie: „daj mi swoje serce”, może oznaczać poświęcenie pewnej uwagi (Prz 23,26). Serce, zatem jest rozumiane jako siedziba życia umysłowego człowieka (Syr 17,6; Prz 15,14; 16,23; 18,15; Pwt 29,3; Ps 90,12; Hi 8,10)⁷. Jest ono elementem umoż-

otwierają słowa rozpoczynające się od kolejnych liter alfabetu hebrajskiego (22 litery). St. Potocki, Rady mądrości, Lublin 1993, s. 67.

⁴ Tenże, Księgi mądrościowe Starego Testamentu, w: Wstęp do Starego Testamentu, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, s. 402–408.

⁵ M. Lurker, Serce, w: Słownik obrazów i symboli biblijnych, Poznań 1989, s. 209.

⁶ G. Miller, Serce, w: PSB, k. 1195.

⁷ M. Filipiak, Biblia o człowieku, Lublin 1979, s. 51.

liwiającym człowiekowi, zdolność do refleksji, czyli osiągnięcie mądrości⁸. Równocześnie, jako przeciwieństwo mądrości, może w nim także zagościć głupota (Ps 14,1; 53,2; Oz 7,11; Prz 23,31–32)⁹. Druga płaszczyzna dotyczy serca jako siedliska życia wolitywnego. Oznacza ono władzę podejmowania decyzji przez człowieka (Prz 6,18; Ps 33,11; 2 Sm 7,27; Rdz 34,3; 50,21; Sdz 19,3; 2 Krn 30,22; Iz 40,2; Oz 2,16–17). To właśnie w sercu, człowiek podejmuje zamiary dobre lub złe. Dlatego pełni ono rolę sumienia (1 Sm 24,5; 2 Sm 24,10)¹⁰. Trzecia płaszczyzna polega na określeniu serca jako źródła uczuć i pragnień człowieka. Jest ono więc siedzibą życia emocjonalnego (Ps 25,17; Prz 14,30; 23,17; 2 Sm 15,13; Iz 65,14)¹¹. To właśnie w sercu powstaje radość, smutek, strach, itp. Tak, więc rozumienie terminu „serce”, jest bardzo szerokie w Starym Testamencie. Jest ono bowiem siedliskiem świadomej, wolnej i emocjonalnej osobowości człowieka. Miejscem podejmowania decyzji, organem uczuć i pragnień¹².

Serce spełnia bardzo ważną rolę w relacjach pomiędzy ludźmi, gdzie istotnym elementem jest wewnętrzna postawa. Zazwyczaj, bowiem to, co człowiek okazuje na zewnątrz, powinno być przejawem jego serca. Dlatego serce poznaje się przez to, co wyraża się nawet w obliczu człowieka (Syr 13,25), oraz w tym, co wypowiadają usta (Prz 16,23). Jednakże zdarza się, iż słowa i zewnętrzne czyny zamiast ujawniać właściwe nastawienie serca, ukrywają jego faktyczny stan (Prz 26,23–26; Syr 12,16). Świadczy to wówczas o dwulicowości serca. Nawet w relacjach z Bogiem człowiek może przyjmować taką postawę. Widoczne jest to nie tylko w wymiarze indywidualnym, ale nawet w wymiarze społecznym, gdy naród wybrany usiłuje szukać różnorodnych wybiegów w relacjach z Bogiem. Aby się uwolnić od konieczności autentycznego nawrócenia, stara się zaspokoić Boga zewnętrznym kultem (Am 5,21). Jednak nie można oszukać Boga, który nie bierze pod uwagę tego, co zewnętrzne, ale dostrzega postawę serca ludzkiego (Jr 17,10; Syr 42,18; Iz 29,13). Dlatego chcąc znaleźć Boga, należy szukać Go szczerym sercem (Pwt 4,29). Co więcej, należy być w ustawicznej gotowości poddawania się Jego prawu, czyli poddawania swego serca Bożej woli (Pwt 6,5). Jednak cała historia ludu wybranego wskazuje, jak trudno wprowadzić tę zasadę w codzienne życie. Zło bowiem dotknęło samego serca Izraela, wskutek czego stało się ono krnąbrne i uparte (Kpł 26,41; Jr 5,23; Oz 10,2). To ośpienie moralne i intelektualne jest określane w Biblii jako „zatwardziałość serca”. Oznacza ona przede wszystkim obstawanie przy swoich planach i niedostrzeganie innych możliwości, co często prowadzi do grzechu¹³. Izraelici zamiast złożyć całą swoją ufność w Bogu, poszli za swoją pierwotną złą skłonnością (Jr 7,24). I dlatego spadły na nich tak liczne nieszczęścia. Nie pozostało tu nic innego, jak tylko ukorzyć się przed Bogiem (Jl 2,13; Ps 51,19) i prosić Go, aby stworzył w nich nowe serce (Ps 51,12)¹⁴.

⁸ H. Brunner, *Das horende Herz*, *ThLZ* 79(1954), s. 697–700.

⁹ M. Filipiak, *ju.*, s. 52.

¹⁰ D.R. Edwards, *Serce*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 1100.

¹¹ J. de Fraine, A. Vanhoye, *Serce*, w: *STB*, s. 871–872.

¹² J.B. Herz, w: *BThW*, s. 713–714.

¹³ W.H. Propp, *Zatwardziałość serca*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, Warszawa 1999, s. 815.

¹⁴ J. de Fraine, A. Vanhoye, *ju.*, s. 872.

Bóg zobowiązuje się do przemiany serca ludzkiego, o ile człowiek zwróci się do Niego z prośbą o pomoc (Pwt 30,6)¹⁵. Taki zamiar Boży przynosił człowiekowi nadzieję. Widoczne to już było w takim dziele Bożym, jak wyprowadzenie Izraelitów z niewoli egipskiej i prowadzenie ich przez pustynię, gdzie Bóg pragnął przemienić ich serca (Oz 2,16). Bóg wielokrotnie potwierdza chęć zawarcia przymierza, na mocy którego stworzy w człowieku nowe serce (Jr 31–32; Ez 18,31). To nowe serce będzie w stanie poznać Boga, czyli być czystym i wypełniać jego wolę (Ez 36,25). Jeśli komuś zleca się do wykonania nowe zadania, to daje się mu też nowe serce, czyli całkowicie się zmienia jego postawę, aby mógł podjąć to zadanie. W ten sposób będzie zapewniona ostateczna jedność pomiędzy Bogiem i Jego ludem.

Serce rozumiane w analizowanych sentencjach jako ośrodek życia umysłowego, wolitywnego i emocjonalnego, czyli najgłębsza istota człowieka, dotyczy mężczyzny żyjącego w małżeństwie, czyli będącego mężem idealnej kobiety. To znaczy, że idealna kobieta żyje w małżeństwie. Ta wewnętrzna postawa męża wobec swojej żony, nazwana jest w przysłowiu jako ufność. Człowiek w ciągu całego swojego życia musi podejmować różne zadania powiązane z pewnymi niebezpieczeństwami. Wówczas odczuwa potrzebę jakiegoś oparcia, na które mógłby liczyć, czy też miejsca schronienia, w którym czułby się bezpiecznie. Pojawia się zatem naturalna potrzeba zaufania komuś. Pojawia się tu jednak pytanie o przedmiot takiego zaufania. Problem ten wynikł już u początku stworzenia, gdzie Bóg objawia się człowiekowi, jako Ten, któremu nie tylko można, ale wręcz trzeba zaufać. Bóg wydając zakaz spożywania owocu z drzewa poznania dobra i zła, tym samym zachęca człowieka do zaufania Bogu (Rdz 2,17). W takim kontekście zawierzyć Słowu Bożemu, znaczy tyle, co dokonać wyboru pomiędzy mądrością Bożą a własnym osądem, który nie w pełni oddaje prawdę o otaczającej człowieka rzeczywistości. Całe dzieło stworzenia, będące tworem Boga nie powinno wzbudzać w człowieku wątpliwości ani lęku (Rdz 1,28). Lecz pierwsi ludzie nie podjęli tego wezwania, lecz zaufali kłamstwu, do którego nakłonił ich szatan (Rdz 3,4). Brak ufności dotyczy od tej chwili nie tylko relacji człowieka z Bogiem, ale również obejmuje swym zasięgiem wszelkie relacje pomiędzy samymi ludźmi. Od tego momentu całe dzieje ludzkości naznaczone są piętnem dramatu braku zaufania Bogu i konsekwencjami z tym związanymi. Jednakże Bóg rozumiejąc sytuację człowieka, stara się przyjść mu z pomocą w odbudowaniu pierwotnego zaufania. Szczególnym tego przykładem jest postać Abrahama, który wykazał się całkowitym zaufaniem Bogu, co potwierdza jego gotowość złożenia największej ofiary (Rdz 22,8–14)¹⁶. Pomimo tak znakomitego, w późniejszym etapie dziejów zbawienia, na nowo pojawia się dramat braku zaufania Bogu. Przykładem jest tu chociażby, postawa narodu wybranego na pustyni po wyjściu z niewoli egipskiej, gdzie lud zaczyna szemać przeciw Bogu. Właściwie całe dzieje Izraela to historia nieufności Bogu (Iz 30,15; 50,10). Przedkładał on bowiem ponad Boga wszelkie idole, które są czymś zwodniczym (Iz 59,4; Ps 115,8). Mędrcy stale pouczają, że zwodniczą rzeczą jest pokładać ufność w bogactwach (Prz 11,28) w przemocy

¹⁵ F. Baugartel, Kardia, w: TWNT, t. III, s. 611.

¹⁶ A. Ohler, Zaufanie, w: PSB, k. 1472.

(Ps 62,11), w moźnych tego świata (Ps 118,8 n.). Niemądrym jest też człowiek, który zaufał własnej mądrości (Prz 28,26)¹⁷.

Ufność pokładana w Bogu, tkwiąca swymi korzeniami w wierze, jest tym silniejsza, im bardziej pokorna. Nie chodzi przy tym o to, by zdobywając się na posiadanie ufności, nie uznawać działania w tym świecie złych mocy, zmierzających do zawiadnięcia światem lub skłaniających człowieka do tego, by zapomniał, że jest się grzesznikiem. Ale chodzi tu o uznanie wszechmocy i miłosierdzia Stwórcy, jako Pana całego wszechświata i pragnącego zbawić wszystkich ludzi. Bardzo wyraźnie na taką postawę wskazuje przykład Judyty, która wzywała pomocy Boga, jako Wybawcy ludzi nieszczęśliwych (Jdt 8,11–17; 13,19). Podobna postawę wykazuje bezbronna Zuzanna oskarżona podstępnie przez nieuczciwych ludzi (Dn 13,35). Szereg psalmów jest wołaniem człowieka pełnego ufności wobec Boga (Ps 13,6; 32,10; 40,18; 130,1). Ufność okazana Bogu przez człowieka, powinna stać się zachętą do okazania jej drugiemu człowiekowi, ze strony którego także można uzyskać konieczną pomoc. Dlatego mąż darzący ufnością swą żonę, ma w niej silne oparcie w codziennym życiu a zwłaszcza w chwilach różnorodnych doświadczeń i prób.

Te prawdę dotyczącą ufności męża wobec żony podkreśla jeszcze mocniej i tym samym wskazuje na przyczyny takiej ufności, fakt, iż czyni mu ona dobra i nie wyrządza zła. Pojęcie dobra Biblia odnosi do osób lub przedmiotów wywołujących odczucia przyjemne lub swoisty błogostan. Mogą nimi być na przykład smaczny posiłek (Sdz 19,6–9; 1 Krl 21,7; Rt 3,7), ładna dziewczyna (Est 1,11) ludzie poprawnie czyniący (Rdz 40,14), czyli wszystko, co przyczynia się, czy też ułatwia życie w porządku fizycznym lub psychologicznym (Pwt 30,15). Natomiast wszystko to, co prowadzi do choroby, powoduje cierpienie we wszelkiej postaci a zwłaszcza śmierć, jest złe. Sam świat, jako całość pochodzi od Boga i jako tako jest w swoich wszystkich wymiarach, dobry (Rdz 1). Również człowiek został takim stworzonym przez Boga. Jednak zaraz po stworzeniu człowieka, Bóg postawił go przed wyborem, dając mu możność podporządkowania się i w następstwie tego doświadczaniem życia, lub też odrzucenia i buntu wobec Boga, czego konsekwencją będzie utrata tego życia i wspólnoty z Bogiem. Była to decydująca i w pewnym sensie powtarzająca się wobec każdego człowieka, próba wolności¹⁸.

Jeśli człowiek odrzuca zło i czyni dobro (Am 5,14; Iz 7,15) przestrzegając prawa Bożego, czyli dostosowując swoje postępowanie do woli Bożej (Pwt 6,18; Mi 6,8) wówczas będzie dobry i będzie się podobał Bogu (Rdz 6,6). Jeśli natomiast odrzuci prawo Boże, wówczas stanie się zły. Wybór, którego ma dokonać człowiek, będzie zatem decydował o jego właściwościach moralnych, jakości jego czynów i co się z tym wiąże, o jego wiecznym przeznaczeniu. Wskutek grzechu pierworodnego, którego dokonał człowiek, zło bardzo się rozprzestrzeniło po świecie. To świadczy, iż zło rodzi się w sercu człowieka. Fałszując naturalny porządek rzeczy, człowiek zaczął nazywać dobro złem, a zło dobrem (Iz 5,20). Człowiek jest więc terenem walki pomiędzy dobrem a złem. A walka ta rozstrzyga się w czynach i decyzjach człowieka¹⁹.

¹⁷ M.F. Lacan, Ufność, w: STB, s. 1010.

¹⁸ J. Vaulx, Dobro i zło, w: STB, s. 208–209.

¹⁹ A. Grabner-Haider, Dobry, w: PSB, k. 260–261.

Stary Testament stwierdza, że jedynym źródłem dobroci jest sam Bóg i człowiek może stać się dobrym tylko i wyłącznie w oparciu o Boże prawo²⁰. Prawda o dobroci Boga jest jedną z najważniejszych w objawieniu starotestamentowym. Bóg wielokrotnie daje dowody, iż wyzwala człowieka od zła (Wj 3,7 n.; 18,8; Pwt 8,7–10). Posiada ona swój wymiar indywidualny i zbiorowy. Przykładem jest historia narodu wybranego, któremu Bóg przedkłada do wyboru błogosławieństwo lub przekleństwo (Pwt 11,26 n.), gdyż dobro fizyczne jest tak samo związane z Bogiem jak dobro moralne. Potwierdzeniem prawdy o ostatecznej dobroci Boga i tym samym tworzenia dobra przez człowieka w oparciu o dobroc Bożą, jest obietnica dotycząca przyjścia Zbawiciela na świat. Przynosi ona wielką nadzieję i umocnienie w dziele tworzenia dobra. Tak więc, chociaż ludzie doświadczają zła w ciągu swego życia, to jednak nastanie taki czas, kiedy otrzymają oni te dobra, które Bóg przyrzekł swoim wiernym (Ps 22,27; Jr 31,10–14). To wszystko pozwala stwierdzić, że czynienie dobra przez człowieka, to walka, która będzie trwała nieprzerwanie przez całe dzieje ludzkości (Ez 38–39).

Na uwagę zasługuje tu stwierdzenie, że to czynienie dobra mężowi przez żonę ma miejsce w każdym dniu, czyli przez całe jego życie. W pismach biblijnych życia nie traktuje się jako wielkości neutralnej, na przykład jako podstawowej siły rozwoju kosmicznego, chociaż przesłanki do takiego sposobu rozpatrywania życia, można by znaleźć w księgach świętych. Życie przedstawia się jako najwyższe dobro, stan, posiadanie²¹. Jest terminem służącym na oznaczenie wszelkich błogosławieństw Bożych, czyli dóbr, które czynią człowieka szczęśliwym²². Pojawia się ono na ostatnim etapie dzieła stworzenia, jako jego ukoronowanie (Rdz 1,21–28). Dla ludzi ma ono zasadniczo charakter daru, w obronie którego człowiek jest gotów poświęcić wszystko, aby je uratować (Hi 2,4). Przez życie rozumie się w Biblii na ogół, wielość pochodząca od Boga, dokonująca się przed Bogiem, i skierowaną na Boga²³. Życ, znaczy mieć szczególne relacje z Bogiem²⁴. Wszelkie życie pochodzi bowiem od Boga (Rdz 2,7; Mdr 15,11; Hi 13,14 n.; Ps 102,28). Dlatego też Bóg wyznaczył miarę (Ps 39,6) temu życiu oraz bierze je w swoją opiekę i zabrania wszelkich mordów (Rdz 9,5 n.; Wj 20,13)²⁵. Chociaż życie upływa na ziemi, to jednak jest ono podtrzymywane przede wszystkim nie dobrami ziemi, ale przywiązaniem do Boga, który jest źródłem „wody żywej” (Jr 2,13; 17,13; Ps 36,10; Prz 14,27). Jednocześnie wyraźnie dostrzega się prawdę ukazującą, że wszystkie istoty żywe, z człowiekiem włącznie, posiadają życie w sposób bardzo nietrwały, z natury swej podlegają śmierci, która jest następstwem grzechu²⁶. W rzeczywistości, życie jest krótkie (Hi 14,1; Ps 37,36; Mdr 2,2; Syr 18,9) i należy je właściwie wykorzystywać. Polega to na wypełnianiu woli Bożej. Wola ta jest widoczna w prawie

²⁰ D. Dormeyer, Dobroc Boga, w: PSB, k. 260.

²¹ L. Stachowiak, Teologia życia w Starym Testamencie, *RTK* 17(1970), z. 1, s. 13.

²² J. Nelis, Leben im Alten Testament, w: BL, k. 1024–1027.

²³ M. Filipiak, Życie ludzkie w świadectwie Biblii, *RTK* 24(1977), z. 1, s. 21–29; L. Stachowiak, jw., s. 13–21; G. von Rad, *La sapienza in Israele*, Torino 1975, s. 229.

²⁴ Z.S. Pisarek, Życie i śmierć w Piśmie Świętym, w: *Vademecum biblijne*, cz. 4, red. S. Grzybek, Kraków 1991, s. 75.

²⁵ A.A. Viard, J. Guillet, Życie, w: STB, s. 1157–1158.

²⁶ T. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem aramäischen*, Göttingen 1954, s. 76; W. Trilling, *Stworzenie i upadek według Rdz 1–3*, Warszawa 1980, s. 80–89.

i przykazaniach. Kto będzie ich przestrzegał, zachowa swe życie (Kpł 18,5; Pwt 4,9; Wj 15,26; Prz 11,19; Ha 2,4). Zachowanie prawa Bożego, zapewni człowiekowi życie wieczne (2 Mch 7,36; Mdr 5,13).

II. TROSKA O ŻYWNOŚĆ

Jedno z bardzo ważnych zdań, które zostało wyznaczone idealnej kobiecie w jej życiu rodzinnym, ukazuje Prz 31,15:

*Wstaje, gdy jeszcze jest noc,
rozdziela żywność domownikom
i zadania swoim służebnicom.*

Sentencja ta nawiązuje do przydzielania żywności. Żywność to produkty spożywcze potrzebne dla podtrzymania życia. Jak wszystkie inne istoty żywe, człowiek również, aby żyć, musi się również odżywiać. Ta zależność od świata, jest jednym ze znaków nietrwałości człowieka. W swej wymowie teologicznej jest to wezwanie skierowane do człowieka, aby zarazem „karmić” się samym Bogiem, ponieważ tylko On jest zdolny zaspokoić wszelki głód odczuwany przez człowieka. Fundamentalną prawdą dotyczącą wszelkich wysiłków człowieka, koncentrujących się wokół zdobywania żywności, przedstawia Rdz 1,28–29, zawierający nakaz Boga skierowany do człowieka, aby czynił sobie ziemię poddaną. Stworzywszy człowieka i obdarzywszy go władzą nad całym stworzeniem, Bóg zapewnia mu pożywienie, podobnie jak wszystkim stworzeniom. W czasach biblijnych głównym źródłem pożywienia był chleb. Wypiekano go przeważnie z ziarna jęczmienia i pszenicy. Z ziarna wytwarzano mąkę lub spożywano je w formie prażonej, w całości lub zmiążdżone (Hoz 5,11; Kpł 2,14). Niemal równie ważnymi są owoce roślin, warzywa, które uprawia, oraz produkty mleczne. Najbardziej rozpowszechnionymi owocami były winogrona, oliwki (używane głównie w postaci oliwy), figi, daktyle, jabłka i owoce granatu. Najpowszechniej uprawianymi warzywami był groch, ogórki, soczewica, cebula, pory i czosnek. Produkty mleczne częściej pochodziły z koziego niż krowiego mleka i były spożywane głównie w postaci serów, twarogów i masła. Innym składnikiem diety było mięso. Mięso było stosunkowo drogie, dlatego ludzie prości jadali je tylko przy szczególnych okazjach. Bogactwo diety zależało, bowiem od bogactwa i pozycji społecznej. Królowie i należący do szlacheckich rodów jadali zazwyczaj lepiej niż ludzie prości²⁷. Mięsa dostarczały udomowione i dzikie zwierzęta, jak jelenie, ryby i ptactwo. Głównym sposobem przyrządzania go było pieczenie i gotowanie. Jednakże pewnych zwierząt, które ze względów rytualnych uważano za nieczyste, nie wolno było spożywać (Kpł 11,1–47). Zakaz spożywania mięsa z określonej grupy zwierząt (Kpł), miał na celu podtrzymanie szacunek dla najwyższej woli

²⁷ Przykładem mogą tu być zwyczaje panujące na dworze króla Salomona, gdzie ilość pożywienia była wprost ogromna (1 Krl 5,2–3).

Boga w sprawach tak ważnych dla człowieka, jak jedzenie²⁸. Należy zaznaczyć, iż ówczesna dieta była bogata w przyprawy i inne substancje naturalne, ja na przykład sól i miód.

Chociaż pokarmy są konieczne do życia, to jednak istnieje także niebezpieczeństwo spożywania tych pokarmów w ilościach nadmiernych, przez co można popaść w grzechy, jak na przykład obżarstwo czy pijaństwo, a te mogą doprowadzić do nędzy (Prz 23,20 n.; 21,17). Z drugiej strony człowiek może też używać ich egoistycznie, przez co popadnie w zbytek (Am 6,4) i zacznie krzywdzić ubogich (Prz 11,26), zapominając przy tym, iż wszelkie pożywienie jest darem Boga. Stąd też, w utrzymywaniu żywej świadomości, iż jest się żywionym dziełami rąk Bożych, bardzo ważną rolę odgrywają z jednej strony ofiary i datki, z drugiej natomiast, różne zakazy dotyczące spożywania pokarmów. Dobre posiłki spożywane są w czasie uctw świątecznych, gdy człowiek przychodzi do sanktuarium, aby ofiarować jakieś zwierzę, złożyć w darze pierwsze kłosy i najlepszą część świeżo zebranych plonów (Pwt 16,1–17).

Na ogół żywności było pod dostatkiem dla każdego, jednak w czasach biblijnych zdarzały się okresy kłęski głodu, wywołane naturalnymi katastrofami, jak susza, plaga szarańczy i wojnami (Rdz 26,1; Am 4,6–9). Ponadto niektóre rejonu kraju były żyzniejsze od innych i tym samym bardziej wydajne.

Poza podtrzymywaniem życia fizycznego w człowieku, żywność posiadała także inne znaczenie. Wspólne jej spożywanie było sposobem nawiązania relacji społecznych i zawierania przymierzy (Rdz 31,54; Wj 24,11). Żywność wchodziła również w skład danin i darów (Rdz 32,13–18; 1 Sm 25,18; 1 Krl 14,1–3). Używano jej także do regulowania długów (Pwt 23,20) i jako zapłatę za wykonaną usługę czy wyświadczony dobro (1 Sm 2,5; Ezd 3,7). Wstrzymywanie się od spożywania żywności było znakiem smutku (1 Sm 1,7), podobnie jak ograniczenie jedzenia stanowiło karę (1 Krl 22,27; Am 4,6). Żywność była również ważnym składnikiem posiłków rytualnych (Wj 12; 1 Sm 1,4–5)²⁹.

Ponieważ żywność odgrywała tak istotną rolę w życiu człowieka, łatwo można było przypisać jej przesadne znaczenie. Dlatego Biblia stale przypomina, że w życiu chodzi o coś więcej niż tylko jedzenie i picie. Bóg był postrzegany jako ostateczne źródło żywności. Na mocy przymierza Bóg bierze na siebie odpowiedzialność za istnienie ludu wybranego. Oznaką tej nowej sytuacji, w której znalazł się człowiek, jest manna, zesłana z nieba (Wj 16,4), pożywienie dane wprost przez Boga, bez najmniejszego wysiłku i zapobiegliwości ze strony człowieka. Jednak ta nowa sytuacja jest wyzwaniem, ponieważ wymaga wiary. Manna, bowiem miała nauczyć Izraelitów trwania przy Słowie Bożym (Pwt 8,3; Mdr 16,26). Przykazania Boże są, bowiem słodsze od miodu (Ps 19,10 n.). Nie samym, bowiem chlebem żyje człowiek, lecz wszelkim Słowem Bożym (Pwt 8,3). Brak Słowa Bożego, udzielającego życia, mógł spowodować głód duchowy, równie wielki jak głód wywołany brakiem żywności (Am 8,11–12). Jest to kluczowa prawda, o której trzeba stale pamiętać.

Powyższa analiza pozwala stwierdzić, że idealna kobieta stara się zapewnić zaspokojenie wszystkim domownikom jej rodziny tak podstawowej i niezbędnej

²⁸ P.M. Galopin, J. Guillet, Pokarm, w: STB, s. 695–696.

²⁹ W.E. Lemke, Żywność, w: Encyklopedia biblijna, jw., s. 1396–1398.

potrzeby, jaką jest możliwość posiadania żywności i korzystania z niej. Tę zaradność kobiety jeszcze bardziej podkreśla fakt, że swe wysiłki w tej dziedzinie podejmuje nawet w nocy, czyli zanim rozpocznie się dzień.

Obowiązki sługi pełnił zwykle niewolnik. Na określenie niewolnika, tekst hebrajski Starego Testamentu używa słowa „ebed”. Można go tłumaczyć jako niewolnik, sługa, służący (Rdz 12,16; 24,2; 39,17; Wj 21,2.20; 2 Sm 9,12; Jr 2,14; Hi 31,13). Termin ten odnosi się do człowieka, który nie rozporządza swoją wolnością i znajduje się pod władzą kogoś drugiego. Natomiast na określenie niewolnicy kobiety, tekst hebrajski używa dwóch terminów: „amah”, „sifhah”. Pierwszy termin oznacza niewolnicę (Wj 20,10; 21,7), która pozostaje do dyspozycji pana domu (2 Sm 6,20; Hi 19,15), choć tym słowem są określane nieraz niewolnice kobiet (Rdz 30,3; Wj 2,5; Ne 2,8). Drugi termin oznacza młodą dziewczynę, jeszcze dziewicę, która jest przydzielona do służby, szczególnie pani domu (Rdz 16,16; 25,12; 29,24;30,4; Ps 123,2; Prz 30,23; Iz 42,2), ale może być też dana mężowi jako konkubina (Rdz 32,23). Ogólnie słowo to można przetłumaczyć jako służąca (Wj 11,5; 2 Sm 17,17) całkowicie podległa swemu panu³⁰.

Jednym z głównych źródeł pochodzenia niewolników były wojny. Dlatego znaczną ich część stanowili jeńcy wojenni. Nabywano ich również u handlarzy, którzy zajmowali się kupnem i sprzedażą ludzi tej kategorii. Było to zgodne z powszechnym w starożytności zwyczajem, że jeńcy wojenni byli zamieniani przez zwycięzców na niewolników (Pwt 20,10–18; 21,10–14; Sdz 5,30; 1 Sm 30,2–3; Lb 31,9.18.26–47; 2 Krn 28,8.10)³¹. W większości niewolnikami byli jeńcy wojenni obcokrajowcy. Ale zdarzało się, że Izraelici zamieniali na niewolników jeńców wojennych, którzy byli ich rodakami (2 Krn 28,8–15). Ta sytuacja szczególnie związana była z zadłużeniem. Żydzi niewolnicy byli to przeważnie niewypłacalni dłużnicy, którzy swą pracą niewolniczą spłacali długi, nie mogąc tego uczynić w inny sposób (Wj 21,1–11; Kpł 25,39; 2 Krl 4,1) oraz złodzieje, którzy nie byli w stanie spłacić ukradzionej rzeczy (Wj 22,2). Bardzo rzadko zdarzało się, że rodzice sprzedawali swoje dzieci. Miało to miejsce zazwyczaj w przypadku skrajnej nędzy lub też uregulowania długów (Wj 21,7; Ne 5,2.5). Kradzież niewolników była zakazana (Wj 20,17; Pwt 5,21). Należy podkreślić, że handel swoimi rodakami w Izraelu, jako niewolnikami, był traktowany, jako godny potępienia (2 Krn 28,11.13; Jr 34,13–22; Ne 5,9)³².

Drugim źródłem pochodzenia niewolników był handel. Istnieli, bowiem ludzie zajmujący się kupnem i sprzedażą takich ludzi (Rdz 17,12; Wj 21,21). Starożytne prawo izraelskie zezwalało na taką praktykę (Kpł 25,44–45; Wj 12,44; Koh 2,7). Ponadto istniało rozróżnienie pomiędzy niewolnikami nabytymi za pieniądze, od tych, którzy urodzili się w domu (Rdz 17,12.23.27; Kpł 22,11; Jr 2,14). Ci, którzy wychowani byli w rodzinie, byli z nią bardziej związani i równocześnie lepiej traktowani, chociaż ich położenie społeczne było takie samo, jak niewolników kupionych.

Ogólnie można stwierdzić, że sytuacja niewolników była bardzo różna. Wiązało się to głównie ze sposobem traktowania niewolników przez jego właśc-

³⁰ A. Jepsen, *Ama und Schipcha*, VT 8(1958), s. 293–297.

³¹ H. Mohrdiek, *Prawo o niewolnikach*, w: PSB, k. 1043–1044.

³² M. Filipiak, *Problematyka społeczna w Biblii*, Warszawa 1985, s. 46.

ciciela. Niewolnicy byli zazwyczaj traktowani jako rzeczy wchodzące w skład własności pana. Dlatego mógł on ich kupować, sprzedawać, czy też żenić według własnego uznania. Ponadto starożytne prawo mezopotamskie przewidywało, że niewolnicy byli w jakiś sposób zaznaczeni na ciele³³. W Mezopotamii i Rzymie, niewolnik mógł zgromadzić sobie pewien fundusz, a nawet sam mógł mieć niewolników.

Należy zwrócić uwagę, że niewolnictwo w Starym Testamencie, było rozumiane bardzo specyficznie. Wiązało się to z tym, że niewolnictwo w Izraelu nigdy nie osiągnęło ani takich szerokich rozmiarów ani form znanych w starożytności klasycznej³⁴. Niewolnictwo w Izraelu ma, bowiem znaczenie teologiczne³⁵. Wiąże się to z uciskiem, jakiego Izrael doznał w Egipcie oraz cudownym uwolnieniem przez Boga z tego ucisku (Pwt 26,6 n.; Wj 22,29). Dlatego prawo zmierzało stopniowo do łagodzenia niewolnictwa (Pwt 15,12–18; Kpł 25,39–55; Syr 7,21; 33,30–33)³⁶, a nawet włączano ich do rodziny (Wj 20,10; 23,12; Pwt 5,14; 12,12)³⁷.

Stary Testament ukazuje także kobietę niewolnicę. Niewolnicą jest przede wszystkim kobieta, którą w posagu wносиła żona do małżeństwa (Rdz 24,61; 29,24,29). Po zawarciu małżeństwa, również pozostawała ona do dyspozycji pani domu, czyli żony (Rdz 16,1; 30,3,9; 1 Sm 25,24; Jdt 10,5) lub pana domu (2 Sm 6,20; Hi 19;15). W przypadku niepłodności żony, niewolnica mogła ją zastąpić w zrodzeniu potomstwa (Rdz 16,1–4; 30,1–12). Jej pozycja, jako nałożnicy, była uregulowana przez prawo o niewolnikach (Wj 21,3 n.; Pwt 21,10 n.)³⁸. Ponadto pan mógł je wydawać za mąż według swej woli (Wj 21,4) lub sam je poślubić. Niewolnica poślubiona nadal zachowywała status niewolnicy (Rdz 16,6)³⁹. Musiała na przykład wykonywać ciężką pracę mielenia zboża w żarnach (Iz 47,2). Nazwanie siebie niewolnicą, było również wyrazem pokory wobec Boga (Ps 86,12) i wobec człowieka (1 Krl 1,13,17).

Poza wyżej wymienionymi rodzajami niewolników, Stary Testament wymienia także niewolników państwowych. Można tu wyróżnić niewolników króla i niewolników świątyni. Niewolników królewskich zatrudniano przy wykonywaniu różnego rodzaju państwowych robót publicznych (2 Sm 12,31; 1 Krl 9,15 n.; 2 Krn 8,18; 9,10). Natomiast niewolnicy świątyni spełniali najniższe posługi w świątyni (Ezd 2,43–54,58,70; Ne 3,31; 7,46–56,60; 10,29; 11,3,21).

Powyższa analiza sytuacji niewolnika pozwala stwierdzić dość trudny los niewolnika, jakkolwiek przepisy prawne w wielu przypadkach otaczały go ochroną. Ponadto należał on do rodziny ludzi wolnych i w zależności od swych zasług, mógł zdobyć sobie życzliwość i poważanie. Analizowana sentencja jest właśnie wymownym świadectwem, że różnica pomiędzy niewolnikami a wolnymi w społeczności izraelskiej nie była zbyt drastyczna. Niewolnik miał możliwości odziedziczenia

³³ Tamże, s. 48.

³⁴ Ch. Augrain, Niewolnik, w: STB, s. 556–557.

³⁵ H. Mohrdiek, Niewolnik, w: PSB, k. 823.

³⁶ H. Hopfl, S. Bravo, *Introducti specialis in Vetus Testamentum*, Napoli 1963, s. 120; J.M.P. van der Ploeg, *Slavery in the Old Testament*, *VT Supl* 22(1972), s. 72–87; H.W. Wolf, *Masters and Slaves*, *Interpretation* 27(1973), s. 259–272.

³⁷ Z. Falk, *Ex* 21,6, *VT* 9(1959), s. 86.

³⁸ G. Herrgott, Niewolnica, w: PSB, k. 823.

³⁹ M. Filipiak, *iw.*, s. 50.

majątku razem z braćmi wolno urodzonymi i stać się rządcą „bezwstydneho”, czyli przynoszącego rodzinie wstyd syna. Powód do wydziedziczenia daje złe postępowanie syna⁴⁰.

Nawiązaniem do myśli zawartej w powyższej sentencji jest Prz 31,14:

*Podobna do okrętu kupieckiego
z daleka sprowadza żywność.*

W swoich staraniach dotyczących zapewnienia dostatku żywności wszystkim domownikom, idealna kobieta przypomina ona okręt kupiecki. Teksty Starego Testamentu w niewielu miejscach wspominają o statkach i żegludze. Jest to spowodowane głównie lądowym pochodzeniem Izraelitów. Jednakże ludy kananej-skie, sąsiadujące z Izraelem, rozwinęły bardzo mocno handel morski. Podobnie wyglądało to u Filistynów, którzy przybyli do Palestyny właśnie poprzez morze. Chociaż Izraelici nie byli żeglarzami, to jednak wiedzieli oni o kupcach i żegludze morskiej (2 Krn 8,17–18; Ps 104,26; Ez 27). Najbardziej znanym statkiem była Arka Noego, dzięki której znalazł on, jego rodzina i zwierzęta, ocalenie przed wodami potopu (Rdz 6). Doświadczyli również podróży morskich w celach pokojowych (Iz 18,2; 43,14) i wojennych (Lb 24,24; Iz 33,21; Dn 11,30; 1 Mch 11,1). Szczególnie król Salomon polegał na umiejętnościach żeglarzy zatrudnionych we flocie Hiram z Tyru, którzy transportowali materiały do budowy świątyni (1 Krl 5,9; 2 Krm 2,16), jak również pływających we flocie zebranej przez niego w Esjon-Geber, koło Ejlatu nad Morzem Czerwonym (1 Krl 9,26–28; 2 Krn 8,17). Te morskie statki docierały aż do Tarszisz i Ofiru, dostarczając duże ilości złota do skarbcza Salomona. Jednak następni władcy Judy i Izraela nie utrzymali ani nie odnowili handlu morskiego rozwijanego przez tego króla (1 Kor 22,48; 2 Krn 20,35–37). Zasadniczo najlepszymi żeglarzami byli mieszkańcy nadmorskich miast, którzy również używali statków do handlu, dlatego znaczna ich część była też kupcami⁴¹. Południowe wybrzeże Palestyny nie nadawało się zbyt do budowania portów, a niewielkie miasta portowe, jak na przykład Akka, Dor, Joppa i Aszkelon rzadko podlegały Izraelowi. Chociaż w X wieku przed Chrystusem, pokolenia Zabulona, Dana i Asera mogły dotrzeć do morza (Rdz 49,13; Sdz 5,17), to jak wynika z tekstu biblijnego, statki zwykle należały do obcych ludów⁴². Najogólniej rzecz ujmując, okręt jest symbolem podróży, umożliwiającym nie tylko poznawanie nowych lądów i nawiązywanie nowych relacji pomiędzy ludźmi, ale również środkiem, za pomocą którego człowiek zdobywa to wszystko, co jest mu niezbędne do życia, czyli ulepszenia swojego istnienia. Kobieta, porównana do okrętu w analizowanym przysłowiu, jest właśnie tą, dzięki staraniom której wszyscy domownicy mają pod dostatkiem żywności, czyli elementarnych środków koniecznych do życia.

⁴⁰ W świetle prawa, złe postępowanie syna może nawet doprowadzić do skazania go na śmierć — Pwt 21,18 n.

⁴¹ C. Qualls, Statki, w: Encyklopedia Biblijna, jw., s. 1144.

⁴² Statki i żegluga, w: Słownik wiedzy biblijnej, jw., s. 716–717.

III. SAMODZIELNA PRACA DOMOWA

Jedno z istotnych zadań idealnej kobiety, przedstawia Prz 31,27:

*Dogląda porządku w swym domu
i chleba nie spożywa w próżniactwie.*

Powyższa sentencja odwołuje się do symbolu chleba. Teksty Pisma Świętego Starego Testamentu, wielokrotnie przedstawiają zwykłych ludzi i ich codzienne zajęcia. To właśnie dla nich chleb jest pospolitym i jakże nieodzownym pokarmem. Był on tak podstawowym pokarmem, że „chleb” i „pokarm” stają się nawet synonimami (Rdz 37,25; Sdz 13,16: Prz 27,27). Jako dar Boży jest on dla człowieka źródłem siły (Ps 104,14), środkiem podtrzymującym go przy życiu. Stąd też groźba skierowana do człowieka ze strony Pana Boga, iż rozbije Izraelitom podpórę chleba (Kpł 26,26), oznacza, że na niebezpieczeństwo zostaje wystawiona sama podstawa życia Izraela. I odwrotnie, gdy Bóg obiecuje Izraelowi ziemię, gdzie nie będzie odczuwał niedostatku i nasyci się chlebem (Pwt 8,9), to znaczy, iż doświadczy pełni życia. To utożsamienie chleba z życiem pozwala autorom biblijnym mówić metaforycznie o chlebie ciężko zapracowanym (Ps 127,2), o chlebie nieprawości (Prz 4,17), chlebie lenistwa (Prz 31,27), oraz chlebie płaczu (Ps 80,6)⁴³. Dlatego obfitość lub niedostatek chleba będą posiadały wartość znaku. W przypadku obfitości będzie to wyraz Bożego błogosławieństwa (Prz 12,11). Natomiast jego niedostatek jest oznaką kary za grzech (Jr 5,17; Ez 4,16). W czasach eschatologicznych chleb będzie najwyższym darem, zarówno dla poszczególnych jednostek (Iz 30,23), jak o dla wszystkich wybranych podczas uczyt mesjańskiej (Jr 31,12).

Chleb jednak jest nie tylko środkiem podtrzymującym człowieka przy życiu. Jest on dawany także po to, by się nim dzielić. Spożywać z kimś przez dłuższy czas chleb, znaczy tyle samo, co być jego przyjacielem, lub może nawet powiernikiem serca (Ps 41,10). Obowiązek gościnności jest bardzo ważny i sprawia, że chleb, będący własnością domownika, należy też do każdego przychodnia, wysłanego przez Boga (Rdz 18,5). Stopniowo coraz bardziej podkreśla się potrzebę dzielenia się własnym chlebem z tymi, którzy cierpią głód (Prz 22,9; Ez 18,7; Hi 31,17; Iz 58,7). Działanie takie jest traktowane jako najdoskonalszy wyraz miłości bliźniego.

W świetle dostępnych danych, można stwierdzić, iż w domach palestyńskich chleb był pieczony każdego dnia. Chleb przygotowywano głównie z mąki pszennej lub jęczmiennej, którą następnie mieszano z wodą i solą (2 Krl 4,42). Chleb jęczmienny spożywali przeważnie ludzie biedni. Czasami każda mieszanina ziarna, także fasoli, soczewicy, czy prosa, mogła zostać zmielona i użyta do wypieku chleba (Ez 4,9). Ziarno zwykle było grubo mielone i w tej formie wykorzystywane. Czasami mielono je drobniej (Rdz 18,6). Jednak najlepszy chleb przyrządzano z samych ziaren pszenicy, czyli pozbawionych otrąb. Po zmieleniu mąkę mieszano z wodą, solą i ciastem, które pozostało z poprzedniego wypieku. Mieszaninę tę wyrabiano w misce (Wj 8,3; 12,34), odstawiano aż wyrośnie i następnie wypiekano.

⁴³ A. Millard, Chleb, w: Słownik wiedzy biblijnej, jw., s. 82–83.

Chleb pieczono albo kładąc ciasto na gorące kamienie i przykrywając gorącym popiołem (1 Krl 19,6; Iz 44,19), albo na patelni (Kpł 2,5), albo w piecu ogrzewanym ścierniem (suszoną trawą lub gałązkami (1 Krl 17,12)⁴⁴.

Chleb zajmował też znaczące miejsce w religii. System ofiarny obejmował różnego rodzaju ofiary z mąki (Kpł 2,4). Zarówno w przybytku, jak i w świątyni stale składano przed Bogiem chleby pokładne, czy „chleby oblicza” (Wj 25,30; 1 Krn 28,16). Zwyczaj ten sięga swymi początkami do bardzo zamierzchłych czasów. Dla Izraela, którego Bóg nie potrzebuje żadnych pokarmów (Sdz 13,16), chleby te stają się symbolem wspólnoty Boga z Jego wiernymi. Centralnym punktem izraelskich obchodów wyjścia z Egiptu i Święta Paschy, był właśnie niekwaszony chleb⁴⁵. Chleby przaśne towarzyszyły różnym ofiarom od najdawniejszych kodeksów prawnych (Wj 23,18; 34,25), stanowiąc równocześnie pożywienie Izraelitów podczas świąt wiosennych. Kwas był wykluczony z wszelkich ofiar kultowych (Kpł 2,11). Być może motywem tego był fakt, iż kwas symbolizował zepsucie⁴⁶.

Chleb często w Biblii jest przyrównany do Słowa Bożego (Am 8,11; Iz 55,1 n.; Prz 9,5; Syr 24,19–22) i tym samym jest przejawem opieki Bożej nad człowiekiem. Szczególnym wyrazem opieki Opatrzności Bożej była „manna”, czyli chleb z nieba, który Bóg zesłał Izraelowi na pustyni z nieba (Wj 16,4). Dlatego należy stale pamiętać, że sam chleb będąc przejawem dobroci Bożej wobec człowieka, powinien równocześnie przypominać o konieczności posilania się najwspanialszym chlebem, którym jest słowo samego Boga (Pwt 8,3)⁴⁷. Stąd też kobieta, która stara się zaopatrzyć w chleb wszystkich domowników, przyczynia się do dawania im tego, co podstawowe i najlepsze.

Jeszcze inne zadanie idealnej kobiety prezentuje Prz 31,13:

*Troszczy się o wełnę oraz len
i ohotnie pracuje własnymi rękami.*

Sentencja ta nawiązuje do symbolu lnu i wełny. Len to delikatna roślina o niebieskich kwiatach. Na Bliskim Wschodzie znano ją od bardzo dawna i ceniono z powodu ziarna zawierającego olej i białko. Teksty biblijne wyraźnie wskazują na uprawę tej rośliny i wytwarzanie z niej lnianych szat (Joz 2,6; Sdz 15,14; Iz 15,9). Jest to roślina wymagająca dużej ilości wody. Dlatego do jego uprawy najlepiej nadawały się obszary pokryte żyznym mułem, jak to miało miejsce na przykład w Egipcie. W suchszym klimacie niezbędne do jego uprawy było stałe nawadnianie. Wysokiej jakości len egipski otrzymywano przez moczenie i rozmiękanie roślin w wodzie, by oddzielić włókna od twardej łodygi. Długie włókna egipskiego lnu doskonale nadawały się do tkania. To właśnie materiały zrobione z tych włókien uważano za najlepsze. Szaty te były bardzo mocne i doskonale chroniły

⁴⁴ R.H. Stein, Chleb, w: Encyklopedia biblijna, jw., s. 154.

⁴⁵ Chociaż przaśny chleb miał przypominać pośpiech, z jakim opuszczano Egipt, co uniemożliwiało przygotowanie właściwego ciasta na chleb, to jednak nie jest wykluczone, że zwyczaj ten może posiadać swe głębsze korzenie zaczerpnięte z życia koczowniczego.

⁴⁶ D. Sesboue, Chleb, w: STB, s. 119–121.

⁴⁷ M. Lurker, Chleb, w: Słownik obrazów i symboli biblijnych, jw., s. 33.

przed spiekotą. Były one towarem luksusowym (Iz 3,23) i odznaczały się pięknym wyglądem. Faraon przydział Józefa między innymi w szaty z najczystszeo lnu (Rdz 41,42).

Czysty len był symbolem czystości i z tego powodu szczególnie dobrze nadawał się do wytwarzania ubiorów dla egipskich, greckich i żydowskich kapłanów. Bóg polecił Mojżeszowi wykonanie przybytku i szat kapłańskich z czystego lnu egipskiego. Z płótna lnianego wykonano ściany przybytku (Wj 26,1), zasłonę (Wj 26,31), zasłonę przy wejściu do przybytku (Wj 26,36), zasłony dziedzica (Wj 27,9), efod (Wj 28,6), suknię i tiarę (Wj 28,39), oraz spodnie (Wj 28,42)⁴⁸.

Dlatego kobieta starająca się o len, czy też przerabiająca go własną pracą dowodzi tym samym, że podejmuje wysiłki szczególnie ważne i efektywne dla wszystkich domowników.

Z symbolem lnu, ściśle w tym przysłowiu jest powiązana symbolika wełny. Jest to runo owcy używane w dawnej Palestynie także do wyrobu odzieży (Kpł 13,47–48; Ez 34,3). Biała wełna była jednym z głównych produktów dostarczanych z Damaszku do Tyru (Ez 27,18)⁴⁹. U Izraelitów strzyżenia owiec dokonywano w sposób bardzo uroczysty. Podstępny Absalom wykorzystał czas strzyżenia owiec do dokonania zemsty. Zaprosił bowiem na uroczystości postrzyżynowe królewskich dostojników i wszystkich nakazał wymordować (2 Sm 13,23–33). Po zakończeniu strzyżenia owiec pierwsza wełna powinna być przekazana do świątyni (Pwt 18,4). Najczęściej o wełnie mówiono, iż jest biała lub czysta. Dlatego niefarbowana wełna stała się symbolem czystości. Przypisywano jej właściwości oczyszczające ze względu na jej zdolność wchłaniania różnych nieczystości. Dlatego biała wełna jest symbolem niewinności. W jednej z wizji proroka Daniela, Przedwieczny zasiadający na tronie posiadał szatę tak białą, jak śnieg, a włosy na głowie tak czyste, jak wełna (Dn 7,9). W swojej mocy stwórczej Bóg zsyła śnieg jak wełnę (Ps 147,16). Wszystkim tym, którzy słuchają Słowa Bożego, została dana obietnica, iż ich grzechy, choćby były jak szkarłat, to i tak wybieleją jak śnieg, choćby były czerwone jak purpura, staną się jak wełna (Iz 1,18). Najwyżsi kapłani pełniący służbę przed Panem, musieli być ubrani w lniane szaty, ponieważ nie wolni im było nosić szat wełnianych (Ez 44,1)⁵⁰.

Oba powyżej przedstawione symbole lnu i wełny wskazują na to, iż idealna kobieta stara się zapewnić swej rodzinie to, co jest najlepsze i czyni to za pomocą pracy własnych rąk.

W Biblii człowiek jest ukazany ciągle przy pracy. Wbrew dość rozpowszechnionemu przekonaniu, praca nie jest skutkiem grzechu. Biblijne obrazowe relacje o stworzeniu przedstawiają wolny stwórczy czyn Boga, jako pracę. Zadanie, które stawia Bóg przed człowiekiem (Rdz 1,28) uwydatnia myśl, że praca człowieka odpowiada woli Bożej⁵¹. Człowiek jako „podobieństwo Boga”, otrzymuje zadanie kontynuowania stwórczego czynu Boga. Ma on rozwijać wszystko to, co zostało

⁴⁸ S. Richard, Len, w: Encyklopedia biblijna, jw., s. 666–667.

⁴⁹ *Wełna*, w: Encyklopedia biblijna, jw., s. 1327.

⁵⁰ M. Lurker, Wełna, w: Słownik obrazów i symboli biblijnych, jw., s. 257–258.

⁵¹ J. Stępień, Biblijna wizja pracy, *CTh* 54(1894), s. 46.

stworzone przez Boga⁵². Praca jest zatem kontynuacją stwórczego czynu Boga. Tam, gdzie człowiek pracuje, kontynuuje on i rozwija Boże dzieło stworzenia (Syr 38,34). Świat ma, bowiem być środowiskiem życia ludzkiego, które człowiek ma kształtować. Jest ona prawem ludzkiego życia (Pwt 5,13) i podlega temu prawu każdy człowiek⁵³. Dlatego też Biblia bardzo surowo ocenia wszelką opieszałość⁵⁴. Ten szacunek dla pracy rodzi się nie tylko z podziwu, jaki budzą udane dzieła pracy. Wyrasta on także z uświadomienia sobie miejsca, jakie zajmuje praca w życiu społecznym i w stosunkach ekonomicznych (Syr 38,82; Mdr 14,2 n.). Jednakże praca jako element najbardziej podstawowy w życiu człowieka także jest dotknięta przez grzech (Rdz 3,19). Przedmiotem przekleństwa Bożego nie jest sama praca, ale trud człowieka związany z wykonywaniem pracy. Ziemia obciążona przekleństwem stawia człowiekowi opór i trzeba ją opanowywać siłą. Skutki obecności grzechu w pracy to: samowola, gwałt, niesprawiedliwość, chciwość. Elementy te sprawiają, że praca staje się niejednokrotnie ciężarem oraz źródłem nienawiści i podziałów. Przykładem jest nie wypłacanie zasłużonego wynagrodzenia robotnikom (Jr 22,13), rujnowanie rolników przez niesprawiedliwe podatki (Am 5,11), zmuszanie ludności przez swoich władców do dźwigania jarzma (1 Sm 8,10–18; 1 Krn 5,27; 12,1–14), pańszczyzna i skazywanie na ciężkie prace oraz bicie (Syr 33,25–29). Izrael przebywając w Egipcie zetknął się z tymi przejawami w jego najbardziej nieludzkiej postaci i pracą ponad siły w tempie wyczerpującym do ostateczności przy bezlitosnym nadzorze, wśród wrogich ludzi, dla powiększenia zysków wrogiej władzy. Praca ta była systematycznie organizowana w tym celu, aby zniszczyć lud i pozbawić go wszelkiej możliwości stawiania oporu (Wj 1,8–14; 2,11–15; 5,6–18). Jahwe obiecał jednak wyzwolenie także owego nieludzko ukształtowanego świata pracy. Każda praca przyniesie swój owoc, jak głosi eschatologiczna obietnica (Pwt 14,29; 16,15; 28,12; Ps 128,2; Am 9,14; Iz 62,8 n.; Pwt 28,30). Zapowiedzią tego są już istniejące prawa dotyczące odpoczynku (Wj 20,9 n.), który zapewnia człowiekowi wytchnienie (Pwt 5,14) oraz prawa biorące w obronę niewolnika czy też najemnika, który powinien otrzymać zapłatę każdego dnia wieczorem (Kpł 19,13) i nie powinien być wyzyskiwany (Pwt 24,14 n.; Jr 22,13)⁵⁵. Człowiek buntując się przeciwko Bogu, zbuntował się też przeciwko jego stworzeniu i zanegował ustanowiony przez Niego porządek stworzenia. Przez to, uczynił sobie obcym świat pracy, dlatego stał się on mu wrogiem. Człowiek, który nie zetknął się z pracą w swoim wychowaniu, może stać się beczelnym, nieprzyzwoitym w swoich postawach.

Kobieta podejmująca pracę we własnym domu, wskazuje tym samym, iż zdaje ona sobie sprawę z ważności zadania, które zostało jej postawione oraz z efektów, które przynosi taka praca dla dobra wszystkich domowników.

Jeszcze bardziej rolę i znaczenie pracy kobiety we własnym domu podkreśla Prz 31,19:

⁵² L. Kohler, *Der hebraische Mensch*, Tübingen 1953, s. 112.

⁵³ W.H. Schmidt, *Die Schopfungsgeschichte*, 2. Aufl. Neukirchen 1967, s. 142.

⁵⁴ Człowiek leniwy jest narażony na śmierć głodową (Prz 13,4; 21,25). Co więcej, beczyność jest poniżaniem samego siebie (Prz 31,27). Człowiek taki staje się przedmiotem drwin (Prz 26,14; Syr 22,1 n.). Natomiast w cenie jest praca dobrze wykonywana (Syr 38,26.28.30; 1 Krn 7,1–12. P. de Surgy, J. Guillet, *Praca*, w: STB, s. 756–757.

⁵⁵ A. Grabner-Haider, *Praca*, w: PSB, s. 1030–1031.

*Swe ręce wyciąga po kądziel,
a jej palce ujmują wrzeciono.*

Kądziel i wrzeciono są to czynności ściśle związane z tkaniem i przędzeniem. Praca ta jest sztuką wytwarzania przędzy i ubrań z różnego rodzaju włókien. Na starożytnym Bliskim Wschodzie i w świecie grecko-rzymskim, umiejętności te były tradycyjnie domeną kobiet i pozostały one powszechnym zajęciem domowym nawet wówczas, gdy tkactwo stało się zawodem całkowicie lub też częściowo męskim. Kądziel reprezentowała domenę kobiet, a obraz szlachetnie urodzonych kobiet z wrzecionem w ręku wskazuje, że przędzeniem zajmowały się kobiety wszystkich warstw społecznych. Przed reformą Jozjasza kobiety tkwały także materiał przeznaczony do świątyni.

Surowcami używanymi powszechnie w sporządzaniu tkanin w Palestynie i jej rejonach były wełna i len. Wełnę często farbowano w celu uzyskania barwnych i wzorzystych tkanin, w tym też kolorystycznie bogatych gobelinów. Len zazwyczaj pozostawiano w kolorze białym, gdyż trudno było go zabarwić. Włókna do przędzenia przygotowywano zazwyczaj poprzez płukanie ich, zmiękcżając je i gręplując. Tak przygotowane włókna umocowywano następnie na zaopatrzonym w haczyki kiju (kądzieli), trzymanym pod lewym ramieniem i wyciągano z nich kosmyki czy pęczki włókna, tak, aby tworzyły pasemka, lub lekko je zakręcając palcami formowano sznury (niedoprzęd), które spiralnie opadały do gamka lub kosza. Wyciągnięte włókna przymocowywano do wrzeciona, za pomocą którego skręcano je i rozciągano w mocne, cienkie nici. Wrzecionem był drążek o przeciętnej długości od 25 do 40 centymetrów o zaokrąglonych obydwu końcach oraz zaopatrzonym w nacięcie na jednym końcu do zaczepiania nici oraz w dziurkowany krążek z kamienia, kości lub ceramiki służący do obciążania wrzeciona. Wrzeciono obracano w rękach wypuszczając je przed siebie w dół albo podtrzymując je wprawiwszy w ruch. Po uformowaniu odpowiedniej długości nici, nawijano ją na wrzeciono i cały proces powtarzano.

Proces tkania polegał na przeplataniu nitek przymocowanych do warsztatu tkackiego, czyli nitek osnowy, nitkami czy nitką wątku, to znaczy nitkami biegnącymi w poprzek nici osnowy. W czasach biblijnych używano różnego rodzaju warsztatów tkackich. Pospolite krosno składało się z dwu pionowych belek wpuszczonych w ziemię i belki poziomej przymocowanej na górze do belek pionowych. Nici osnowy zwisały z belki poziomej i były zbierane w grupy, obciążane niewielkimi glinianymi lub kamiennymi ciężarkami. W czasach późniejszych wprowadzono także niżej położoną belkę poprzeczną, a tkaninę tkano ku górze, a nie ku dołowi, tak jak w przypadku warsztatów wcześniejszych, wymagających obciążenia osnowy. Czółenko snuło wątek, gdy przeciągano go przez „przesmyk”, utworzony przez rozdzielanie nici osnowy za pomocą półmicielnicy. Po każdym przerzuceniu czółenka wątek był mocno ubijany za pomocą miecza (wahadło). Wzory otrzymywano dodając lub zmieniając różne kolory nici albo zmieniając rodzaj osnowy lub wątku. Używano także nici „złoty” i „srebrny” (Wj 39,3). Proste szaty tkano w jednym kawałku. Po odcięciu tkaniny od krosien (Iz 38,12), z pozostałych luźnych nici osnowy formowano na jej rogach frędzle (Lb 15,38)⁵⁶.

⁵⁶ P.A. Bird, Przędzenie i tkanie, w: Encyklopedia biblijna, jw., s. 1016–1017.

Powyższa analiza procesu przędzenia i tkanina, który zazwyczaj wykonywała kobieta wskazuje, iż jest ona osobą ciężko pracującą, nieuchylającą się od tej, jakże pożytecznej, czynności domowej.

Ciekawe porównanie pracy kobiety w domu, przedstawia Prz 31,18:

*Wie, że pożyteczna jest jej praca,
nawet w nocy nie gaśnie jej lampa.*

Istotnym symbolem występującym w tej sentencji jest lampa. Była ona przedmiotem codziennego użytku, służący do oświetlenia domostw. Najczęściej spotykaną formą były lampy oliwne, mające płaski kształt na wzór niczym niezamkniętej miseczki, która na brzegu miała nacięcie służące do podtrzymywania knota. W późniejszych czasach, lampy miały kształt zamkniętych czarek, z otworem do nalewania oliwy i z tulejką na knot. Paliła się ona w domu całą noc⁵⁷. W ten sposób chroniła ona człowieka przed ciemnościami. Lampa dawała człowiekowi światłość. Światło jest warunkiem wszelkich spostrzeżeń wizualnych. To w nim właśnie objawia się piękno i niezależny od człowieka, porządek we wszechświecie. Ta jej codzienna użyteczność i dobrodziejstwa z tym związane, staje się symbolem umożliwiającym przedstawienie ważnych dziedzin ludzkiego życia.

Szereg tekstów biblijnych posługuje się symbolem lampy w odniesieniu do Boga, przez co lampa staje się znakiem Jego obecności. Poprzez swoje słowo Bóg oświetla, jak lampą drogi człowieka wierzącego, ufającego Bogu (Ps 119,105). Tak na przykład Bóg obiecuje Dawidowi lampę, jako symbol trwania jego potomstwa (1 Krl 8,19). Gdy lud jest niewierny Bogu, wówczas On grozi pozbawieniem go światła lampy (Jr 25,10), czyli oddaleniem błogosławieństwa Bożego i szczęścia. Pragnąc zaznaczyć swoją wierność wobec Boga i podkreślić ciągłość swojej modlitwy, Izraelici posiadali w swym sanktuarium zawsze płonąca lampę (Wj 27,20; 1 Sm 3,3. Jeśli dochodziło do jej zgaśnięcia, oznaczało to, iż naród sprzeniewierzał się Bogu (2 Krn 29,7)⁵⁸. W znaczeniu metaforycznym, lampą jest sam Bóg (2 Sm 22,29). Tylko On sam może dawać światłość i życie (Prz 20,27). Słowo Boże staje się źródłem światła, rozpraszającym mroki na ścieżkach ludzkiego życia (Ps 119,105; Prz 6,23).

Temat światłości przewija się przez całe objawienie biblijne. Już na samym początku stworzenia, Bóg dokonuje oddzielenia, światła od ciemności (Rdz 1,3), jest On zatem jego Stwórcą. Dzięki temu można je traktować jako odbicie Jego chwały. Z tego względu stanowi ono część oprawy zewnętrznej, służącej do przedstawienia Bożych teofanii (Rdz 15,17; Wj 19,18; Ps 104,2; Ez 1,13; Ha 3,3 n.). Światłość jest, bowiem atrybutem samego Boga (Ps 104,2; Ha 3,3 n.: Wj 24,10; Ez 1,22). Działanie Boga, Jego miłosierdzie i dobroć, objawiają się w światłości (Prz 6,23)⁵⁹. Historyczne (Ps 76,5; 77,19) i eschatologiczne przyjście Boga (Ha 3,4)

⁵⁷ A. Baum, Lampa, w: PSB, k. 642.

⁵⁸ J.B. Brunon, Lampa, w: STB, s. 420.

⁵⁹ M. Lurker, Światło, w: Słownik obrazów i symboli biblijnych, jw., s. 237.

często jest opisywane jako ukazanie się światłości⁶⁰. Niejednokrotnie światłość jest określeniem chwały Boga⁶¹. Jednak dopiero Księga Mądrości ściśle wiąże obraz światłości z pojęciem Boga (Mdr 7,29). Światłość Bożych objawień posiada swe głębokie znaczenie dla ludzi, związane ze swym istnieniem. Korzystają oni, bowiem ze światła pojmowanego jako uwydatnienie majestatu Boga, który stał się tak bliski człowiekowi (Wj 24,10 n.), albo jako objawienie się istoty pełnej grozy (Ha 3,3 n.). Ta obecność Boga posiada przede wszystkim charakter opiekuńczy. Ratuje go przed niebezpieczeństwem, oświeca jego oczy (Ps 13,4) i staje się dla niego ocaleniem (Ps 27,1). Jeśli człowiek jest ponadto sprawiedliwy, prowadzi go do radości owego dnia pełnego światłości (Iz 58,20; Ps 36,10), podczas gdy człowiek zły błąka się w ciemnościach (Iz 59,9). W ten sposób światłość i mroki, przedstawiają ostatecznie dwa rodzaje przeznaczenia czekających ludzi: szczęście i nieszczęście⁶². Powiązanie lampy i światła w ukazaniu ich użyteczności dla codziennego życia ludzi, jak również wskazanie na ich ważną symbolikę w odniesieniu do Boga, pozwala stwierdzić, iż są one niezwyklej dobrodziejstwem dla człowieka.

Praca kobiety w domu jest porównana do lampy świecącej pośród nocy i nigdy niegasnącej. Człowiek doświadcza nocy, jako czegoś niesamowitego, strasznego, groźnego, pokrewnego ze śmiercią (Ps 91,5). Dla tego, kto ją przeniknął i przebywając w niej z nadzieją oczekuje świtu (Ps 130,5–7), jest także czasem twórczego milczenia, z którego na nowo i świetlicie budzi się dzień. Ta ambiwalencja nocy i jej czasowe trwanie nadają jej w Biblii w pełni ludzki charakter znaku zbawienia. Te ważne symbole — śmiertelne ciemności i pełen nadziei dzień — znajdują swój pełny wyraz, jeśli opierają się na tym przeżyciu, jedynym w swoim rodzaju. Noc to czas, kiedy w sposób wyjątkowy rozgrywa się historia zbawienia⁶³. W niej przemawia Pan, wyzwała swój lud (Wj 12,42), w ognistym słupie strzeże i rozjaśnia jego drogę (Wj 13,21 n.). Wrogom Izraela ta sama noc przynosi jednak ciemność i zamęt (Wj 14,24; Iz 15,1). Pan bowiem rozporządza dniem i nocą (Ps 74,16; 139,12). Dla ludzi noc jest czasem próby (Ps 17,3) i decyzji w obliczu nadchodzącego dnia Jahwe, który jako sąd i ciemności spada na niewiernych (Am 5,18; Mi 3,6)⁶⁴, a sprawiedliwych, żyjących nadzieją, budzi (Iz 26,19; Dn 12,2) do promienistej światłości dnia nie znającego nocy (Za 14,7). Noc pojawia się nagle, jak czas próby, lecz jest to próba. od której człowiek zostaje uwolniony wyrokami Boga⁶⁵. Podejmując ten opis dzieła zbawienia jako uwolnienie od doświadczeń nocy, literatura apokaliptyczna przedstawia zmartwychwstanie, jako przebudzenie się ze snu śmierci (Iz 26,19; Dn 19,2), jako powrót do światłości po dłuższym przebywaniu w całkowitej nocy szeolu.

Noc jest także czasem przeznaczonym na odpoczynek dla człowieka poprzez sen. Sen jest elementem nieodłącznym i zarazem tajemniczym związanym z życiem

⁶⁰ A. Urban, Świecić, w: PSB, k. 1291.

⁶¹ W. Klein, Światłość, w: PSB, k. 1288–1289.

⁶² A. Feuillet, P. Grelot, Światło i ciemności, w: STB, s. 960.

⁶³ R. Feuillet, X. Leon-Dufour, Noc, w: STB, s. 558–559.

⁶⁴ M. Horn, Ciemność, w: PSB, k. 190–191; A. Baum, Sąd, w: PSB, k. 1178–1179; J. Carbon, P. Grelot, Sąd, w: STB, s. 860–862.

⁶⁵ J. Carbon, Próba, w: STB, s. 793–796.

ludzki. Jako taki posiada podwójny aspekt: jest odpoczynkiem regenerującym siły człowieka oraz ma miejsce, zazwyczaj, w ciągu spowitej mrokami nocy. Będąc równocześnie źródłem życia i obrazem śmierci, sen posiada skutek tego różne znaczenia metaforyczne.

Przed wszystkim jest on naturalnym wypoczynkiem ciała. Pobożni mają spokojny sen i mimo to będą bogaci (Ps 3,6; 127,2; Prz 3,24). Żli natomiast nie pozwalają sobie na żaden sen (Prz 4,16). Pracowici skracają sen (Rdz 31,40; Prz 6,4), leniwi oddają się mu i ubożeją (Prz 6,9–11; 20,13). Należy ocenić pozytywnie błogość snu przynoszącego odpocznienie człowiekowi po pracy (Koh 5,11). Wypada natomiast ubolewać nad tymi, których troska o bogactwa, choroby albo niespokojne sumienie skazują na bezsenność (Ps 32,4; Syr 31,1 n.). Należy tu pamiętać o związku, jaki istnieje pomiędzy sprawiedliwością i snem. Sprawiedliwy medytując podczas swych czuwań nad Prawem (Ps 1,2; Prz 6,22) albo utrwalając mądrość w swoim sercu (Prz 3,24), może spokojnie zasypiać (Ps 3,6; 4,9). Zdaje się on bowiem całkowicie na opiekę Bożą. Zgodnie z tym, na podstawie obrazu tak bardzo bliskiego całej ludzkości, śmierć jest uważana za wejście do odpocznienia w postaci snu po życiu złożonym z długich nocy i ciężkich trudów. Zasypia się razem z ojcami (Rdz 47,30; 2 Sm 7,12).

Inne rozumienie snu jest związane z działaniem Bożym. Czas snu jest uważany za najbardziej odpowiedni, by wtedy właśnie przyszedł Bóg i mógł dokonywać swych wielkich dzieł (Rdz 2,21; 15,12)⁶⁶. Bóg nawiedza swoich wybranych snami, objawiając im swoją tajemniczą obecność (Rdz 28,11–19) lub plany (Rdz 37,5 n.; Lb 12,6; Pwt 13,2; 1 Sm 28,6). Oczywiście ten sposób objawienia Bożego, miał być bardzo dokładnie badany (Jr 23,25–28; 29,8; Syr 34,1–8). Często posługuje się nim apokaliptyka (Dn 2,4; Jl 3,1). Bóg również działa w ten sposób, by przeszkodzić nieszczęściu (1 Sm 26,12) i by zatwardzić serca (Iz 29,10). Ten, kto chce uniknąć Boga i swego zadania, ucieka się w sen (1 Krl 19,5; Jo 1,5). Sen może być też przejawem grzesznej dyspozycji spowodowanej, na przykład pijaństwem. Prowadzi to do czynów nieodpowiedzialnych (Rdz 9,21–24; 19,31–38). Może być przedstawiany jako wynik grzesznej miłości do kobiety (Sdz 16,13–21). Sen oznaczać może, zatem oddanie się człowiekowi, grzechowi (Jr 25,16; Iz 51,17). Taki sen jest stanem śmierci, w którą wprowadza człowieka, grzech⁶⁷. Wydźwignięcie się z tego stanu będzie oznaczało odwrócenie się od grzechów i powrót do Boga. Łaska Boża przyśpieszy tę godzinę powstania ze snu, rozumianej jako trwanie w grzechach (Iz 26,19; Dn 12,2). Jednakże do tego procesu jest potrzebne pełne zaangażowanie ze strony człowieka. Dlatego właśnie rozlega się wezwanie do przebudzenia (Ps 7,7; 35,23; 59,5 n.; Iz 51,9)⁶⁸.

Powyższa analiza pojęcia nocy jeszcze bardziej podkreśla ważność pracy wykonywanej przez kobietę dla szczęścia życia rodzinnego. Bez tej pracy, zaangażowania, poświęcenia i trudu kobiety nie można nawet wyobrazić sobie prawidłowego funkcjonowania wspólnoty rodzinnej.

Właściwie wykonywana praca w domu przez kobietę, pozwala doświadczyć poczucia bezpieczeństwa, o czym poucza Prz 31,21:

⁶⁶ H. Schungel, Sen, w: PSB, k. 1189–1190.

⁶⁷ J.G.S.S. Thompson, Sleep, an Aspect of Jewish Anthropology, VT 5(1955), s. 421–433.

⁶⁸ D. Sesboue, X. Leon-Dufour, Sen, w: STB, s. 868–870.

*Nie boi się o dom swój w czasie śniegu,
bo wszyscy domownicy odziani są w szkarłat.*

Sentencja ta nawiązuje do symboliki domu. Jednym z koniecznych warunków, umożliwiających człowiekowi prawidłowe życie, jest sprzyjające mu środowisko w postaci domu mieszkalnego i rodziny. Należy zauważyć tu pewną specyfikę tekstu hebrajskiego, który słowo „*baith*”, odnosi do obu tych elementów. Człowiek w czasach Starego Testamentu, jest ukazany poprzez Biblię, jako ten, który bardzo pragnie mieć jakieś miejsce, w którym czułby się u siebie, które zapewni mu poczucie bezpieczeństwa, intymności (Prz 27,8), osłaniające jego prywatne życie (Syr 29,21). Jest ono przedmiotem częstych tęsknot⁶⁹. Powinno ono się znajdować we własnym kraju (Rdz 30,25), czyli tam, gdzie jest jego dziedzictwo, którego nikt nie powinien go pozbawiać (Mi 2,2). Co więcej, nie wolno nawet pragnąć takiej własności drugiego człowieka (Wj 20,17). Jest on najważniejszym miejscem pobytu na ziemi każdego człowieka, danej kultury. Człowiek bowiem, aby żyć, potrzebuje sprzyjającego środowiska i dachu nad głową. W swoim domu każdy czuje się tak, jakby się znajdował w środku świata. Co więcej, dom jest właśnie symbolem całego świata. Dom, jest ukazany, jako miejsce, którego człowiek bardzo pragnie⁷⁰. Dom przedstawia tak wielką wartość, że ten, który dopiero, co zbudował dom, nie powinien być pozbawiony szczęścia radowania się nim. Dlatego w Izraelu, prawo zwalniało z podjęcia wojny, nawet, gdyby to była święta wojna (Pwt 20,5; 1 Mch 3,56), człowieka, który dopiero, co wybudował sobie dom⁷¹. Największym nieszczęściem jest niemożność posiadania „domu”, a co gorsze, nawet jego utrata, do czego może przyczynić się sam człowiek (Prz 14,1). Wyrazem szczególnej kary za niewierność, jest wybudowanie domu, ale bez możliwości zamieszkania w nim (Pwt 28,30)⁷².

W tym domu, dobrze utrzymanym, pełnym życzliwości małżonki (Syr 26,16), a niemożliwym do zamieszkania, jeśli przebywa w nim kobieta przewrotna,

⁶⁹ Zasadniczo dom, jako budynek mieszkalny, należy łączyć z kulturą osiadłą. Nomadyczne pokolenia Izraelitów, które osiedliły się w Palestynie w XIII i XII wieku przed narodzeniem Chrystusa, początkowo naśladowały styl budowania ludów zamieszkujących te ziemie, ale w raz z upływem czasu, wykształciły odrębny styl budowania domów mieszkalnych. Główną cechą tego budownictwa był tylny pokój o szerokości odpowiadającej szerokości całego budynku, czyli usytuowany wszerz budynku, wraz z trzema pokojami znajdującymi się przed pokojem tylnym i biegnącymi wzdłuż budynku. Ten rodzaj budownictwa domów z różnymi modyfikacjami utrzymał się od końca XI wieku przed Chr. Do czasu upadku Królestwa Południowego (586 przed Chr.). Większość domów była jednopiętrowa. Domownicy mieszkali zwykle na piętrze. Wraz z upływem czasu i narastaniem nierówności społecznych, domy bogatych stały się większe i solidniej zbudowane. W okresie hellenistycznym (333–63 przed Chr.) i rzymskim (63 przed Chr. – 324 po Chr.) pod wpływem kultury Zachodu dokonują się zmiany w architekturze i stylu budowania. M.M. Schaub, *Dom*, w: *Encyklopedia biblijna*, jw., s. 206.

⁷⁰ Należy tu zauważyć, iż hebrajski wyraz „*bayth*” oznacza nie tylko dom w sensie budynku mieszkalnego, ale również oznacza „rodzinę”, jako podstawową wspólnotę osób, w której człowiek kształtuje i rozwija swoje życie. Oba te znaczenia tego wyrazu, tym bardziej podkreślają wartość mądrości.

⁷¹ X. Leon-Dufour, *Dom*, w: STB, s. 211.

⁷² Dla pełności obrazu domu, należy podkreślić, iż z czasem pojęcie „domu”, zostało przeniesione na obecność Bożą. Szczególnym znakiem tej obecności jest ziemskie sanktuarium Boga, czyli świątynia. Wpierw był nią Namiot Spotkania (Wj 34,26). Stopniowo, każde miejsce, na którym objawił się Bóg, było uważane za miejsce święte i uchodziło za mieszkanie Boga.

mieszka mężczyzna wraz ze swoimi dziećmi, które mają tam pozostać na zawsze. Są w nim również podejmowani goście. Dom przedstawia tak wielką wartość, że ten, który go dopiero, co zbudował, nie powinien być pozbawiony szczęścia radowania się nim. Dlatego ówczesne prawo w Izraelu, zwalniało mężczyznę z obowiązku podjęcia służby wojskowej, nawet w przypadku wojny (Pwt 20,5; 1 Mch 3,56)⁷³.

Warto tu dodać dla pełności analiz dotyczących domu, iż Bóg nie ogranicza się do dania człowiekowi jedynie domu jako materialnego miejsca zamieszkania, czy też rodziny, jako naturalnego środowiska rozwoju. Pragnie on wprowadzić człowieka do domu Bożego i to nie w charakterze sługi, lecz swojego dziecka, przybranego syna. Jednakże inicjatywa w tej dziedzinie należy do samego Boga, który po popełnieniu przez człowieka grzechu pierworodnego, na nowo zapagnął zbliżyć się do ludzi. Zaczął On urzeczywistniać swoje zamiary od czasu wezwania Abrahama (Joz 24,2). Szczególnym symbolem zamieszkania Boga pomiędzy ludźmi, stał się namiot spotkania (Wj 40,34–38). Natomiast w dalszej kolejności symbolicznym miejscem zamieszkania Boga wśród narodu wybranego, staje się świątynia wybudowana przez Salomona (2 Krl 8,19)⁷⁴. Jednak stale należy pamiętać, iż żadne ziemskie miejsce nie jest w stanie ogarnąć Boga. Bóg przecież nie jest związany żadnym domem (Jr 7,2–14; Ez 10,18; 11,23). Ta prawda o „mieszkaniu” Boga, staje się jeszcze bardziej wymowna po powrocie z niewoli babilońskiej. Z jednej strony wzbogaca ją myśl o otwarciu domu Bożego dla wszystkich narodów (Iz 56,5), z drugiej natomiast przedstawienie domu Bożego jako transcendentnego i wiecznego. Żeby wejść do niego, należy mieć serce pokorne i skruszone (Iz 57,15; Ps, 15). Lecz do tego niebieskiego mieszkania może doprowadzić człowieka jedynie mądrość, która zstąpi pomiędzy ludzi, aby ich zaprosić do siebie (Prz 8,31; 9,1–6).

Powyższa analiza pojęcia domu wskazuje, że należy go rozumieć szeroko, czyli nie tylko w sensie budowli, ale nade wszystko w sensie wspólnoty rodzinnej stworzonej przez ludzi, relacji pomiędzy nimi i wzajemnych odniesień. Dlatego też dom, posiada bardzo ważną rolę w życiu człowieka, co z kolei pozwala wnioskować o jego szczególnej wartości.

Również symbolika szkarłatu posiada w tym przysłowiu interesującą wymowę. Szkarłat jest jaskrawo czerwonym kolorem, uzyskiwanym z owada i używanym do farbowania tkanin i skór. Kolor ten jest symbolem zaszczytów i bogactwa. Znalazł szerokie zastosowanie w wyposażeniu przybytku (Lb 4,8), często w połączeniu z błękitem i purpurą (Wj 26,1). Szkarłatne szaty były oznaką powagi i dostojeństwa (2 Sm 1,24; Prz 31,21)⁷⁵. A zatem po raz kolejny jest tu podkreślona wprost niezastąpione znaczenie pracy, którą kobieta podejmuje w swoim domu na rzecz rodziny.

To ważne zadanie, którym jest praca kobiety w domu, przyczynia się do właściwego jego stanu, czyli tego wszystkiego, co tworzy relacje pomiędzy członkami rodziny. Dzięki niemu, taki dom nie musi się obawiać nawet śniegu. Śnieg to kryształki lodu różnego kształtu powstałe wskutek zamarzania wilgoci

⁷³ J.M. Fenasse, M.F. Laca n, Dom, w: STB, s. 211.

⁷⁴ A. Grabner-Haider, Budowanie domu Bożego, w: PSB, k. 135.

⁷⁵ N.L. Lapp, Szkarłat, w: Encyklopedia biblijna, jw., s. 1188.

znajdującej się w powietrzu. W krajach Bliskiego Wschodu występuje on stosunkowo rzadko, z wyjątkiem ich północnych rejonów i na dużych wysokościach. Występuje on we właściwej porze (Prz 26,1) a jego opadami zarządza Bóg, tak zresztą, jak całą naturą (Hi 37,6). Śnieg jest zjawiskiem normalnym w górach Libanu, ale dość rzadkim w Jerozolimie. Był jednak na tyle dobrze znany pisarzom biblijnym, że pisali o nim w sposób dosłowny (Ps 148,8; Prz 25,13; Iz 55,10; Jr 18,14). Był także powszechnie znanym przykładem białości, będącej objawem trądu (Wj 4,6; Lb 12,10), bądź symbolem własnej nienaganności (Ps 51,9; Iz 1,18; Dn 7,9). Biel śniegu jest symbolem doskonałej czystości (Lm 4,7)⁷⁶. Biorąc pod uwagę fakt, iż śnieg przyczynia się w pewnym stopniu do niedogodności życia rodzinnego, należy stwierdzić, że dzięki pracy kobiety w domu, nawet taka uciążliwość nie przyniesie negatywnych skutków dla rodziny.

IV. WSPÓŁODPOWIEDZIALNOŚĆ ZA DOSTATEK MATERIALNY RODZINY

Ważną prawdę związaną z pracą kobiety w domu w formie tkania i przędzenia zawiera Prz 31,24:

*Płótno lniane tka i sprzedaje,
kupcowi poleca wspaniałe pasy.*

W świetle powyższej sentencji, idealna kobieta jest tu ukazana nie tylko jako ta, która efekty swojej pracy pozostawia wyłącznie w swoim domu, ale także stara się o to, aby nadwyżka tej pracy, w postaci większej ilości wyrobów tkanych i uprzedzonych stała się źródłem dochodów dla rodziny. Jest to możliwe właśnie dzięki temu, że wyroby swojej pracy stara się ona sprzedać kupcowi. Kupiectwo stanowiło specyficzny rodzaj działalności człowieka, związaną z przewożeniem i wymianą dóbr oraz usług, czyli handlem i transportem. Palestyna była i jest pomostem pomiędzy Afryką i Azją a także krajem tranzytowym pomiędzy Europą i Egiptem. Handel lokalny w Palestynie był więc uzupełniany handlem międzynarodowym.

Autorzy biblijni na ogół poruszają kwestie handlowe tylko wtedy, gdy przedstawiają związane z nimi kwestie etyczne i teologiczne. W Biblii handel uważa się za normalną działalność obywateli, mającą na celu powiększenie własności i pomyślność (Rdz 34,10.21). Mógł być też sposobem na przetrwanie dla zrozpaczonych więźniów lub wygnańców (Lm 1,11). Zdarzało się, iż był charakterystycznym zajęciem związanym z jakimś miejscem (Ez 17,4). Głównie jednak było to zajęcie międzynarodowe, dlatego teksty biblijne wspominają o kupcach i handlarzach różnych narodowości. Niektórzy z nich to Madianici (Rdz 37,28), Arabowie (1 Krl 10,15), mieszkańcy Tyru (Iz 23,8), Chaldei (Ez 1,29), Ofiru (1 Krl 10,11) oraz szeregu innych krajów. Niekiedy ze względów dyplomatycznych

⁷⁶ R.S. Boraas, Śnieg, w: Encyklopedia biblijna, jw. s. 1205.

(1 Krl 10,1–3) lub dla zysku (1 Krl 10,14–29) handel podlegał władzy królewskiej. Przykładem króla, który pomyślnie rozwijał handel był Salomon (2 Krn 1,16; 9,14)⁷⁷.

Zasadniczo każda forma koniecznych dóbr była przedmiotem handlu w sytuacji, gdy ktoś był ich pozbawiony, ale miał środki, które mógł za nie wymienić. Prawdą jest też, że w chwili, kiedy jakieś społeczeństwo staje się zamożne, zaczyna poszukiwać dóbr, jeśli nawet nie są one niezbędne, a rozwija środki umożliwiające nabycie tych dóbr na drodze handlu, jeśli nie są bezpośrednio dostępne w ramach własnej gospodarki. Znajduje to wyraźne potwierdzenie zarówno w historii transakcji dokonywanych przez Salomona, a mających na celu zgromadzenie dóbr, służby oraz materiałów zbytku (1 Krl 5,10), a także we wspaniałym przedstawieniu handlu, które można znaleźć w wyroczniach proroka Ezechiela przeciwko Tyrowi (Ez 27–28). Często przedmiotem handlu była pszenica, воск, miód, oliwa i balsam. Handlowano również winogronami i produktami mlecznymi. Do tego stopniowo dołączono wełnę i produkty z niej pochodzące. Dzięki Salomonowi, który rozpoczął wydobywanie miedzi na południu kraju, oraz znajomości techniki wymaganej przy obróbce metalu, również wyroby sztuki kowalskiej były towarem, którym handlowano. Początkowo podstawową formą handlu był handel wymienny, który z czasem ustąpił miejsca uiszczaniu zapłaty w złocie i srebrze. Pierwotnie kruszcom tym jako środkom płatniczym nadawano kształt sztabek i pierścieni. Z czasem wprowadzono do handlu monety, jednak zaczęto je powszechnie używać dopiero po Aleksandrze Wielkim⁷⁸. Istniało też zjawisko zaciągania długu na rzecz nabycia określonego towaru.

Jak w każdej działalności ludzkiej, tak również w handlu dochodziło do niemałych nadużyć ze strony handlarzy sięgających po niegodziwe środki byle tylko móc uzyskać dla siebie zysk (Oz 12,8). Dlatego teksty biblijne piętnują bardzo ostro nieuczciwe postępowanie w handlu. Szczególnie prorocy zwracają na to uwagę. Amos krytykował kupców, którzy zmniejszają miarę zboża (efe), a podnoszą cenę (sykl) i którzy nie mogą się doczekać końca szabatu, by jak najprędzej powrócić do swych kupieckich zajęć (Am 8,4–6). niesprawiedliwość, której źródłem staje się gromadzenie bogactw, stanowi główny temat jego przepowiadania. Izajasz zapożycza z metalurgii metaforę sposobu, jakiego użyje Bóg, by karami oczyścić swój lud (Iz 1,25). Ostro krytykuje on wyzysk robotników (Iz 58,3–8)⁷⁹.

Należy tu dodać, iż powszechnym zjawiskiem w tamtym czasie byli podróżujący kupcy. Teksty biblijne potwierdzają istnienie „chałupniczego przemysłu”, jako formy i sposobu sprzedaży towarów. Przykładem mogą być odwiedziny Jeremiasza w domu garncarza (Jr 18,3). Dlatego też, nawiązywanie kontaktów handlowych z wędrującymi kupcami przez idealną kobietę, wskazuje na jej wielką mądrość i zapobiegliwość a tym samym i na współudział, czyli współodpowiedzialność za życie rodziny, zwłaszcza za jej odpowiedni poziom materialny, czyli dostatek.

⁷⁷ Tenże, Handel i transport, w: Encyklopedia biblijna, jw., s. 374–381.

⁷⁸ Monety zostały wprowadzone jako środek płatniczy przez Lidyjczyków w VI wieku przed Chrystusem.

⁷⁹ K.E. Bailey, Handel i transport, w: Słownik wiedzy biblijnej, jw., s. 206–207.

Bardzo interesującą myśl dotyczącą zadań idealnej kobiety w życiu rodzinnym, zawiera Prz 31,16:

*Pragnie zakupić pole i nabywa je,
z zarobku własnych rąk zakłada winnicę.*

Sentencja powyższa nawiązuje do bardzo ważnego w Biblii symbolu, jakim jest rola uprawna. Życie człowieka zależy całkowicie od bogactw, które kryje w sobie ziemia i od urodzajności, którą ona oznacza. Dla człowieka żyjącego na łonie natury ziemia jest macierzyńskim łonem wszelkiej istoty żywej⁸⁰. Jedynym władcą ziemi jest sam Bóg, który ją stworzył, jednakże została ona powierzona człowiekowi, jako dzierżawcy (Rdz 2,16; Wj 23,10; Syr 17,1–4). Z jednej strony, przez swą pracę, człowiek wyciska na ziemi własne piętno, lecz z drugiej strony ziemia jako rzeczywistość życiodajna formuje na swój sposób psychologię człowieka. Pierwszy grzech człowieka dotknął swymi skutkami również i ziemię (Rdz 3,17 n.). Pomimo takiego stanu jest ona przedmiotem obietnic Boga (Rdz 17,8; Wj 6,4). Jahwe, jedyny Władca całej ziemi (Kpł 25,23; Ps 24,1), dał Izraelowi ziemię Kanaan, wypełniając obietnicę złożoną Abrahamowi i jego potomkom (Wj 6,1–4; Pwt 6,10). Wyłącznie dzięki Jahwe, Izrael został wyzwolony z niewoli egipskiej, zdołał pokonać i usunąć narody większe i silniejsze od siebie, o czym nigdy nie powinien zapomnieć (Pwt 7,17–26). W Pwt szczególnie mocno podkreślona jest myśl, że ziemia jest darem (Pwt 8,7–9), ostrzegając równocześnie, że w nowej ziemi Izrael powinien prowadzić nowe, zgodne ze swoim powołaniem życie. Jeśli tego nie uczyni, utraci ziemię, podobnie jak inne narody, które zamieszkiwały ją przed nim (Pwt 8,19–20). Historia deuteronomistyczna (Joz, Sdz, 1 i 2 Sm, 1 i 2 Krl) i wiele tekstów prorockich traktują historię Izraela jako współzależność między wiernością Bogu a bezpiecznym przebywaniem na swojej ziemi z jednej strony, a niewiernością, która pozbawiała naród tego bezpieczeństwa⁸¹. Jednakże łaska Boża jest ogromna i właśnie dlatego, nawet po utracie ziemi z powodu podboju asyryjskiego (upadek Samarii w 722 roku przed Chr.) i babilońskiego (upadek Jerozolimy w 587 roku przed Chr.) prorocy zwiastowali przyszłe miłosierdzie Boże, którym miał być powrót narodu do swej ziemi⁸².

Dlatego ziemia odgrywa ogromną rolę, ponieważ przypomina o miłości i wierności Boga względem przymierza. Kto posiada ziemię, posiada także i Boga. Poprzez pracę na roli, Izrael miał czcić Boga, składać Mu dziękczynienie i ukazywać swoją zależność od Niego. Taki właśnie sens mają izraelskie święta rolnicze (Wj 23, 14), które wiążą życie kultyczne narodu ze zjawiskami powtarzającymi się rytmicznie w samej przyrodzie: Święto Przaśników, Święto Żniw, Święto Pierwocin, Święto Zbiorów Jesiennych. Kult wczesnego Izraela nie ogniskował się w systemie ofiar, lecz w dorocznych świętach⁸³. To z ziemią Izrael

⁸⁰ M. Lurker, Ziemia, rola, w: Słownik obrazów i symboli biblijnych, jw., s. 278.

⁸¹ Ziemia, w: Encyklopedia biblijna, jw., s. 1373.

⁸² Fakt, iż ziemia ta nie należała pierwotnie do Izraela, znajduje wyraz w trzech ważnych określeniach teologicznych, które się do niej odnoszą. Jest ona „dziedzictwem”, które Izrael otrzymał od Boga (Lb 28,52–56), jest dana w „posiadanie” (Kpł 14,34), oraz „odpoczynkiem” po długiej wędrówce (Ps 95,11).

⁸³ H.J. Kraus, Worship in Israel, tłum. ang. Blachwell, Oxford. John Knox Press. Richmond 1966, s. 26–70.

związał całą swą działalność i życie: dom, rodzina, małżonka, które są przedmiotami jego przywiązania (Pwt 20,5 n.). Stopniowo posiadanie ziemi przybiera znaczenie eschatologiczne (Ez 47; Iz 62,4; Am 9,13; Oz 2,23 n., Jr 23,3), w ramach, którego uwidatnia się mocno przejście od płaszczyzny kolektywnej do indywidualnej⁸⁴.

Bardzo ważnym symbolem zawartym w analizowanej sentencji jest winnica. Nazwą winnica określano pole, na którym rośnie winorośl i zbiera się winogrona. W czasach biblijnych winnice były jedną z typowych oznak dobrobytu Palestyny. Starano się w sposób właściwy dbać o tę własność. Bardziej niż jakkolwiek uprawa roli, plantacja winnicy zależy od wyteżonej i mądrej pracy człowieka oraz wpływu poszczególnych pór roku. „Pieśń o winnicy” (Iz 5,1–7) opisuje prace, które należało wykonać przy zakładaniu winnicy i zbieraniu winogron. Przed posadzeniem winorośli trzeba było oczyścić ziemię z kamieni, których można było użyć do zbudowania muru, aby winnicę ochronić przed zwierzętami, takimi jak dziki (Ps 80,14) i lisy (Prz 2,15). Należało też zbudować wieżę, aby zabezpieczyć zbiory, zwłaszcza jesienne (Iz 5,2). Uprawiający winną latorośl powinien obcinać nowe, małe pędy, aby owocujące gałązki otrzymywały jak najwięcej pokarmu (Kpł 23,3; Iz 18,5). Ponadto należało przygotować tłocznię (zwykle wykuć w skale), ponieważ winorośl uprawiano w starożytności głównie do wyrobu wina⁸⁵. Chociaż obchodzenie się z winnicą, jako rodzajem własności, zostało bardzo szczegółowo określone w różnych zbiorach praw (Wj 22,5; Kpł 19,10; Pwt 20,6), nadużycia zdarzały się tutaj nawet samym królom (1 Krl 21,1–18). Szczególnej niesprawiedliwości dopuszcza się król, który zabiera winnice swym poddanym (1 Krl 21,1–16). Natomiast pod panowaniem dobrego króla każdy żyje w pokoju, w cieniu własnych winnic i drzew figowych (1 Krl 5,5; 1 Mch 14,12). Ten ideał stanie się rzeczywistością w czasach mesjańskich (Mi 4,4; Za 3,10). Wtedy winnica będzie prawdziwie urodzajna (Am 9,14; Za 8,12). Należy tu dodać, że winnice były znakiem błogosławieństwa Bożego, stąd też ich brak był metaforą sądu Bożego (Jr 35,7)⁸⁶.

Winnica oraz uprawa na niej winnych krzewów, były także obrazami występującymi w Biblii na określenie narodu wybranego, jak na przykład stwierdzenie, iż winnicą Pana Zastępów jest dom Izraela (Iz 5,7). Ten obraz przekształca się w metaforę winnego krzewu u proroka Ozeasza, który poucza, iż Izrael był jak dorodny krzew winny, przynoszący wiele owoców (Oz 10,1). W przekonaniu Izajasza Bóg kocha swoją winnicę i zrobił dla niej wszystko, czego potrzebowała. Tymczasem ona zamiast oczekiwanych owoców sprawiedliwości, dostarczała Bogu przykry napój przelanej krwi. W wyniku niewierności wobec Boga, winnica ta będzie narażona na zniszczenie przez nieprzyjaciela (Ps 80,10–12; Iz 5,1–7). Podobnie naucza także prorok Jeremiasz, który ukazuje Izrael jako wybrany krzew, uległy potem degeneracji, czego następstwem jest brak owocowania (Jr 5,10; 12,10). Również Ezechiel przyrównuje Izrael z jego niewiernością względem Boga do winnicy, początkowo urodzajnej a potem uschłej i spalonej (Ez 19,10–14). Nadejdzie jednak taki dzień, kiedy winnica dzięki troskliwej opiece Boga, znów

⁸⁴ G. Becquet, Ziemia, w: STB, s. 1129–1133.

⁸⁵ E.W. Conrad, Winorośl i winnica, w: Słownik wiedzy biblijnej, jw., s. 799.

⁸⁶ R.S. Boraas, Winnica, w: Encyklopedia biblijna, jw., s. 1340.

pokryje się kwieciami (Iz 27,2 n.). Od tej pory winnica pozostanie już wierna Bogu (Ps 80,9–17)⁸⁷.

Zarówno symbolika roli, jak i winnicy, które stara się nabyć za własny zarobek kobieta idealna, wskazują na jej wielką mądrość przejawiająca się trosce o własne gospodarstwo i w efekcie w podejmowaniu współodpowiedzialności za dostatek materialny rodziny.

Zagadnienie odpowiedniego wzorca kobiecości, czyli takiego jej modelu, który umożliwiłby każdej kobiecie poznanie swojej tożsamości i w konsekwencji wskazał istotne jej powołanie, wydaje się coraz bardziej przybierać na sile. Dotychczasowe, bowiem modele kobiety, które były realizowane przez szereg stuleci a nawet tysiącleci, pod wpływem szeregu czynników, zostały zachwiane, czy wręcz wyeliminowane z życia społecznego. Przyniosło to w konsekwencji zagubienie się kobiety, która próbując przejąć osobowe wzorce zachowania mężczyzn, przestała rozumieć samą siebie, zagubiła własną tożsamość i co jest tego następstwem, także możliwość realizowania tego, co jest piękne, jej tylko właściwe. Wobec tego zjawiska nie należy ustawać w poszukiwaniach takiego wzorca kobiecości, który pomógłby kobiecie w określeniu swej własnej tożsamości i w ten sposób wskazał jej istotne powołanie.

W świetle tych tekstów biblijnych, najwłaściwszą rzeczywistością realizowania się kobiety jest małżeństwo i rodzina. To właśnie one są najbardziej dogodnym środowiskiem rozwoju powołania kobiety, która jest tu ukazana jako żona i matka. Jest to tym samym docenienie i potwierdzenie ważnej i niezastąpionej roli tych wspólnot w życiu człowieka. Kobieta stanowi w tej wspólnotcie absolutnie nieodzowną część. Jest bowiem odpowiednią pomocą dla męża, posiadająca pełne prawa i wielką godność. Posiada pełną tego świadomość, troszcząc się o męża i okazując mu dobro. Dzięki takiej postawie potrafi wzbudzić do siebie pełne zaufanie w swoim współmałżonku. Realizacja jej kobiecości dokonuje się, zatem w sposób szczególny w relacji do mężczyzny.

Bardzo istotnym zadaniem idealnej kobiety jest samodzielna praca w kręgu swojej rodziny. Wyraża się to w jej trosce o zapewnienie wszystkim domownikom, wystarczającej ilości pożywienia i odzienia, oraz podejmowaniu szeregu zajęć, niezbędnych do prawidłowego funkcjonowania. Przydziela również odpowiednie zadania służbie domowej. Fakty te wyraźnie potwierdzają jej bardzo wysoką pozycję w rodzinie, czyli równą z mężem współodpowiedzialność za stan materialny i duchowy całej rodziny. Jest ona osobą niezależną i odpowiedzialną. Wydaje się zatem, iż zakres zadań idealnej kobiety przedstawiony w analizowanym fragmencie Księgi Przysłów, ukazuje taki wzorzec kobiecości, który może wydawać się być aktualnym również współcześnie.

⁸⁷ M.F. L a c a n, Winnica, w: STB, s. 1043.

**THE FAMILY TASKS OF THE PERFECT WOMAN
IN THE BOOK OF PROVERBS 31,10-31**

SUMMARY

One of the most important question standing in front of the human being at the present times is a question concerning its nature. Especially with reference to an understanding of a woman and her tasks. It makes us to find the proper source showing the full truth about a woman. It seems to be interesting to use The Book of Proverbs, which is a part of The Holy Bible, because this book included God's word, that just brings people the real truth also about the human's nature.

According The Book of Proverbs, one of the fundamental task of a Woman as a wife is taking care about her husband. It should be understood as being kind-hearted woman in order that it makes husband well. A wife should eliminate any aspect of evil from her behaviour. The next task of a wife is care about of food at her home. It means that she distributes products for eating among all members of home and prepares them meals every day. She also makes contact with merchants to have enough food at any time. Another understanding a wife task's at home is participating at keeping of a family order. She does a lot on her own job at home with her hands. In this way she is also responsible for prosperity her family. This all shows us a very important part and position of woman as a wife at a family life. Thus, it seems important and helpful at the present research of a nature and a vocation of a woman.

LA DONNA SIROFENICIA (Mc 7,24–30). ANALISI ESEGETICA ED INTERPRETAZIONE TEOLOGICA

Treść: — I. Struttura interna della pericope. — II. Spiegazione del testo. 1. Situazione iniziale (7,24–26). 2. Dialogo fra Gesù e la donna sirofenicia (7,27–29). 3. Conclusione dell'evento (7,30). — III. Conclusione. — Streszczenie

La pericope della donna sirofenicia (Mc 7,24–30; par. Mt 15,21–28) è stata esaminata diverse volte sia dagli esegeti, sia dai teologi della spiritualità. I loro studi mettono in rilievo diversi temi della pericope. Alcuni sottolineano la missione di Gesù nella terra pagana, altri esaminano la funzione del miracolo nella teologia marciana, altri ancora indicano la fede della madre tormentata.

Nel racconto di Mc 7,24–30 troviamo almeno tre temi importanti di tutto il vangelo di Marco: la missione di Gesù, in questo caso nel territorio pagano; la questione cristologica dell'identità di Gesù; il tema della signoria di Dio esercitata attraverso i miracoli compiuti da Gesù. Il racconto dimostra che, anche se Gesù svolgeva la sua missione innanzi tutto fra i giudei, Egli non esclude i pagani dalla partecipazione nei beni salvifici. Il suo dialogo con la donna sirofenicia porta nuovi accenni nella progressiva rivelazione della sua identità. L'esaudimento della richiesta della madre tormentata, che supplica il „Signore” con fede degna dei veri discepoli, è la dimostrazione della signoria di Dio nelle opere di Gesù.

Prima di presentare i risultati del nostro lavoro esegetico vogliamo precisare due questioni, collegate fra di loro: il genere letterario della nostra pericope e la terminologia da noi scelta. La pericope della donna sirofenicia non è un racconto di miracolo in stile puro¹. A tale racconto manca prima di tutto la descrizione d'evento del miracolo; qui quest'evento viene soltanto presupposto. Nella sua forma questa narrazione è più vicina ad un apoftegma². L'intenzione dell'evangelista mette in

¹ J. Ernst, *Das Evangelium nach Markus. Übersetzt und erklärt*, Regensburg 1981; tr. italiana, *Il Vangelo secondo Marco. Tradotto e commentato*, I–II, *Il Nuovo Testamento Commentato*, Brescia 1991, p. 210.

² La pericope non ha tuttavia ancora raggiunta la forma di apoftegma, ma contiene le caratteristiche che ne indicano il carattere primitivo. Tra di essi V. Taylor indica: la collocazione geografica dell'evento, il desiderio di Gesù di rimanere nascosto, la acuta risposta della donna, il brusco passaggio dal dialogo al riferimento alla guarigione ed i segni della tradizione aramaica presenti nello stile e nel vocabolario; cfr. V. Taylor, *Marco. Commento al Vangelo messianico*, Assisi 1977, p. 397.

rilievo piuttosto il dialogo fra Gesù e la donna³. L'interesse centrale di questo dialogo riguarda la missione di Gesù nel territorio pagano. La mancanza degli indizi precisi di un racconto del miracolo pone una questione di terminologia: si tratta di una guarigione o di un esorcismo? Anche se ci sono gli argomenti a favore di entrambi i termini, preferiamo parlare di una guarigione. Questa scelta può essere giustificata da due motivi: primo, perché nel mondo antico molte malattie erano viste come il risultato dell'agire di demoni⁴; secondo, perché il tentativo dell'evangelista sembra proprio quello di presentare l'evento come storia di guarigione. Nei tipici racconti d'esorcismi Marco presenta Gesù in confronto diretto con i demoni. Gesù si rivolge direttamente agli spiriti impuri ed essi rispondono o almeno gridano (cf. Mc 1,21–28; 5,1–20; 9,14–27)⁵. Nel nostro racconto la ragazza posseduta dal demonio non è neanche presente. La pericope dimostra invece diversi tratti caratteristici delle storie di guarigione. Fra di loro possiamo elencare: incontro di chi ha bisogno d'aiuto (il malato o qualcuno che parla in suo nome) con il taumaturgo; richiesta; genuflessione; espressione della fiducia; comando conclusivo⁶.

Il metodo usato nel nostro lavoro è quello sincronico. Ci occuperemo soprattutto della spiegazione del testo di Mc 7,24–30 così come lo troviamo nel vangelo, facendo riferimento sia al contesto immediato della pericope, sia alla struttura dell'intera opera marcana. Questo lavoro deve essere naturalmente preceduto dalla strutturazione della pericope. Non è nostro scopo indagare la storia del testo od occuparci della problematica di storicità dell'evento (soprattutto della domanda sulla vera presenza di Gesù nel territorio pagano). Vogliamo piuttosto cogliere il messaggio principale della pericope e vedere la sua funzione in tutto il vangelo di Marco. Svolgeremo l'analisi e l'interpretazione della pericope in tre tappe: strutturazione della pericope, spiegazione del testo e conclusioni di natura teologica.

³ J. Ernst, p. 331; G. Bornkamm, G. Barth, H.J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, Neukirchener 1970⁶, p. 187. Secondo M. Fander dialogo è il tratto caratteristico dei racconti della guarigione a distanza; cfr. M. Fander, *Frauen in der Nachfolge Jesu. Die Rolle der Frau im Markusevangelium*, *EvTh* 52(1992), p. 419–420.

⁴ Partendo probabilmente da questa convinzione G. Schwarz parla della „dämonisch kranke Tochter“; cfr. G. Schwarz, „ΣΥΡΟΦΟΙΝΙΚΙΣΣΑ-ΧΑΝΑΝΑΙΑ“ (Markus 7.26; Matthäus 15.22), *NTS* 30(1984), p. 626.

⁵ R. Pesch, R. Kratz, *So liest Man synoptisch: Anleitung und Kommentar zum Studium der synoptischen Evangelien*, III, Frankfurt am Main 1976, p. 71.

⁶ R. Pesch evidenzia 6 elementi dello schema di narrazione di guarigione miracolosa: 1. incontro del malato con il taumaturgo; 2. richiesta di risanamento (del malato che si inginocchia ed esprime la sua fiducia); 3. risanamento (con gesto e parole risananti); 4. constatazione dell'avvenuta guarigione; 5. dimostrazione della guarigione (con comando di segretezza e formula di commiato); 6. notizia della diffusione; cfr. R. Pesch, *Il vangelo di Marco*, I, Testo greco e traduzione. Introduzione e commento ai capp. 1,1–8,26, Brescia 1980, p. 239. D. Rhoads propone invece 12 tratti: 1. indicazione temporale e spaziale; 2. menzione che il malato conosce la fama di Gesù; 3. presentazione dalla malattia; 4. venuta del malato a Gesù; 5. il gesto di genuflessione; 6. richiesta di risanamento; 7. superazione di ostacoli da parte del supplicante; 8. risposta positiva di Gesù alla richiesta; 9. atto di guarigione; 10. comando conclusivo; 11. ignoranza del comando; 12. reazione dei testimoni; cfr. D. Rhoads, *Jesus and the Syrophenician Woman in Mark. A Narrative — Critical Study*, *JAAR* 62(1994), p. 349–351.

I. STRUTTURA INTERNA DELLA PERICOPE

La nostra pericope è segnata dall'uso frequente della congiunzione καὶ, che ricorre qui nove volte. Con questa congiunzione l'evangelista sviluppa l'azione della narrazione. Per quanto riguarda i tempi verbali, il brano viene dominato dall'uso dell'aoristo (18 volte); meno spesso vengono usati anche l'imperfetto, il presente e il perfetto. La voce dei verbi è maggiormente attiva (o almeno il significato del verbo è attivo). Quanto ai verbi principali, tre volte ricorre nel nostro brano un verbo all'indicativo aoristo attivo che viene collegato con un altro verbo usato al participio aoristo attivo. Questa costruzione ci aiuta a delineare la struttura interna della pericope. Il soggetto dei verbi cambia continuamente; a parte i discorsi diretti (i quali sono 3 nel nostro testo: 7,27b. 28b. 29b), l'evangelista alterna due soggetti: Gesù e la Sirofenicia. Anche i cambiamenti del soggetto sono molto utili nel tentativo di delineare la struttura interna del brano.

Nella nostra pericope possiamo distinguere tre sezioni: 1. La situazione iniziale (7,24–26); 2. Il dialogo fra Gesù e la donna sirofenicia (7,27–29); 3. La conclusione dell'evento (7,30). Si nota la posizione centrale del dialogo⁷. Nelle prime due sezioni notiamo anche delle suddivisioni. Nella prima sezione distinguiamo: lo spostamento di Gesù (7,24), e la presentazione della donna sirofenicia e della sua richiesta (7,25–26). Nella seconda sezione notiamo: il rifiuto da parte di Gesù (7,27), la risposta della donna (7,28) e il comando di Gesù (7,29). Ognuna delle sottosezioni della seconda sezione (7,27–29) contiene un discorso diretto, sia quello di Gesù sia della donna (vv. 27b. 28b. 29b). Così abbiamo stabilito sei sottosezioni della struttura interna della pericope, in cui notiamo un'alternanza dei soggetti delle proposizioni principali: Gesù – Sirofenicia – Gesù – Sirofenicia – Gesù – Sirofenicia.

Il primo verbo nella prima, seconda e sesta sottosezione appare sempre al participio aoristo attivo e viene collegato con i verbi principali di queste sottosezioni, che vengono usati all'indicativo aoristo attivo (ἀνάστας ἀπήλθεν nel v. 24; ἀκούσασα..., ἐλθοῦσα προσέπεσεν nel v. 25; ἀπελθοῦσα... εὔρεν nel v. 30). Le sottosezioni terza, quarta e quinta (tre parti del dialogo tra Gesù e la donna) sono costruite sulla base di καὶ.

La prima sezione (7,24–26) comincia con la nota dello spostamento di Gesù: Ἐκεῖθεν δὲ ἀναστὰς ἀπήλθεν εἰς τὰ ὄρη Τύρου (7,24a). Tutti i verbi di questa sezione vengono usati sia all'aoristo sia all'imperfetto (maggiormente all'indicativo). Il soggetto della prima sottosezione (7,24) è Gesù (anche se non si menziona il suo nome). Notiamo un legame fra i verbi all'aoristo, participio e indicativo: ἀναστὰς ἀπήλθεν (v. 24a). La menzione dello spostamento di Gesù è seguita dall'informazione sul suo desiderio di rimanere nascosto (espresso con la costruzione *accusativus cum infinitivo*; v. 24b) e sull'impossibilità di attuarlo (v. 25c). La seconda sottosezione (7,25–26), nella quale l'evangelista presenta la donna sirofenicia e la sua richiesta riguardante la sua figlia tormentata da un demone, viene introdotta con l'avversativo ἀλλὰ (v. 25a). Cambia anche il soggetto: non lo è più Gesù, ma la donna sirofenicia. Un legame fra i verbi al

⁷ R. P e s c h, Il vangelo di Marco, I, p. 600.

participio (ἀκούσασα) e all'indicativo aoristo (προσέπεσεν) viene rafforzato dall'uso di un altro verbo al participio aoristo: ἐλθούσα, collegato sempre con lo stesso verbo principale προσπίπτω. La corrispondenza fra le due parti della prima sezione viene espresso attraverso i verbi di movimento: all'azione di Gesù (ἀναστὰς ἀπῆλθεν; v. 24a) corrisponde l'azione della donna (ἐλθούσα προσέπεσεν; v. 25b). Questa corrispondenza viene sottolineata attraverso il contrasto fra il desiderio di Gesù (οὐδένα ἠθέλεν γνῶναι; v. 24b) e l'agire della Sirofenicia (ἀκούσασα γυνὴ περὶ αὐτοῦ; v. 25a; ἠρώτα αὐτὸν; v. 26a).

La seconda sezione (7,27–29) della pericope contiene il dialogo fra Gesù e la Sirofenicia. Sulla base dell'uso di καὶ e della ricorrenza dei discorsi diretti possiamo dividerla in tre sottosezioni (7,27.28.29). Nella prima sezione, introdotta dalla congiunzione καὶ (v. 27a), Gesù è il soggetto del verbo principale. Notiamo, quindi, il cambiamento del soggetto. Poi segue il discorso diretto, che contiene le parole di Gesù rivolte alla donna (7,27b). Nella seconda sottosezione, introdotta con la locuzione narrativa ἡ δὲ ἀπεκρίθη seguito da καὶ (v. 27a), il soggetto cambia di nuovo: la donna sirofenicia risponde alle parole di Gesù (v. 28b). La risposta viene presentata nel discorso diretto. La terza sottosezione (v. 29) contiene il comando conclusivo di Gesù rivolto alla donna, collegato con l'informazione sullo stato della figlia della Sirofenicia. Di nuovo il discorso diretto (v. 29b) viene introdotto con la frase che comincia con καὶ (v. 29a), e di nuovo il soggetto della frase principale cambia.

L'ultima sezione (7,30) della nostra pericope descrive la conclusione dell'evento: la donna va a casa sua e trova la sua figlia sana, perché il demonio è uscito. L'inizio di questa sezione è segnato da καὶ, seguito dal verbo al participio aoristo attivo (ἀπελθοῦσα) collegato con un altro verbo (εὔρεν) all'indicativo aoristo attivo (cioè legame visto già nel v. 24 e nel v. 25, all'inizio delle due parti della prima sezione). Si nota di nuovo il cambiamento del soggetto.

II. SPIEGAZIONE DEL TESTO

Dopo aver stabilito la sua struttura della pericope (secondo i principi letterari e sulla base dei criteri del luogo, delle persone e della tematica) possiamo proseguire con la spiegazione dei singoli versetti. Lo faremo in tre tappe, seguendo gli elementi che emergono dalla struttura stabilita.

1. Situazione iniziale (7,24–26)

Nella descrizione della situazione iniziale possiamo distinguere due parti: lo spostamento di Gesù (7,24) e la presentazione della donna sirofenicia e della sua richiesta (7,25–26).

a. Spostamento di Gesù (7,24)

La pericope comincia con un'indicazione dello spostamento topografico di Gesù. Questo motivo di movimento è frequente in Marco. La preposizione ἐκεῖθεν, rara nell'opera marciana (solo 5 volte), segna un nuovo inizio della narrazione. Nello stesso tempo questa preposizione crea, anche se non in maniera rigorosa, il collegamento con la pericope precedente⁸. „Di là” non rimanda necessariamente a Mc 6,53 (la pianura di Genèsaret), ma alla casa dove Gesù spiegava ai suoi discepoli „il significato di questa parabola” (cf. Mc 7,17), cioè il suo insegnamento sulle cose pure e sulle cose impure⁹. L'affermazione che si tratti di spostamento da una casa ad un'altra (e non di spostamento da una regione ad una casa) trova la sua conferma nel fatto che Marco quattro volte usa la preposizione ἐκεῖθεν per descrivere il movimento „casa – casa” (cf. 6,1.10; 9,30; 10,1) e mai per descrivere il movimento da una regione¹⁰.

L'uso avversativo della particella δὲ rafforza la nozione del movimento topografico. Quest'uso, abbastanza raro in Marco (come l'indicazione geografica ἐκεῖθεν), sottolinea un nuovo ciclo nel racconto della storia di Gesù. Il verbo ἀναστὰς (all'indicativo aoristo attivo) può indicare che Gesù si alzò dal posto in cui era seduto mentre insegnava ai suoi discepoli (7,17)¹¹. La costruzione ἀναστὰς ἀπῆλθεν è un semitismo¹². Le espressioni simili in Mc 1,35 e 10,1 segnalano un inizio nuovo nella missione di Gesù¹³. Anche qui (7,24) la svolta è notevole: Gesù dirige i suoi passi verso la terra pagana.

La direzione del passaggio viene indicata con l'uso della preposizione εἰς. Segue l'indicazione geografica dello spostamento: Gesù si dirige verso „le regioni di Tiro” (τὰ ὄρια Τύρου). Il sostantivo ὁ ὄριον al singolare significa „la frontiera”; nel Nuovo Testamento viene sempre usato al plurale, con il significato „le regioni”, „i territori”.

La regione di Tiro era abitata sia dai giudei che dai pagani. Tiro era una città libera sul mare, a una distanza di 55 km a nord del Carmelo. Il suo distretto costituiva la frontiera della Galilea¹⁴. Nei tempi di Gesù Tiro, come città commerciale, era abbastanza forte economicamente¹⁵. Nell'Antico Testamento Tiro viene presentata come la città abitata dalla gente che disprezza Israele¹⁶.

L'indizio geografico τὰ ὄρια Τύρου non ha solo la funzione di indicare la meta dello spostamento di Gesù, ma prepara già l'incontro con la donna d'origine

⁸ J. Ernst, p. 332.

⁹ H. Van der Loos, *The Miracles of Jesus, Supplements to Novum Testamentum IX*, Leiden 1968², p. 411.

¹⁰ R.H. Gundry, *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids 1993, p. 372.

¹¹ Nel giudaismo questa posizione di maestro che insegna ai suoi discepoli era frequente; cfr. anche Mc 4,1; 9,35; 12,41; 13,3.

¹² T.A. Burkill, *The Syrophenician Woman: The Congruence of Mark 7,24–31*, *ZNW* 57(1966), p. 24.

¹³ W. Harrington, *Mark, New Testament Message IV*, Collegeville 1991, p. 104.

¹⁴ S. Léga sse, *L'Évangile de Marc, LeDivC 5, I–II*, Paris 1997; tr. italiana, *Marco*, Roma 2000, p. 375.

¹⁵ G. Theissen, *Lokal- und Sozialkolorit in der Geschichte von der syrophönikischen Frau (Mk 7,24–30)*, *ZNW* 75(1984), p. 214–217.

¹⁶ H. Van der Loos, p. 412.

pagana. Probabilmente l'indicazione „le regioni di Tiro” funziona nel testo come riferimento all'ingresso esemplare di Gesù nella terra pagana¹⁷. Se prendiamo in considerazione il contesto immediato della pericope (7,1–23) notiamo che la presenza di Gesù nel territorio pagano conferma il suo insegnamento sul puro e sull'impuro: non sono i confini del paese che rendono puro l'uomo, ma le intenzioni del suo cuore (7,21)¹⁸. Attraverso la menzione della presenza di Gesù nelle regioni di Tiro l'evangelista allude al fatto che la missione apostolica della chiesa primitiva ha la sua prefigurazione nella missione di Gesù stesso¹⁹.

La seconda parte del versetto (24b) viene introdotta con la congiunzione καί; essa riporta la menzione della entrata in una casa (εἰσελθὼν εἰς οἰκίαν) e la causa dello spostamento di Gesù (οὐδένα ἤθελεν γνῶναι), dopo la quale segue la nozione del fallimento del suo desiderio (καὶ οὐκ ἠδυνήθη λαθεῖν).

Il testo non precisa se la casa in cui si trova Gesù fosse pagana o ebraea²⁰. Non possiamo, dunque, affermare che Gesù abbia violato la legge della purità entrando in quella casa (cf. Atti 10,28). Il fatto che la casa nella quale Gesù entra non venga determinata, né dal punto di vista contenutistico né da quello grammaticale (si nota la mancanza dell'articolo determinativo), può essere al servizio del motivo del segreto messianico²¹.

Lo scopo dell'appartarsi di Gesù non è missionario: οὐδένα ἤθελεν γνῶναι (si nota l'uso dell'*accusativus cum infinitivo*). Gesù non si reca nella regione pagana per annunciare la buona novella, né per fare dei miracoli, ma sta cercando un luogo per restare solo. La posizione enfatica di οὐδένα esprime un contrasto fra il desiderio di Gesù di rimanere nascosto e l'impossibilità di attuarlo: è la diffusa fama delle sue opere che lo rende impossibile.

L'espressione καὶ οὐκ ἠδυνήθη λαθεῖν dimostra la forza dell'attrazione di Gesù, che è uno dei motivi caratteristici di Mc (cf. 1,45): anche se Gesù entra in una casa, spesso non può rimanere nascosto (cf. 2,1–2; 3,20; 7,17)²². L'uso del καί in questa espressione assume il valore avversativo.

Lo spostamento di Gesù e la menzione della sua presenza nella regione di Tiro in una casa possono essere visti come l'introduzione tradizionale della narrazione di un miracolo: è il motivo di comparsa del taumaturgo²³.

b. Presentazione della donna sirofenicia e della sua richiesta (7,25–26)

La congiunzione ἄλλ', con la quale l'evangelista introduce la nuova svolta nel suo racconto, ha un valore avversativo ancora più forte che il nell'espressione

¹⁷ J. Ernst, p. 333.

¹⁸ T.A. Burkitt, p. 29.

¹⁹ Ibidem, p. 33.

²⁰ A. Stock, *The Method and Message of Mark*, Delaware 1989, p. 210.

²¹ J. Ernst, p. 333; M. Fander, p. 422.

²² L'espressione sembra confermare la storicità dell'evento, perché entrando in una casa, qualche volta Gesù è riuscito trovare la tranquillità e allontanarsi dalle folle (cfr. 7,17; 9,28.33; 10,10), e qualche volta invece no (1,29; 2,1.15; 3,20; 7,24). Se, dunque, la menzione della casa fosse redazionale, ci si aspetterebbe una maggiore coerenza da parte dell'evangelista; cfr. R.H. Gundry, p. 372.

²³ R. Pesch, *Il vangelo di Marco*, I, p. 601.

καὶ οὐκ ἠδυνήθη λαθεῖν, che conclude il versetto antecedente. La parola „subito” (εὐθὺς), che è considerata un termine tipicamente marciano²⁴, mette in rilievo il fatto che la potenza miracolosa di Gesù era così efficace che era nota anche nella regione pagana²⁵. Nasce la domanda: a quale verbo si riferisce εὐθὺς? Si può pensare ai participi ακούσασα e ἐλθοῦσα, o al verbo principale προσέπεσεν²⁶. Ammettere che εὐθὺς modifichi il participio ακούσασα sembra la soluzione migliore. Infatti quell’aggettivo sta nella vicinanza di ακούσασα ed è separato da altri due verbi che potrebbe modificare con la frase subordinata al soggetto (ἦς εἶχεν τὸ θυγάτριον αὐτῆς πνεῦμα ἀκάθαρτον).

Il sostantivo γυνή che segue le parole εὐθὺς ακούσασα sta in posizione enfatica nella frase intera: si accenna proprio il fatto che si tratta di una donna (cf. 5,27)²⁷. Si nota la mancanza dell’articolo definito. L’espressione περὶ αὐτοῦ vuol dire piuttosto che la donna è venuta a sapere della presenza di Gesù nella casa, e non delle guarigioni ed esorcismi che Egli compiva. Le opere di Gesù erano ormai note nella regione di Tiro (cf. 3,8). La frase subordinata: ἦς εἶχεν τὸ θυγάτριον αὐτῆς πνεῦμα ἀκάθαρτον (v. 25b) esprime il motivo della venuta della Sirofenicia e, nello stesso tempo, prepara la sua richiesta. La costruzione perifrastica usata in questa frase: ἦς ... αὐτῆς, ribadisce probabilmente un influsso semitico, perché non era necessaria nella lingua greca; è invece molto corretta in ebraico e in aramaico²⁸.

L’uso del diminutivo „figliolina” (τὸ θυγάτριον) vuole sottolineare lo stretto legame tra la madre tormentata e sua figlia. La sofferenza della ragazza diventa un disagio per la madre. Essa vuole fare di tutto per far cessare questa sofferenza²⁹.

L’evangelista descrive le condizioni della figlia della donna secondo le idee giudaiche della purità: essa ha „lo spirito impuro” (πνεῦμα ἀκάθαρτον)³⁰. Probabilmente si può vedere qui l’influsso della tradizione usata da Marco³¹. Questo uso del modo di esprimersi ebraico („lo spirito immondo”) contrasta con l’usanza greca di parlare del demonio³². Infatti, la madre supplice, d’origine pagana, usa nella sua richiesta (riferita nel discorso indiretto) rivolta a Gesù il sostantivo „demonio” (v. 26). Poi Gesù stesso, riprendendo la richiesta della donna, annuncia la liberazione della sua figliolina dal „demonio” (v. 29)³³. L’indicazione „spirito

²⁴ T.A. Burkitt, p. 24.

²⁵ Alcuni preferiscono tradurre εὐθὺς in senso più generale: „allora”; cfr. V. Taylor, p. 400–401.

²⁶ Anche negli altri passi di Marco è qualche volta difficile giudicare se εὐθὺς si riferisca al participio o al verbo principale (cfr. 1,10.18.29; 2,8.12; 5,30; 6,27.54–55; 8,10; 9,15.24; 11,2; 14,45; 15,1).

²⁷ R.H. Gundry, p. 372.

²⁸ Ibidem, p. 373.

²⁹ K. Stock, Gesù-la buona notizia Il messaggio di Marco, Bibbia e Preghiera 6, Roma 1990, p. 94–95.

³⁰ Notiamo che su 23 occorrenze di πνεῦμα in Marco, 14 volte si tratta dell’espressione πνεῦμα ἀκάθαρτον; cfr. A. Demienne, Tradition et rédaction dans la péricope de la Syrophénicienne: Marc 7,24–30, ZNW 8(1977), p. 18.

³¹ Secondo P. Pimentel i paralleli più vicini con i vangeli sinottici per quanto riguarda l’uso del „linguaggio di purità” nel parlare dei demoni si trovano nei Rotoli del Mar Morto. I membri della setta credevano che la battaglia tra il bene e il male si svolgesse prima di tutto nella realtà spirituale, tra gli spiriti della luce e quelli delle tenebre. Questa battaglia cosmologica influenza le scelte morali degli uomini; cfr. P. Pimentel, The ‘unclean spirits’ of St Mark’s Gospel, ExpTim 99(1988), p. 173–174.

³² J. Ernst, p. 212.

³³ Ibidem, p. 333.

impuro” fa riferimento al mondo pagano che dai giudei era considerato „impuro”³⁴ (cf. Mc 5,1–20). Essa assume il significato più preciso quando prendiamo in considerazione il contesto immediato della pericope in cui si tratta di „puro” e di „impuro” (Mc 7,1–23).

Il v. 25b presenta il comportamento della donna davanti a Gesù: ἐλθοῦσα προσέπεσεν πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ. Per l’uso del termine ἐλθοῦσα l’evangelista segnala la comparsa della donna davanti a Gesù. Il gesto di gettarsi ai piedi di Gesù (espresso con il verbo προσπίπτω all’indicativo aoristo attivo) sottolinea l’urgenza della richiesta³⁵ ed esprime non solo la disperazione della madre, ma anche la dignità di Gesù stesso³⁶. Poi, questo comportamento della donna davanti a Gesù è un gesto di coraggio. Spettava alle donne, nel Medio Oriente antico, prendersi cura delle cose del loro ambiente domestico; non dovevano uscire spesso da casa, e nemmeno rivolgere domande agli uomini, soprattutto in pubblico. Anzi, tale comportamento della donna poteva disonorare l’uomo agli occhi degli altri³⁷.

La genuflessione della supplicante è uno degli elementi caratteristici nei racconti di miracolo³⁸. Quel gesto, che può essere interpretato come un segno della convinzione della potenza di Gesù ed indicare la fede della supplice, prepara la richiesta di aiuto (v. 26b)³⁹.

Il v. 26 comincia con la presentazione delle origini della donna: ἡ δὲ γυνὴ ἦν Ἑλληνίς, Συροφοινίκισσα τῷ γένει (v. 26a). In questa frase, intercalata nel racconto, si presenta l’interesse principale della pericope: la salvezza fra i pagani⁴⁰. La preposizione δὲ (diversa dall’abituale γὰρ)⁴¹ assume il valore avversativo ed introduce un’informazione significativa per il dialogo tra Gesù e la donna, che segue dopo: ella non era ebrea né per le sue origini, né per la sua religione. Può darsi anche che l’evangelista riporti questa descrizione per attirare l’attenzione dei destinatari del suo vangelo, in massima parte di origine pagana. La donna viene presentata con due indicazioni: dopo il sostantivo Ἑλληνίς, l’evangelista aggiunge una precisazione: Συροφοινίκισσα⁴² τῷ γένει (si noti l’uso del dativo di rispetto). Sembra che questa precisazione sia stata inserita nel versetto per una ragione ben precisa: il sostantivo Ἑλληνίς poteva indicare sia il senso etnico, sia quello religioso⁴³. La seconda indicazione (Συροφοινίκισσα τῷ γένει) ha la portata solamente etnica⁴⁴. Il dativo τῷ γένει indica l’origine etnica (cf. Atti 4,36; 18,2.24).

³⁴ R. P e s c h, Il vangelo di Marco, I, p. 602.

³⁵ J. E r n s t, p. 333.

³⁶ R. H. G u n d r y, p. 372.

³⁷ H. K i n u k a w a, Women and Jesus in Mark. A Japanese Feminist Perspective, The Bible and Liberation Series, New York 1994, p. 54–55.

³⁸ R. P e s c h, Il vangelo di Marco, I, p. 602.

³⁹ S. L é g a s s e, p. 376.

⁴⁰ J. E r n s t, p. 333.

⁴¹ B. V a n E r s e l, Mark. A Reader — Response Commentary, Sheffield 1998; tr. italiana, Marco. La lettura e la risposta. Un commento, Brescia 2000, p. 227.

⁴² Questa parola costituisce un *hapax* non solo nella Bibbia, ma nella forma femminile non si trova né nel greco classico, né nella Koinè, né nei papiri o iscrizioni; cfr. A. D e r m i e n c e, p. 21.

⁴³ A. S t o c k nota che questa identificazione veniva applicata nelle città della Sirofenicia alle persone appartenenti alla classe elevata della società; cfr. A. S t o c k, p. 211–212.

⁴⁴ Il termine Συροφοινίκισσα indica una persona originaria della parte fenicia della provincia di Siria; cfr. S. L é g a s s e, p. 376. V. T a y l o r sostiene che Marco introduce questa designazione della donna per distinguere dai libico-fenici o cartaginesi; cfr. V. T a y l o r, p. 401.

Da questo fatto risulta che per la prima indicazione (Ἑλληνίς) è preferibile il senso religioso: la donna era pagana, non ebrea⁴⁵. Così viene esclusa la possibilità che la donna fosse un'ebrea di diaspora⁴⁶.

Il fatto che la supplice viene presentata solo per mezzo delle indicazioni di carattere etnico (geografico) e religioso, ma non si menziona il suo nome (come fa l'evangelista negli altri casi; es. Mc 5,22; 10,46) e neanche quello della figlia, può indicare la sfumatura di disprezzo dei giudei verso i pagani⁴⁷.

A causa della somiglianza fonetica dell'indicazione „Sirofenicia” (Συροφονίτισσα) e l'espressione „vedova della Fenicia” (χήρος φοινίκισσα)⁴⁸ si può pensare che esista un certo legame fra la nostra pericope e il racconto della vedova di Zarepta (1 Re 17,9)⁴⁹. Tuttavia le divergenze oggettive, soprattutto il fatto che in 1 Re 17,8–24 si tratta del risuscitamento, nel nostro brano, invece, della guarigione, non permettono di considerare entrambi i testi nei termini di uno stretto parallelismo⁵⁰.

Il v. 26b presenta la richiesta della donna, ma non in modo diretto (il dialogo esatto comincia con il versetto seguente): καὶ ἠρώτα αὐτὸν ἵνα τὸ δαιμόνιον ἐκβάλῃ ἐκ τῆς θυγατρὸς αὐτῆς. Notiamo la congiunzione καὶ che riprende la narrazione del v. 25b, interrotta dalla frase intercalata. L'uso del verbo ἐρωτάω (all'imperfetto), invece del più consueto παρακαλέω, indica che la madre vuole ottenere piuttosto un esorcismo (cf. Mc 1,34.39) per sua figlia; non si accentua la guarigione (a distanza).

Il pronome αὐτὸν si riferisce a Gesù. La congiunzione ἵνα (seguita dal congiuntivo aoristo: ἐκβάλῃ) introduce la frase subordinata con il valore di finalità. L'oggetto della richiesta della madre viene espresso attraverso il verbo ἐκβάλῃ. Il fatto che l'evangelista ha messo l'oggetto diretto del verbo (τὸ δαιμόνιον) prima dello stesso verbo (ἐκβάλῃ) mette in risalto la disperazione della madre⁵¹. Notiamo che non viene ripresa dal versetto antecedente la formulazione semitica πνεῦμα ἀκάθαρτον, ma essa viene sostituita dal sostantivo δαιμόνιον, che rispecchia il modo di esprimersi greco. Questo cambiamento è stato causato probabilmente dal fatto che l'evangelista fa riferimento (anche se non in discorso diretto) alle parole della donna, d'origine pagana.

⁴⁵ S. L é g a s s e, p. 376.

⁴⁶ M. F a n d e r, p. 418.

⁴⁷ D. R h o a d s, p. 351. Nella tradizione ecclesiastica la donna sirofenicia viene chiamata Justa, invece la sua figlia riceve il nome di Bernice; cfr. H. V a n d e r L o o s, p. 412.

⁴⁸ Probabilmente a causa di questa somiglianza fonetica in syrⁱⁿ e in syr^{cur} la Sirofenicia viene presentata come vedova; cfr. G. S c h w a r z, p. 627.

⁴⁹ Questa ipotesi è fortemente sostenuta da J.D.M. Derrett. L'autore vede il legame fra i due racconti (Mc 7,24–30 e 1 Re 17,7–24) nella prospettiva di reciprocità: come la vedova di Zarepta ha offerto il cibo a Elia, così ora Gesù offre la salvezza alla donna sirofenicia. Elia ha insistito di essere sfamato per primo (1 Re 17,13); Gesù insiste che prima „il pane” deve essere offerto „ai figli” (Mc 7,27). Offrendo dal mangiare a Elia, la vedova rischiava di privare del cibo suo figlio; anche Gesù non vuole privare del „pane” „i figli” offrendolo ai „cagnolini”. Elia „gridava” dietro la donna di Zarepta (1 Re 17,11); la Sirofenicia insiste nella richiesta (nella narrazione di Matteo „grida”; cf. Mt 15,23b). La vita del figlio della vedova dipendeva da Elia; la vita della figlia della Sirofenicia dipende da Gesù; cfr. J.D.M. D e r r e t t, *Law in the New Testament: The Syro-Phoenician Woman and the Centurion of Capernaum*, *NovTest* 15(1973), p. 165–169.

⁵⁰ J. E r n s t, p. 334.

⁵¹ R.H. G u n d r y, p. 373.

L'espressione „scacciare il demonio” è una formula stereotipata, usata qui al singolare, altrove al plurale („i demoni”; cf. 1,34.39; 3,15.22; 6,13; 9,38). Nella locuzione preposizionale, che segue (ἐκ τῆς θυγατρὸς αὐτῆς) non c'è la ripresa del diminutivo τὸ θυγάτριον dal versetto precedente. Non si evidenziano le circostanze più precise della guarigione: la figlioletta della supplice non è presente davanti a Gesù insieme a sua madre, ma l'evangelista non informa se la madre aspetta una visita di Gesù a casa sua, o forse fin dall'inizio pensa a un'intervento a distanza.

Dalla presentazione della donna sirofenicia, risulta chiaro il tentativo di Marco di mostrare che essa è una persona che non merita stima: come pagana è impura d'origine, come donna è in posizione inferiore davanti a Gesù, come madre della figlia posseduta dal demonio ha bisogno di purificazione rituale⁵². Dal punto di vista della Legge viene classificata come persona toccata da tre forme di impurità; e come tale non merita di essere esaudita, e neanche ascoltata da Gesù.

2. Dialogo fra Gesù e la donna sirofenicia (7,27–29)

Con il v. 27 comincia il dialogo proprio tra Gesù e la Sirofenicia, che costituisce la parte centrale della pericope. Questo elemento è più sviluppato nei racconti di guarigione a distanza che nelle altre narrazioni di miracolo⁵³. La struttura del dialogo è tripartita: il rifiuto da parte di Gesù (v. 27); la risposta della donna (v. 28); il comando di Gesù (v. 29).

a. Rifiuto da parte di Gesù (7,27)

Il dialogo tra Gesù e la donna sirofenicia viene introdotto con la locuzione narrativa καὶ ἔλεγεν αὐτῇ, che è seguita dal discorso diretto: Ἄφες πρώτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα, οὐ γάρ ἐστιν καλὸν λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ τοῖς κυναρίοις βαλεῖν (v. 27). La breve introduzione narrativa comincia con la congiunzione καὶ (che segnala un inizio nuovo), ed è seguita dal verbo λέγω (all'imperfetto) con l'oggetto indiretto⁵⁴.

Le parole di Gesù rivolte alla donna sirofenicia esprimono in modo indiretto il rifiuto alla sua richiesta. Gesù si serve del detto allegorico⁵⁵. L'evangelista esprime quel rifiuto da parte di Gesù attraverso il verbo ἀφίημι (si noti l'uso dell'imperativo aoristo attivo). L'enfasi nella frase cade sull'avverbio πρώτον, il che significa che verrà il momento in cui anche ai „cagnolini” sarà offerto il „pane”⁵⁶.

Il verbo principale ἀφίημι viene collegato con la costruzione *accusativus cum infinitivo*: χορτασθῆναι τὰ τέκνα. Nel contesto immediato della nostra pericope

⁵² H. Kinukawa, p. 55.

⁵³ M. Fander, p. 419–420.

⁵⁴ P. Sellow, *Composition of Didactic Scenes in Mark's Gospel*, JBL 108(1989), p. 616.

⁵⁵ D. Rhoads, p. 355.

⁵⁶ Lo stesso concetto alcuni esegeti vedono nella composizione dell'opera marciiana: prima viene presentata la moltiplicazione dei pani per i giudei (6,30–44), poi per i gentili (8,1–10); cfr. T.A. Burkil1, p. 29–30.

(6,42; 8,4.8) il verbo χορτασθῆναι assume significato escatologico. Possiamo, quindi, assumere la sfumatura di questo significato anche nel nostro brano⁵⁷. Questo si vede ancora più chiaramente, quando prendiamo in considerazione la promessa di Dio nel salmo: „Benedirò tutti i suoi raccolti, sazierò (χορτασθῆναι) di pane i suoi poveri” (Sal 132,15; LXX). Il sostantivo τέκνον, che di per sé esprime un rapporto di generazione, può indicare anche gli Israeliti, in quanto „figli di Dio”⁵⁸. In questa prospettiva risulta chiaro, che Gesù con il sostantivo τὰ τέκνα intende i giudei⁵⁹.

L’espressione οὐ γάρ (ἔστιν) καλὸν con l’infinitivo è *hapax* nel Nuovo Testamento. Essa costituisce una formula di tipo sapienziale per esprimere ciò che è conforme al bene⁶⁰. Il contesto immediato della nostra pericope aiuta a cogliere il significato dell’espressione λαβεῖν τὸν ἄρτον: essa difatti ricorre nei racconti delle moltiplicazioni dei pani in Mc 6,41 e 8,6. Possiamo, quindi, ammettere che il „pane” nel nostro brano indica, come nei racconti delle moltiplicazioni, i beni salvifici⁶¹. La locuzione „il pane dei figli” (τὸν ἄρτον τῶν τέκνων; si nota la ripresa del sostantivo τὰ τέκνα dalla frase precedente) esprime l’idea che proprio i figli godono del diritto di essere sfamati „prima” (πρῶτον).

L’espressione „prendere il pane dei figli” viene contrapposta nelle parole di Gesù alla locuzione „ai cagnolini gettare” (τοῖς κυναρίοις βαλεῖν). Il sostantivo „cane” usato come l’epiteto, senza dubbio funziona nell’Antico Testamento come disprezzativo. Nel racconto di Davide e Golia, il Filisteo si rivolge al futuro re d’Israele con una domanda: „Sono io forse un cane, perché tu venga a me con un bastone?” (1 Sam 17,43). Abisài, quando udì Simei maledire Davide, si rivolge al re con le parole: „Perché questo cane morto dovrà maledire il re mio signore?” (2 Sam 16,9). Il salmista pronuncia le parole che poi verranno riconosciute come la lamentazione del salmo messianico: „Un branco di cani mi circonda, mi assedia una banda di malvagi” (Sal 22,17). Isaia si lamenta con i capi del suo popolo: „Sono tutti cani muti, incapaci ad abbaiare” (Isa 56,10). Nella mentalità ebraica la menzione dei „cani” evocava i pagani⁶². Il *midrash* „Tillin” (6.3) sostiene che le nazioni del mondo si assomigliano ai cani⁶³.

L’uso del motivo dei cani da parte di Gesù di fronte a una donna d’origine pagana si situa su questa linea d’interpretazione. Il sostantivo τὰ κυνάρια, proprio nel suo contesto all’interno della pericope (collocazione geografica, origine della supplice, il desiderio di Gesù di rimanere nascosto), assume il valore disprezzativo. I cani nell’antico Israele erano considerati gli animali immondi; cercando il cibo ovunque, avevano contatto con le cose impure. Attribuire, dunque, a qualcuno l’epiteto „cane” significava insultarlo⁶⁴. È poco probabile che l’evangelista usi il

⁵⁷ B. Fla m m e r, Die Syrophoenizerin: Mk 7,24–30, *ThQ* 148(1968), p. 468.

⁵⁸ S. Légasse porta le seguenti ricorrenze: Isa 30,1; 63,8; Ger 3,19; Os 11,1; Rom 8,16.17.21; 9,8; Fil 2,15; Ef 5,1; Gv 1,12; 11,52; 1 Gv 3,1.2.10; 5,2; cfr. S. Légasse, p. 377.

⁵⁹ B. Van Iersel, p. 228.

⁶⁰ Pr 17,26; 18,5; 24,23; 25,27; in forma positiva: Mc 9,5.43.45.47.

⁶¹ A causa del frequente riferimento al pane nei due cicli narrativi: 6,30–7 37e 8,1–26, alcuni esegeti vedono qui un interesse catechetico per l’eucaristia; cfr. V. Taylor, p. 402.

⁶² J.D.M. Derrett, p. 165; W. Harrington, p. 104; R. Pesch, R. Kratz, p. 72.

⁶³ J. Lightfoot, A Commentary on the New Testament from the Talmud and Hebraica. Matthew — 1 Corinthians, t. II, Matthew — Mark, Peabody 1997³, p. 230.

⁶⁴ D. Rhoads, p. 356.

diminutivo (τὰ κυνάρια) per attenuare l'asprezza dell'immagine⁶⁵. Il diminutivo indica piuttosto il linguaggio popolare e quotidiano.

L'interpretazione secondo la quale Gesù parla dei cani perché il comportamento della donna che chiede aiuto è simile a quello dei cani che abbaiano, non sembra essere giustificata, perché non risulta dal testo. Forse sarebbe più adeguata per il racconto di Matteo, dove si dice che la donna „grida dietro” a Gesù e ai discepoli (κράζει ὀπισθεν; Mt 15,23b).

L'uso dell'infinitivo βαλεῖν che significa „gettare”, ma con la sfumatura „gettare fuori”⁶⁶, conferma l'interpretazione del sostantivo τὰ κυνάρια nelle parole di Gesù come i cani non-domestici. L'assonanza dei due verbi all'infinitivo, λαβεῖν e βαλεῖν, e il chiasmo che formano attraverso le loro posizioni estreme („prendere il pane dei figli — ai cagnolini gettare”), sottolinea il contrasto tra i „figli” e i „cagnolini”⁶⁷.

Gesù afferma, dunque, nelle parole rivolte alla donna sirofenicia, che non è „giusto” (bello), cioè non è moralmente consentito, privare i giudei del „pane” (il dono della salvezza) che è necessario per sfamarli, per poi „gettarlo” ai pagani. La motivazione del rifiuto da parte di Gesù è radicata nel piano divino di salvezza, secondo il quale „prima” devono essere saziati gli ebrei⁶⁸. Secondo alcuni esegeti l'avverbio „prima” (πρῶτον) è stato inserito nel testo dall'evangelista durante il suo lavoro redazionale. Loro sostengono che πρῶτον relativizza il rifiuto assoluto da parte di Gesù (v. 27b), e che la donna risponde (v. 28) proprio a quel rifiuto categorico. Non sembra che tale ipotesi possa essere sostenuta, perché la risposta della donna segue la stessa logica del „prima — poi” che si trova nelle parole di Gesù. Ella argomenta (qui anticipiamo un po' il paragrafo seguente del nostro lavoro) che appunto la sequenza „prima — poi” non è qui adatta, perché i cagnolini mangiano nello stesso tempo dei figli, non dopo. Secondo lei i „cagnolini” sono già „sotto la tavola” quando i „figli” mangiano; i „cagnolini” mangiano solo le „briciole” (si nota il contrasto con „il pane” del v. 27b); l'uso dell'indicativo presente (ἔσθίουσιν) indica l'azione contemporanea⁶⁹.

⁶⁵ S. Légasse nota: „Il procedimento è dubbio perché nella lingua ellenistica i diminutivi perdono spesso la loro sfumatura propria, e ciò è ancora più vero per il vangelo di Marco”; cfr. S. L é g a s s e, p. 378. Gli esegeti che nell'uso del diminutivo vedono il tentativo dell'evangelista di attenuare la durezza del detto, indicano nella pericope anche gli altri indizi di un tono di benevolenza: la risposta vivace della donna, la menzione del „pane dei figli” (v. 27) e l'espressione „i cagnolini sotto la tavola” (v. 28); cfr. V. T a y l o r, p. 402. J.D.M. Derrett pensa che l'uso del diminutivo alluda al Sal 17,14: „Sazia pure dei tuoi beni il loro ventre, se ne sazino anche i figli e ne avanzi per i loro bambini”. Secondo lui l'usanza nelle famiglie ebrae era quella di gettare le briciole ai cani domestici solo quando i figli erano già sazi; cfr. J.D.M. Derrett, p. 169–170.

⁶⁶ F. D u f t o n, The Syrophenician Woman and her Dogs, *ExpTim* 100(1989), p. 417.

⁶⁷ Partendo dal fatto che la città di Tiro era proporzionalmente ricca nel confronto della campagna, e assumendo che la Sirofencia era un'abitante della città, A. Stock interpreta le parole di Gesù come ironiche: non è giusto prendere il pane dei poveri abitanti della campagna per gettarlo ai ricchi cittadini di Tiro; cfr. A. S t o c k, p. 212–213 ed anche G. T h e i s s e n, p. 221.

⁶⁸ R. P e s c h, Il vangelo di Marco, I, p. 604. Alcuni esegeti vedono nel rifiuto di Gesù di esaudire la richiesta della donna il tentativo di provare la sua fede. Secondo loro Gesù, sin dall'inizio dell'incontro, era deciso di compiere la guarigione, ma prima, per mezzo delle sue parole dure, voleva mettere alla prova la madre; cfr. J.D.M. Derrett, p. 162.

⁶⁹ R.H. G u n d r y, p. 378.

Sembra utile a questo punto porsi la domanda se il versetto rispecchia la problematica discussa e vivace tra i cristiani all'epoca della redazione del testo. Probabilmente il problema della missione cristiana fra i pagani in quel periodo non era ancora completamente superata. Le due parti del v. 27 possono rispecchiare due opinioni diverse: nel rifiuto categorico (nel 27b) possiamo vedere l'allusione al rigido punto di vista, mentre il detto meno severo (nel 27a) può fare riferimento al periodo, quando la limitazione della missione solo al mondo ebreo è stata già superata. Proprio su questa linea interpretativa si situa la risposta della donna nel v. 28: l'annuncio della buona novella pu essere eseguito contemporaneamente (anche se non con completa equiparazione) fra gli ebrei e i pagani⁷⁰.

b. Risposta della donna (7,28)

Le parole della donna rivolte a Gesù precedono la lunga introduzione narrativa: ἡ δὲ ἀπεκρίθη καὶ λέγει αὐτῷ (v. 28a). Di solito il verbo che introduce la frase di un locutore nel dialogo appare all'indicativo, e il verbo che introduce la risposta al participio (o *vice versa*). Qui invece abbiamo l'unico caso in Marco, dove entrambi verbi (ἀπεκρίθη, λέγει) appaiono all'indicativo. Questo uso della paratassi con καὶ⁷¹ può indicare l'enfasi delle parole che seguono⁷². Poi, il tempo presente (*praesens historicum*) del verbo λέγει in confronto con le altre forme temporali nelle introduzioni narrative (cf. v. 27a; v. 29a) sottolinea l'importanza delle parole che seguono.⁷³

Infatti, sembra che l'appellativo al vocativo κύριε non sia solo la formula di gentilezza. Ci sono diversi ragioni per supporre questa affermazione. La forte convinzione della Sirofenicia del potere di Gesù dà il significato di profondo a quel titolo. Poi, è l'unico caso in Mc in cui qualcuno interpella Gesù con questo titolo; è dunque notevole il fatto che quell'unico appellativo nell'opera marciiana viene pronunciato da una pagana⁷⁴. Questo titolo assume più grande importanza nella

⁷⁰ J. E r n s t, p. 334–335. R.H. G u n d r y pensa che questo detto di Gesù non tratta del contrasto fra ebrei e pagani in genere, ma piuttosto del contrasto tra i discepoli di Gesù e i figli dei pagani („the contrast between Jesus' disciples and Gentile children”) rappresentati qui dalla figlia della Sirofenicia. Se uno prende in considerazione Mc 9,30–31, l'unico altro passo in cui si dice che Gesù desiderava rimanere nascosto (cfr. 9,30b: καὶ οὐκ ἤθελεν ἵνα τις γνοῖ), quel contrasto, secondo Gundry, diventa chiaro. Gesù voleva rimanere nascosto per insegnare ai suoi discepoli. Se questa riflessione è giusta, „prendere il pane dei figli” significa privare i discepoli dell'insegnamento e fare attenzione alla situazione della figlia della Sirofenicia. Non si tratta, dunque, secondo questo autore, del contrasto tra tutto il popolo ebreo e i pagani in genere. La guarigione della ragazza non priva di niente il popolo giudeo (Gesù non è neanche nel loro territorio), ma può privare i discepoli dell'insegnamento di Gesù. Poi è interessante anche notare l'uso del sostantivo τὰ τέκνα; se Gesù avesse pensato a tutti gli ebrei, avrebbe usato piuttosto υἱοὶ; cfr. R.H. G u n d r y, p. 373–374.

⁷¹ M. R e i s e r, *Syntax und Stil des Markusevangeliums im Licht der hellenistischen Volksliteratur*, WUNT 11, Tübingen 1984, p. 132.

⁷² R.H. G u n d r y, p. 374.

⁷³ J. G n i l k a, *Das Evangelium nach Markus*, EKK II, Leipzig 1980, p. 291.

⁷⁴ Secondo V. T a y l o r quell'appellativo sulle labbra di una donna pagana è „particolarmente appropriato”; cfr. V. T a y l o r, p. 403.

prospettiva della genuflessione (v. 25) e delle parole di Gesù, pronunciate subito dopo: „Per questa tua parola va” (v. 29)⁷⁵.

Si deve prendere in considerazione anche un altro fattore: a parte il valore del titolo κύριος inteso dalla donna stessa, l’evangelista Marco allude probabilmente alla signoria di Gesù, che è sempre collegata con la signoria di Dio⁷⁶. Possiamo dedurre questo comparando l’uso di quel titolo nel nostro brano con le sue ricorrenze in altri passi del vangelo di Marco: 1,3; 2,28; 11,3; 12,36–37; 13,35. Anche se non a tutti questi passi si può attribuire il significato pieno del termine, esso rimane sempre aperto alla piena portata cristologica. Quest’interpretazione viene rafforzata nel nostro brano per l’uso della lunga formula introduttiva alle parole della donna e dall’uso avversativo del δὲ („ma”) all’interno di questa formula.

L’uso del titolo κύριος inserisce la portata teologica del nostro brano nel tema principale del vangelo di Marco: „Chi è Gesù?”. La progressiva rivelazione dell’identità di Gesù, preannunciata nel titolo (Mc 1,1), a questo punto della narrazione giunge al momento in cui Gesù viene identificato ed evocato con il κύριος⁷⁷. Così la donna sirofenicia con le sue parole porta un significativo sviluppo nella cristologia marciiana⁷⁸.

Dopo il vocativo κύριε seguono le altre parole della risposta della Sirofenicia: καὶ τὰ κυνάρια ὑποκάτω τῆς τραπέζης ἐσθίουσιν ἀπὸ τῶν ψυχίων τῶν παιδίων (v. 28b)⁷⁹. Il καὶ assume un valore avversativo. Il sostantivo τὰ κυνάρια, sempre nella forma di diminutivo, viene ripreso dalla frase pronunciata da Gesù. La posizione dei „cagnolini” viene descritta con la locuzione ὑποκάτω τῆς τραπέζης; ὑποκάτω seguito dal sostantivo al genitivo significa „sotto”.

Il diminutivo τὰ κυνάρια e la posizione dei cagnolini sotto la tavola può indicare l’ambiente domestico e familiare⁸⁰. Sembra che a creare quest’immagine servono anche gli altri diminutivi usati dalla donna (ὁ ψυχίον, ὁ παιδίον)⁸¹. E’ proprio questo il punto, dove si esprime l’intelligenza della supplice: essa riprende la parola τὰ κυνάρια dal discorso di Gesù, ma allarga il suo significato nel contesto⁸². Pensa non a dei cani che girano dovunque cercando il cibo, ma a dei cani

⁷⁵ Come argomento secondario possiamo richiamare il testo parallelo di Mt 15,21–28, dove quell’appellativo appare 3 volte assumendo il preciso significato cristologico.

⁷⁶ R.H. G u n d r y, p. 374; S. L é g a s s e, p. 379.

⁷⁷ B. F l a m m e r propone una struttura concentrica di Mc 7,24–30, nella quale il titolo κύριος appare proprio nel centro della pericope; cfr. B. F l a m m e r, p. 464.

⁷⁸ M. F a n d e r nota: „Die Syrophönizierin ist der erste Mensch, die ein christologisches Bekenntnis versäumten”; cfr. M. F a n d e r, p. 422.

⁷⁹ Alcuni esegeti vedono in questa frase un’allusione a Gdc 1,7: „Adoni-Bezek disse: Settanta re, con i pollici delle mani e dei piedi amputati, raccattavano gli avanzi sotto la mia tavola. Quello ho fatto io, Dio me lo ripaga”. Questa interpretazione crea dei problemi: Gdc 1,7 sottolinea la crudeltà di Adoni-Bezek, la nostra pericope invece mette in rilievo la misericordia di Gesù; è difficile spiegare la disparità tra i re e i cagnolini messi nella stessa posizione; poi — dal punto di vista storico — non sembra che la Sirofenicia potesse conoscere il libro dei Giudici; cfr. R.H. G u n d r y, p. 381.

⁸⁰ J.D.M. D e r r e t t, facendo riferimento a Gdc 1,7, sottolinea il fatto, che la posizione „sotto la tavola” è un segno di umiliazione; cfr. J.D.M. D e r r e t t, p. 173. I cani randagi erano l’oggetto di disdegno nell’ambiente ebreo; cfr. S. L é g a s s e, p. 378.

⁸¹ Notiamo, che la Sirofenicia usa tre diminutivi, mentre Gesù uno solo (τὰ κυνάρια; v. 27b).

⁸² D. R h o a d s, p. 357.

domestici, a dei cagnolini, che si trovano sotto la tavola, mentre i figli mangiano⁸³. La forma dell'indicativo presente del verbo εσθίουσιν sottolinea il fatto che nel concetto della donna „i cagnolini” mangiano contemporaneamente con „i figli”. L'espressione εσθίουσιν ἄπο è un ebraismo (cf. per es. Gen 2,16.17)⁸⁴.

Anche il sostantivo ὁ ψυχίον (al plurale) viene usato come diminutivo. Nell'espressione ἀπὸ τῶν ψυχίων τῶν παιδίων osserviamo un notevole cambiamento riguardo al rifiuto da parte di Gesù di esaudire la richiesta della donna: la Sirofenicia non riprende il sostantivo τα τέκνα dal discorso di Gesù, ma usa il sostantivo ὁ παιδίον (di nuovo il diminutivo al plurale). Questa scelta è probabilmente motivata da due ragioni. Prima, che nel Nuovo Testamento ὁ παῖς spesso viene usato per indicare „figli di Dio”⁸⁵; così l'immagine dei giudei come i figli di Dio viene riportata dalle parole di Gesù (v. 27). Seconda, che l'uso del diminutivo sposta l'accento sull'ambiente domestico. In questo modo l'immagine portata da Gesù viene ripresa, ma con l'accento sull'ambiente familiare. „Le briciole dei figli” non sono, quindi, nel concetto della Sirofenicia, quelle che avanzano, ma quelle che non servono più a niente: non saranno più né mangiate né usate in altro modo dai figli (giudei), perciò possono essere consegnate ai cagnolini (pagani)⁸⁶.

L'uso del καὶ con la sfumatura avversativa⁸⁷ e la posizione del soggetto (τὰ κυνάρια) prima del verbo (ἐσθίουσιν) crea un'immagine un po' diversa da quella riportata da Gesù: non si tratta più della sequenza delle azioni menzionate (prima mangiano i figli — poi i cani), ma le azioni avvengono nello stesso tempo (i cagnolini mangiano delle briciole che per caso cadono dalla tavola dei figli). Poi, non è più la terza persona che prende il pane dei figli e lo getta ai cagnolini (come nel v. 27b), ma le briciole cadono casualmente per terra mentre i figli mangiano. Così i figli non sono privi di niente, mentre i cagnolini si sfamano del cibo superfluo. La donna, dunque, si serve di una deduzione *a minore ad maius*: come è una cosa naturale per i cagnolini mangiare le briciole che cadono dal tavolo, ancora più evidente è il fatto che Dio non rifiuterà un'aiuto a chi lo chiede⁸⁸.

La risposta della Sirofenicia al rifiuto di Gesù di compiere il miracolo è tipico esempio, nel Medio Oriente antico, della richiesta fatta dall'inferiore al superiore, quando i locutori si scambiano i detti con significato allegorico⁸⁹ o proverbiale. La supplice si sente inferiore davanti a Gesù perché Egli è un'uomo e lei una donna; perché Egli è il taumaturgo e lei è una persona che chiede l'aiuto; perché Egli usa l'immagine stereotipata dei gentili come cani e lei si inserisce in questo quadro, identificandosi con „i cagnolini sotto la tavola”⁹⁰. Nella sua risposta alle parole di

⁸³ F. Duffon, p. 417. Secondo questo autore il contesto culturale del mondo giudaico e del mondo greco rafforza tale interpretazione: i cani, come animali impuri, erano disprezzati dai giudei; i pagani invece tenevano questi animali nelle loro case.

⁸⁴ R.H. Gundry, p. 381.

⁸⁵ Anche se è così, qui abbiamo un diminutivo (παιδίον) che, secondo S. Légasse, mai compare in questo uso. L'autore esclude dunque la possibilità che l'evangelista voglia alludere all'immagine degli Israeliti seduti alla tavola del banchetto divino; cfr. S. Légasse, p. 380.

⁸⁶ R. Pesch, Il vangelo di Marco, I, p. 605.

⁸⁷ S. Légasse, p. 379.

⁸⁸ J. Ernst, p. 213; R. Pesch, Il vangelo di Marco, I, p. 605.

⁸⁹ R. Pesch, R. Kratz, p. 73.

⁹⁰ D. Rhoads, p. 358.

Gesù la supplice dimostra la fiducia nella potenza e benevolenza di Gesù; è proprio questa fiducia che nasconde un atto di fede⁹¹. La fede non viene letteralmente menzionata nel racconto, ma è testimoniata dal dialogo dei personaggi della narrazione e dal comportamento della donna⁹². La donna si presenta davanti a Gesù, si getta ai suoi piedi e chiede l'aiuto. Questi elementi entrano nello schema marciano di miracolo. Essi sono presenti nella descrizione della guarigione dell'emorroissa (Mc 5,25–34), alla quale Gesù rivolse le parole: „Figlia, la tua fede ti ha salvata. Va' in pace e sii guarita dal tuo male” (Mc 5,34)⁹³. Il comando conclusivo di Gesù nella nostra storia è simile (cf. v. 29). Sulla base di quel parallelismo possiamo, dunque, supporre la fede della donna.

Le parole della Sirofenicia testimoniano che essa capisce la motivazione del rifiuto di Gesù di esaudire la sua richiesta. Il motivo della comprensione da parte della donna del detto di Gesù sta nel contrasto con l'incomprensione da parte dei discepoli (cf. 6,52; 7,17; 8,14–21). Così l'evangelista Marco tocca il tema del discepolato e la Sirofenicia diventa in un certo senso un modello del vero discepolo⁹⁴. In questa prospettiva è notevole anche un'altro tratto caratteristico del comportamento della madre tormentata: essa, avendo capito le parole del rifiuto da parte di Gesù, gentilmente⁹⁵ e umilmente⁹⁶ insiste nella sua richiesta⁹⁷. Così le sue parole rivolte a Gesù diventano un esempio della vera supplica, fatta con fiducia⁹⁸.

c. Comando di Gesù (7,29)

La risposta di Gesù alle intelligenti parole della donna viene introdotta con la breve locuzione narrativa: καὶ εἶπεν αὐτῇ (29a). Il καὶ appare come un elemento che segna la struttura del dialogo. Notiamo il cambiamento nella forma verbale riguardo all'introduzione del primo discorso di Gesù nel dialogo: nel v. 27a abbiamo καὶ ἔλεγεν αὐτῇ (imperfetto), qui invece καὶ εἶπεν αὐτῇ (aoristo).

La risposta di Gesù prende la forma di un comando, che è legato alla motivazione che spinge Gesù alla guarigione, e all'affermazione dell'uscita del

⁹¹ S. L é g a s s e, p. 380.

⁹² W. S t o r c h, Zur Perikope von der Syrophönizierin Mk 7,28 und Ri 1,7, *BZ* 14(1970), p. 257.

⁹³ Ci sono anche gli altri paralleli nel vocabolario tra le due pericopi: ἀκούσασα περὶ τοῦ Ἰησοῦ (5,27) corrisponde a εὐθὺς ἀκούσασα γυνὴ περὶ αὐτοῦ (7,25a) e προσέπεσεν αὐτῷ (5,33) corrisponde a προσέπεσεν πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ (7,25b); cfr. A. D e r m i e n c e, p. 17.

⁹⁴ Secondo M.A. Beavis il vangelo di Marco contiene quattro racconti delle donne, che assumono la forma letteraria chiamata *chreia* (5,24–34; 7,25–30; 12,41–44; 14,3–9). Tutti questi racconti si inseriscono nel tema del discepolato. Il metodo di Marco di presentare quel tema consiste nel dimostrare gli esempi negativi: i discepoli non comprendono né parole, né opere di Gesù (7,18; 8,14–21), né natura della sua missione (8,31–33), né significato del discepolato (9,33–10,45); sono ineffettivi nell'esorcismo (9,14–29) e mancano di fede (4,40; 6,50; 9,19; 11,22); Giuda e Pietro tradiscono Gesù e gli altri lo abbandonano nell'ora della morte (14,26–15,47). Fra gli esempi positivi del vero discepolato Marco menziona le quattro donne, che dimostrano la fede; così esse diventano i modelli dei veri discepoli; cfr. M.A. B e a v i s, *Women as Models of Faith in Mark*, *BTB* 18(1988), p. 3–9.

⁹⁵ Anche se la donna ha capito che le parole di Gesù possono essere comprese come insulto, essa non le interpreta come tali; cfr. H. V a n d e r L o o s, p. 413.

⁹⁶ T. H e r g e s e l, *Jezus Cudotwórca*, Attende Lectioni XIV, Katowice 1987, p. 197.

demonio: Διὰ τοῦτον τὸν λόγον ὑπάγε, ἐξελήλυθεν ἐκ τῆς θυγατρὸς σου τὸ δαιμόνιον (29b).

La motivazione di Gesù nell'esaudire la richiesta della madre supplice viene espressa per mezzo della locuzione: διὰ τοῦτον τὸν λόγον. L'uso del sostantivo ὁ λόγος, compreso come la parola umana, non è frequente in Marco (solo 1,45; 5,36; 11,29)⁹⁹. Certamente questo è il significato basilare di questo termine nelle parole di Gesù rivolte alla Sirofenicia. Sembra tuttavia che il significato del termine ὁ λόγος si apra alla portata teologica, più frequente in Mc (cf. 2,2; 4,14.15a.b; 16.17.18.19.20.33; 8,38; 16,20). Nei casi simili Gesù parla piuttosto della „fede” che della „parola” (cf. Mc 5,34). Qui, anche se la dimensione di fede non viene persa (come abbiamo accennato nel paragrafo precedente), l'accento si sposta sull'intelligenza della donna che si esprime nella comprensione delle parole di Gesù¹⁰⁰.

Il comando ὑπάγε (espresso all'imperativo presente) è un tipico elemento del commiato nei racconti di guarigione o di esorcismo. Esso esprime che il miracolo è avvenuto e contiene, nei confronti di chi è stato aiutato da Gesù, un invito ad agire. Lo testimoniano le altre occorrenze di quel comando in Marco (2,11; 5,19).

La frase che segue afferma l'esecuzione della richiesta della madre: ἐξελήλυθεν ἐκ τῆς θυγατρὸς σου τὸ δαιμόνιον. Il perfetto del verbo ἐξελήλυθεν indica che la liberazione dal demonio avviene proprio nel momento in cui Gesù parla alla donna¹⁰¹. Il sostantivo ὁ θυγάτηρ viene ripreso dal v. 25, ma questa volta non si usa il diminutivo. Anche il sostantivo τὸ δαιμόνιον viene ripreso dal v. 26. Proprio la ripresa delle stesse parole, già apparse nella narrazione, e l'asindeto nella costruzione del discorso diretto (ὑπάγε, ἐξελήλυθεν... τὸ δαιμόνιον) rende l'intera espressione molto vivace¹⁰². L'uso del verbo ἐξελήλυθεν e la sua posizione prima del soggetto (τὸ δαιμόνιον) sottolineano il potere di Gesù di compiere la guarigione a distanza, senza neanche pronunciare la formula dell'esorcismo¹⁰³. Con questa frase l'evangelista rivela anche la soprannaturale scienza di Gesù: Egli sa che il demonio è uscito senza aver visto la figlioletta della Sirofenicia¹⁰⁴.

⁹⁷ H. Kinukawa pensa, che l'insistenza della donna può essere causata da un'altro motivo. Nelle società patriarcali, dove le donne sono considerate quasi come proprietà degli uomini e il loro valore dipende solo dal numero dei figli maschi che hanno generato, avere una figlia malata creava dei grandi problemi per la famiglia. Prima di tutto, la speranza per il matrimonio era minima; poi si accumulano anche le difficoltà finanziarie. Così l'insistenza della Sirofenicia è dovuta, secondo questo autore, alla gravità della situazione in cui si trova; cfr. H. K i n u k a w a, p. 58–59.

⁹⁸ B. Van Iersel, p. 229.

⁹⁹ A. Dermience, p. 25.

¹⁰⁰ M. Fander, p. 420.

¹⁰¹ S. Légasse, p. 380.

¹⁰² M. Reiser, p. 143.

¹⁰³ Per V. Taylor parlare di una guarigione operata a distanza crea certe difficoltà. Secondo lui nella tradizione marcana le guarigioni vengono operate per contatto (es. 1,31; 3,10; 5,41; 6,5.56) o per l'uso della formula della guarigione o dell'esorcismo. E' meglio — secondo la sua opinione — parlare di conoscenza soprannaturale di Gesù, la quale va vista in armonia con la sua conoscenza intuitiva; quella di seguito fa parte del segreto messianico; cfr. V. T a y l o r, p. 398–399.

¹⁰⁴ R. Pesch, invece di parlare di soprannaturale conoscenza di Gesù, preferisce vedere qui „un annuncio profetico”; cfr. R. P e s c h, Il vangelo di Marco, I, p. 606.

3. Conclusione dell'evento (7,30)

La conclusione della pericope contiene la conferma della guarigione: nel momento del suo ritorno (καὶ ἀπελθοῦσα εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς) a casa la donna trova sua figlia sana, sdraiata sul letto (εὗρεν τὸ παιδίον βεβλημένον ἐπὶ τὴν κλίνην), e il demonio uscito (καὶ τὸ δαιμόνιον ἐξεληλυθός). L'ultima sezione della pericope viene introdotta di nuovo dal tipico, per Marco, uso del καὶ. La coppia dei verbi all'aoristo, uno al participio (ἀπελθοῦσα), l'altro all'indicativo (εὗρεν), corrisponde con l'uso dei verbi nel v. 24 (ἀναστὰς, ἀπήλθεν). Così vengono segnati l'inizio della pericope e la sua conclusione.

La prima parte del v. 30 esprime il cammino della Sirofenicia verso la sua casa: ἀπελθοῦσα εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς. Il verbo ἀπελθοῦσα che descrive l'allontanarsi della donna dalla presenza di Gesù e il suo movimento verso casa, corrisponde con il verbo ἐλθοῦσα (v. 25b), per mezzo del quale l'evangelista ha presentato la sua comparsa davanti a Lui. La direzione dello spostamento viene segnata dalla preposizione εἰς. La menzione della casa può essere vista come un'inclusione che abbraccia l'intera pericope: nell'introduzione Gesù entra in una casa (εἰσελθὼν εἰς οἰκίαν; v. 24), nella conclusione la Sirofenicia ritorna a casa sua (ἀπελθοῦσα εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς)¹⁰⁵. Il cammino della donna verso la sua casa equivale al congedo che è uno degli elementi delle narrazioni di miracolo¹⁰⁶.

La seconda parte del v. 30 descrive la situazione della bambina nel momento in cui sua madre ritorna a casa: εὗρεν τὸ παιδίον βεβλημένον ἐπὶ τὴν κλίνην. Anche se si tratta della condizione della ragazza, il soggetto del verbo εὗρεν (all'aoristo) è sempre la Sirofenicia. Si nota il cambiamento del sostantivo che indica la ragazza: non si parla più di „figlia” (τῆς θυγατρὸς; v. 26), né di „figliolina” (τὸ θυγάτριον; v. 25), ma si usa il sostantivo τὸ παιδίον. Questo cambiamento potrebbe essere motivato dall'intento dell'evangelista di rovesciare la prospettiva presente nell'immagine riportata nel v. 28. In quest'immagine la figlia della Sirofenicia viene paragonata ad un „cagnolino” che si trova „sotto la tavola” mentre i „figli” (τὸ παιδίον; v. 28b) mangiano; ora invece la ragazza riceve la dignità dei „figli” (τὸ παιδίον; v. 30b).

La menzione che la bambina era coricata a letto (βεβλημένον ἐπὶ τὴν κλίνην) potrebbe essere intesa nel senso che la ragazza era prostrata e probabilmente esausta, quando i parossismi del possesso dello spirito impuro sono ormai passati: adesso, sdraiata sul letto, si sta ristabilendo¹⁰⁷. Il sostantivo ὁ κλίνη, che significa „letto”, si distingue da ὁ κράββατος („barella” o „letto di paglia” usato dalla gente povera)¹⁰⁸. Il suo uso qui può indicare lo statuto economico piuttosto elevato della famiglia¹⁰⁹.

L'ultima constatazione afferma definitivamente il miracolo accaduto: τὸ δαιμόνιον ἐξεληλυθός. La richiesta della madre supplice è stata esaudita e il demonio è uscito dalla figlia. Il sostantivo τὸ δαιμόνιον va ripreso dal v. 26 e v. 29.

¹⁰⁵ A. Dermience, p. 25.

¹⁰⁶ R. Pesch, Il vangelo di Marco, I, p. 606.

¹⁰⁷ V. Taylor, p. 403; cfr. R. Pesch, Il vangelo di Marco, I, p. 606.

¹⁰⁸ G. Theissen, p. 212–213.

¹⁰⁹ A. Stock, p. 214–215.

L'enfasi finale cade sul verbo ἐξεληλυθός: ancora una volta viene sottolineato il fatto che Gesù ha compiuto il miracolo a distanza, senza neanche pronunciare la formula dell'esorcismo.

Si nota la corrispondenza tra il comando conclusivo di Gesù (v. 29) e la conclusione della narrazione (v. 30): il verbo ὑπαγε corrisponde alla frase ἀπελθοῦσα εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς, ed i sostantivi τὸ δαιμόνιον e ὁ θανάτηρ nel comando corrispondono ai sostantivi ὁ παιδίον e τὸ δαιμόνιον nel v. 30. Così viene sottolineata l'accuratezza delle parole di Gesù¹¹⁰: le cose stanno proprio così, come ha detto Lui¹¹¹. Il demonio è uscito e la bambina riprende la salute.

III. CONCLUSIONE

L'evangelista Marco alterna le opere potenti di Gesù e le sue parole. La pericope di Mc 7,24–30 tratta di entrambi questi aspetti: Gesù opera il miracolo, ma il momento centrale del brano costituisce il dialogo tra Gesù e la donna sirofenicia. Questa pericope occupa il posto significativo sia nell'insegnamento, sia nella struttura dell'opera marcana. Collocandosi nella terza sezione della prima parte del vangelo, tocca i suoi temi principali: la missione di Gesù, la questione della sua identità e la dimensione della signoria di Dio. Con questi temi sono strettamente collegati i seguenti motivi: la fede, il discepolato e la comprensione o incomprensione di Gesù.

La pericope della donna sirofenicia tratta senza dubbio della missione di Gesù. Questa volta Gesù la svolge fra i pagani. Il miracolo compiuto da Gesù è un simbolo del dono della salvezza ai pagani, i quali manifestano la loro fede¹¹². Questa missione fra i gentili doveva probabilmente essere giustificata nei circoli della chiesa primitiva. La necessità di tale giustificazione risultava dal fatto che Gesù si intendeva mandato solamente alla casa di Israele (cf. 7,27; Mt 15,24)¹¹³. L'evangelista voleva dimostrare che la missione apostolica fra i gentili trova la sua prefigurazione nel ministero terreno di Gesù¹¹⁴. Nella nostra pericope, dunque, come tema centrale appare l'ammissione dei pagani alla salvezza portata da Cristo¹¹⁵. Non ci sono più le persone pure e impure, ma ognuno — a suo tempo — può ricevere il dono della salvezza.

Il brano della donna sirofenicia offre il suo contributo al tema centrale dell'opera di Marco, cioè alla questione cristologica riguardante l'identità di Gesù. Gesù viene presentato come colui che esercita il suo potere di taumaturgo sugli spiriti immondi; può farlo anche a distanza, conoscendo i risultati della sua azione.

¹¹⁰ D. Rhoads, p. 353–354.

¹¹¹ S. Légasse, p. 381.

¹¹² Ibidem, p. 381.

¹¹³ G. Lohfink, Die Korrelation von Reich Gottes und Volk Gottes bei Jesus, *ThQ* 165(1985), p. 180.

¹¹⁴ T.A. Burkitt, The Historical Development of the Story of the Syrophenician Woman, *NovTest* 9(1967), p. 173.

¹¹⁵ R. Pesch, Il vangelo di Marco, I, p. 600–601.

Egli è il Cristo, cioè Messia, che ancora vuole rimanere nascosto. Egli è colui che può offrire il „pane” ai „figli” e ai „cagnolini”, osservando il piano divino di salvezza. Egli, infine, viene venerato come il „Signore”.

Il messaggio della pericope si inserisce anche nel tema della signoria di Dio presente nel vangelo di Marco. La signoria di Dio in questo vangelo è strettamente collegata con la persona di Gesù. L’annuncio di Gesù che il regno di Dio è vicino (cf. Mc 1,15) viene confermato dalle sue opere: guarigioni, esorcismi ed altri miracoli¹¹⁶. Esse fanno capire la potenza di questo regno e sono la conferma dell’annuncio. Gesù, scacciando il demonio dalla figlia della Sirofenicia, rompe il potere del satana, che controlla la vita della ragazza.

La storia della Sirofenicia riporta indirettamente il tema di discepolato. Prendendo in considerazione il contesto immediato notiamo che la mancanza della comprensione dell’insegnamento di Gesù da parte dei suoi discepoli (Mc 7,17) viene contrapposta alla comprensione delle sue parole da parte della donna. Questa comprensione deve essere uno dei tratti caratteristici del vero discepolo di Gesù¹¹⁷. Un altro tratto caratteristico del discepolo di Gesù è la fede. La donna sirofenicia è fortemente convinta della potenza e della benevolenza di Gesù. La sua fiducia, espressa con le parole e con il gesto di genuflessione, indica la fede che porta alla salvezza. La sua richiesta può essere un esempio della vera supplica fatta a Gesù. La gentile insistenza e perseveranza nella supplica viene messa in rilievo nella presentazione del dialogo tra Gesù e la madre tormentata.

L’intero episodio trasmette il messaggio salvifico che attraversa tutti i secoli, il messaggio semplice e profondo, il cui contenuto rivela che Dio è disposto ad offrire il dono della salvezza a chi lo chiede umilmente e con fiducia. Fra quelli, infatti, che riconoscono Gesù come il Signore che esercita la sua potenza su ogni forma di debolezza umana, non ci sono più né ebrei, né gentili. E’ proprio l’atteggiamento di fede che apre la strada alla salvezza per tutti.

SYROFENICJANKA (Mk 7,24–30). ANALIZA EGZEGETYCZNA I INTERPRETACJA TEOLOGICZNA

STRESZCZENIE

Zgodnie ze stosowaną przez Marka zasadą alternacji słów i czynów Jezusa, czytelnik narracji Mk 7,24–30 ma do czynienia z opowiadaniem o cudzie, jednak zasadniczą część perykopy stanowi dialog pomiędzy Jezusem o kobietą pogańską. Analiza egzegetyczna narracji pozwala na wydobycie zasadniczego orędzia teologicznego. Jezus wysłuchuje prośby kobiety, która z trzech powodów uważana była za nieczystą w środowisku judaizmu: po pierwsze, jest kobietą (już jako taka nie cieszy się wysokim statusem społecznym), która z własnej inicjatywy rozpoczyna rozmowę z nieznanym mężczyzną; po drugie, jest pogańką; po trzecie wreszcie, jako osoba mająca kontakt z dręczoną przez ducha nieczystego córką,

¹¹⁶ K. Stock, Znaki mocy Jezusa w świadectwie ewangelii synoptycznych, *Comm* 9: 1989, nr 6, p. 57.

¹¹⁷ D. Rhoads, p. 347.

wymaga oczyszczenia rytualnego. Jezus, spełniając prośbę zatroskanej matki, zrównuje ją w prawach z członkami swego narodu.

Jako przesłanie tego opowiadania jawi się więc misja Jezusa na terenach pogańskich. Nawet bez próby dotarcia do historycznych podstaw wydarzenia poprzez wyodrębnienie materiału tradycji i redakcji, można przyjąć, że świadomą intencją ewangelisty było zakotwiczenie misji chrześcijańskich wśród pogan w historycznej posłudze Jezusa. Utworzenie owego pomostu pomiędzy postacią Jezusa a działalnością pierwszych gmin wydawało się szczególnie ważne w dobie pierwszych chwil posługi misjonarskiej wśród nie-żydów, na które przypadają czasy kształtowania się ewangelii Markowej. Poza zasadniczym przesłaniem, dotyczącym misji Jezusa (i Kościoła) wśród pogan, w perykopie pojawiają się również tematy istotne dla całego dzieła Markowego. Należą do nich: kwestia chrystologiczna dotycząca tożsamości Jezusa (cudotwórca posiadający władzę nad duchami nieczystymi), zagadnienie panowania Boga nad biegiem historii zbawczej (uwalnianie spod wpływów demonicznych rozszerza królestwo Boże) i tematyka ucziostwa.

SAKRAMENT CHRZTU NA WARMII W POTRYDENCKIEJ LITURGII I ZWYCZAJACH

Księgi chrztów stały się ważnym zjawiskiem w potrydenckiej reformie Kościoła katolickiego¹. Nakaz ich prowadzenia był artykułowany równocześnie mocno przez protestantów i katolików. Marcin Luter temu sakramentowi przypisywał proweniencję Chrystusową, co powodowało, iż w ceremoniach luterańskich chrzest odgrywał szczególnie duże znaczenie². To musiało także wpływać pośrednio na zaangażowanie katolików w dziedzinie ustawodawstwa kanonicznego, które ukazywało głębię i znaczenie chrztu w życiu każdego chrześcijanina.

W krajach łańskich zapoczątkowano tworzenie wykazów chrztów dopiero w XIV stuleciu. Wówczas udzielano chrztu przez zanurzenie dziecka aż po szyję w chrzcielnicy i polanie jego główki wodą. Z tego okresu wywodzi się duże zapotrzebowanie na chrzcielnice. Średniowieczna praktyka kościelna wymagała ustawiania ich w północno-zachodniej części kościoła, w pobliżu bramy wejściowej. Sam obrzęd chrztu był sprawowany w chrzcielnicy, która powinna była być zbudowana z marmuru lub kamienia³, a w kościołach biedniejszych z drzewa, lecz zamykana na klucz⁴. W Lidzbarku Warmińskim granitowa chrzcielnica posiadała cynową pokrywę, zamykaną na klucz, ustawioną przy zachodnim portalu⁵. Zamykanie chrzcielnic miało na celu nie dopuścić do wykradanie wody do

¹ Na zainteresowanie współczesnych badaczy tą problematyką wykazuje m.in. studium: J. K r a c i k, Chrzest w staropolskiej kulturze duchowej, *NP* 74(1990).

² Szerzej na ten temat: I. M a s i u ł, Życie liturgiczne w Prusach Książęcych w świetle ustawy kościelnej z 1544 r., w: Życie liturgiczne ewangelików Prus Wschodnich w świetle ustaw i agend kościelnych (1525–1945), red. W. Nowak, Olsztyn 2000, s. 29–32; M. K a r c z e w s k i, Służba Boża w świetle ustawy kościelnej księcia Albrechta Hohenzollerna z 1560 roku, w: Życie liturgiczne, jw., s. 64–68; A. C i u ć k o w s k i, Życie liturgiczne kościoła luterańskiego w Księstwie Pruskim w świetle ustawy z 1615 roku, w: Życie liturgiczne, jw., s. 98–101; A. B i e l i n o w i c z, Służba Boża w świetle ustawy kościelnej z 1731 roku w Królestwie Pruskim, w: Życie liturgiczne, jw., s. 132–136.

³ Oto fragment inwentarza z 1768 roku z diecezji krakowskiej: „Chrzcielnica kamienna naczynie na wodę mająca w sobie cynowe” — W. K o w a ł s k i, Ks. Mateusz Sowicki, pleban — gospodarz w Niekrasowie drugiej połowy XVIII w., *NP* 93(2000), s. 389.

⁴ W. N o w a k, Agenda biskupa Marcina Kromera w dziele ujednoczenia liturgii sakramentów św. w Polsce po soborze trydenckim, *SW* 12(1975), s. 36; J. H o c h l e i t n e r, Religijność potrydencka na Warmii (1551–1655), Olsztyn 2000, s. 308–321.

⁵ J. P i s k o r s k a, Lidzbark Warmiński. Inwentarz ruchomych zabytków sztuki kościelnej diecezji warmińskiej według stanu z 1980 r., *SW* 19(1982), s. 345.

celów zabobonnych, co stanowczo nakazywał synod warmiński biskupa Szymona Rudnickiego z 1610 roku.

W XVI wieku, w okresie przeobrażeń religijnych, zwrócono baczniejszą uwagę na metryki urodzeń stanowiące konkretną ewidencję wiernych. W Kościele katolickim ta kwestia została uregulowana decyzją Soboru Trydenckiego w 1563 roku, a następnie rozwinięta przez papieża Pawła V w *Rituale Romanum* z 1614 roku⁶. Sobór Trydencki (1545–1563) zobowiązywał, aby imię nadane przy chrzcie było chrześcijańskie. Gdy rodzice się opierali, należało wtedy tylko dodać imię jakiegoś świętego i oba zapisać w księdze ochrzczonych. Już na X sesji Soboru Trydenckiego w lipcu 1547 r. postulowano, aby każdy kapłan — któremu powierzono parafię — posiadał księgę chrztów, w której by rejestrowano imiona i nazwiska ochrzczonych, rodziców dziecka oraz chrzestnych.

W przeciwnym obozie chrześcijaństwa, przykładowo Kalwin surowo zakazał chrzcić dzieci innymi imionami niż występującymi w Starym Testamencie. Kościół katolicki nie był tak rygorystyczny w wyborze imienia. Miało ono tylko nie być żartobliwym i nie brzmieć jak pogańskie bóstwa⁷. Ustawodawstwo synodalne biskupa Marcina Kromera z 1575 roku dopuszczało chrzest dziecka urodzonego w innej wierze z zastrzeżeniem jednak, że będzie miało katolickich rodziców chrzestnych⁸.

Stosunkowo szybko po zakończeniu Soboru Trydenckiego zaczęto prowadzić księgi chrztów w parafiach warmińskich⁹. W Rzeczypospolitej właśnie diecezja warmińska pierwsza wprowadziła obowiązek prowadzenia ksiąg metrykalnych. Synod diecezjalny zorganizowany przez biskupa S. Hozjusza w Lidzbarku Warmińskim w 1565 roku zalecał aby proboszczowie posiadali przy swoich kościołach księgi do zapisu udzielanego chrztu¹⁰. Już w tymże roku takie księgi zostały założone w parafiach: Błudowo, Braniewo, Frombork, Lidzbark Warmiński, Sątopy

⁶ Korzystałem z kolejnego wydania: *Rituale Romanum Pauli V Pontificis Maximi iussu editum, Coloniae Agrippinae 1640*. W katechizmach polskich podczas omawiania tego sakramentu starano się dokładnie określić błędy nauki protestanckiej. Widzimy to w katechizmie M. Białobrzeskiego, *Katechizm albo wizerunek prawej wiary chrześcijańskiej wedle nauki Pana Jezusa Chrystusa, Apostołów Jego i Kościoła Jego świętego, przeciwko wszystkim obłądliwościom tych czasów, barzo pożyteczny, Kraków MDLXVI*, k. 238–263.

⁷ Na ten temat mówił „Rytuał Rzymski” z 1614 roku.

⁸ J. Sojka, *Ustawodawstwo synodalne biskupa Marcina Kromera († 1589)*, *SW* 7(1970), s. 343–344.

⁹ Trudno jest w tym miejscu generalizować ten sąd. Dla przykładu dopiero pod koniec XVII wieku taką księgę zakładał (zapewne po okresie przerwy) w swojej parafii proboszcz Brąswałdu ks. Benedykt Wincenty Kalski — A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525–1821*, cz. 2, Olsztyn 2000, s. 141.

¹⁰ *Synodus Stanislai Cardinalis et Episcopi Warmiensis anno 1565 celebrata* (dalej: *Synodus Stanislai 1565*) w: *Constitutiones synodales Warmienses, Sambiensis, Pomesanienses, Culmenses necnon provinciales Rigenses*, ed. F. Hipler, Braunsbergae 1899 (dalej: *CSW*), § 13, 26 i 45. Obecnie księgi te znajdują się w olsztyńskim archiwum archidiecezjalnym oraz duża część została (podczas II wojny światowej) przewieziona do Niemiec. O tych zbiorach szeroko traktuje: J. Kolberg, *Die Kirchenbücher des Bistums Ermland*, *ZGAE* 19(1916), s. 513 n.; E. Fitkau, *Die Kirchenbücher der Diözese Ermland*, *ZGAE* 29(1956), s. 112–126; J. Ośląg, *Wprowadzenie uchwał soboru trydenckiego na Warmii. Obowiązek prowadzenia ksiąg metrykalnych*, w: *Alma Mater Tarnoviensis. Księga Pamiątkowa z okazji 150 rocznicy założenia Instytutu Teologicznego i Seminarium Duchownego w Tarnowie 1821–1971*, Tarnów 1972, s. 233–243.

i Ignalino. W 1566 roku dołączyły parafie w Długoborze i Płoskini¹¹. Oto opis jednej z ksiąg warmińskich z końca XVI wieku: *Na pierwszej stronie znajduje się napis: Baptizatorium in Ecclesia Brunswaldensi codicillus. Canon Concilii Tridentini [...] Na drugiej stronie znajdujemy przepisane urzędowo 5 rubryk: 1/Dies mensis (dzień miesiąca), 2/Villa (wieś), 3/parentes (rodzice), 4/baptizatus (chrzczone), 5/patrin (chrzestni)*¹². Podany schemat rzeczywiście odpowiada zalecanemu w diecezji warmińskiej wzorowi budowy rubryk tych ksiąg, o czym świadczy *Forma annotandi baptisatos*¹³ oraz *Agenda* biskupa Marcina Kromera z 1574 roku. Należy dodać, iż ten wzór był zalecany do rejestracji niemowląt, stąd niektóre parafialne księgi chrztów mają dłuższy tytuł — *Liber baptisatorum / Infantium nomina continens*¹⁴. W okólniku Kromera do proboszczów z 1573 roku, znalazło się m.in. napomnienie: *Niechaj każdy wie, że żadnego nie będzie miał usprawiedliwienia, kto by nie posiadał tego rodzaju księgi lub matrykuły, albo nie zapisywał dokładnie. Chcemy też i nakazujemy wam, ażebyście tych, którzy w latach poprzednich, ochrzczeni przez was i zaślubieni, zostali zapisani na kartach, bez porządku, wpisani w tychże samych księgach, przy zachowaniu porządku, według lat, miesięcy i dni*¹⁵.

Koadiutor Kromer dla ujednoczenia zapisu stosownych danych sprowadził gotowe księgi metrykalne, które kazał oprawić i rozesłać do archiprezbiterów. W ten sposób wiele ksiąg warmińskich z końca XVI wieku miało podobny układ. Księgi te, jak zarządził Kromer w 1575 roku, dla lepszego bezpieczeństwa miały być przechowywane nie na plebani tylko w kościele.

Podstawą niniejszej analizy są dwie miejskie księgi chrztów parafii św. Jana Chrzciciela w Ornecie¹⁶ oraz taka księga z Barczewa¹⁷, a również kilka warmińskich ksiąg z parafii wiejskich (Wapnik¹⁸, Lamkowo¹⁹, Purda Wielka²⁰, Rogóż²¹). Wybór zaprezentowanej reprezentacji ksiąg wynika z ograniczonego zbioru w olsztyńskim archiwum, niemniej odpowiada podziałowi na Warmię północną (Orneta, Wapnik i Rogóż) i południową (Barczewo i Purda Wielka, Lamkowo), różniącą się etnicznie i językowo.

Synody diecezjalne w Polsce zwracały często uwagę na jeszcze dwa elementy, które należało rejestrować w księgach chrztów, tj. czy ochrzczone pochodził

¹¹ Tamże, s. 241–242. W protokołach powizytacyjnych z czasów Hozjusza i Kromera znajdujemy jednak często wzmianki o braku tych ksiąg — por. AAWO, AB, B 3 i B 2.

¹² [W. B a r c z e w s k i], Księgi kościelne w Brunswaldzie, *Warmiak* nr 42 z 16 X 1896 r., s. 2. Na synodzie diecezjalnym biskupa Rudnickiego w 1610 roku ustalono następującą kolejność zapisu: „Anno, mense, die etc. Ego N. Plebanus aut vicarius N. Ecclesiae parochialis N. Baptizavi filium N. coniugum legitimorum N. N. Patrini fuerunt N. N”. W innych diecezjach kolejność tych informacji była podobna — por.: W. G ó r a l s k i, Odnowa duszpasterska w diecezji płockiej w świetle synodu z 1593 r., *StPł* 10(1982), s. 121.

¹³ AAWO, AB, A 88, fol. 36.

¹⁴ AAWO, Księgi parafialne (dalej: Kp) — Barczewo — par. św. Anny 27: „Liber baptisatorum...” (1615–1658). Występują tu następujące rubryki: Tempus, Locus, Parentes, Infans, Patrin.

¹⁵ Powtarzam za tłumaczeniem: J. O b ł ą k, *ju.*, s. 237.

¹⁶ AAWO, Kp, Orneta, 4 i 17.

¹⁷ Tamże, Barczewo — parafia św. Anny, 27.

¹⁸ Tamże, Wapnik 1, 1a, 2 i 3.

¹⁹ Tamże, Lamkowo 3 i 8.

²⁰ Tamże, Purda Wielka 2.

²¹ Tamże, Rogóż 2.

z prawego łoża oraz kto był szafarzem udzielonego sakramentu²². Ten wymóg został jednak wprowadzony nieco później. Przeglądając warmińskie księgi można zauważyć, że również i te elementy pojawiały się na Warmii, choć były nie tak wyraźnie zaznaczane. Ważne, że źródło to bardzo skrupulatnie rejestrowało przyrost naturalny parafii. Biskup Szymon Rudnicki groził warmińskim proboszczom karami (podczas obrad synodu w 1610 roku), gdyby dzieci w ich parafiach umierały bez chrztu²³. To zarządzenie Rudnickiego wydaje się korespondować z treścią listu pasterskiego napisanego przez kardynała Maciejowskiego. List ten, wraz z uchwałami synodu piotrkowskiego, został zaaprobowany przez kolegium kardynalskie w 1608 roku. W 10 artykule znalazła się tam uwaga, aby proboszczowie przez własne zaniechanie, nie dopuszczali do umierania dzieci bez sakramentu chrztu świętego²⁴.

Szafarzem sakramentu chrztu, według zarządzeń papieża Pawła V w *Rytuale Rzymskim* z 1614 roku, był proboszcz lub inny kapłan delegowany przez proboszcza²⁵. W księdze chrztów parafii św. Anny w Barczewie znajdują się zapisy świadczące o tym, iż była ona prowadzona nie tylko przez proboszcza, lecz także przez miejscowych wikarych. Nazwiska dwóch z nich to Piotr Mauler i Piotr Schniggenberg²⁶. Za tym przypuszczeniem świadczy np. zmiana charakteru pisma.

Potrydenckie zarządzenia dotyczące ceremonii chrztu przez dłuższy czas charakteryzowały się drobnymi różnicami w polskich diecezjach. Wszędzie przestrzegano obrzędu podania do ust dziecka poświęconej soli, choć forma i gest mogły być inne. Badania ks. W. Nowaka wskazują, iż ustawodawstwo biskupa Kromera, zwłaszcza w dziedzinie chrztu, silnie oddziaływało na późniejsze ustawodawstwo kościelne w Polsce²⁷. Różnie dokonywano obrzędu chrztu, np. naznaczając śliną zmieszaną z ziemią znaku krzyża nozdrzy i uszu dziecka. Na Warmii kapłani najpierw dotykali nozdrzy, a potem dopiero uszu²⁸. Synod diecezjalny biskupa Szymona Rudnickiego z 1610 roku zawierał pouczenie dla proboszczów, aby przed udzieleniem chrztu w kościele zbadali czy w domu wcześniej nie udzielano tego sakramentu. Chodziło o to, aby sprawdzić ewentualnie, jakiej wody użyto do chrztu, czy zastosowano wodę czystą i naturalną. Wspomniany synod z 1610 roku podkreślał, że tylko w sytuacji niebezpieczeństwa śmierci można było udzielić tego sakramentu przez położną w domu. Od XVIII stulecia pozycja położnych stawała się coraz ważniejsza w trosce duszpasterskiej. Gdyż to one były w stanie dokonać chrztu w okolicznościach niebezpieczeństwa śmierci.

²² Por. ustawodawstwo diecezji płockiej — J. S a w i c k i, Synody diecezji płockiej i ich statuty, w: Concilia Poloniae. Źródła i studia krytyczne, t. 6, Warszawa 1952, s. 320–321.

²³ I. S u b e r a, Synody prowincjonalne arcybiskupów gnieźnieńskich. Wybór tekstów ze zbioru Jana Wężyka z r. 1761, Warszawa 1981, s. 124.

²⁴ Tamże.

²⁵ J. P o d o l e c k i, Szafarz sakramentu chrztu od soboru trydenckiego do czasów najnowszych, *SW* 8(1971), s. 161.

²⁶ AAWO, Kp, Barczewo — par. św. Anny 27. Biogramy tych księży — A. K o p i c z k o, jw., s. 215, 288.

²⁷ Najnowsza publikacja tego autora — Agenda biskupa Marcina Kromera w dziele ujednolicania liturgii sakramentów w Polsce po Soborze Trydenckim, w: Agendy i rytuały diecezji warmińskiej (1574–1939), pod red. W. N o w a k a, Olsztyn 1999, s. 92, 96.

²⁸ Tamże, s. 38.

Agenda sakramentalna biskupa Rudnickiego z 1616 roku nakazywała rozpoczęcie ceremonii chrztu przy drzwiach kościoła. Tam kapłan najpierw pouczał zebranych o celu i skuteczności sakramentu, a następnie badał czy wcześniej dziecko nie było ochrzczone w domu²⁹. Władze diecezjalne również regulowały życie obyczajowe związane z takimi ceremoniami. Określano, więc m.in. ilość gości, stroje, podawane potrawy³⁰.

Podczas warmińskich wizytacji kanonicznych kontrolowano, czy proboszczowie przestrzegają odpowiedniej ilości rodziców chrzestnych. Na przykład napominano proboszcza w Radostowie, aby dopuszczał najwyżej dwoje rodziców chrzestnych³¹. Już podczas wizytacji z 1565 roku okazało się, że trudno jest w wielu parafiach zmienić stare zwyczaje, dopuszczające większą ilość chrzestnych. Miejscowi kapłani, za pośrednictwem Teodora Lindanusa³², dzielili się swoimi rozterkami z Hozjuszem. Jak wynika z treści listu do Hozjusza z 15 marca 1565 roku, na Warmii wielu kapłanów nie przestrzegało tego postanowienia Soboru Trydenckiego³³. W październiku tegoż roku Hozjusz był informowany przez Samsona Woreina, który z Walentynem Kuczborskim wizytował braniewską parafię św. Katarzyny, o nieprzestrzeganiu tego przepisu. Wikariusz Paweł, który osobiście uczestniczył na synodzie diecezjalnym, wbrew przyjętym wówczas dekretem soboru, przy chrzcie świętym dopuszczał więcej niż dwoje rodziców chrzestnych. Wizytatorów przede wszystkim niepokoiło, że praktyka ta może doprowadzić do lekceważenia przepisów kościelnych³⁴. Zachowane księgi chrztów świadczą o powszechnym na Warmii przestrzeganiu odpowiedniej ilości rodziców chrzestnych w XVII wieku. Ten obraz recepcji przez diecezję warmińską postanowień trydenckich jest zdecydowanie korzystniejszy, niż to rejestrowali wizytatorzy np. w diecezji wrocławskiej w 1. połowie XVII wieku³⁵.

W diecezji warmińskiej na różne sposoby zapoznawano duchownych i wiernych z treścią soborowych dekretów. Przede wszystkim, jak zarządził Kromer, odpis dekretu soborowego o prowadzeniu ksiąg metrykalnych miał być umieszczony na pierwszej karcie tych ksiąg. To zarządzenie wskazuje, że musiała występować niechęć kapłanów do ich prowadzenia. Ponadto, w pierwszych dziesiątkach lat po Soborze Trydenckim potrzebny był czas do zaakceptowania

²⁹ *Agenda Sacramentalia Varmiensis*, [b.m.w.] MDCXVI, s. 2–3. Korzystam z egzemplarzy zgromadzonych w Bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum” w Olsztynie.

³⁰ AAWO, Acta Cap. 6, fol. 43; A. Szorc, *Dominium warmińskie 1243–1772. Przywilej i prawo chełmińskie na tle ustroju Warmii*, Olsztyn 1990, s. 151. Już w ustawie krajowej biskupa Ferbera z 22 września 1526 roku znajduje się punkt 15, mówiący o ograniczeniach wystawności wesel i chrzcin. Sejmik reszelski z 1610 roku zalecał przestrzeganie ustawy Ferbera w drobnych sprawach, jak w odbywaniu przyjęć z okazji chrztów — A. Szorc, *Wilkieże warmińskie*, SW 21(1984), s. 22, 32.

³¹ AAWO, AB, B 3, fol. 8.

³² Wiemy o nim bardzo mało — A. Kopiczko, jw., s. 199.

³³ Korespondencja Stanisława Hozjusza kardynała i biskupa warmińskiego, t. VI: Rok 1565, opr. A. Szorc, SW 15(1978), s. 163–164, nr 102.

³⁴ Tamże, s. 513–514, nr 439. Warto odnotować, iż w wielu regionach Europy znany był zwyczaj zapraszania do trzymania dzieci do chrztu przez ubogich i nędzarzy. Miało to zapewnić dzieciom szczęście — A. Bastrzykowski, *Monografia historyczna parafii Jankowice Kościelne Sandomierskie*, Warszawa 1927, s. 90.

³⁵ Por. np.: W. Urban, *Z dziejów duszpasterstwa w archidiakonacie wrocławskim w czasach nowożytnych*, Warszawa 1971, s. 58, 70.

wszelkich zmian przez miejscowe duchowieństwo. Wizytacje generalne do końca XVI wieku świadczą o zaniedbaniach w porządku prowadzenia ksiąg metrykalnych. Wizytatorzy nakazywali proboszczom, informacje gromadzone na luźnych kartach przepisywać do ksiąg metrykalnych. Zachowane akta powizytacyjne z lat 1581–1582 nie przekazują żadnej informacji o braku w parafiach takich ksiąg. Pełniejsze dane posiadamy z wizytacji generalnej 1597–1598, która wykazała niezastosowanie się do zarządzenia Kromera tylko w jednej parafii (w Babiaku)³⁶.

W programie ikonograficznym, napisanym przez sekretarza Hozjusza, znajdujemy interpretację miedziorytu „Typus Ecclesiae”: *Chrzestni rodzice, których — jak widzisz — dodano przy chrzcie, przyrzekają, że pouczą je [dziecko] o tym wszystkim, co dotyczy wiary i zachęcą do prowadzenia życia w pobożności. Nie powinno być ich więcej jak dwoje*³⁷. Za godnych zaszczytu bycia wybranym na rodziców chrzestnych, aby religijnie wychowywać swoich chrześniaków — według synodu warmińskiego z 1565 roku — uchodzili te osoby, które nie wzbudzały podejrzeń o udział w praktykach wróżbiarskich i czarnoksięskich, a ponadto umiały odmówić modlitwę Pańską i skład apostołski. Chrzestnymi nie mogli być heretycy³⁸, choć chrzest heretycki był uznawany w Kościele katolickim³⁹. Warmińska *Agenda sakramentalna* z 1574 roku zobowiązywała kapłanów by do tej funkcji nie dopuszczali heretyków, grożąc karą ekskomuniki⁴⁰. Podobnie katolik nie mógł być chrzestnym u heretyków, co postanowiono na synodzie warmińskim w 1575 roku⁴¹. W tym miejscu należy uświadomić, iż ludowe wyobrażenia przypisywały duże znaczenie aktowi chrztu. Przykładowo w tradycji ewangelickich Mazurów pod koniec jeszcze XIX stulecia rejestrowano liczne wierzenia mówiące o porwaniu nie ochrzczonych dzieci. Miał tego dokonywać *człowieczek na piędź wysoki z długą brodą*, który wykradał niemowlę z kołyski i mógł je nawet porwać aż do podziemi. Mazurzy w obawie przed zamianą dziecka nie ochrzczonego zapobiegali ukazywaniem Biblii lub śpiewnika⁴².

Biskup M. Kromer nazywał chrzestnych prokuratorami⁴³. Potocznie zwano ich w Polsce „kmostr” i „kmoszka” lub kumami⁴⁴, zaś na Warmii jeszcze krócej: „potek” i „potka”⁴⁵. Kościół uzasadniał swoją konsekwencję w wyborze rodziców

³⁶ J. Obłak, jw., s. 240.

³⁷ S. Reszka, objaśnienie „Typus Ecclesiae” z wydania weneckiego, tłum. J. Mrukowska, w: *Sztuka pobraża Bałtyku. Materiały Sesji Sowarzystenia Historyków Sztuki*, Gdańsk, listopad 1976, Warszawa 1978, s. 303.

³⁸ Por. Synodus Stanisłai 1565, w: CSW, § 27.

³⁹ Regulował tę kwestię sobór trydencki. Na Warmii zwracała na to uwagę agenda biskupa Rudnickiego z 1616 roku — A. Pluta, *Agenda warmińska biskupa Szymona Rudnickiego z lat 1616–1617*, w: *Agendy i rytuały*, jw., s. 131.

⁴⁰ W. Nowak, jw., s. 56.

⁴¹ Synodus Martini Cromeri Coadiutoris Warmiensis, anno 1575 celebrata, w: CSW, § 9.

⁴² O tych tradycjach pisze M. Toepfen, *Historia Mazur. Przyczynek do dziejów krainy i kultury pruskiej*, przeł. M. Szymańska-Jasińska, Olsztyn 1995, s. 405.

⁴³ Także „ojce krzesne” lub „rekojmią” — por.: M. Kromer, *Catecheses to iest Napominanie y Nauki każdemu człowiekowi Krześciańskiemu, a osobliwie Pasterzom, którym iest zlecona Duszna opieka, barzo potrzebne [...] po łacinie uczynione, a potem dla pospolitego tak Pasterzów, iako y ludzi inszych pożytku z Łacińskiego ięzyka na Polski przelożone*, Kraków 1570.

⁴⁴ Forma kumotry czyli kumowie duchowni — M. Korolko, *Leksykon kultury religijnej w Polsce. Miejsce. Obrzędy. Wspólnoty (z przydatkiem literackich wypisów)*, Warszawa 1999, s. 109.

⁴⁵ W. Nowak, jw., s. 37.

chrzestnych potrzebą zagwarantowania ochrzczoneму dziecku, w okresie zaistniałej potrzeby, chrześcijańskiego wychowania⁴⁶. Zarządzenia katolickie dopuszczały dwoje chrzestnych, aby w ten sposób zdystansować się od rozpowszechnionego zwyczaju większej ich ilości przyjętej w Kościołach protestanckim. Do tej roli dopuszczano nie więcej niż dwie osoby, aby zachować jednolitość wychowania religijnego, a także, by nie poszerzać związku powinowactwa⁴⁷.

Sobór Trydencki zalecał jednego ojca lub matkę chrzestną. Warmińska Agenda z 1574 roku mówi, że może być nie więcej niż dwoje rodziców chrzestnych, zaś inne osoby, co najwyżej mogą towarzyszyć ceremonii, bez spełniania żadnych funkcji. Nauczanie Kościoła w tej dekadzie otoczyło rodziców chrzestnych szczególnymi obowiązkami, o czym świadczy katechizm z 1568 roku⁴⁸. Tak, więc czytamy tam o nakazie objęcia ich specjalną katechezą, ażeby ostrzegali swoich duchowych synów przed złem, by się o nich troszczyli, by wreszcie mieli świadomość wielkiej odpowiedzialności za ich wychowanie religijne⁴⁹. Ponadto synod warmiński z 1575 roku nakazywał odczytanie także przyszłym rodzicom chrzestnym w ich języku kanonów Soboru Trydenckiego⁵⁰. Na uchwały Soboru Trydenckiego powoływał się też synod warmiński z 1610 roku w przepisach dotyczących rodziców chrzestnych. Nie mogli nimi m.in. być mąż i żona razem, heretycy, ekskomunikowani i zakonnicy. *Rytuał Rzymski* z 1614 roku zobowiązywał proboszczów, aby nie dopuścili do większej liczby rodziców chrzestnych niż dwóch oraz by zadbali, aby tylko osoby godne pełniły tę postugę⁵¹.

Prawdopodobnie ustalenia te miały wiele wspólnego z cichą walką toczoną w tym okresie przez Kościoły chrześcijańskie z dawnymi tradycjami pogańskimi. Przykładowo katolicki obrzęd chrztu miał zastępować dawny zwyczaj wystawiania uczy przez rodziców noworodka, jako symboliczne przyjęcie nowego członka społeczności lokalnej⁵². W kulturze ludowej utrwalił się po XX wiek, wywodzący się na pewno z nauczania potrydenckiego, olbrzymi szacunek wobec rodziców chrzestnych. Dziecko było zobowiązane do okazywania szacunku i przywiązania, z kolei chrzestny był upoważniony do zwracania uwag i pouczania, podobnie jak rodzice⁵³.

Na podstawie dokumentu papieża Pawła V z 1614 roku można zauważyć, że nie każdy ksiądz proboszcz miał prawo do udzielania sakramentu chrztu⁵⁴. Późniejsze rozstrzygnięcia, jak chociażby decyzja Kongregacji Soboru z 15 lipca

⁴⁶ T e n ż e, *Życie liturgiczne na Warmii na przełomie XVII i XVIII wieku w świetle Rytuału* (1682 r.) kardynała Michała Radziejowskiego, biskupa warmińskiego, *SW* 27(1990), s. 260.

⁴⁷ M. R u s i e c k i, *Przedmiot katechez potrydenckiej w Polsce (1566–1699)*, Lublin 1996, s. 213.

⁴⁸ *Katechizm albo nauka wiary i pobożności krześcijańskiej...*

⁴⁹ Tamże, s. 132. „Agenda” biskupa Kromera z 1574 roku polecała, aby kapłan udzielił chrzestnym stosownej instrukcji — W. N o w a k, *Agenda*, jw., s. 56, 73.

⁵⁰ J. S o j k a, jw., s. 344.

⁵¹ J. P o d o l e c k i, jw., s. 174–175.

⁵² A. S z y f e r, *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków*, Olsztyn 1968, s. 80.

⁵³ J.S. B y s t r o Ń, *Słowiańskie obrzędy rodzinne. Obrzędy związane z narodzeniem dziecka*, Kraków 1916, s. 78–90; B. K o p c z y Ń s k a - J a w o r s k a, W. P a p r o c k a, *Przekaz kultury w społeczności wiejskiej*, w: *Etnografia Polski*, red. M. Frankowska, W. Paprocka, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1981, s. 373–374.

⁵⁴ Byli z tego grona wyłączeni proboszczowie — rektorzy kościołów parafialnych nie będących jednocześnie kościołami chrzcielnymi — por. J. P o d o l e c k i, jw., s. 162.

1624 roku, polecały, aby każda parafia miała własną chrzcielnicę⁵⁵. Na Warmii w XVII stuleciu, w kilku kościołach parafialnych musiano dokonać erekcji chrzcielnicy, o czym świadczy np. fakt, iż parafia Wapnik, okresowo korzystała z księgi metrykalnej sąsiedniej parafii w Ornecie (jeden wpis)⁵⁶. *Rytuał* biskupa Radziejowskiego głosił, że chrzcielnica winna być ustawiona w stosownym miejscu i miała być wypełniona poświęconą wodą. Zalecano, aby była otoczona balustradą. Naczynie to ozdobić można było obrazem św. Jana Chrzciciela. To zabezpieczenie miało chronić jej zawartość przed wykorzystywaniem wody do celów zabobonnych⁵⁷.

W poszczególnych diecezjach szafarze sakramentu chrztu zobowiązani byli do odpowiedniego nauczania. Między innymi katecheza warmińskiego biskupa M. Kromera zwoływała zebranych do porzucenia świeckich myśli, aby godnie mogli przyjąć teologię płynącą z tego sakramentu. Ochrczone dzieciątko w wierze chrestnych staje się nowym stworzeniem. Katecheza warmińskiego biskupa kończyła się ukazaniem łask *sakramentu wiary* — chrztu, będącego odrodzeniem z *niewoli szatańskiej* [...] *ku wolności* i potrzeba jego przyjęcia oraz obowiązków z tego faktu wynikających⁵⁸. Nauczanie Kromera zostało zatytułowane *O Świątości chrztu świętego* i miało być zwłaszcza wykorzystywane przez kapłanów do nauczania wiernych w poniedziałek lub wtorek po Wielkanocy⁵⁹. Synod warmiński biskupa Szymona Rudnickiego z 1610 roku nauczał, że imiona dzieci będą umożliwiać ich posiadaczom, w miarę rozwoju i dorastania, naśladowanie swoich patronów. Franciszek Salezy pisał: *Święty, którego nosisz imię, dany ci jest za patrona już od chrztu św.*⁶⁰. Warmińskie synody przestrzegały, aby szafarze chrztów nie pobierali żadnych opłat za udzielenie tego sakramentu⁶¹. W parafii w Henrykowie proboszcz pobierał opłaty od rodziców chrestnych, od ojca 15 groszy, od matki 13 groszy⁶². Źródła potwierdzają stałe kwoty pobierane za wydanie metryki chrztu — w czasach biskupa Szembeka było to 18 groszy⁶³.

⁵⁵ Tamże, s. 164.

⁵⁶ AAWO, Kp, Orneta, par. św. Jana Chrzciciela 4.

⁵⁷ *Rituale Sacramentorum, ac aliarum Ecclesiae caeremoniarum. Iuxta Ritum Romanum a Pavlo V. Pont. Maximo praescriptum pro vsv ecclesiarum diaec. Varmien. Auctoritate III. Et Rev. Domini D. Michaelis Radziejowski, Episcopi Varmiensis et Sambiensis recens editum, Brvnbergae 1682*, s. 8. Zalecano także precedzanie wody przez płótno, które następnie należało spalić, a naczynie, do którego woda była przelewana trzeba było rozbić i zakopać w ziemię. Podobne przepisy występowały i w innych polskich diecezjach — por. F. Machay, *Działalność duszpasterska kardynała Radziwiłła biskupa krakowskiego (1591–1600)*, Kraków 1936, s. 60; A. Rojewski, *Stan obiektów kultowych i ich adaptacja do wymogów reformy trydenckiej w archidiakonacie dobrzyńskim w latach 1597–1609*, *StPł* 8(1980), s. 200.

⁵⁸ W. Nowak, jw., s. 33; M. Rusiecki, jw., s. 228–229.

⁵⁹ Por. M. Kromer, *Catecheses to iest...*

⁶⁰ F. Salezy, *Filotea czyli wstęp do życia pobożnego*, przeł. H. Lubiński, Kraków 1931, s. 130.

⁶¹ Np. *Agenda Sacramentalia, ad usum Dioecesis Varmiensis accommodata, cum adiunctis verbis et admonitionibus polonicis et germanicis [...]*, Coloniae 1574, s. 13.

⁶² S. Achremczyk, *Uwagi o mecenacie kulturalnym biskupów warmińskich w XVII i XVIII wieku*, *KMW* 1(1987), s. 11.

⁶³ Porównaj tabelę 5 — A. Kopiczko, *Duchowieństwo warmińskie*, jw., cz. 1, s. 170. Ks. A. Kopiczko informuje o należnościach (*accidentia*) proboszcza wobec wikarego za udzielenie chrztu pod koniec XVIII wieku w Gietrzwałdzie i Purdzie — 12 groszy (tamże, s. 178).

W tymże stuleciu katolicycy kapłani w Dzierzgoniu tyle samo otrzymywali od rodziców (luteran) za wydanie pisemnego pozwolenia na chrzest⁶⁴. Na początku XVIII wieku w Prusach Książęcych dopiero wprowadzono stałą opłatę za czynności pasterskie, m.in. za chrzest 1 talar i 15 groszy⁶⁵.

Na podstawie ksiąg chrztów wizytatorzy mogli kontrolować ilość chrztów w parafii. Byli do tego zobowiązani formularzami wizytacyjnymi. Najstarszy taki dokument w diecezji warmińskiej powstał zapewne pod bezpośrednim wpływem biskupa Kromera na przełomie 1581 i 1582 roku. W części dotyczącej wizytacji domu parafialnego, proboszcza i parafii m.in. czytamy: [sprawdzić.] *ilekroć sprawowane są sakramenty: eucharystii, namaszczenia chorych i chrztu św.*⁶⁶. Tak, więc z dużym przybliżeniem można, na podstawie badanych ksiąg chrztów, określać ilościowo wszystkie narodziny w parafii. Po pierwsze, księgi te obejmowały niemal całą populację mieszkańców, tj. katolików. Po drugie, ówczesnym zwyczajem, kontrolowanym przez samych duchownych, było szybkie ochrzcenie, zwłaszcza, gdy dziecko było chorowite. Badając warmińskie księgi chrztów zauważamy, że tego sakramentu udzielano często w dni powszednie.

Niektóre księgi chrztów umożliwiają nawet okresowe badanie śmiertelności. Możemy to zjawisko obserwować w tych parafiach, w których zwyczaj jednego proboszcza oddziaływał na jego następców w nanoszeniu do tejsze księgi adnotacji o śmierci parafianina. W ten sposób możemy badać, znany stosunkowo dobrze w historiografii, problem umieralności dzieci⁶⁷. W czasach nowożytnych obawiano się śmierci niemowląt bez chrztu, gdyż wedle ówczesnych wyobrażeń dusze tych dzieci były przeznaczone do wiecznego potępienia. Umieralność niemowląt i dzieci do końca XVIII wieku była bardzo duża⁶⁸. Aż trzecia część dzieci do 5 roku życia umierała w Wielkopolsce i województwach krakowskim, lubelskim i sandomierskim. W samej zaś Warszawie blisko połowa dzieci umierała do 4 roku życia⁶⁹. Według A. Wyczańskiego w ciągu pierwszego roku życia umierało 25–30% niemowląt, a do 10 roku życia prawdopodobnie dalszych 20% dzieci. W mieście te wielkości nieco były większe, niż na wsiach⁷⁰. Na Warmii umieralność była

⁶⁴ A. Szorc, Dzierzgoń od początku do dni naszych. 1248–1998, Dzierzgoń 1998, s. 77.

⁶⁵ J. Wiśniewski, Kościoły i kaplice na terenie byłej diecezji pomezańskiej 1243–1821 (1992), Elbląg 1999, s. 96.

⁶⁶ Korzystam z polskiego tłumaczenia zawartego w artykule: J. Kalinowska, J. Wiśniewski, Najstarszy warmiński formularz wizytacyjny z czasów biskupa Marcina Kromera (1581), *KMW* 2(1979), s. 159.

⁶⁷ Stąd z wielu regionów Polski znane są listy pasterskie i postanowienia synodalne, w których szeroko rozpatrywano okoliczności udzielania tego sakramentu w nagłych okolicznościach. Kobiety asystujące przy porodach często były egzaminowane przez swoich proboszczów z umiejętności udzielania chrztu — por. np.: S. Hołdók, Sakrament chrztu, bierzmowania i Eucharystii w diecezji wileńskiej w XVI–XVIII wieku, w: *Studia z dziejów liturgii w Polsce*, t. 5, Lublin 1988, s. 227–248. Na warmińskich synodach dokładnie określano, że chrztu można dokonać dopiero po wyjęciu dziecka z łona zmarłej matki, co świadczy, że wcześniej musiano postępować inaczej.

⁶⁸ Dla przykładu posłużę się danymi ze średniowiecznego Elbląga. Analiza 76 grobów ustaliła wysoki procent umieralności dzieci do 14 roku życia — 53% — por. J. Piontek, E. Miłośz, Ekspertyza antropologiczna materiałów kostnych Elbląga, Poznań 1991, maszynopis w posiadaniu Pracowni Archeologii Miast PKZ w Gdańsku.

⁶⁹ Statystyka Polski. Rzecz dyktowana przez Tadeusza Czackiego w 1812 r., *Przyjaciel Ludu*, Leszno, nr 2 z 13 lipca 1844, s. 9–10.

⁷⁰ A. Wyczański, Społeczeństwo, w: *Polska w epoce odrodzenia. Państwo. Społeczeństwo. Kultura*, red. A. Wyczański, Warszawa 1986, s. 229.

również dużym problemem społecznym. Na synodach warmińskich często omawiano okoliczności duszenia swoich dzieci podczas snu przez kobiety, stąd nakazywano matkom, aby nie spały razem z niemowlętami. Wysoka umieralność dzieci była związana ze słabą ich odpornością na ospę, odrę, czerwonkę i szkarlatynę⁷¹. Przykładowo w latach 1625–1655 ochrzczonych zostało w Ornecie 1455 dzieci, z czego zmarło w niedługim czasie 62. Dopiero pod koniec XVIII stulecia ta umieralność została zahamowana dzięki szczepieniom Jennera. Na podstawie księgi chrztów parafii w Wapniku z lat 1824–1828 możemy zaprezentować poniżej obliczenia, które były możliwe dzięki zapisom proboszcza w tych księgach, dotyczących zgonów ochrzczonych wcześniej osób. Tak więc na 199 ochrzczonych dzieci, w pierwszym ich roku życia zmarło 24, dalszych 25 osób zmarło do szóstego roku życia. Po tym okresie czasu spada umieralność, gdyż tylko 4 kolejne osoby zmarły do 12 roku życia⁷².

Okazuje się, iż księgi chrztów są przede wszystkim doskonałym źródłem do rejestrowania najpopularniejszych imion i to dodatkowo z uwzględnieniem czasu występowania tych trendów. W ten sposób można weryfikować dotychczasowe sądy występujące w literaturze przedmiotu. Nieprzypadkowo w ten sposób można próbować określać kult poszczególnych świętych⁷³. Podstawą naszej analizy są przede wszystkim miejskie księgi chrztów parafii w Ornecie⁷⁴ oraz w Barczewie⁷⁵. Prezentowane wyniki nie pretendują do ujęcia zagadnienia globalnie. Ich celem jest zaprezentowanie możliwości wykorzystywania tego rodzaju źródeł historycznych. Najczęściej używanymi imionami żeńskimi w Ornecie, w latach 1625–1655, były: Anna 211, Katarzyna (Catharina) 128, Elżbieta (Elizabeth) 113, Gertruda (Gertrudis) 101, Barbara 35, Małgorzata (Margaritha) 34, Regina 21, Urszula (Ursula) 19, Dorota (Dorotha) 18. Kolejność popularnych imion w Barczewie w latach 1615–1658 jest podobna. Najczęściej na chrzcie zdecydowano się na imię Anna (504), Katarzyna (288), Justyna (168), Elżbieta (156), Gertruda (138) i Barbara (126). W wiejskiej parafii Rogóz w latach 1574–1604 obierano najczęściej żeńskie imiona: Anna — 52, Gertruda — 41, Elżbieta — 37, Walpurgia — 21, Dorota — 14, Magdalena — 12 i Barbara — 10. Zestawienie tych danych umożliwia wysnucie wniosku, że popularność poszczególnych imion nie miała tendencji okresowych, lecz była stała.

Chłopców obdarzano większym wachlarzem imion. W Ornecie w latach 1625–1655 najczęściej zdecydowano się na imiona: Jan (Joannes) — 132, Piotr (Petrus) — 95, Grzegorz (Gregorius) — 80, Andrzej (Andreas) — 68, Marcin (Martinus) — 46, Michał (Michael) — 36, Szymon (Simon) — 28, Krzysztof (Christophorus) — 24, Mateusz (Matheus) — 19. Również podobne imiona należą do najpopularniejszych w parafii Wapnik w latach 1729–1742: Jan — 23, Józef — 15, Andrzej — 13, Michał i Piotr po 12, Grzegorz — 9, Antoni i Franciszek po 6,

⁷¹ Z. Kuchowicz, *Obyczaje i postacie Polski szlacheckiej XVI–XVIII wieku*, Warszawa 1993, s. 51.

⁷² AAWO, Kp, Wapnik 1a.

⁷³ J. Hochleitner, *Nauczanie Kościoła a marketing (3). Kult świętych*, *Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Zarządzania i Przedsiębiorczości im. B. Jańskiego w Łomży* 6(2001), s. 181–193.

⁷⁴ AAWO, Kp, Orneta, 4.

⁷⁵ Tamże, Barczewo — parafia św. Anny 27.

Kazimierz, Wojciech i Szymon po 5. Trochę inną kolejność otrzymujemy badając księgę chrztów tej samej parafii w latach 1776–1793: Antoni — 13, Piotr — 10, Jan i Andrzej po 9, Michał — 8, Józef — 6. Niemniej, gdy poznajemy wycinkowe obliczenia na przestrzeni 200 lat, można dostrzec pewien proces wymiany najpopularniejszych imion. Zapewne duży wpływ na kolejność najpopularniejszych imion niosły ze sobą lokalne przywiązania. Otóż w Barczewie w latach 1615–1658 kolejność wśród popularnych imion wyglądała nieco inaczej. Najczęściej decydowano się na imię Maciej (252), następnie Piotr (204), Paweł (165), Jan (114), Jakub (108) i Grzegorz (102). Podobnie i w tym miejscu możemy zauważyć prawidłowości — stała tendencja w najczęściej obieranych imionach dla swoich pociech przez warmińskich mieszczan. Jeżeli jednak zestawimy wycinkowe efekty prac nad innymi warmińskimi księgami chrztów, okaże się, iż popularność ta była stała dla wielu pokoleń Warmiaków w czasach nowożytnych. Tak więc w wiejskiej parafii Rogóz, w latach 1574 — 1604, kolejność ta jest następująca: Jan — 28, Marcin — 26, Piotr — 22, Urban — 20, Mateusz i Grzegorz po 18, Michał i Jakub po 15, zaś po 13 Andrzej i Jerzy.

Przy wyborze imienia Jan decydowano się nie tylko przy okazji przypadających świąt do któregośkolwiek św. Jana. Potwierdzają to wycinkowe badania dotyczące praktyki z 2. połowy XVII wieku w parafii św. Anny w Barczewie. Wynika z nich, że na pewno osoby bezpośrednio wpływające na imię dziecka nie sugerowały się wyłącznie treścią kalendarza, a raczej lokalnymi upodobaniami⁷⁶. Omawiane księgi zachowują dla badaczy istotne informacje o wydarzeniach, które często decydowały o przyroście naturalnym. W literaturze naukowej już wielokrotnie zwracano uwagę na księgi metrykalne, jako wiarygodne źródło demograficzne⁷⁷.

Księgi chrztów zawierają wiele danych ze sfery obyczajowej. Decydują o tym informacje na temat urodzenia dziecka — czy było z prawego łoża. Takiego określenia dokonywano w księdze w kolumnie dotyczącej rodziców dziecka. Zapisywano wówczas np.: *Andreas incognitus fornicator, Elizabeth scortum*, czy też: *Miles incognitus fornicator, Apollonia scortum*⁷⁸. Obok takiej formy piętnowania w księdze dały się zauważyć krzyżyki umieszczane, czy to nad imieniem dziecka, czy też na marginesie księgi. Pozostają one, jak wykazał to J. Kiełbik⁷⁹, w wyraźnym związku z informacjami o nieślubnym pochodzeniu dziecka. W całej księdze parafii św. Anny w Barczewie dały się odnotować 143 takie przypadki,

⁷⁶ J. Hochleitner, Warmińskie nowożytne księgi chrztów jako źródło historyczne, *Echa Przeszłości* 2(2001), s. 147, tabela 1.

⁷⁷ M.in.: K. Dobrowolski, Znaczenie metryk kościelnych do badań naukowych, *Roczniki Towarzystwa Heraldycznego* 5(1920), s. 96; F. Bujak, Źródła do historii zaludnienia Polski, w: Pamiętnik VI Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich w Wilnie, Lwów 1936, t. 2, s. 317; B. Böstling, Geschichte der Matrikeln vor der Frühkirche bis zur Gegenwart, Freiburg 1959, s. 134.

⁷⁸ AAWO, Kp, Barczewo — par. św. Anny 27, fol. 3–4. Tę część rozważań na temat krzyżyków służących do zaznaczania nieślubnych dzieci zawdzięcam nie drukowanej pracy Jerzego Kiełbika „Nadawanie imion w parafii św. Anny w Barczewie”. Interesujące wydają się w tym temacie dalsze badania porównawcze. Dla terenów środkowej Polski B. Baranowski przyjmuje, iż średnio około 2–10% rodziło się dzieci nieślubnych — t e n ż e, O hultajach, wiedźmach i wszetecznicach. Szkice z obyczajów XVII i XVIII wieku, Łódź 1962, s. 279.

⁷⁹ Te niepublikowane rozważania J. Kiełbika omawiam m.in. w monografii: Religijność potrydencka, jw., s. 318.

gdzie dla pierwszych 59 dzieci stawiano znaczki na marginesach (w sumie 51 znaków). Różnicę można wytłumaczyć z jednej strony czynnikiem ludzkim np. przeoczenie, jak i pewnym zniszczeniem samego dokumentu. Gdy zaczęto stawiać znaczki nad imieniem różnica zmniejszyła się do trzech. Bardzo ciekawego zestawienia dokonała Monika Kostrzewska, badając księgę chrztów w Purdzie Wielkiej⁸⁰. Na podstawie jej zestawień możemy w przybliżeniu określić procentowe urodzenia dzieci względem urodzeń poza małżeństwem. Dane te rzucają światło na sferę moralną parafii wiejskiej i stanowią wartościowy przyczynek do badania obyczajowości, jak i rzucają więcej światła na ten problem w diecezji warmińskiej⁸¹.

Omawiane księgi dostarczają także informacji na temat rozwoju gospodarczego parafii poprzez określanie zawodów rodziców. W księdze barczewskiej w kolumnie z informacjami o rodzicach umieszczano również zawód, zajęcie a także pochodzenie społeczne. Jednak, jeśli chodzi o te ostatnie dane należy pamiętać, że nomenklatura ta nie zawsze była jednoznaczna z pozycją prawną i społeczną obdarzonej nią osoby. Kolumna „parents” w księgach chrztów dostarcza informacji o zajęciach ludność parafii. Dość często spotkać się można z nazwą *hortulanus* (ogrodnik) i *liber* (wolny). Pojawiają się również takie profesje, jak: *colonus* (rolnik), *molitor* (młynarz), *sculteti* (wójt, sołtys), *ancilla* (służąca), *faber* (kowal), *apianus* (pszczelarz).

Na Warmii stosunkowo rzadko występowało imię Stanisław, które cieszyło się dużą popularnością w innych dzielnicach Polski. Kult krakowskiego biskupa został przeszczepiony na Warmię przez biskupa Hozjusza w 1565 roku⁸². Interesująco wyglądają opracowania na temat określania cech przypisywanych danym imionom. Stąd, jak wiemy, w czasach jeszcze nowożytnych bardzo rzadko ośmielano się dziewczynkom nadać imię Matki Chrystusa — Marii. Kult świętych jest aktualnym problemem badawczym. Już pierwsi badacze tego zagadnienia dostrzegali przejaw powyższego zjawiska m.in. w nadawaniu imion na chrzcie. Przyczynki i studia dotyczące tego tematu ciągle jednak nie mogą w pełni zadawać badaczy⁸³.

Na Warmii, od synodu biskupa Łukasza Watzenrodego z 1497 roku, istniał żywy kult apostołów, gdyż zalecono wówczas częstsze nadawanie chłopcom imion apostołów⁸⁴, co obserwować można było także w wystroju warmińskich świątyń oraz w wezwaniach kościołów⁸⁵. Okazuje się, że ta tendencja przetrwała kilka

⁸⁰ Niepublikowana praca pt. „Księga chrztów z lat 1683–1764 w Purdzie Wielkiej”.

⁸¹ Warto w tym miejscu wskazać, iż do czasów po II Soborze Watykańskim znana jest praktyka napiętnowania dzieci urodzonych poza związkami małżeńskimi. Przykładowo w parafii Kamień (diecezja krakowska) przed 1975 rokiem kapłan strojem manifestował, iż jest szafarzem sakramentu dziecka nieślubnego (nie zakładał wówczas kapy koloru białego) — K. Ł a t a k, Kamień. Studium z dziejów wsi i parafii, Elk 1999, s. 121.

⁸² Na Warmii od tego czasu to święto miało charakter drugorzędny — „festa duplicia et seniduplicia chori tantum”. Imię to spotykamy także w „Agendzie” Kromera z 1578 roku — W. N o w a k, Rok liturgiczny w nauce Stanisława kardynała Hozjusza, SW 16(1979), s. 192–193.

⁸³ J.S. B y s t r o Ń, Księga imion w Polsce używanych, Warszawa 1938, s. 33–34; Z. S u ł o w s k i, Imiona chrzestne w Polsce XIV–XIX w., *Sprawozdania z Czynności Wydawniczej i Posiedzeń Naukowych oraz Kronika Towarzystwa Naukowego KUL* 11(1960), s. 95–97.

⁸⁴ W. N o w a k, jw., s. 192; t e n Ź e, Życie liturgiczne, jw., s. 261.

⁸⁵ A. O l c z y k, Sieć parafialna biskupstwa warmińskiego do roku 1525, Lublin 1961, s. 69–90; A. K o p i c z k o, Ustrój i organizacja diecezji warmińskiej w latach 1525–1772, Olsztyn 1993, s. 259–260 (Aneks IV).

stuleci. Stąd w wielu świątyniach zachowały się obrazy apostołów. Przeglądając warmińskie księgi chrztów prawie zawsze przy wyborze męskich imion apostołowie mieli swoich czcicieli. Według J. Delumeau'a imiona nadawane na chrzcie świadczą o popularności pewnych świętych w danej warstwie społecznej⁸⁶. Praktyka warmińska, którą poznajemy z badanych ksiąg chrztów, raczej nie może potwierdzić tej zasady. Najpopularniejsze imiona spotykamy w podobnym wymiarze procentowym w warmińskich parafiach wiejskich, jak i miejskich. Poszukiwać należy także i innych źródeł tych lokalnych popularności np. przez wskazywanie znanych w regionie osobistości. Popularność imienia Grzegorz wydaje się większa na Warmii w okresie sprawowania urzędu papieskiego przez Grzegorza XIII, a miejscowi ordynariusze, przez posiadanie określonego imienia, prawdopodobnie wpływali na jego upowszechnianie wśród diecezjan (np. biskupi: Marcin, Szymon, Mikołaj). Warto również porównać wystrój świątyni parafialnej, w której mogły znajdować się charakterystyczne elementy ikonograficzne, mogące wpływać pozytywnie na upowszechnianie się określonych postaci, np. synody warmińskie zalecały podpisywać imionami świętych przechowywane ich relikwie. Taki postulat znalazł się na synodzie biskupa Rudnickiego w 1610 roku, który także zalecał ustawiać w pobliżu tablice z modlitwami dla wiernych.

Popularnym imieniem w omawianym okresie w Barczewie było imię Katarzyna. Według wizytacji biskupiej z lat 1597–1598 znajdował się w tamtejszej świątyni ołtarz poświęcony tej świętej⁸⁷. Dobrym wyjaśnieniem tego trendu może być także patronat żeńskiego zgromadzenia tzw. katarzynek. Święta Katarzyna jeszcze w czasach krzyżackich zaczęła wypierać miejscowy kult św. Barbary⁸⁸. Pewne popularność imion żeńskich na tych ziemiach mogła być związana z przechowywaniem relikwii świętych: Urszuli w Malborku, Barbary w Chełmnie, Małgorzaty w Elblągu⁸⁹.

Najpopularniejsze żeńskie imię na Warmii w epoce nowożytnej — Anna — zawdzięcza swoją popularność kolonistom niemieckim, którzy przenieśli nabożeństwo do świętej już w XIV stuleciu. Była ona uważana wówczas za patronkę szczęśliwej śmierci; często uciekano się do niej podczas epidemii. Ponadto ta święta była czczona jako patronka ciężarnych, a także bezdzietnych niewiast. Do niej uciekały się także położne oraz chorzy na zaraźliwe dolegliwości. Do 1525 roku był w dominium warmińskim jeden kościół poświęconych św. Annie (Barczewo). Papież Grzegorz XIII w połowie XVI wieku ożywił ten kult w Kościele katolickim, wskazując na głębokie związki treściowe tego kultu rodzicielki Matki Bożej z Niepokalanym Poczęciem Najświętszej Maryi Panny⁹⁰. Patronką zameężnych kobiet, zwłaszcza w błogosławionym stanie była św. Małgorzata. Również

⁸⁶ J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w.*, t. II: *Katolicyzm między Lutrem a Wolterem*, przekł. P. Kłoczowski, Warszawa 1986, s. 188–189.

⁸⁷ AAWO, AB, B 4, fol. 112.

⁸⁸ E. Tidick, *Beiträge zur Geschichte der Kirchen — Patrozinien im Deutschordenslande Preussen bis 1525*, *ZGAE* 22(1926), s. 412–416.

⁸⁹ Tamże, s. 412–421; A. Witkowska, *Święte średniowiecza w patrocinach kościelnych Metropolii Warmińskiej*, *SW* 35(1998), s. 76; W. Nowak, *Obraz liturgii*, jw., s. 484.

⁹⁰ E. Tidick, jw., s. 440; A. Witkowska, jw., s. 76; R. Knapiński, *Ikonografia patronek kościołów parafialnych archidiecezji warmińskiej*, *SW* 35(1998), s. 81–83.

położne uważały ją za swoją patronkę, a chłopci do niej zanosili prośby o pogodę w czasie żniw.

Niektórzy księża próbowali rozszerzyć liczbę używanych imion. W literaturze przedmiotu spotykamy sformułowania głoszące wprost, że księża mieli wielki wpływ na wybór imienia⁹¹. Stąd nakazywano nadawać imiona według dnia urodzenia⁹². Obecnie bliżej scharakteryzujemy tę tendencję. W Rogożu pod koniec czerwca 1578 roku ochrzczono dwóch chłopców imionami Piotr i Paweł, tak jakby sugerowano się przypadającym w tym czasie świętem. Tego samego roku w parafii tej 14 lutego ochrzczono dwóch innych chłopców jednym imieniem — Walenty, gdyż ten święty był akurat wspomniany w kalendarzu. Gdy zaś w Rogożu chrzczono dziewczynkę 17 listopada 1590 roku nadano jej imię Elżbiety, dokładnie takie, jakie sugerował kalendarz. Podobnie Walpurgie najczęściej chrzczono przed jej zbliżającym się świętem 1 maja⁹³. Rzadko spotykane na Warmii imiona Baltazar i Kacper wybierano na chrzcie w Święto Trzech Króli. W parafii Lamkowo w latach 1628–1699 ochrzczono 29 Agnieszek. Aż 23 razy decydowano się na to imię w styczniu, czyli w miesiącu wspomniania tej świętej w Kościele⁹⁴. Zupełnie oczywiste wydają się inne przykłady świadczące o kierowaniu się w wyborze imienia swojego dziecka kalendarzem. Poniżej przedstawimy praktykę z parafii Purda Wielka. Otóż 8 marca 1763 roku ochrzczono chłopca imieniem Joannes de Deo — Jan Boży. W parafii tej spotykamy w 1759 roku czterech Janów Chrzcicieli. Pierwszych dwóch chłopców tym imieniem ochrzczono 24 czerwca — na święto Jana Chrzciciela, dwóch kolejnych zaś 29 sierpnia — na święto ścięcia tegoż męczennika. Podobnie w 1760 roku w księdze parafialnej spotykamy dzieci o imionach Jan Ewangelista, Jan Chryzostom i Jan Kanty, które chrzczono w dniach wspomniania ich patronów⁹⁵.

Nie zawsze jednak możemy potwierdzić tę prawidłowość. W Barczewie w czerwcu 1615 roku ochrzczono jedną Annę, a w następnym miesiącu — gdy przypada jej święto — nie ochrzczono żadnej dziewczynki tym imieniem⁹⁶. Względy natury magicznej wносиły dodatkowe wartości. Nie wolno było nadawać imienia figurującego wcześniej w kalendarzu niż dzień narodzin⁹⁷.

Bardzo ciekawego przykładu dostarcza siedemnastowieczna praktyka Ornety, gdzie przez okres jedenastu lat (1625–1636) wszystkie Reginy otrzymywały imię po swoich matkach⁹⁸. Synod biskupa Szymona Rudnickiego z 1610 roku nakazywał proboszczom nauczać wiernych, aby na chrzcie nadawali imiona wpisane do katalogu świętych, unikając równocześnie imion śmiesznych i pogańskich. Spoty-

⁹¹ J.S. Bystroń, jw., s. 31–33; T. Chodźdo, Kościół i kultura ludowa, w: Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce, pod red. M. Rechowicza, cz. III: Kościół w ramach społeczności, Lublin 1969, s. 143.

⁹² A. Fischer, Kaszubi na tle etnografii Polski, w: F. Lorentz, A. Fischer, T. Lehr-Spławiński, Kaszubi. Kultura ludowa i język, Toruń 1934, s. 204; J.S. Bystroń, jw., s. 34–36.

⁹³ AAWO, Kp, Rogóż 1.

⁹⁴ AAWO, Kp, Lamkowo 3.

⁹⁵ AAWO, Kp, Purda Wielka 2.

⁹⁶ AAWO, Kp, Barczewo — par. św. Anny 27.

⁹⁷ K. Kwaśniewicz, Zwyczaje i obrzędy rodzinne, w: Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej, t. II, red. M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1981, s. 107.

⁹⁸ AAWO, Kp, Orneta 4.

kamy w warmińskich księgach chrztów dzieci urodzone przez samotne matki obdarzane rzadkimi imionami, które w późniejszym czasie można było zmienić na bardziej znane. W ten sposób piętnowano wszelkie pozamałżeńskie stosunki.

Zaprezentowany materiał pretenduje tylko do zarysowania bogactwa wybranego sakramentu w życiu duchowym dominium warmińskiego w okresie nowożytnym. Z jednej strony tradycja Kościoła, z drugiej czas reformacji, dalej specyfika lokalna, koegzystencja wierzeń przedchrześcijańskich to wszystko w pewnym stopniu określało zwyczaje i obrzędy towarzyszące przyjęciu przez Warmiaków nowego chrześcijanina do swoich wspólnot parafialnych. Okazuje się, iż tylko samo prześledzenie ustawodawstwa stanowi duże przedsięwzięcie badawcze. Pojawia się obecnie potrzeba dalszych poszukiwań etnograficznych, w których znaleźć można jeszcze nie jedno ludowe wyobrażenie, a także penetracja zbiorów archiwalnych. Akta wizytacji generalnych czy dziekańskich stanowią tylko fragment większej spuścizny. Ciekawe spostrzeżenia mogą przynieść dalsze analizy nad księgami chrztów, ustawodawstwem synodalnym, a również materiałami wspomnieniowymi. Tak, więc niniejszy materiał stanowi raptem dotknięcie poważnego zagadnienia, o tyle istotnego, że stawianego w obliczu wyraźnie rejestrowanej zapaści demograficznej w Polsce.

LITURGIE UND BRAUCHTUM DER TAUF NACH DEM TRIDENTINISCHEN KONZIL IM ERMLAND

ZUSAMMENFASSUNG

Das hl. Sakrament der Taufe unterlag in der Reformperiode nach dem Tridentinischen Konzil einer gewissen Evolution. Man sorgte nun dafür, dass dieses Sakrament auch in den Taufbüchern registriert wurde. Im Ermländischen Dominium wurden die Postulate des Tridentinischen Konzils in Bezug auf die Bedeutung des Sakraments selbst und die Zahl der Taufpaten sehr schnell in die Praxis umgesetzt.

Diese Unterlagen stellen nun eine interessante Forschungsquelle. Daraus erlangen wir Kenntnisse über die populärsten Vornamen, was wiederum darauf hinweist, welcher Heilige lokal am meisten verehrt worden ist. Aus diesen Büchern geht auch die Dynamik der demographischen Entwicklung einer Kirchengemeinde und sonstiger gesellschaftlicher Verhaltensweisen hervor. Es zeigt sich z. B., dass in zahlreichen ermländischen Kirchengemeinden Kinder aus unehelichen Beziehungen vermerkt worden sind. Einige von den untersuchten Büchern können auch als Grundlage für Nachforschungen zur Kindersterblichkeit dienen.

PRAWO RODZINNE W KODEKSIE NAPOLEONA

Treść: — Uwagi wstępne. — I. Rodzina legalna. — II. Status dzieci pozamałżeńskich.
— III. Zakres władzy ojcowskiej. — Podsumowanie. — Zusammenfassung

UWAGI WSTĘPNE

Kodeks Napoleona to dzieło ustawodawcze uznawane za klasyczną kodyfikację „mieszczańskiego” prawa cywilnego epoki kapitalizmu wolnokonkurencyjnego. Opierał się na prawnonaturalnych założeniach równości, nieograniczonej własności prywatnej i swobody umów. Bardzo nowoczesny, zawierający wiele „rewolucyjnych” rozwiązań w zakresie prawa majątkowego, zachowywał także wiele elementów dawnej epoki. Było to widoczne szczególnie w patriarchalnej koncepcji legalnej rodziny.

Dziś również wysoko ocenia się jego walory formalne. Napisany zwięzłym, prostym i jasnym językiem, unikał kazuistyki i abstrakcyjnych konstrukcji. Te właśnie cechy sprawiły, że dzięki twórczej i nowoczesnej interpretacji mógł przetrwać do czasów współczesnych.

Prace nad projektem kodeksu trwały od 12 sierpnia 1800 roku w czteroosobowej komisji, złożonej ze starych praktyków-prawników, a powołanej przez Napoleona. On również brał w nich udział. Wstępny projekt był gotowy już w ciągu czterech miesięcy. Następnie przedłożono go innym ciałom ustawodawczym. Jednak szereg zastrzeżeń, zarzucających brak nowoczesności rozwiązań, zwłaszcza zaś podnoszących zbyt wierne naśladownictwo prawa rzymskiego i dawnych praw zwyczajowych, odwlekło ogłoszenie kodeksu w jego ostatecznej redakcji do 21 marca 1804 roku.

Kodeks Napoleona ukazał się tego dnia pod tytułem *Code Civil des Français*. Wkrótce, bo z mocy prawa z 3 września 1807 roku, nastąpiło drugie wydanie, którego jedynym celem była zmiana tytułu na *Code Napoleon* oraz zamiana terminów *konsul*, *rzeczpospolita*, *naród* na *cesarz*, *cesarstwo*, *państwo*. Nazwa Kodeksu Napoleona zniesiona została Kartą z roku 1814, a trzecie wydanie ukazało się 30 sierpnia 1816 roku z nowymi terminami: *król*, *królestwo*, *prokurator królewski* itd. Wreszcie dekretem z 27 marca 1852 roku przywrócono kodeksowi

tytuł *Code Napoleon*, nie zmieniając samego tekstu. Zmiana nazw kodyfikacji wyraźnie uzależniona była od konfiguracji politycznej.

Kodeks Napoleona składał się z 2281 artykułów ułożonych w trzech księgach: I — o osobach, II — o majątkach i różnych rodzajach własności, III — o różnych sposobach nabywania własności. W księdze I znalazły się między innymi: przepisy o nabywaniu i utracie praw cywilnych, prawo małżeńskie osobowe, przepisy o władzy ojcowskiej, adopcji, opiece i kurateli. Księga II zawierała przepisy o własności, użytkowaniu i służebnościach. W księdze III znalazły się zobowiązania, prawo spadkowe i prawo majątkowe małżeńskie.

I. RODZINA LEGALNA

Prawo rodzinne w Kodeksie Napoleona zostało podporządkowane ideom zapewnienia trwałości i nienaruszalności rodziny legalnej oraz utrzymania silnej, patriarchalnej władzy ojca w rodzinie.

Z idei trwałości rodziny legalnej wyrastały konkretne rozwiązania kodeksowe, mające tę trwałość zapewnić w sposób formalny. Do takich należało np. przyjęcie za wzorem rzymskiej reguły *pater is est quem nuptiae demonstrat* domniemania ślubnego pochodzenia dziecka oraz innych prawnych sposobów zapobieżenia wstrząsom, na jakie spoistość rodziny legalnej mogła być narażona, jak np. słynny art. 340 Kodeksu Napoleona zakazujący poszukiwania ojcostwa¹.

Kodeks Napoleona przyjmował domniemanie ślubnego pochodzenia dziecka, tzn. dziecko, które urodziło się w małżeństwie było uznawane za pochodzące z tego małżeństwa. Było to domniemanie wzruszalne. Mąż mógł zaprzeczyć ojcostwu, jeżeli dowiódł, że w okresie między 300 i 180 dniem przed urodzeniem się dziecka był w „fizycznej niemożności”, tzn. nie mieszkał z żoną z powodu nieobecności czy wskutek innych zdarzeń. Mąż nie mógł powoływać się na „niemożność naturalną” czy cudzołóstwo, chyba że ukrywano przed nim fakt urodzenia się dziecka. W takim przypadku mógł przytaczać wszelkie dowody w celu wykazania, że nie jest ojcem dziecka.

Zgodnie z postanowieniami kodeksu mąż musiał uznać dziecko, które urodziło się przed upływem 180 dni od zawarcia małżeństwa, jeżeli:

- wiedział o ciąży przed małżeństwem,
- był świadomy urodzenia się dziecka i podpisał akt urodzenia albo zezwolił na jego „wyrażenie”, gdy nie umiał pisać,
- uznano, że dziecko „żyć nie może”.

Mężczyzna mógł zaprzeczyć ojcostwu, jeżeli dziecko urodziło się po 300 dniach od rozwiązania małżeństwa.

Z powodztwem o zaprzeczenie ojcostwa mężczyzna mógł wystąpić w ciągu miesiąca od urodzenia się dziecka, jeżeli przebywał w miejscu jego urodzenia. W sytuacji, gdy nie wiedział o narodzinach dziecka, mógł to uczynić w ciągu dwóch miesięcy od powrotu albo w ciągu dwóch lat od uzyskania wiadomości o narodzinach dziecka, gdy fakt ten przed nim ukrywano.

¹ K. Sójka-Zielińska, Historia prawa, wyd. 4, Warszawa 1981, s. 261 n.

Jeżeli mężczyzna zmarł w czasie ustawowo przewidzianym do złożenia powództwa o zaprzeczenie ojcostwa, uprawnienie to przechodziło na jego spadkobierców. Mogli oni zaprzeczyć „prawość” dziecka w ciągu dwóch miesięcy od czasu, gdy dziecko to weszło w posiadanie dóbr ojca albo od czasu, w którym dziecko wzruszyło takie posiadanie spadkobierców po ojcu².

Kodeks Napoleona precyzyjnie wymieniał dowody, na które można było się powoływać w celu wykazania prawnego pochodzenia syna. Podstawowym było wpisanie aktu urodzenia do księgi stanu cywilnego. Czynność ta była bardzo sformalizowana. W dziale „O aktach urodzenia” ustawodawca stanowił, że w ciągu trzech dni od urodzenia się dziecka należało pokazać je miejscowemu urzędnikowi stanu cywilnego. W ten sposób składano oświadczenie o urodzeniu się dziecka i formalnie uznawano je za prawe. Oświadczenie to składał ojciec, a w jego braku lekarz, akuszerka, urzędnik służby zdrowia albo inne obecne przy narodzinach osoby. Jeżeli kobieta urodziła poza miejscem zamieszkania, świadkiem narodzin dziecka powinna być osoba, u której odbył się poród. Akt urodzenia spisywano natychmiast w obecności dwóch świadków. Wymieniano w nim dzień, godzinę, miejsce urodzenia, płeć dziecka, nadane mu imiona oraz imiona, nazwiska, stan oraz miejsce zamieszkania rodziców i świadków³.

Jeżeli nie istniał wpis w księdze stanu cywilnego, można było poprzestać na wykazaniu „ciągłego posiadania stanu prawnego dziecięcia”. Dowodzono je przez łączenie faktów wykazujących stosunek synostwa i pokrewieństwa między osobą i rodziną, do której osoba ta rzekomo należy. Takimi faktami były np.:

- noszenie zawsze imienia ojca, do którego osoba się przyznawała,
- utrzymywanie stosunków dziecko rodzic, tzn. łożenie na utrzymanie i wychowanie dziecka,
- uznanie dziecka za prawowite przez rodzinę.

Jeżeli dziecko nie mogło udowodnić tytułu urodzenia, ciągłego posiadania stanu, niezgodności zawartych tam danych czy też jego rodzice byli nieznani, dopuszczano dowód ze świadków. Można go było wykorzystać dopiero wówczas, kiedy istniał jakiś „początkowy dowód pisemny” albo gdy dowód ten wynikał z takich czynów, na podstawie których można było wysnuć przypuszczenie o synostwie.

Początkowy dowód pisemny to np. dowód wynikający z „tytułów familii”, z rejestrów i papierów domowych ojca lub matki, z aktów publicznych, a nawet prywatnych, które pochodziły od strony uczestniczącej w tym sporze lub każdej innej osoby zainteresowanej. Strona przeciwna mogła przywoływać wszelkie środki służące potwierdzeniu, że odwołująca się osoba nie jest dzieckiem matki, do której chce należeć, albo dowodzić, że nie jest dzieckiem męża matki. Dopuszczano, zatem w kodeksie poszukiwanie macierzyństwa. To dziecko musiało dowieść, że jest rzeczywiście tym samym, które urodziła kobieta uznawana za jego matkę. Dziecko mogło tu przytaczać dowody ze świadków tylko wtedy, gdy istniały początkowe dowody pisemne⁴.

² Kodeks Napoleona, Warszawa 1813 [dalej: KN], art. 312–318.

³ KN, art. 55–57.

⁴ KN, art. 319–325.

Kodeks Napoleona w art. 340 wprowadzał zakaz poszukiwania ojcostwa. Stwierdzał jedynie, że w przypadku porwania kobiety przed poczęciem, porywający na żądanie stron zainteresowanych mógł być uznany za ojca dziecka.

II. STATUS DZIECI POZAMAŁŻEŃSKICH

Kodeks Napoleona rozróżniał dwie kategorie dzieci: prawne i pozamałżeńskie. Takie rozwiązanie było konsekwencją przyjęcia przez ustawodawcę zasady trwałości rodziny legalnej i prowadziło do jaskrawego upośledzenia dzieci nieślubnych. Dzieci pozamałżeńskie nie miały jednak jednorodnej sytuacji prawnej, ponieważ Kodeks Napoleona dzielił je na:

1. dzieci nieślubne „zwykłe”, zwane naturalnymi;
2. dzieci ze związków cudzołożnych i kazirodczych.

Pierwsza kategoria, czyli dzieci naturalne, miała więcej praw. Przede wszystkim dzieci te mogły zostać uprawnione przez następane małżeństwo rodziców lub dobrowolne uznanie dziecka naturalnego. Uprawnienie przez małżeństwo sprawiało, że dziecko uzyskiwało takie same prawa jak dzieci zrodzone w małżeństwie. Uznanie dobrowolne wymagało aktu formalnego. Gdy następowało ono ze strony ojca, bez uznania i przyznania się matki, wywierało skutek tylko wobec ojca. Z kolei uznanie dokonane w czasie trwania małżeństwa przez jednego z małżonków na korzyść dziecka naturalnego, poczętego jeszcze przed zawarciem małżeństwa, nie wywierało negatywnych skutków ani w stosunku do uznanego dziecka naturalnego, ani w stosunku do dzieci pochodzących z tego małżeństwa⁵.

Dzieci naturalne uznane lub których pochodzenie zostało ustalone, nie wchodziły jednak do rodziny swych rodziców, a uzyskiwały tylko ograniczone uprawnienia spadkowe. Przede wszystkim dzieci naturalne nie były dziedzicami. Kodeks Napoleona rozróżniał bowiem dwa rodzaje spadkobierców: dziedziców prawych i spadkobierców nieporządkowych, a wśród tych ostatnich wyróżniał cztery klasy:

1. dzieci naturalne uznane,
2. ojcowie i matki naturalne,
3. współmałżonek pozostały przy życiu,
4. rząd.

Do klasy pierwszej należały dzieci naturalne zmarłego, czyli:

- dziecko, które zostało dobrowolnie uznane przez swego naturalnego ojca lub matkę,
- dziecko, które dowiodło sądownie, że jest naturalnym dzieckiem zmarłego⁶.

To ogólne sformułowanie nie zawierało żadnego rozróżnienia między dwoma rodzajami uznania. Zaznaczało jedynie, iż uznanie przymusowe daje mniejszą

⁵ J. D e l s o l, Zasady Kodeksu Napoleona w związku z nauką i jurysprudencją, Warszawa 1874, s. 43 n.

⁶ KN, art. 757.

rękojmię od uznania dobrowolnego i wskutek tego dziecko naturalne, którego tytuł był zapisany w wyroku sądowym, nie powinno być zrównane z dzieckiem, którego tytuł zawierał się w akcie publicznym, pochodzącym od jego rodziców. Jeżeli zaś uznanie sądowe było następstwem fałszywego świadectwa złożonego w sądzie, to pod pozorem uznania dobrowolnego mogło się także ukrywać przysposobienie. Zatem w obliczu prawa spadkowego uznanie przymusowe miało takie same skutki, co uznanie dobrowolne.

Udział dzieci naturalnych w spadku po ich naturalnym ojcu lub matce był różnicowany w zależności od tego, w zbiegu z kim dziedziczyły. Z reguły dziecko naturalne otrzymywało 1/3 tego, co by dostało będąc dzieckiem prawnym. Obliczenie tego udziału było bardzo proste, gdy było jedno dziecko naturalne i jedno dziecko prawe. Dziecko naturalne otrzymywało wówczas jedną dziewiątą spadku. Bardziej skomplikowaną była sytuacja, gdy było kilkoro dzieci naturalnych. Pojawiły się tutaj różne systemy obliczania udziału. Jurysprudencja opowiadała się za takim systemem, w którym udział każdego dziecka naturalnego liczono w ten sposób, jak gdyby wszystkie inne dzieci były prawnymi. I tak, gdy było troje dzieci naturalnych i jedno prawe, zwolennicy powyższego systemu uważali, że każde dziecko naturalne będzie miało jedną trzecią czwartej części spadku, czyli jedną dwunastą. Ale był to system nielogiczny, gdyż dziecko naturalne będąc w zbiegu z innymi dziećmi naturalnymi było w takim położeniu, jak gdyby było w zbiegu z innymi dziećmi prawnymi. Ponadto dziecko prawe korzystało w przypadku większej liczby dzieci naturalnych. Dlatego też ostatecznie przyjęto tzw. system ustosunkowania, który miał utrzymać zawsze ten sam stosunek między udziałem każdego dziecka naturalnego, a udziałami dzieci prawych⁷.

W drugim przypadku, gdy dziecko naturalne pozostawało w zbiegu z bocznymi uprzywilejowanymi⁸ albo z wstępnymi zmarłego, otrzymywało połowę udziału, jaki by miało będąc dzieckiem prawnym. Ponieważ odziedziczyłoby cały spadek to na jego udział przypadła połowa. W tym przypadku obie części były równe. Gdy było kilkoro dzieci naturalnych, zastosowanie znajdował system stosunkowego rozdziału przedstawiony powyżej i spadek zawsze dzielił się w ten sposób, że każde dziecko naturalne otrzymywało jako swój własny udział część równą udziałowi dziedziców prawych, wziętych zbiorowo. Na przykład, gdy było troje dzieci naturalnych i jeden brat prawy zmarłego, cały spadek dzielił się na cztery części, z których po jednej przypadło dla każdego dziecka naturalnego, zaś jedną otrzymywał brat prawy.

Jakkolwiek artykuł 757 Kodeksu Napoleona wymieniał wśród krewnych bocznych uprzywilejowanych tylko braci i siostry zmarłego, to w istocie stawił na równi z nimi zstępnych tychże braci i sióstr. Poza tym, chociaż spadek pozostawiał dzieci naturalne poza porządkiem dziedziczenia, to nie przestawał być porządkowym i poddanym ogólnym zasadom prawa dla krewnych prawych. System liczenia wywoływał, więc takie same następstwa zarówno w przypadku, gdy zmarły pozostawił dzieci naturalne w zbiegu z „synowcami” i siostrzeńcami, jak i w przypadku, gdy dzieci naturalne były w zbiegu z braćmi i siostrami.

⁷ J. Delsol, *iw.*, s. 44 n.

⁸ Byli to bracia i siostry zmarłego albo ich zstępni.

W trzecim przypadku, gdy dziecko naturalne było w zbiegu z bocznymi nieuprzywilejowanymi⁹, otrzymywało trzy czwarte tego, co otrzymałoby gdyby było dzieckiem prawnym. Ponieważ jako prawe miałyby ono cały spadek, zatem jako dziecko naturalne otrzymywało trzy czwarte części spadku.

Tutaj także znajdował zastosowanie przedstawiony powyżej system ustosunkowania. Jeśli było kilkoro dzieci naturalnych, spadek zawsze dzielił się tak, aby na wyłączny udział każdego dziecka naturalnego przypadła część trzy razy większa od udziału zbiorowo wziętych dziedziców prawych. Na przykład, gdy było troje dzieci naturalnych i jeden stryjeczny lub cioteczny brat zmarłego, cały spadek dzielił się na dziesięć części, z których po trzy przypadły dla każdego dziecka naturalnego, a jedna dla dziedzica prawnego.

Jeśli w jednej linii znajdowali się boczni uprzywilejowani albo wstępni, a w drugiej krewni boczni nieuprzywilejowani, to wówczas obliczenie części odbywało się oddzielnie w każdej z dwu linii i zawsze według poprzednio podanych zasad. Dopiero, gdy zmarły w ogóle nie pozostawił krewnych prawych w stopniu dającym prawo do dziedziczenia, wtedy dziecko naturalne otrzymywało cały spadek.

Należy zwrócić uwagę na fakt, że dzieci prawe dziecka naturalnego mogły je zastępować¹⁰, a nawet dziedziczyć z mocy własnego prawa, jeżeli dziecko naturalne zostało uznane za niegodne albo nie chciało przyjąć spadku. Z kolei dzieci naturalne, dobrowolnie uznane w czasie małżeństwa przez jedno z małżonków, będące w zbiegu z drugim małżonkiem lub dziećmi prawnymi pochodzącymi z małżeństwa, nie miały żadnego prawa do spadku, jeżeli nie były wspólnymi dziećmi obojga małżonków¹¹.

Dziecko naturalne było zobowiązane do zaliczenia na poczet swego udziału spadkowego to, co otrzymało od zmarłego za jego życia. To potrącenie miało służyć zabezpieczeniu interesów prawej rodziny. W praktyce pojawiło się pytanie, czy w celu obliczenia udziału spadkowego przypadającego dziecku naturalnemu, należało przyjąć za podstawę liczenia dobra zmarłego potrąciwszy z nich darowiznę czy też dobra zmarłego z włączeniem darowizny?

Artykuł 760 Kodeksu Napoleona niestety mieszał przepisy o poręczeniu z przepisami o powrotach, a istniały poważne różnice między jedną i drugą z tych czynności. Rzeczy podlegające potrąceniu i powrotowi były wprawdzie tożsame, ale zmarły nie mógł uwolnić od potrącenia dziecka naturalnego, podczas gdy mógł uwolnić od powrotu każdego innego z obdarowanych. Ostatecznie przyjęto, że sposób postępowania winien być taki sam jak w przypadku dzieci prawych, czyli najpierw dobra otrzymywane w darowiznie ulegały powrotowi, a dopiero potem następowało obliczenie udziałów z tak powstałej masy¹².

Kodeks, chcąc usunąć wszelkie nieporozumienia majątkowe między rodziną prawną i dziećmi naturalnymi stanowił, że te dzieci nie mogą żądać spadku, jeżeli otrzymały połowę udziału (jaki powinny odziedziczyć) w postaci darowizny od żyjącego rodzica naturalnego. Dobroczyńca winien jednak wyraźnie oświadczyć,

⁹ To wszyscy boczni nie będący braćmi lub siostrami spadkodawcy oraz zstępni tychże bocznych.

¹⁰ KN, art. 759.

¹¹ J. Delsol, *iw.*, s. 47 n.

¹² Tamże.

że jego zamiarem było ograniczenie udziału dziecka naturalnego¹³. Dzieci naturalne miały możliwość odrzucenia darowizny zawierającej zastrzeżenia wyłączenia, ponieważ Kodeks miał na uwadze darowiznę przyjętą przez dziecko, nie zaś darowiznę narzuconą przez ojca.

Jeżeli darowizna okazała się mniejsza od połowy udziału, dziecko naturalne mogło wystąpić o uczestnictwo w podziale spadku i żądać uzupełnienia. Ale Kodeks zabezpieczał dziecku tylko uzupełnienie do wysokości połowy udziału. Prawdopodobnie dlatego, że wcześniejsze używanie przedmiotu darowizny wydawało mu się dostatecznym wynagrodzeniem.

Darowizna przyjęta przez dziecko traciła swój skutek wyłączający, gdy prawa rodzina darczyńcy nie przeżyła go i jeśli nie było innego rozporządzenia czy testamentu. Wówczas dziecko otrzymywało cały spadek, niezależnie od tego czy było w zbiegu z innymi spadkobiercami nieporządkowymi¹⁴.

Ponadto Kodeks Napoleona różnicował sytuację dzieci prawych i pozamałżeńskich, wprowadzając podział majątku na część rozporządzalną i obowiązkową. Część rozporządzalna służyła utrwaleniu władzy ojca nad dziećmi i była jednocześnie środkiem wyrównywania różnic zachodzących pomiędzy dziećmi z przyczyny „talentów, ułomności, względów losu lub niepowodzeń”.

Część obowiązkowa ograniczała szczodrość ojca na rzecz jednych dzieci kosztem pozostałych. Prawo do części obowiązkowej mieli zstępni i wstępni zmarłego. Część obowiązkowa zstępnych zależała od liczby dzieci. Zgodnie z art. 913 Kodeksu Napoleona „szczodrobliwości” uczynione przez akty między żyjącymi czy przez testament nie mogły przekroczyć połowy majątku osoby rozporządzającej, jeżeli pozostawiał jedno dziecko prawe, 1/3 — dwoje dzieci, 1/4 — gdy pozostawił troje lub więcej dzieci. Tak więc część obowiązkowa wynosiła odpowiednio połowę, dwie trzecie lub trzy czwarte części, stosownie do powyższych przykładów.

O ile bezspornym było, że prawo do części obowiązkowej mają prawa dzieci zmarłego (jako dzieci uprawnione, gdyż art. 333 nadawał im wszystkie prawa, jakie służyły dzieciom prawym) oraz dzieci przysposobione na podstawie art. 350, to istniały wątpliwości czy prawo to przysługuje dzieciom naturalnym. Było tak dlatego, że żaden przepis kodeksu nie przyznawał wyraźnie dzieciom naturalnym części obowiązkowej.

Zwolennicy przyznania takiego prawa dzieciom naturalnym wywodzili je z zasad ogólnych, a mianowicie z art. 757 i następnych, przyznających dzieciom naturalnym uznanym część tego, co by miały będąc dziećmi prawnymi. A gdyby były prawnymi, miałyby prawo do części obowiązkowej; będąc naturalnymi, miałyby więc prawo do części obowiązkowej.

Przeciwnicy tych rozwiązań dowodzili, iż art. 913 Kodeksu Napoleona przyznaje część obowiązkową tylko dzieciom prawnym, odmawiając jej *a contrario* dzieciom naturalnym. Również art. 767 przyznawał dziecku naturalnemu jedynie prawo do dóbr po zmarłym ojcu lub matce, tj. do dóbr wchodzących w skład spadku w chwili jego otwarcia. Powyższe zarzuty można było z kolei odierać powołując

¹³ KN, art. 761.

¹⁴ J. D e l s o l, jw., s. 49.

się np.: na prawo dzieci naturalnych, nawet zrodzonych z cudzołóstwa lub kazirodztwa, do alimentów.

Najbardziej drastyczne były postanowienia Kodeksu Napoleona w odniesieniu do dzieci ze związków cudzołożnych i kazirodzczych, a więc będących owocem „związków występnych”. W myśl kodeksu dzieci te nigdy nie mogły zostać ani uprawnione, ani uznane. Odmawiano im nawet prawa poszukiwania stanu. Nie były dziedzicami, nie miały żadnych praw spadkowych, a tylko ograniczone prawa alimentacyjne. Obliczenia alimentów dokonywano biorąc pod uwagę stan dóbr przypadających do podziału oraz potrzeby dziecka. Jednak już sam brak jednej z powyższych granic wystarczył, żeby wszelkie prawo do alimentów ustało.

Samo roszczenie alimentacyjne było również ograniczone. Dziecko ze związku kazirodczego czy cudzołożnego nie mogło występować z roszczeniem o alimenty, gdy miało swój majątek osobisty albo gdy jego ojciec lub matka już zapewnił mu alimenty albo gdy dali mu wykształcenie czy nauczyli zawodu (rzemiosła) lub rękodziela¹⁵.

III. ZAKRES WŁADZY OJCOWSKIEJ

Fundamentem trwałości rodziny była w Kodeksie Napoleona silna władza ojcowska (*puissance paternelle*). Władza ta przysługiwała wyłącznie ojcu. Kodeks nie posługiwał się pojęciem władza rodzicielska, nie stanowił o władzy matki nad dziećmi, a tylko o władzy ojcowskiej. Zakres tej władzy był szeroki, obejmował zarówno samo dziecko jak i jego majątek. Kodeks znał też szczególne środki wykonywania władzy ojcowskiej, zwane „środkami poprawy”, które polegały na mnożeniu stosowania wobec dziecka przymusu fizycznego w postaci żądania zamknięcia go przez władze sądowe w miejscu odosobnienia.

W tytule „O władzy ojcowskiej” kodeks stanowił, że dziecko w każdym wieku powinno oddawać „cześć i uszanowanie” ojcu i matce. Można jednak stwierdzić, że w czasie trwania małżeństwa obowiązek ten należało wypełniać tylko wobec ojca.

Dziecko pozostawało pod władzą ojca aż do pełnoletności lub usamodzielnienia się. Nie mogło opuścić domu ojca bez pozwolenia, za wyjątkiem dobrowolnego przyjęcia służby wojskowej po ukończeniu 18 roku życia. Ojciec mógł używać środków poprawy, gdy miał ważne powody do niezadowolenia z postępowania dziecka. Do 16 roku życia ojciec mógł trzymać dziecko w zamknięciu na czas nie dłuższy niż miesiąc. Mogło to nastąpić na podstawie wydanego wcześniej przez prezydenta trybunału okręgu tzw. rozkazu przytrzymania¹⁶.

Od 16 lat do pełnoletności albo usamodzielnienia się dziecka ojciec mógł żądać zamknięcia dziecka na czas nie dłuższy niż 6 miesięcy. W tym celu powinien uzyskać zgodę prezydenta trybunału okręgu, który w porozumieniu z prokuratorem cesarskim mógł wydać rozkaz przytrzymania na okres krótszy niż żądanie ojca lub w ogóle odmówić zgody. Innych formalności, oprócz nakazu przytrzymania, nie

¹⁵ Tamże, s. 50 n.

¹⁶ KN, art. 371–376.

wymagano. Ojciec musiał jedynie podpisać zgodę na ponoszenie wszelkich kosztów związanych z zamknięciem dziecka.

Ojciec mógł zawsze skrócić czas zamknięcia, ale jeżeli po wyjściu na wolność dziecko dopuściło się nowych wykroczeń, można było zamknąć je ponownie.

Opisany powyżej tryb zastosowania środków poprawy odnosił się także do dziecka z pierwszego małżeństwa, którego ojciec powtórnie się ożenił. Takiej władzy nie posiadała oczywiście matka, która również podlegała władzy męża lub krewnych. Jeśli nie była zamężna mogła podjąć decyzję o zamknięciu swojego dziecka tylko wspólnie z dwoma krewnymi byłego małżonka.

Zastosowanie środka poprawy w wyżej opisanej postaci było zakazane w stosunku do dzieci posiadających osobisty majątek albo będących w „obowiązku stanu”¹⁷.

Zamkniętemu dziecku przysługiwała skarga do prokuratora przy sądzie apelacyjnym. Sąd po zbadaniu sprawy mógł odwołać albo ograniczyć nakaz wydany w pierwszej instancji przez prezydenta trybunału. Powyższe rozwiązania odnosiły się oczywiście do dzieci naturalnych prawnie uznanych.

Ojciec w czasie trwającego małżeństwa, a po jego rozwiązaniu, powstały przy życiu ojciec albo matka, mogli użytkować dobra dziecka aż do ukończenia przez nie 18 lat albo do usamodzielnienia się. Użytkowanie to obejmowało i miało zapewnić m.in.: żywienie, utrzymanie i wychowanie dzieci odpowiednio do wielkości majątku, kosztu pogrzebu, opieki w czasie choroby oraz oddawanie procentów od kapitału.

Użytkowanie majątku dziecka nie przysługiwało ojcu albo matce, przeciw którym byłby wydany wyrok rozwodowy. Dodatkowo wygasła w stosunku do matki, która powtórnie wyszła za mąż.

Powyżej opisane użytkowanie nie rozciągało się na majątek dzieci nabyty z dochodów uzyskanych z własnej pracy, ani na majątek uzyskany w drodze zapisu czy testamentu, w którym zakazywano użytkowania matce i ojcu¹⁸.

W czasie trwania małżeństwa to ojciec był zarządcą osobistych dóbr małoletnich dzieci (czyli dzieci do 21 roku życia). Po rozwiązaniu małżeństwa przez śmierć cywilną albo naturalną, opieka nad małoletnimi i nie usamodzielnionymi dziećmi należała z mocy samego prawa do pozostałego przy życiu małżonka. Jednakże ojciec mógł w akcie ostatniej woli albo przez świadome oświadczenie, złożone przed sędzią pokoju czy notariuszem, wyznaczyć pozostałej przy życiu matce „doradcę szczegółowego”, bez którego matka nie mogła samodzielnie sprawować opieki.

Jeżeli w momencie śmierci męża żona była w ciąży, rada rodzinna wyznaczała kuratora dla spodziewanego dziecka. Po narodzinach matka stawała się opiekunką dziecka, a kurator zostawał z mocy prawa tzw. opiekunem przydanym.

Matka, choć nie była zobowiązana do przyjęcia opieki (mogła odmówić jej przyjęcia), to mimo wszystko musiała wykonywać obowiązki wynikające z opieki do czasu wyznaczenia opiekuna. Matka-opiekunka, która chciała powtórnie wyjść za mąż, zobowiązana była zwołać radę rodzinną, która miała rozstrzygnąć, komu powierzyć opiekę nad dzieckiem. Jeżeli matka nie dopełniła tego obowiązku, traciła

¹⁷ KN, art. 377.

¹⁸ KN, art. 384–387.

prawo do opieki i ponosiła wraz z nowym mężem solidarną odpowiedzialność za bezprawne sprawowanie opieki. Gdy matka prawnie zwołała radę rodzinną, ta mogła pozostawić jej opiekę nad dziećmi, ale nie samodzielnie, lecz z dodaniem jako współopiekuna nowego męża. Razem ponosili wówczas solidarną odpowiedzialność za sprawowanie opieki¹⁹.

PODSUMOWANIE

To ponadczasowe dzieło, jakim niewątpliwie jest Kodeks Napoleona, nie wprowadzało ani zasady równości małżonków, ani tym bardziej postulatu zrównania pozycji prawnej dzieci, niezależnie od tego czy pochodzili z małżeństwa, czy nie. W tych rozwiązaniach kodeks zachowywał wiele elementów dawnej epoki. Przyjmował patriarchalną koncepcję rodziny legalnej, ściśle podporządkowując żonę oraz dzieci władzy męża. Była to władza obejmująca wszystkie sfery życia kobiety, nawet osobiste. Kobieta była bowiem — jak stwierdzał kodeks — „wieczyste małoletnia”, tzn. niezdolna do działań prawnych bez zgody lub upoważnienia mężczyzny: ojca, męża czy krewnego.

Dyskryminacją kobiet był np. przepis dotyczący rozwodu z przyczyny cudzołóstwa. Otóż mąż mógł zawsze żądać rozwodu, gdy żona dopuściła się zdrady, a żona tylko wtedy, gdy mąż „trzymał swoją nałożnicę we wspólnym domu”. Z kolei art. 381 Kodeksu Napoleona ograniczał władzę kobiety-matki nad dziećmi. Stanowił wyłącznie o władzy ojcowskiej. Również stosowanie środków poprawy było generalnie zarezerwowane tylko dla ojca dziecka i to nawet wtedy, gdy małżeństwo przestało już istnieć, a dziecko pozostawało w domu matki. Kobieta nie mogła nawet wybrać opiekuna dla swoich dzieci z pierwszego małżeństwa, jeśli chciała ponownie wyjść za mąż. W tej kwestii decydowała rada rodzinna.

W ogólnych opracowaniach traktujących o prawie francuskim doby Napoleona podkreśla się przede wszystkim nowoczesność rozwiązań Kodeksu Napoleona. Temu twierdzeniu częściowo przeczą dzieła prawa małżeńskiego i rodzinnego, w których Napoleon zachował wiele archaicznych rozwiązań, które ocenić należy krytycznie.

FAMILIENRECHT IN NAPOLEONS GESETZBUCH

ZUSAMMENFASSUNG

Der Beitrag ist eine Besprechung rechtlicher Lösungen, die Napoleons Gesetzbuch im Bereich des Familienrechts enthält. Sich fast ausschließlich auf die Gesetze stützend, wurde die patriarchalische Konzeption der legalen Familie charakterisiert. Es war eine Familie,

¹⁹ KN, art. 389–396.

aufgebaut auf dem Prinzip der Beständigkeit und Unantastbarkeit. Daher führte Napoleons Gesetzbuch solche Lösungen herbei, die diese Beständigkeit sichern und gewährleisten sollten. Dazu gehörte das Prinzip der ehelichen Herkunft des Kindes mit gleichzeitigem Verbot einer Mutmaßung der Vaterschaft, die rechtliche Benachteiligung außerehelicher Kinder sowie eine starke Position des Vaters. Diese Prinzipien wurden charakterisiert unter besonderer Berücksichtigung der ungleichen Position der Eheleute und der Unterwerfung der Ehefrau der Willkür ihres Mannes. (Des Vaters des Ehemannes, weiterer Verwandten) sowie die Möglichkeit zur Anwendung von physischer Nötigung gegenüber Kindern, z. B. Haft in einer Verbesserungsanstalt. Auch dem Erbschaftsrecht wurde Aufmerksamkeit geschenkt, d.h. dem Einfluss der Herkunft des Kindes auf sein Recht zur Beerbung seiner Eltern.

CZŁOWIEK JAKO SUROWIEC. ETYCZNE ASPEKTY WYKORZYSTANIA EMBRIONÓW WE WSPÓŁCZESNEJ BIOTECHNOLOGII

Treść: — I. Embrion ludzki jako przedmiot badań. 1. Zapłodnienie *in vitro*. 2. Kriokonserwacja. 3. Diagnostyka preimplantacyjna. 4. Klonowanie. 5. Partenogeneza i reprogramowanie komórek somatycznych. — II. Aspekty etyczne. 1. Grudka komórek? 2. Naśladowanie natury. 3. „Szczytne cel”. 4. Obietnice na wyrost. 5. Nowa technika — stara eugenika. — Zusammenfassung

Opinia publiczna zdaje się żywo interesować postępem w dziedzinie biotechnologii. Jednak, jak zawsze w bardzo skomplikowanych dziedzinach wiedzy, zdana jest ona na informacje szczytkowe i jednostronne. Trudno za ten stan winić jedynie naukowców czy też media. Aby wiadomość mogła być zrozumiana przez нефachowców, musi być pozbawiona fachowej nomenklatury, musi też w dużym uproszczeniu opisać skomplikowane procesy biotechnologiczne. Gdy do tych uwarunkowań dodamy jeszcze fakt, iż ze względu na dynamikę mediów informacja musi być w miarę krótka, możemy zrozumieć, iż nie sposób jest ustrzec się uproszczeń, a nawet nieporozumień. Obok tych czynników, które można by nazwać obiektywnymi, wielkie znaczenie mają też czynniki subiektywne, a więc poglądy publikujących naukowców i dziennikarzy oraz cel danej publikacji. Widać to wyraźnie w dyskusji na temat dopuszczalności badań na ludzkich embrionach. W ostatnich latach ludzki zarodek stał się jednym z najbardziej cennych obiektów badań i eksperymentów biotechnologicznych. Ludzkie embriony okazują się być rezerwuarem komórek o tak ogromnym potencjale, iż nie brak naukowców, zapowiadających możliwość nieograniczonej regeneracji ciała ludzkiego. Jednak nadziejom tym przeciwstawiany jest niepokój moralny nie tylko opinii społecznej, ale i części środowiska naukowego. Czy ludzki embrion może być traktowany jak każda inna tkanka, jak materiał do badań?

I. EMBRION LUDZKI JAKO PRZEDMIOT BADAŃ

Przyglądając się dynamice rozwoju medycyny reprodukcyjnej trudno uwierzyć, że ludzkie plemniki odkryte zostały w 1677 r. (Ludwig van Hamm), natomiast komórka jajowa dopiero w 1827 r. (Karl Ernst von Baer). Uzyskanie kontroli nad samym procesem poczęcia i możliwość przeprowadzenia go poza organizmem

kobiety sprawiły, iż embrion ludzki stał się bezpośrednim obiektem już nie tylko obserwacji, ale także badań i eksperymentów. Warto przyjrzeć się, w wielkim skrócie, istotnym aspektom badań prowadzonych obecnie na ludzkich embrionach.

1. Zapłodnienie *in vitro*

Pierwsze udane eksperymenty z zapłodnieniem ludzkich komórek poza organizmem kobiety, *in vitro*, przeprowadzono już w latach czterdziestych XX w. Używając komórek jajowych uzyskanych z operacji usunięcia macicy John Rock i Miriam Menkin dokonali zapłodnienia całego szeregu komórek jajowych, z których pojedyncze zaczęły się dzielić¹. Badania prowadzone w następnych trzydziestu latach doprowadziły w końcu do urodzenia w 1978 r. Louise Brown, pierwszego dziecka poczętego *in vitro*. Dziś metoda ta jest uważana za standardowy sposób umożliwienia bezpłodnym parom posiadania własnego potomstwa. Aby uzyskać komórki jajowe, jajniki kobiety zostają poddane stymulacji hormonalnej, w wyniku której dojrzewa więcej (a nie tylko jedna w pojedynczym cyklu) komórek jajowych, które są następnie pobrane i kultywowane poza organizmem kobiety. Plemniki uzyskuje się od dawcy poprzez bezpośrednie pobranie z jąder lub też poprzez masturbację. Zapłodnienia dokonuje się w laboratorium, po czym rozwijające się embriony są przygotowane do transferu do dróg rodnych kobiety. Transferu dokonuje się po 2–3 dniach, gdy embriony składają się już z pewnej ilości komórek. Zależnie od sytuacji prawnej w danym kraju przeprowadza się trzy lub więcej embrionów, by w ten sposób zwiększyć prawdopodobieństwo ciąży. Wśród różnych metod² wspomaganego zapłodnienia uwagę zwraca tzw. intracytoplazmatyczna iniekcja spermy (ICSI — *intracytoplasmic sperm injection*), która polega na bezpośrednim wprowadzeniu plemnika (słabego lub uszkodzonego) do cytoplazmy komórki jajowej. Efektywność zapłodnienia *in vitro* zależy od wielu czynników, m.in. od wieku i kondycji zdrowotnej kobiety, szacuje się jednak, iż nie przekracza ona 15–20%.

Zapłodnienie *in vitro* pozwala niejednokrotnie na przekraczanie naturalnych biologicznych granic płodności, jak to miało miejsce np. w 1997 r., kiedy to świat dowiedział się o urodzeniu zdrowej dziewczynki przez 63-letnią kobietę, która zaszła w ciążę w wyniku zapłodnienia *in vitro* darowanej komórki jajowej³. Zasięg stosowania metod wspomaganego reprodukcji może obrazować fakt, iż w 1998 roku liczbę poczętych *in vitro* i urodzonych dzieci szacowano na 300 000⁴.

¹ Zob. M.F. Menkin, J. Rock, In Vitro Fertilization and Cleavage of Human Ovarian Eggs, *American Journal of Obstetrics and Gynecology* 55(1948), s. 440–452.

² Zob. krótki opis różnych metod w: B. Chyrowicz, Bioetyka i ryzyko. Argument „równi pochyłej” w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej genetyki, Lublin 2000, s. 94 n.

³ R.J. Paulson, M.H. Thornton, M.M. Francis, H.S. Salvador, Successful Pregnancy in a 63-Year-Old Woman, *Fertility and Sterility* 67(1997), s. 949–951.

⁴ J. Reiter, Problematische Eigendynamik. Fortpflanzungsmedizin 20 Jahre nach dem ersten Retortenbaby, *Herder Korrespondenz* 8(1998), s. 425.

2. Kriokonserwacja

Ludzkie embriony produkowane są jednak nie tylko w celach prokreacyjnych. Wiele badań związanych z embrionalnym rozwojem człowieka, a także doskonalenie metod zapłodnienia *in vitro* sprawia, iż muszą być prowadzone eksperymenty na embrionach, w efekcie których są one niszczone (niem. *verbrauchende Experimente*). W Wielkiej Brytanii, gdzie ilość powstałych *in vitro* embrionów ludzkich jest rejestrowana przez specjalną komisję (HFEA — *Human Fertilisation and Embryology Authority*), odnotowano w latach 1991–1998 wyprodukowanie 763 509 embrionów, w tym 351 617 przeniesiono do dróg rodnych kobiet, natomiast 183 786 zachowano dla późniejszych transferów. Spośród 237 603 embrionów, które jako nieprzydatne zniszczono, 48 444 „darowano” w celu zużycia ich w ramach eksperymentów, a kolejnych 118 embrionów zostało wykorzystanych w celu doskonalenia metody *in vitro*⁵. We Francji, gdzie zakazane jest wykorzystanie embrionów pozostałych z zapłodnienia *in vitro* do badań, szacuje się, iż rocznie zamraża się ok. 68 000 embrionów⁶. Tak duża ilość nadliczbowych embrionów wiąże się z ustawodawstwem francuskim, które pozwala zapłodnić dowolną ilość komórek jajowych uzyskanych po stymulacji hormonalnej kobiet. W przypadku, gdy do zapłodnienia dochodzi już przy pierwszym transferze embrionów, a także wtedy, gdy pary rezygnują z zamiaru prokreacji, wielka liczba embrionów po prostu pozostaje.

Przechowywanie embrionów, które nie zostały transferowane, a które określa się jako „embriony nadliczbowe”, wiąże się z techniką kriokonserwacji. Polega ona na zamrażaniu ich w ciekłym azocie w temperaturze -195°C z dodatkiem substancji ochronnych, zapobiegających tworzeniu się w komórkach zarodkowych kryształków lodu⁷. Kriokonserwacja jest ograniczona czasowo i zazwyczaj po okresie 5 lat zamrożone zarodki są niszczone⁸. Około jedna czwarta zamrożonych embrionów nie przeżywa procesu kriokonserwacji, spada też przydatność do implantacji tych, które przeżyły. Niektóre państwa (jak np. Niemcy) wprowadziły ograniczenia w produkcji embrionów polegające na dokonywaniu *in vitro* zapłodnienia jedynie tyłu komórek jajowych, ile ma być transferowanych do dróg rodnych kobiety. Produkcja zarodków dla celów pozareprodukcyjnych jest w Niemczech zakazana, co w praktyce oznacza, iż ilość zamrożonych, „nadliczbowych” zarodków jest minimalna. Inaczej rzecz się ma w Wielkiej Brytanii, gdzie eksperymenty na ludzkich zarodkach dozwolone są do 14 dnia po poczęciu. Już w latach sześćdziesiątych XX wieku kriokonserwacji poddawano także spermę, później także komórki jajowe i zarodki w różnym stadium rozwojowym (cztery- lub ośmio-

⁵ V. Stollorz, Der Embryo, das Objekt der Begierde, *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung* 40(2001), s. 70.

⁶ M. Wiegel, Forschung an überzähligen „potentiellen Menschen”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* z 21.06.2001 r., s. 6.

⁷ E. Siebzehrübl, Kryokonservierung. 1. Zum Problemstand, w: *LBio*, t. 2, Gütersloh 2000, s. 498.

⁸ W związku z upływem terminu kriokonserwacji w 1995 r. szereg brytyjskich klinik poinformował o rozpoczęciu niszczenia 3300 nadliczbowych embrionów. Por. Embryonen-Entsorgung. Paare wollten vorgeburtliche 'Waisen' adoptieren, *Tagesanzeiger* 104(1996), s. 14.

komórkowce), lecz dopiero w 1982 r. udało się po raz pierwszy doprowadzić do ciąży za pomocą uprzednio zamrożonych embrionów⁹.

3. Diagnostyka preimplantacyjna

W powiązaniu z metodą zapłodnienia *in vitro*, w niektórych krajach stosuje się diagnostykę embrionów przed ich transferem do macicy. Diagnoza genetyczna ma na celu wykluczenie istnienia schorzeń genetycznych w rozwijającym się embrionie. Jest to zatem forma selekcji w czasie bezpośrednio poprzedzającym implantację. W tym celu w trzecim dniu po zapłodnieniu z ośmiokomórkowego (a więc takiego, którego poszczególne komórki mogą być jeszcze totipotencjalne) embrionu pobiera się jedną z komórek, którą zużywa się do przeprowadzenia analizy informacji genetycznej. Do transferu przeznaczone zostają jedynie embryony nie wykazujące defektów, pozostałe natomiast są zamrażane i przeznaczane do dalszych badań lub też niszczone¹⁰. Diagnostyka preimplantacyjna jest w zasadzie przesuniętą w czasie formą diagnostyki prenatalnej z tą jednak różnicą, że ta ostatnia przeprowadzana jest na rozwijającym się po implantacji w łonie matki płodzie. W niektórych krajach diagnostyka preimplantacyjna jest zakazana, np. w Niemczech zakazuje jej ustawa dotycząca ochrony embrionów (*Embryonenschutzgesetz, § 6, ustęp 1*), zabraniająca też produkcji embrionów, które miałyby tę samą informację genetyczną co inne embryony, płody żyjące lub zmarli ludzie. Izolacja totipotencjalnej komórki embrionalnej rozpoczyna jej samodzielny cykl rozwojowy, którego efektem, przy zaistnieniu odpowiednich warunków mogłoby być przyjście na świat dziecka.

4. Klonowanie

Rozwój metody zapłodnienia *in vitro* umożliwił dokonywanie kolejnych eksperymentów na ludzkich embrionach, do których należy klonowanie. Ten sposób rozmnażania bezpłciowego jest wprawdzie znany wśród roślin i zwierząt jednokomórkowych. Polega on na powstaniu bliźniaczego pod względem genetycznym organizmu, poprzez oddzielenie od organizmu macierzystego (słowo „klon” pochodzi z j. greckiego i oznacza odrośl). Terminem „klonowanie” określa się także tworzenie kopii pojedynczych genów i odcinków genów, czyli kopiowanie DNA, jak też identycznych komórek jakiejś tkanki organicznej, jednak te standardowe już procedury, stosowane w biologii molekularnej nie jest przedmiotem niniejszych rozważań. Jako „naturalne klony” należy uznać bliźnięta monozygotyczne, identyczne pod względem genetycznym, powstałe na skutek podziału zarodka w bardzo wczesnym stadium rozwojowym. W 1993 r. doniesiono o pierwszej próbie klonowania ludzkich zarodków metodą mokruchirurgicznego rozszczepienia zarodka we wczesnym stadium rozwojowym¹¹. Metodą klonowania, która budzi zarówno

⁹ E. Siebzehrübl, jw., s. 498.

¹⁰ A. Schmidt, *Pränatalmedizin*. 3. Rechtlich, w: Lbio, t. 3, s. 55.

¹¹ Różne metody klonowania ssaków przedstawione zostały w: J.A. Modliński, J. Karasiewicz, *Klonowanie ssaków: mity i rzeczywistość*, w: B. Chyrowicz (red.), *Klonowanie człowieka. Fantazje — zagrożenia — nadzieje*, Lublin 1999, s. 23–92.

największe zainteresowania jak i poważne kontrowersje, jest metoda transplantacji jąder komórkowych, za pomocą której zespół Iana Wilmuta z Roslin Institute w Szkocji doprowadził do urodzenia się w 1997 r. sławnej owcy Dolly¹². Technika ta polega na transferze materiału genetycznego komórki pochodzącej z organizmu, który ma być powielony, do pozbawionej uprzednio własnego materiału genetycznego komórki jajowej. Aktywowana mikroelektrycznym impulsem komórka jajowa rozwija się w genetyczną kopię organizmu, z którego pochodzi informacja genetyczna¹³. Z ewentualnym zastosowaniem tej techniki w stosunku do człowieka wiązane są wielkie nadzieje. W zależności od celu klonowania można by je teoretycznie uznać za nowy wariant aseksualnej reprodukcji (wtedy mielibyśmy do czynienia z tzw. *klonowaniem reprodukcyjnym*). Niezależnie od faktu, iż procedura ta pozostaje na razie jedynie teoretyczną możliwością, wielu naukowców zwraca uwagę nie tylko na wysokie prawdopodobieństwo anomalii u klonów, ale także na to, iż klonowanie reprodukcyjne byłoby absolutnie nieopłacalne i pozbawione sensu z punktu widzenia nauki.

Większe oczekiwania wiążą się z tzw. *klonowaniem terapeutycznym*, czyli z produkcją sklonowanych embrionów dla celów transplantacyjnych. W pierwszej fazie swojego rozwoju każda z komórek embrionalnych jest totipotencjalna, tzn. w przypadku ich izolacji z każdej może rozwinąć się cały nowy organizm. Gdy zarodek osiąga stadium 8 blastomerów totopotencjalność zanika, jednak zarodek produkuje komórki macierzyste. Posiadają one inną cechę, zwaną pluripotencjalnością. Chociaż nie mogą one już wytworzyć całego organizmu, to jednak mogą rozwinąć się we wszystkie typy tkanek, gdyż nie nastąpiła jeszcze ich specyfikacja. I właśnie zarodkowe komórki macierzyste stanowią obiekt wielu nadziei. Ich możliwości pozwoliłyby na wytworzenie, a następnie transplantację do organizmu dorosłego człowieka każdej tkanki, która zastąpiłaby tkanki zdefektowane. Ponieważ biorca tej tkanki byłby identyczny z dawcą jądra komórkowego, za pomocą którego dokonano sklonowania, przestałaby istnieć jedna z podstawowych przeszkód w dzisiejszej transplantologii — bariera immunologiczna. Podczas, gdy perspektywa klonowania reprodukcyjnego jest powszechnie odrzucana, to nie brak zwolenników klonowania terapeutycznego. Jesienią 2001 r. naukowcy z amerykańskiej firmy Advanced Cell Technology poinformowali o sklonowaniu pierwszego ludzkiego embrionu metodą transplantacji jądra komórkowego¹⁴. Odmienna nomenklatura obu form klonowania jest o tyle myląca, iż dotyczy ona celu, jaki przyświeca naukowcom powołującym ludzki zarodek do życia. W zasadzie mamy tutaj do czynienia z taką samą procedurą, z tą jedynie różnicą, że w przypadku klonowania terapeutycznego zarodek jest po kilku dniach uśmiercany w trakcie pobierania jego komórek macierzystych, podczas gdy w przypadku klonowania reprodukcyjnego zostaje on przeniesiony do dróg rodnych kobiety. Już obecnie

¹² I. Wilmut, A.E. Schnieke, J. Mc Whir, A.J. Kind, K.H.S. Campbell, Viable Offspring Derived from Fetal and Adult Mammalian Cells, *Nature* 385(1997), s. 810–813.

¹³ H.M. Beier, Klonieren, w: *LBio*, t. 2, s. 401–403.

¹⁴ Albraum: Menschliches Embryo geklont, *Die Tagespost* z 27.11.2001 r. Powodzenie tego eksperymentu było jednak niewielkie: z 19 aktywowanych komórek jajowych jedynie zaczęły się dzielić i to maksymalnie do stadium sześciu komórek.

pojawiają się deklaracje, dotyczące podjęcia prób klonowania reprodukcyjnego. Na początku 2001 r. dwaj naukowcy, Panayiotis Zavos z Uniwersytetu Kentucky wraz z włoskim specjalistą w dziedzinie leczenia bezpłodności, Severino Antinori poinformowali o zamiarze rychłego doprowadzenia do urodzenia się dziecka powstałego w wyniku klonowania¹⁵.

5. Partenogeneza i reprogramowanie komórek somatycznych

U stawonogów i niektórych ptaków występuje zjawisko rozwoju komórki jajowej bez udziału plemnika, czyli tzw. dzieworództwo (partenogeneza). W ten sposób z nie zapłodnionych jaj królowej powstają trutnie pszczoł. U ssaków natomiast do prawidłowego rozwoju zarodki potrzebują informacji pochodzących z obydwu genomów: męskiego i żeńskiego. Obecność jedynie żeńskiego genomu powoduje szybkie obumieranie zarodków partenogenetycznych. W ramach poszukiwania źródeł pozyskiwania zarodkowych komórek macierzystych specjaliści amerykańscy z Advanced Cell Technology donieśli pod koniec 2001 r. o udanym wytworzeniu zarodków partenogenetycznych z komórek jajowych. Komórki jajowe zostały „aktywowane” jeszcze przed zakończeniem ich dojrzewania, a więc w fazie (metafaza II podziału mejotycznego), gdy posiadały one jeszcze podwójny (a nie jak dojrzałe gamety pojedynczy) garnitur chromosomowy.

Już przed kilku laty uczonym udało się mikroelektrycznie lub za pomocą związków chemicznych aktywować komórki jajowe innych ssaków, z których niektóre rozwinęły się aż do stadium wielokomórkowego. W wyniku eksperymentów z uzyskanymi partenogenetycznie zarodkami krowy, które następnie implantowano, udało się doprowadzić do wytworzenia worka owodniowego i akcji serca. Zarodki te ginęły po trzech tygodniach ciąży¹⁶. Naukowcy amerykańscy, zapowiadający masową produkcję metodą partenogenezy ludzkich zarodków, mają nadzieje uzyskania w ten sposób łatwego i rzekomo etycznie akceptowalnego dostępu do zarodkowych komórek macierzystych, gdyż jak twierdzą, nie mielibyśmy tutaj do czynienia z normalnymi ludzkimi embrionami, ale z „partenotami” (*parthenotes*), którym miałyby nie przysługiwać taka sama godność i ochrona, jaka przynależy ludzkim embrionom.

Inną próbą uzyskania dostępu do embrionalnych komórek macierzystych są dywagacje nad możliwością tzw. „reprogramowania” komórek somatycznych. Celem tych badań byłoby takie rozpoznanie mechanizmów reprogramowania informacji genetycznej komórek, które doprowadziłoby do konwersji komórki somatycznej w embrion bez używania komórek jajowych¹⁷.

¹⁵ Human Cloning, *Time* 19(2001), s. 33–43.

¹⁶ R. Graf, Ethik in der menschlichen Forschung rund um den Beginn des menschlichen Lebens, Darmstadt 1999, s. 35.

¹⁷ P. Lachmann, Stem cell research — why is it regarded as a threat?, *European Molecular Biology Organization reports* 2: 2001, nr 3, s. 167.

II. ASPEKTY ETYCZNE

Dyskusja na temat traktowania ludzkich embrionów zawiera w sobie cały szereg aspektów etycznych. Właśnie w tej dyskusji zbiegają się niejako główne linie argumentacyjne dotyczące granic współczesnej biotechnologii. Poniżej zostaną omówione te pojedyncze problemy, które wydają się być najistotniejsze.

1. Grudka komórek?

Podstawowym problemem jest moralny i prawny status ludzkiego embrionu. Kwestia ta jest źródłem poważnych kontrowersji. Nie brak naukowców, którzy nie potrafili przyznać statusu osoby zespołowi żywych komórek wielkości kropki na końcu tego zdania. Są oni w stanie przyznać embrionom co najwyżej stopniowaną ochronę, która wzrastałaby w miarę ich rozwoju. Inne koncepcje statuują w trakcie embriogenezy granice człowieczeństwa, poniżej których embriony mogłyby być traktowane jako materiał biologiczny i surowiec do badań. W koncepcjach tych pełny status ludzkiej osoby uzależniony jest od posiadania lub braku cech i zdolności, na których miałyby się opierać człowieczeństwo. Uzależnienie statusu osobowego i związanej z nim ochrony z pewnymi cechami zewnętrznymi, musi prowadzić nie tylko do zakwestionowania tego statusu w odniesieniu do embrionów, ale również w odniesieniu do płodów, a nawet noworodków. Niektórzy naukowcy, jak np. genetyk i laureat nagrody Nobla, J. Watson, są zdania, że określenie „człowiek” nie należy się jeszcze ludzkiemu niemowlęciu przy jego urodzeniu. Dopiero, gdy badania wykażą jego prawidłowy rozwój, może ono być zakwalifikowane go jako „życie wartościowe” i obdarzone mianem „człowiek”¹⁸. Określenie „człowiek” przestałoby być zatem pojęciem wyrażającym istotę ludzką, a stałoby się „pojęciem przypisywanym” (niem. *Zuschreibungsbegriff*), wyrazem pomyślnego wyniku oględzin jakości. Gdyby konsekwentnie zastosowało się koncepcję „stopniowanej ochrony” embrionu, odpowiadającej jego „rosnącej godności”, wtedy trzeba by noworodkom przyznać mniejszy status osobowy niż dzieciom szkolnym, a tym ostatnim mniejszy niż dorosłym.

Źródłem wielu nieporozumień jest również stosowane w tym kontekście pojęcie potencjalności. Gdy ludzki embrion jest nazywany „potencjalnym człowiekiem” lub też „potencjalną osobą”, pojawia się sugestia, iż nie jest on jeszcze „aktualną osobą”, człowiekiem, który miałby podlegać tej samej ochronie, co wszyscy inni ludzie. W kontekście klonowania argumentacja tego typu osiąga granice absurdu. Określając klonowanie jako doprowadzenie do rozmnożenia własnego materiału genetycznego za pomocą obcej komórki jajowej, jego zwolennicy twierdzą, iż gdyby chciało się uznać osobowy status sklonowanego embrionu, trzeba by przyznać status „potencjalnego człowieka” każdej komórce naszego organizmu. Mankamentem powyższych dywagacji jest brak określenia pojęcia potencjalności. Istnieje bowiem z jednej strony potencjalność teoretyczna, którego określa pewne prawdopodobieństwo zaistnienia jakiegoś wydarzenia, np. prawdopodobieństwo

¹⁸ E. Schockenhoff, *Sterbehilfe und Menschenwürde. Begleitung zu einem „eigenen Tod“*, Regensburg 1991, s. 60.

tęgo, iż następcą tronu zostanie królem, iż jakiś lekkoatleta zostanie mistrzem świata w biegach, iż komórka jajowa zostanie zapłodniona, a jakaś komórka somatyczna w efekcie zreprogramowania stanie się embrionem. W takim znaczeniu następcą tronu jest potencjalnym królem, lekkoatleta potencjalnym mistrzem świata, a komórka jajowa czy somatyczna potencjalnym człowiekiem. Jednak do zaktualizowania tej potencjalności konieczny jest decydujący impuls zewnętrzny, jakim jest akt koronacji na króla, udany bieg lekkoatlety, zapłodnienie czy też reprogramowanie komórki somatycznej. Zupełnie inna potencjalność charakteryzuje ludzki embrion. Fakt decydujący o jakościowej zmianie komórki jajowej już się dokonał. Embrion (i to niezależnie, w jaki sposób powstał) znajduje się w fazie realizacji swojej potencjalności: jest potencjalnym płodem, potencjalnym niemowlęciem i dzieckiem i potencjalnym dorosłym, ale w żadnym wypadku potencjalnym człowiekiem czy potencjalną osobą. Do pełnej realizacji swojej potencjalności potrzebuje tylko odpowiednich warunków, ale nie potrzebuje już żadnego decydującego impulsu zewnętrznego.

Próby określania jakościowych cezur w trakcie rozwoju embrionalnego nie są niczym nowym. W odróżnieniu jednak od starożytnych myślicieli i filozofów współczesna nauka dysponuje bardzo szczegółowymi danymi z zakresu rozwoju embrionalnego. W embriogenezie można wprawdzie wyróżnić etapy rozwojowe, w trakcie których dokonuje się naturalna selekcja słabszych embrionów (np. proces implantacji w macicy), jednak żaden z nich nie dodaje rozwijającemu się embrionowi niczego nowego, a oznacza jedynie zapewnienie odpowiednich warunków zewnętrznych. Od momentu, w którym aktywowana zostaje komórka jajowa oraz uruchomiona jej rozwojowa dynamika, mamy do czynienia z samoorganizującą się istotą ludzką. Fakt, iż nowy genom włącza się w kierowanie tym rozwojem dopiero później, a rozwój zygoty sterowany jest w początkowej fazie matczyną informacją genetyczną zawartą w cytoplazmie komórki jajowej, nie zmienia faktu, iż nie jest to już zespół matczynek tkanek, ale odrębny organizm posiadający własną dynamikę rozwojową.

W tym kontekście podnosi się czasem zarzut związany ze wspomnianą wyżej równoważnością poszczególnych blastomerów (totipotencjalnością), która charakteryzuje embrion w pierwszej fazie rozwoju i oznacza, iż każda z komórek embrionalnych może się rozwinąć w dorosły organizm. Nie oznacza to jednak, iż pojedyncze, totipotencjalne komórki embrionalne rozwijają się zupełnie samodzielnie, a jedność z pozostałymi ogranicza się do bliskości przestrzennej we wnętrzu jednej osłonki przejrzystej. Już w cytoplazmie komórki jajowej niektóre regulujące białka rozmieszczone są nierównomiernie, by móc kierować rozwojem embrionu zanim zostanie uruchomiony jego własny genom. Od pierwszej chwili swojego rozwoju embrion stanowi jedność funkcjonalną, wyposażoną w swoje własne mechanizmy regulujące i dlatego może być określony jako indywiduum. Warunkiem istnienia indywiduum nie jest bowiem jego niepodzielność, ale faktyczne bycie nie podzielonym¹⁹. Żyjącego indywiduum nie należy w pierwszej linii pojmować jako czegoś niepodzielnego, lecz jako istotę, która ciągle na nowo,

¹⁹ K. Lehmann, Die Rede vom „Material“ oder „Zellhaufen“ ist verräterisch, *Die Tagespost* z 29.09.2001 r.

w sposób dynamiczny buduje swoją jedność, bowiem dopiero wtedy, gdy jeden z totipotencjalnych blastomerów zostanie oddzielony od pozostałych, uzyskuje on własną, odrębną dynamikę i daje początek nowej istocie.

W trakcie embriogenezy nie da się ustalić żadnej jakościowej cezury, na podstawie której można by w rozwoju embrionalnym człowieka oddzielić fazę przedosobową (życie tkankowe) od fazy osobowej (życie w pełni ludzkie). Adekwatnym określeniem dla początkowych faz ludzkiego życia byłoby wyrażenie „kaskada zapłodnienia”²⁰. Określenie poszczególnych faz w tym procesie nie jest dokładnym odzwierciedleniem rzeczywistości, ale zależy od dokładności naszej obserwacji i dlatego pozostanie zawsze efektem pojęciowej abstrakcji. Każda następna faza wynika z poprzedniej na zasadzie nierozzerwalnego związku. Jeżeli zatem rozwój embrionalny człowieka jest procesem ciągłym, to nie ma podstaw, aby odmówić zarodkowi tej samej godności i tych samych praw podstawowych²¹, jaką przyznaje się każdej istocie ludzkiej.

Zdania takie, jak „godność człowieka jest nienaruszalna”, czy też „każdy człowiek posiada niezbywalne prawo do życia”, wskazują na zasadniczą i egalitarną normę praworządnego państwa i podstawę demokracji. Podstawowe i niekwestionowane prawa człowieka nie mogą być rozumiane inaczej, jak w odniesieniu do samego faktu biologicznej egzystencji i to bez żadnych zastrzeżeń, niezależnie od stopnia żywotności i możliwości kontynuowania swojej egzystencji, czy też od posiadania czy braku jakichś psychicznych i moralnych zdolności. Wszelkie deklaracje w dziedzinie praw człowieka tracą sens, jeżeli nie założymy, że podstawowym dobrem chronionym przez te normy jest cielesna egzystencja człowieka. Prawa człowieka nie są prawami „przypisanymi”, ale prawami przyrodzonymi. Człowieczeństwo i status osobowy nie są przymiotami, które należałoby dopiero nadać (lub odebrać) istotom ludzkim, ale należą się im z samego faktu ich biologicznego istnienia²².

²⁰ E. Schöckenhoff, *Alle Zukunft vor sich*, *Rheinische Merkur* 34(2000), s. 3.

²¹ Fakt, iż człowiek dopiero po upływie kilkunastu lat otrzymuje pełnię praw obywatelskich nie ma w tej debacie znaczenia, gdyż są to prawa nabyte w odróżnieniu od praw podstawowych, których człowiekowi nikt nie nadaje i nikt nie może odebrać, gdyż są to prawa przyrodzone. Istnieją, bowiem takie wymiary ludzkiej godności i związane z nimi ludzkie prawa, które są człowiekowi przypisywane dopiero po osiągnięciu zdolności używania rozumu, i które z tego względu podlegają gradacji. Należy tutaj np. „godności obywatelska” i związane z nią prawa, jak np. prawo do nauki, do politycznego współdecydowania, do wolności wypowiedzi, do wolnego wyboru współmałżonka itd. Można także mówić o „godności moralnej” człowieka, która polega na tym, iż prowadzi on życie godne, tzn. odpowiadające prawno-moralnemu kodeksowi społeczeństwa. Wreszcie istnieje „godność urzędu”, jak też godność nabyta dzięki zdolnościom i inteligencji, jak godność królewska, profesorska itd. Jednak podstawą tych wszystkich form godności i odpowiadających im praw jest ontologiczna godność ludzka, która nie dopuszcza żadnego stopniowania, jest niezbywalna i przysługuje każdemu człowiekowi z samej natury. Por. S. B a i e r, „Würde” ist mehr als ein Konjunktiv!, *Die Tagespost* z 13.11.2001 r.

²² W. H ä f l i n g, *Zygote — Mensch — Person. Zum Status des frühen Embryo aus verfassungsrechtlicher Sicht*, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* z 10.07.2001, s. 8.

2. Naśladowanie natury

Jeden z argumentów pragnących usprawiedliwić dysponowanie ludzkimi embrionami jest formułowany w oparciu o analogię z ich losem w warunkach naturalnych. Otóż niemały procent embrionów ginie albo z powodu defektów w procesie zapłodnienia albo też z braku możliwości do zagnieżdżenia się w macicy. Fakt ten niektórzy naukowcy biorą za podstawę ustalenia „granicy człowieczeństwa” w momencie nidacji. Przed nią nie mielibyśmy rzekomo do czynienia z ludzką istotą, i dlatego zarówno używanie środków wczesnoporonnych (jak np. spirala, która właśnie uniemożliwia nidację), jak i eksperymenty na nieimplantowanych embrionach miałyby rzekomo być etycznie dopuszczalne jako swego rodzaju „naśladowanie natury”, która również dokonuje selekcji. Odnosiłoby się to nie tylko w stosunku do embrionów obciążonych wadami genetycznymi, odrzuconych w trakcie diagnostyki preimplantacyjnej, ale także do tzw. „embrionów osieroconych”, które pozostały w trakcie zapłodnienia *in vitro*, co do których ich rodzice nie zgłaszają pretensji, a nawet gotowi są „ofiarować” je nauce do prowadzenia dalszych badań.

Ten sposób argumentacji odznacza się jednym zasadniczym błędem: działania natury, procesy zachodzące w przyrodzie nie podlegają żadnej kwalifikacji moralnej, a więc nie mogą być określone jako moralnie naganne lub też dozwolone. Takiej kwalifikacji podlegają jednak wszystkie wolne i świadome czyny człowieka. Figura argumentacyjna „naśladowania natury” na poziomie etycznym nie ma sensu. Z faktu, iż wydarzenia naturalne stają się przyczyną śmierci wielu ludzi nie da się wyprowadzić przyzwolenia na świadome dokonywanie takiej selekcji.

Problematyczne jest także uzasadnianie eksperymentów na ludzkich embrionach ich niewielką szansą przeżycia. Bliskość śmierci nie sprawia, że jakaś istota może być traktowana jak zwłoki, tak jak brak szans na dalszy rozwój nie jest jednoznaczny z otwarciem możliwości destrukcyjnej ingerencji w jej cielesną integralność. Niewielkie szanse przeżycia mają również niektórzy grupy już urodzonych ludzi, czy to ze względu na własne defekty zdrowotne, czy też na fakt, iż przyszli na świat w wysoce niesprzyjającym środowisku społecznym. Byłoby niedorzecznością twierdzić, że taka kondycja może usprawiedliwić ich eliminację, motywowaną oczekiwanymi wymiernymi korzyściami. Logiczną konsekwencją takiego rozumowania byłoby przyznanie statusu człowieka jedynie tym ludziom, których życie zagrożone jest jedynie w minimalnym stopniu.

3. „Szczytne cele”

Korzyści, na które powołują się zwolennicy dopuszczalności badań na embrionach mieszczą się zazwyczaj w obszarze tzw. „szczytnych celów”. Należą do nich np. umożliwienie bezpłodnej parze urodzenia upragnionego dziecka (zapłodnienie *in vitro*), pragnienie zaoszczędzenia dzieciom i rodzicom potencjalnych późniejszych cierpień (selekcja embrionów w ramach diagnostyki preimplantacyjnej), a także kuszące perspektywy nieograniczonej terapii i przedłużania życia (klonowanie terapeutyczne). Wspólną cechą każdego z tych uzasadnień jest

instrumentalizacja ludzkiej istoty jako środka do osiągnięcia szczytnych celów. Człowiek jest tutaj rozumiany nie jako wartość sama w sobie, ale w powiązaniu z korzyściami lub też stratami, jakie może przynieść jego dalsza egzystencja. Oznacza to uprzedmiotowienie człowieka, którego zaistnienie albo musi być wszelkimi środkami wymuszone, (aby stał się on elementem spełnionego życia rodziców, czy też surowcem do transplantacji), albo też którego należy w miarę szybko wyeliminować ze względu na jego defekty i związane z nimi koszty i obciążenia, powiązane z kontynuowaniem jego egzystencji. Takie traktowanie człowieka stoi w ostrej sprzeczności z postulatem szacunku dla każdej istoty ludzkiej i równości wszystkich ludzi wobec prawa. Immanuel Kant (1724–1804) sformułował ten postulat w swoim „imperatywie kategorycznym”, zgodnie z którym należy postępować tak, aby osobę każdego człowieka traktować zawsze także jako cel, a nigdy jedynie jako środek do celu²³. Wsobna wartość każdej ludzkiej osoby jest jednym z podstawowych elementów chrześcijańskiej antropologii. Inspirowana Objawieniem chrześcijańskim, a wyrażona przez Jana Pawła II (jeszcze przed wyborem na papieża) „norma personalistyczna” wskazuje na to, iż osoba nie może stać się przedmiotem użycia, a jedynym adekwatnym odniesieniem do niej jest miłość. Dlatego też jakiegokolwiek „porównywanie dóbr”, między życiem embrionów a ich ewentualną przydatnością jako surowca w medycynie czy też jako przedmiotu zaspakajającego głębokie pragnienia, jest na płaszczyźnie etycznej niemożliwe.

W tym kontekście należy również widzieć zapłodnienie *in vitro*. Chociaż bowiem pragnienie dziecka jest jak najbardziej uzasadnionym i moralnie dobrym pragnieniem i nie wolno bagatelizować ani pomniejszać cierpienia bezpłodnych par (szczególnie kobiet), to jednak pragnienie to nie oznacza prawa do dziecka, które miałyby być zaspokojone za wszelką cenę i wszelkimi środkami. Żaden człowiek nie może być dla drugiego przedmiotem prawa, gdyż sam jest jego podmiotem. Rodzice nie mają prawa do dziecka, ale ono ma prawo do bycia poczętym w ludzki sposób, do bycia efektem małżeńskiego oddania, a nie laboratoryjnym produktem. Dlatego też uzależnienie osobistego spełnienia i komfortu psychicznego rodziców od zaistnienia dziecka (w ostateczności w efekcie technicznie wspomaganą prokreacji) może oznaczać instrumentalizację dziecka dla innych celów.

Świat dzisiejszy jest bardzo wrażliwy na instrumentalne traktowanie poszczególnych ludzi lub grup ludzi, piętnując wszelkie próby wykorzystywania ich np. przez systemy totalitarne pragnące podporządkować jednostkę kolektywowi, czy też przez wielkie koncerny, w których zwiększanie zysku dokonuje się kosztem utraty pracy tysięcy pracowników. Wobec tej zwiększonej wrażliwości na deptanie praw jednostek muszą dziwić próby uzasadnienia wykorzystania ludzkich embrionów jako środka do realizacji istotnych terapeutycznych czy też osobistych celów.

²³ I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Riga 1786, s. 429.

4. Obietnice na wyrost

Obecnie szczególnie żywo dyskutuje się rzekomo niemalże nieograniczone perspektywy, jakie w dziedzinie transplantologii i terapii chorób dotychczas nieuleczalnych mogą przynieść eksperymenty na embrionach. Wykorzystanie embrionalnych komórek macierzystych mogłoby doprowadzić do uzyskania materiału do transplantacji i zastąpienia niemalże każdej uszkodzonej tkanki ludzi cierpiących na takie schorzenia, jak np. choroba Parkinsona i Alzheimerera. Abstrahując od tego, jak wspomniano wyżej, iż żaden, nawet najbardziej szczytny cel nie uzasadnia uśmiercenia człowieka dla jego realizacji, zdania na temat faktycznej efektywności klonowania terapeutycznego są wśród specjalistów podzielone. Wielu wskazuje na to, iż brak jest szeroko zakrojonych badań na zwierzętach, jakie by potwierdziły wielkie nadzieje entuzjastów klonowania terapeutycznego. Poza tym droga ta nie jest wcale jedyną możliwością uzyskania komórek macierzystych. Również w ciele dorosłego człowieka, np. w szpiku kostnym czy też w krwi pępowinowej noworodków istnieją komórki macierzyste, które są w stanie różnicować się w inne typy komórek, np. komórki mięśniowe czy komórki wątroby. Uzyskiwaniu i wykorzystaniu tego typu komórek nie przeciwstawiają się żadne zastrzeżenia moralne. Chociaż wskazuje się również na ograniczony potencjał „dorosłych” komórek macierzystych i ich mniejsze możliwości rozwojowe, to jednak wielu naukowców twierdzi, iż jest to spowodowane brakiem umiejętności w obchodzeniu się z nimi. Dlatego badania nad wykorzystaniem tych komórek powinny być intensywnie kontynuowane.

5. Nowa technika — stara eugenika

Postęp biotechnologiczny prowadzi do doskonalenia metod ingerencji we wczesny rozwój embrionalny człowieka. Efektem tego postępu jest coraz to lepszy „produkt końcowy”. Jednym z motorów tego rozwoju są nie tylko wielkie korzyści finansowe, ale także nacisk będący efektem coraz to bardziej wygórowanych oczekiwań. Rodzice „zamawiający” dziecko lub pragnący dokonać badań prenatalnych, w większości wypadków, nie są gotowi pogodzić się z faktem istnienia jakichkolwiek defektów zamówionego „produktu końcowego”. Wymagania rosną tutaj wraz z możliwościami biotechnologicznymi. W momencie, gdy ludzka prokreacja oddana została w ręce specjalistów, to właśnie oni, a nie „natura” ponoszą odpowiedzialność za efekt końcowy. O ile w przypadku zapłodnienia *in vitro* obiektem oczekiwań był sam fakt urodzenia dziecka, to diagnostyka preimplantacyjna zdaje się żywić uprawnione oczekiwanie, że będzie to zdrowe dziecko. Nie chodzi tu, bowiem o diagnozę celem umożliwienia działań terapeutycznych, ale o selekcję. Gdyby doszło do klonowania reprodukcyjnego przedmiotem życzeń byłyby już konkretne cechy dziecka: mianowicie powinno ono być takie jak pierwowzór, którego cechy doprowadziły do wyboru właśnie tego materiału genetycznego. We wszystkich tych procedurach wraca w nowej postaci eugenika (gr. *eu genes* — dobrze urodzony), która jako nauka o ulepszaniu puli genowej społeczeństwa przez ingerencję państwa w zachowania prokreacyjne obywateli

powstała w końcu XIX w. Za jej twórcę uchodzi Francis Galton (1822–1911). Mentalność eugeniczna, która jest pokłosiem zastosowania darwinizmu do wyjaśnienia stosunków społecznych, postuluje konieczność ingerencji na rzecz ochrony wyposażenia genetycznego społeczeństwa, gdyż chronienie słabych oznacza wyłączenie naturalnych mechanizmów naturalnej selekcji i może doprowadzić do degeneracji²⁴. Selekcja embrionów we współczesnych technikach prokreacyjnych nie jest niczym innym jak przeniesieniem działań z poziomu dyskryminacji pewnych grup ludności na poziom dyskryminacji ludzkich zarodków.

Niewątpliwym efektem takiej mentalności jest zmiana stosunku do ludzi słabych i upośledzonych, żyjących już w społeczeństwie. Prenatalna selekcja jest bowiem nie do pogodzenia z postnatalną solidarnością. Istnienie prenatalnej selekcji, polegającej nie na podejmowaniu decyzji o poczęciu czy też jego zaniechaniu w przypadku wielkiego ryzyka anomalii genetycznych, a na uśmiercaniu poczętych a zdefektowanych embrionów, musi doprowadzić do nowego spojrzenia na ludzi upośledzonych. Dotychczasowa solidarność społeczeństwa z upośledzonymi i ich rodzinami musi ustąpić wobec presji społecznej i niepisanego „obowiązku” rodziców, aby na świat wydawali jedynie zdrowe dzieci, a tym samym oszczędzili społeczeństwu kosztów opieki nad upośledzonymi. Żyjący upośledzeni byłiby postrzegani jako ci, którzy nie zostali w porę wyeliminowani, a ich rodzice jako ludzie nieodpowiedzialni. Nie sposób oprzeć się wrażeniu, że „eugeniczny klimat”, prowadzących do stygmatyzacji i dyskryminacji upośledzonych i ich rodzin jest bardzo realnym zagrożeniem²⁵. Efektem takiej logiki są toczące się procesy przeciwko lekarzom, którzy oskarżani są za zaniedbanie swoich obowiązków, polegające na nie poinformowaniu w porę rodziców o możliwości upośledzenia poczętego już dziecka, co umożliwiłoby jego aborcję. W listopadzie 2000 r. najwyższy sąd rewizyjny we Francji przyznał prawo do odszkodowania rodzicom upośledzonego dziecka, którego defekty genetyczne nie zostały wykryte w ramach diagnostyki prenatalnej. Tym samym ustanowione zostało coś w rodzaju „prawa do nie upośledzonego życia”. Wielu krytyków takich wyroków sądzi, iż ich skutkiem będzie to, iż przy najmniejszej wątpliwości lekarze będą nakłaniać kobiety do aborcji, w obawie, że kiedyś zostaną pociągnięci do odpowiedzialności za ewentualne upośledzenie dzieci.

* * *

Biotechnologia dostarczyła ludzkości potężnych instrumentów, które znacznie rozszerzyły możliwości jego ingerencji w naturę, również we wczesny rozwój zarodkowy człowieka. Nie tylko opinia publiczna, ale także cały szereg naukowców daje wyraz swojemu zaniepokojeniu w obliczu badań, których ceną jest traktowanie ludzi w pierwszej fazie ich istnienia jako materiał biologiczny i surowiec do badań. Związane z tym problemy etyczne nie mogą być uznane

²⁴ H. Ritter, Eugenik, w: LThK, t. 3, kol. 984.

²⁵ R. Beckmann, Der Embryo ist kein Rechnungsposten, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* z 10.05.2001 r., s. 52.

jedynie za wyraz nieuzasadnionej paniki źle poinformowanej opinii publicznej. Sam fakt, iż jakaś technika medyczna weszła w zakres możliwości człowieka oraz że perspektywy jej wykorzystania są bardzo obiecujące, nie oznacza, iż można ją bez żadnych zastrzeżeń zaakceptować. Odnosi się to szczególnie do eksperymentów, w których rozwijające się ludzkie istoty są świadomie narażane na szwank lub niszczone. Embrion ludzki powinien być traktowany z należą mu godnością, która w niczym nie ustępuje godności już urodzonych ludzi.

**DER MENSCH ALS ROHSTOFF.
ETHISCHE ASPEKTE DER NUTZUNG VON EMBRYONEN
IN DER MODERNEN BIOTECHNOLOGIE**

ZUSAMMENFASSUNG

Der Text ist in zwei Teile gegliedert. Der erste Teil enthält das Grundwissen aus dem Bereich der Experimente mit menschlichen Embryonen. Dazu zählt der Verfasser auch die In-vitro-Fertilisierung, wenngleich es sich hier um eine Prozedur aus dem Bereich der medizinisch assistierten Reproduktion handelt. Daneben behandelt der Verfasser solche Verfahren wie die Präimplantationsdiagnostik, also die Selektion der defekten Embryonen und die Kryokonservierung, eine Methode, die das Erhalten von überzähligen Embryonen ermöglicht. Klonen, Parthenogenese und die Reprogrammierung von somatischen Körperzellen werden als Verfahren behandelt, welche der Gewinnung von embryonalen Stammzellen dienen sollen.

Im zweiten Teil zählt der Verfasser die ethischen Vorbehalte gegen die oben aufgezählte Embryonenbehandlung auf. Als Erstes muss hervorgehoben werden, dass der menschliche Embryo keineswegs ein Klümpchen von ziellos wuchernden Zellen ist, sondern als ein sich planmäßig und eigenmächtig entwickelnder Organismus betrachtet werden muss. Aus dem Grund, dass es im Lauf der Embryogenese keine qualitative Zäsur gibt, darf man dem Embryo die volle Menschenwürde nicht absprechen. Als ein menschliches Wesen darf er auch nicht als Mittel zu noch so hohem und heilvollem Zweck behandelt werden. Die Tatsache, dass in der Natur, deren Verhalten keinem moralischen Maßstab unterliegt, Embryonen selektiert werden, bedeutet nicht, dass der Mensch die natürlichen Abläufe auf diese zweifelhafte Weise nachahmen darf. Die Entdeckung des Potentials von körpereigenen, adulten Stammzellen weist auf eine hoffnungsvolle und dazu noch ethisch unproblematische Alternative hin. So erweisen sich die verbrauchenden Experimente an menschlichen Embryonen als Neuaufgabe der alten Eugenik.

MENTALNOŚĆ PRZECIW ŻYCIU ŹRÓDŁEM PRZEMOCY WOBEC RODZINY

Treść: — I. Znaczenie zmian procesów społecznych. — II. Specyficzna sytuacja kulturowa.
— III. Znaki nadziei. — Résumé

Współczesna epoka niesie ze sobą coraz liczniejsze i poważniejsze zagrożenia dla życia ludzi i narodów. Powracają, a niekiedy nasilają się plagi ludzkości: nędza, głód, choroby endemiczne, przemoc i wojny¹. Do tego dochodzą zbrodnie i zamachy godzące w życie ludzkie. Paradoksalnie, ogromny postęp wiedzy stwarza nowe, nieznane zagrożenia dla człowieka i jego życia. Weźmy przykład nowoczesnej technologii dla zabijania ludzi, czy też manipulacji genetycznych². W Liście do Rodzin papież tłumaczy zależności, które funkcjonują w świecie pod szyldami różnych, nawet i szczytnych haseł, oznaczających jednak w rzeczywistości zupełnie nie to, co sugerują ich nazwy. Dlatego tak ważny jest *blask prawdy poprzez kontrast, gdyż rozwój współczesnej cywilizacji pozostaje związany z postępem naukowo-technicznym w sposób często jednostronny. Chodzi o charakter czysto pozytywistyczny tego rozwoju. Owocem pozytywizmu poznawczego jest agnostycyzm, gdy chodzi o teorię, natomiast w dziedzinie działania i moralności — utylitaryzm. W naszych czasach historia poniekąd się powtarza. Utylitaryzm — to cywilizacja skutku, użycia — cywilizacja „rzeczy”, a nie „osób”, cywilizacja, w której osoby stają się przedmiotem użycia, podobnie jak się używa rzeczy*³.

Mamy tu do czynienia z poglądami wytworzonymi przez sensualistyczny empiryzm i związany z nim utylitaryzm. Te dwa prądy, w oparciu o tezę T. Malthusa, wyrażoną w dziele *Prawo ludności* (względny ekonomiczne przemawiają za koniecznością ograniczenia urodzin, środki utrzymania bowiem rosną w postępie arytmetycznym i dlatego nie nadążają za przyrostem naturalnym, który idzie w postępie geometrycznym) wydały nowy owoc: neo-maltuzjanizm. „Szczęście” w rozumieniu utylitarnym rozumiane jest bardzo powierzchownie; bywa sprowadzane do radości, jaką daje stosunek seksualny. Skoro akt ten przynosi mężczyźnie i kobiecie tak wiele przyjemności (przy możliwym minimum przykro-

¹ EV 3.

² B. Mierzwiński, *Evangelium vitae* — przesłanie encykliki wobec problemów współczesnego świata, s. 28; por. T. Ślipko, *Za czy przeciw życiu*, Kraków – Warszawa 1992, s. 92–95.

³ LdR 13.

ści), wręcz rozkoszy, przeto należy znaleźć metody gwarantujące wykluczenie prokreacji. Neomaltuzjanizm wskazuje przede wszystkim na takie środki, które naruszają normalny, „naturalny” przebieg całego procesu współżycia płciowego mężczyzny i kobiety⁴.

Powszechnie lansowanie takich poglądów, w konsekwencji prowadzi do zmiany mentalności zarówno jednostek, jak i całych społeczeństw. *Znaczna część opinii publicznej usprawiedliwia przestępstwa przeciw życiu w imię prawa do indywidualnej wolności i wychodząc z tej przestanki domaga się nie tylko ich niekaralności, ale wręcz aprobaty państwa dla nich, aby móc ich dokonywać z całą swobodą, a nawet korzystając z bezpłatnej służby zdrowia*⁵. Prawodawstwo wielu państw uległo tej sugestii. Powstał głęboki kryzys moralny: co dawniej powszechnie uważano za czyn zły, niedopuszczalny, teraz zyskuje coraz większą aprobatę. Sumienie ludzkie przestaje dostrzegać fundamentalną różnicę między dobrem a złem. Rodzina zostaje ugodzona w swej najgłębszej istocie: zamiast być sanktuarium życia, staje się zarzewiem śmierci. Papież mówi o swoistym spisku przeciw życiu, o wojnie silnych przeciw bezsilnym; wrogiem mocnych i sytych staje się człowiek stary, chory, upośledzony, a nawet jeszcze nie narodzony⁶.

We współczesnym świecie jest wiele przyczyn powstawania cywilizacji przeciwnej życiu. Papież w *Evangelium vitae* wymienia trzy główne: osłabienie wartości życia, wynaturzona koncepcja wolności oraz zanik wrażliwości na Boga i na człowieka.

I. ZNACZENIE ZMIAN PROCESÓW SPOŁECZNYCH

Spółczeństwo znalazło się w sytuacji zależności od odkryć naukowych, wydajności i produkcji, reklamy, konsumpcji i marnotrawstwa. Między innymi, Herbert Marcuse i Herbert McLuhan oraz inni badacze procesów społecznych, dokonali analizy mechanizmów, które warunkują nasze przyzwolenie na taki stan rzeczy. Człowiek wyzwolony z ograniczeń narzuconych przez niedostatek, popada w uzależnienie od obfitości dóbr świata rozwiniętego, podporządkowując się w ten sposób nauce i technice. Perfekcja techniczna okazuje się, więc dwuznaczna: albo pozwala rozwinąć odpowiedzialny zmysł tworzenia, albo tłumi wolność przez prometejskie zachłyśnięcie się nią⁷; margines osobistego wyboru maleje z dnia na dzień. Reklamowy „masaż” dostarcza wygodnych, racjonalnych uzasadnień dla dokonującej się agresji: dominacja zwać się będzie konkurencją, opanowanie przyrody zyska miano postępu technicznego. Racjonalne mechanizmy mające kontrolować agresję, zostają w ten sposób zahamowane. W konsekwencji mieszkańcy państw określanych jako rozwinięte, stają się ludźmi tak zniewolonymi, że bezmyślnymi. Są do tego stopnia zaślepieni chęcią konsumowania, że bezkrytycznie chłoną ideologię uzasadniającą system wartości, z którego korzystają⁸.

⁴ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, s. 214.

⁵ EV 4.

⁶ EV 12.

⁷ L. Weil-Halle, *L'avortement de papa. Essai critique pour une vraie reforme*, Paris 1971.

⁸ M. Schooyans, *Aborcja a polityka*, Lublin 1991, s. 22–23.

Ideologia ta nadal wywiera wpływ na zmiany w procesach społecznych. Według niej życie ludzkie stanowi dla człowieka zagrożenie. Można ją sprowadzić do trzech podstawowych teorii, z którymi są związani ich twórcy: Thomas Robert Malthus, Francis Galton i Margaret Sanger.

Thomas Malthus (1766–1834) w 1798 roku ogłosił obszerny *Esej o teorii ludnościowej*. To dzieło zyskało duży rozgłos i wywołało poruszenie. Malthus uważał, że na świecie jest zbyt wielu nędzarzy, a za mało zasobów dla wszystkich i dlatego to należałoby ograniczyć przyrost biednej ludności, gdyż inaczej światu będzie zagrażał głód⁹. Jego zdaniem, gatunek ludzki cechuje tendencja do wzrostu liczebnego w tempie przewyższającym tempo wzrostu podaży żywności. Zalecał, aby sama przyroda dokonywała selekcji, prowadzącej do eliminacji ludzi gorzej przystosowanych i do triumfu najmocniejszych¹⁰. Wnioskując jedynie na podstawie przyrostu populacji w niektórych regionach Ameryki Północnej skolonizowanej przez Anglików, uznał, że przyrost ludności dokonuje się w postępie geometrycznym; jeśli nic tego tempa nie hamuje, ludność podwaja swą liczbę co dwadzieścia pięć lat. Podaż żywności przy tym wzrasta o wiele wolniej. Słowem, nieco upraszczając: jeśli ludzi nie będzie mniej, wkrótce zabraknie jedzenia. Malthus nadał więc odniesieniom między człowiekiem a jego otoczeniem formę pseudomatematycznego prawa i nazwał je teorią ludnościową (wyrażenie to zapożyczył od innego autora angielskiego, Williama Godwina)¹¹. Karol Wojtyła komentuje teorię Malthusa: *gdy rodzi się nowy człowiek, rodzi się nie tylko nowy „żołądek do napętnienia”, ale także nowy pracownik, niekiedy wynalazca i twórca urządzeń zwielokrotniających efektywność pracy*¹². Znany amerykański ekonomista J.L. Simon twierdzi, że tezy Malthusa są nieprawdziwe i to stanowisko udowadnia. Uważa ponadto, że na dłuższą metę przyrost demograficzny korzystnie wpływa na stan posiadania oraz na poziom życia i to niezależnie od etapu rozwoju danego państwa¹³.

Francis Galton (1822–1911), sformułował w 1883 roku bardzo dzisiaj popularną teorię eugenizmu (sztukę dobrego płodzenia). Jego zdaniem przyroda sama nie przeprowadza dostatecznej selekcji. Trzeba, więc naturalną selekcję ludzkiego rodzaju zastąpić sztuczną. Zwolennicy eugenizmu apelują, by sprzyjać prokreacji osób najzdolniejszych, przy czym mają na myśli takie, które odnoszą sukcesy. Konsekwentnie — stoją na stanowisku, iż jednocześnie należy hamować prokreację tych, którym się w życiu nie udaje, czyli ludzi biednych¹⁴.

Margaret Sanger¹⁵ pierwsza w historii wprowadziła określenie: kontrola urodzin (*birth control*). Była zwolenniczką antykoncepcji oraz autorką teorii znanej pod

⁹ Nota bene, tezę tę spotykamy także współcześnie — w centralnych publikacjach Funduszu Rozwoju Narodów Zjednoczonych, w Raporcie Kissingera i innych podobnych.

¹⁰ M. S c h o o y a n s, Rodzina ofiarą ideologii, w: XVIII Międzynarodowy Kongres Rodziny, pod red. A. Czarnockiego, Warszawa 1994, s. 107.

¹¹ A.M. L i b e r t, Sytuacja rodziny w świecie współczesnym, w: Rodzina na przełomie wieków, pod red. K. Majdańskiego, Łomianki 2000, s. 170–171.

¹² K. W o j t y ł a, jw., s. 214.

¹³ J.L. S i m o n, L'homme, notre dernière chance. Croissance démographique, ressources naturelles et niveau de vie, Paris 1985; por. G.F. D u m o n t, Mit przeludnienia, w: XVIII Międzynarodowy Kongres Rodziny, jw., s. 111–123.

¹⁴ A.M. L i b e r t, jw., s. 175–176.

¹⁵ M. S c h o o y a n s, L'Évangile face au désordre mondial, Paris 1997.

mianem neomaltuzjanizmu. Według tej idei wszyscy mają prawo do wolnej miłości oraz do maksymalnej przyjemności. *Ta koncepcja moralna, ta eskalacja przyjemności, pociąga za sobą zupełnie oddzielenie dwóch tradycyjnych celów związku małżeńskiego: celu jednoczenia i celu prokreacji. Nie należy narażać współmałżonka na tę niepożądaną konsekwencję stosunków małżeńskich, jaką jest dziecko. Rodzina jest traktowana jako uciążliwe, niedopuszczalne zaangażowanie, gwałcące wolność, a samo dziecko zostaje uznane za ryzyko, czyli zło, które należy usunąć, jeżeli przeszkadza. Ta szczególnie idea moralna głosi, że potrzebna jest absolutnie skuteczna antykoncepcja, że należy stosować aborcję. A jako środek radykalnie skuteczny zaleca się sterylizację*¹⁶.

Spółczeństwo, które uważa się za demokratyczne i kieruje się ideami wyżej przedstawionymi, w konsekwencji prowadzącymi do zezwolenia na eliminowanie najstarszych¹⁷, już wpadło w koleiny totalitaryzmu¹⁸. Historia była świadkiem wielu totalitaryzmów zajadłe dążących do zniszczenia rodziny, która jest pierwszym obszarem wzajemnej pomocy, pierwszą szkołą solidarności, pierwszym ośrodkiem podziału dochodów, miejscem gdzie osoby otwierają się na innych ludzi, gdzie przebiega proces socjalizacji, gdzie jednostka uczy się „towarzyskości”. To w niej ludzie uczą się wzajemnego szacunku będącego podstawą społeczeństwa demokratycznego. Zniszczyć rodzinę to zniszczyć „na raty” wszelką możliwość pokojowej koegzystencji w społeczeństwie¹⁹.

Papież Jan Paweł II, przemawiając na sesji naukowej zorganizowanej przez Papieską Akademię Nauk 18 listopada 1994 roku, apelował do przywódców państw, aby udostępnił niezbędne środki na badania naukowe i pracę oświatową w dziedzinie naturalnych metod planowania rodziny. W rzeczy samej, obowiązkiem państw i organizacji międzynarodowych, które uznają zasadę wolności sumienia — mówił papież — jest ułatwienie dostępu do metod zgodnych z etycznymi przekonaniami par małżeńskich. Od tej niezwykle ważnej dziedziny ludzkiego zachowania zależy sama przyszłość człowieka i całej społeczności, ma ona także bezpośredni wpływ na rozwój społeczny. Metody, które umacniają szacunek dla ludzkiej godności, są sprzymierzeńcem, a nie wrogiem w walce z niedorozwojem i z problemami ludnościowymi, wypływającymi z niedorozwoju. Stosowanie metod naturalnych przyniesie wielkie korzyści całemu społeczeństwu²⁰.

¹⁶ T e n ż e, Rodzina ofiarą ideologii, jw., s. 107–108.

¹⁷ Na tę kwestię zwraca uwagę Ks. Prof. M. Schooyans: „Chęć liberalizacji prawa do aborcji można wytłumaczyć tylko w odniesieniu do ogólnego klimatu, w którym żyjemy, gdzie fascynacja dobrami konsumpcyjnymi i techniką może całkowicie nami zawładnąć. W istocie sama zasada konsumpcji zakłada ograniczenie liczby tych, którzy uczestniczą w podziale dóbr. Z innej strony, człowiek upojony stopniem opanowania wiedzy i techniki doprowadza do uspienia własnego zmysłu odpowiedzialności. Ta podwójna dominacja dąży do upowszechnienia poglądu, że siła stanowi o prawie. Człowiek nabiera w ten sposób przekonania, że jest panem własnego losu, a tym samym losu swojego bliźniego”. — M. S c h o o y a n s, Aborcja a polityka, jw., s. 23; por. Rozmowy „Ethosu”: Między ludzką słabością i heroizmem. Z profesorem Vittorio Possentim rozmawiają Tadeusz Styczeń SDS i Jarosław Merecki SDS, *Ethos* 3(1998), s. 281–283.

¹⁸ „Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm”. CA 47.

¹⁹ A. M. L i b e r t, jw., s. 189–190.

²⁰ J a n P a w e ł I I, Znaczenie naturalnych metod planowania rodziny, w: Rodzino, co mówisz o sobie? Kraków 1995, s. 252.

II. SPECYFICZNA SYTUACJA KULTUROWA

We współczesnej rzeczywistości rodzina tradycyjna — heteroseksualna i monogamiczna — została sprowadzona do jednego z wielu modeli kontraktowego związku. Tymczasem, rodzina tradycyjna zawiera w sobie pojęcie małżeństwa: jest to dobrowolnie podjęte zobowiązanie w czasie, nakaz dochowania wierności i wspólnego pożycia, służenie sobie pomocą. Z małżeństwa w naturalny sposób wynika pochodzenie dzieci od rodziców, którymi nikt nie może dobrowolnie dysponować: jednostka nie jest władna decydować, że nie jest już synem lub córką swego ojca lub swej matki, ani też rodzice nie mają władzy nad tą więzią, która przecież emanuje z ich aktu prokreacji. Tradycyjna instytucja rodziny jest zatem istotnie obszarem, gdzie poszczególne osoby zobowiązują się budować razem nową wspólnotę, stabilną i otwartą na życie. Jest przestrzenią solidarności, uznanej dobrowolnie współzależności, wierności.

Kultura antyrodzinna *gender* ujawniła się radykalnie na międzynarodowych konferencjach w Kairze w roku 1994 i w Pekinie w roku 1995. Według tej, coraz bardziej destruktywnej, konstrukcjonistycznej ideologii — tłumaczył na sympozjum w Łomiankach ks. kardynał Alfonso Lopez Trujillo — tożsamość płciowa i różnice między płciami są tylko konstrukcją społeczną, wytworem kultury, bez żadnego odniesienia do prawdy osobowej i bez związku z naturą ludzką. I tak małżeństwo, a nawet ogólnie związek między kobietą a mężczyzną, byłby tylko jedną z różnych możliwych opcji seksualnych. Edukacja, prawo, ochrona środowiska, kultura, samo społeczeństwo powinny się zmienić — jak utrzymują liczni i wpływowi zwolennicy tej teorii — żeby dać miejsce w życiu społecznym różnym „nowym rodzajom”, których liczba zmienia się w zależności od danego nurtu tej ideologii. A oto znaczący przykład. W ramach doradczego spotkania ONZ *Population Found*, w dokumencie *Division for the Advance of the Women (Gender Perspective in Family Planning Programs)* zawarto następujące zdanie: *Ażeby być efektywnymi na dłuższą metę, programy planowania rodziny powinny dążyć nie tylko do tego, by zmniejszyć rozrodczość rodzajów — gender — dziś istniejących, ale przede wszystkim zmienić te rodzaje, by ograniczyć rozrodczość*²¹. Natomiast rodziną nazywa — i traktuje podobnie — różne formy związków opierających się na umowach zawartych między jednostkami. Więzi, jakie łączą mnie z partnerem, to więzi, jakie w każdej chwili mogę zerwać, kiedy kontrakt przestanie mi odpowiadać, lub kiedy tylko moja początkowa biseksualność ewoluje w tym, czy innym kierunku. Co do dzieci, jeśli istnieją, to tracą one rodzinę — nietrwałą już od samego początku — kiedy tylko umawiające się strony uznają, że w ich interesie leży zrezygnowanie z umowy²².

Rodzina jest podstawową komórką społeczną. Opiera się ona na trwałym fundamencie prawa naturalnego, wspólnego wszystkim ludziom i wszystkim kulturom. Stąd rozbijanie tej podstawowej komórki społecznej wydaje się co najmniej poważnym błędem.

²¹ A.L. Trujillo, Posługa na rzecz rodziny w Kościele współczesnym — Papieska Rada Rodziny, w: *Rodzina na przełomie wieków*, jw., s. 254–255.

²² A.M. Libert, jw., s. 181–182.

Michael Schooyans twierdzi, iż mamy do czynienia z nową formą totalitaryzmu, wywierającego wpływ na współczesną kulturę. Atakuje on ducha, rozum oraz wolę ludzi. Cechuje go przede wszystkim wola zniszczenia w człowieku tego, co stanowi jego specyfikę, czyli rozumu i zdolności do wolnej decyzji. Jest to totalitaryzm, który atakuje integralność fizyczną człowieka, zabija go fizycznie, sterylizuje fizycznie, ale jest też to totalitaryzm, który atakuje przede wszystkim psychikę człowieka, jego zdolność do osobistego rozumowania i decydowania w całkowitej wolności²³. Obserwacje rzeczywistości zdają się potwierdzać wyżej postawioną tezę. Wszak charakterystycznym symptomem aktualnej rzeczywistości rodziny jest zespół dewiacji świadczących o kryzysie samej instytucji małżeństwa. Wyraża się on między innymi w związkach pozasakramentalnych, w tzw. małżeństwach „na próbę”, w ilościowym wzroście wspólnot defektywnych, w nasileniu się częstości rozwodów, w mnożących się praktykach antykoncepcyjnych, jak również w dokonywaniu masowych zamachów na bezbronne ludzkie życie. Dwa ostatnie z wymienionych zjawisk są ze sobą wewnętrznie związane. Pomysł zniszczenia nowego, poczętego życia tkwi potencjalnie w ryzyku zawodności poczynań antykoncepcyjnych. Zjawiska te przybierają formy niezwykle groźnych patologii: przemocy, agresji, samobójstw, alkoholizmu i narkomanii. W dalszej kolejności, przyglądając się współczesnej rzeczywistości, należy dostrzegać pograżenie się w hedonizmie, szczególnie seksualnym, oraz rozpowszechnianie na ogromną skalę technik, których celem jest zagłuszanie indywidualnej odpowiedzialności oraz odbieranie wolności ludziom, przez poddawanie ich zbiorowym manipulacjom. Na taki stan rzeczy ma wpływ wiele czynników. Jednym z głównych jest zafałszowany obraz seksualności oraz źle rozumianej wolności, lansowane i upowszechniane wśród współczesnych społeczeństw przez środki społecznego przekazu.

Człowiek dość często popełnia ten sam błąd przy próbach poznania, zrozumienia i wyrażenia rzeczywistości. Na przykład wtedy, gdy — rozpatrując tak bogatą rzeczywistość, jaką jest miłość — jeden z rozpatrywanych elementów bierze za całość. Tak właśnie dzieje się współcześnie, kiedy to seks — izolowany od erosa, a tym bardziej od przyjaźni i miłości typu „agape” — uważany jest za pełnię. W ten sam sposób sprowadza się miłość do fizjologicznego seksu. Próbuje się „uniknąć napięć robiąc to bez emocji, na zimno, traktuje się seks jako narkotyk i szczepionkę, którą wstrzykuje się samemu sobie”. Jest to po prostu seks bez miłości²⁴.

Jan Paweł II w swoim przepowiadaniu zwraca również uwagę — w sposób bardzo wyraźny — i na tę kwestię. Podczas modlitwy niedzielnej 2 stycznia 1994 roku powiedział: *Głęboki niepokój budzą też inne, nie mniej bolesne zjawiska, które godzą w samo serce więzi rodzinnych, ponieważ są konsekwencją nie tyle czynników zewnętrznych, co raczej szkodliwego wpływu „wzorów zachowań inspirowanych przez hedonizm i konsumizm: skłaniają one członków rodziny raczej do zaspokojenia własnych pragnień niż do spokojnego i pracowitego budowania rodzinnej wspólnoty”. W jakże wielu rodzinach kiełkuje ziarno rozłamu! Ileż par małżeńskich przeżywa zmierzch swojej miłości, pograża się we wzajemnym nie-*

²³ M. Schooyans, Rodzina ofiarą ideologii, jw., s. 106.

²⁴ J.M. Aubert, Szacunek dla życia cielesnego, w: Perspektywy i problemy teologii moralnej, Warszawa 1982, s. 243–263.

rozumieniu, które prowadzi do rozstania; jakże wiele sytuacji kończy się nawet rozwodem, który rozrywa więź ustanowioną przez Boga jako niezniszczalny fundament życia rodzinnego!²⁵ W innym miejscu Papież naucza, iż nierzadko trwałość, z jaką Kościół głosi etykę małżeńską i rodzinną, bywa mylnie interpretowana, jako podejmowanie przez wspólnotę chrześcijańską próby narzucenia całemu społeczeństwu sposobu myślenia wynikającego z wiary i wiążącego tylko dla chrześcijan. Przykładem tego były różne reakcje na mój otwarty sprzeciw wobec rezolucji Parlamentu Europejskiego, która zmierza do legalizacji nowego typu rodziny, a mianowicie związku osób homoseksualnych.

W rzeczywistości jednak małżeństwo — jako trwały związek mężczyzny i kobiety, którzy ofiarowują się sobie nawzajem i przyjmują wielkodusznie dar życia — nie jest jedynie wartością chrześcijańską, ale wartością wpisaną w pierwotny porządek stworzenia. Zagubienie tej prawdy to zagrożenie nie tylko dla wierzących, ale i dla całej ludzkości.

Niestety, do umysłów ludzkich — mówił podczas niedzielnej modlitwy w dniu 19 czerwca 1994 roku — zakrada się dziś relatywizm, który każe wątpić, czy istnieje w ogóle prawda obiektywna. Słychać tu echo dobrze znanego pytania, jakie zadał Piłat: „Cóż to jest prawda?” (J 18,38). Ten sceptycyzm prowadzi do fałszywej koncepcji wolności, która próbuje odrzucić wszelkie ograniczenia etyczne i przekształcić wedle własnego uznania najbardziej oczywiste dane natury²⁶.

Rodzinnie uprzedmiotowionej, traktowanej instrumentalnie, podporządkowanej doraźnym celom politycznym i ekonomicznym, różne ideologie globalne usiłują przede wszystkim wydrzeć Boga. On, bowiem jest gwarantem tożsamości rodziny i On ją czyni mocną wobec dezintegracyjnych zakusów. Dąży się, więc do deformacji ludzkich sumień, do zatarcia granicy między dobrem i złem. Nakłania się człowieka do traktowania siebie samego i własnego życia raczej jako zespołu doznań, których należy doświadczyć, aniżeli dzieła, które ma wypełnić²⁷. Takie podejście deformuje głównie miłość, ponieważ utożsamia ją z bliżej nieokreślonym błogostanem, a nie z konkretną syntezą ludzkich powinności. Cywilizacja konsumpcyjna jest wyrozumiała dla dewiacji, zwłaszcza seksualnych, i dokonuje apoteozy niczym nie okiełznanego prawa do indywidualnej wolności. Narzuca się ludziom etykę statystyczną i oskarżając Kościół o manichejskie obsesje — bagatelizuje się lub zgoła kwestionuje szóste przykazanie. Wyolbrzymia się i pobudza potrzeby seksualne, starannie je oddzielając od miłości i zadań prokreacyjnych. Kontakt seksualny — odarty z humanistycznej treści — redukuje się do relacji czysto biologicznej, podporządkowanej tylko jednemu prawu: zwielokrotnienia przyjemności doznań. Temu celowi służy rozbudowany przemysł, szerzący demoralizację i hołdujący najniższemu instynktom. Jedną z wielu oznak rozległego kryzysu wartości moralnych, stymulowanego przez interesy ekonomiczne i polityczne, jest zalew pornografii. Utrudnia ona lub wręcz udaremnia rozwój dojrzałych i zdrowych więzi międzyludzkich oraz prowadzi do wykorzystywania jednostek, zwłaszcza

²⁵ Jan Paweł II, Rodzina wobec współczesnych zagrożeń, w: Rodzino, co mówisz o sobie? jw., s. 379.

²⁶ Jan Paweł II, Fundament rodziny — prawo naturalne, w: Rodzino, co mówisz o sobie? jw., s. 406.

²⁷ CA 39.

najbardziej bezbronnych. Te deprawacyjne poczynania zmierzają do praktycznego stłumienia głosu transcendencji i narzucenia ludziom takiego stylu życia, jakby Boga w ogóle nie było²⁸.

Uprawianie seksu bez erosa, bez angażowania się i emocji, na zimno jest uznawane za modelowe. W ten sposób odchodzi się daleko od „filia”, a jeszcze dalej od „agape”. Na pierwszym planie znajduje się problem technik seksualnych i dlatego pytanie, *które obecnie zadaje sobie mężczyzna, nie brzmi już, czy kobieta pójdzie, czy nie pójdzie z nim do łóżka, ale czy umie to robić. Seks staje się w ten sposób narzędziem podobnym do tuku, strzały czy topora w rękach człowieka jaskiniowego*²⁹.

Konkludując, można stwierdzić, iż we współczesnym świecie sprawom seksu przydaje się więcej znaczenia, niż kiedykolwiek³⁰. W ten to sposób doszło do niemal całkowitej dehumanizacji seksu i erosa; u jej podstaw leży dezintegracja miłości, a konkretnie oddzielenie seksu od erosa, w dalszej kolejności natomiast od „filia” i „agape”³¹. *Stąd w czasach, gdy stale rośnie liczba rozwodów, w czasach postępującej w literaturze i sztuce banalizacji miłości i banalizacji seksu, który jak w miarę, gdy stawał się coraz bardziej dostępny, tracił znaczenie — miłość w dawnym rozumieniu staje się czymś mglistym i nieuchwytnym, jeśli nie po prostu nierealnym*³².

*Na rzecz takiego zwątpienia zdają się usilnie pracować różne programy przy pomocy potężnych środków, jakie pozostają do ich dyspozycji. Niejednokrotnie trudno się oprzeć przeświadczeniu, iż czyni się wszystko, aby to, co jest „situacją nieprawidłową”, co sprzeciwia się „prawdzie i miłości” we wzajemnym odniesieniu mężczyzn i kobiet, co rozbija jedność rodzin bez względu na opłakane konsekwencje zwłaszcza gdy chodzi o dzieci — ukazać jako „prawidłowe” i atrakcyjne, nadając temu pozory fascynacji. W ten sposób zagłusza się ludzkie sumienie, zniekształca się to, co prawdziwie jest dobre i piękne, a ludzką wolność wydaje się na tęp faktycznego zniewolenia. Jakże aktualne stają się wobec tego Pawłowe słowa o wolności, do której wyzwala nas Chrystus, oraz o zniewoleniu przez grzech (por. Ga 5,1)*³³

²⁸ Nauki o rodzinie w służbie Ewangelii, pod red. K. Majdańskiego, Warszawa 1995, s. 42–43.

²⁹ R. May, Miłość i wola, Warszawa 1978, s. 57–68.

³⁰ M. Czachorowski, Nowy imperializm, Warszawa 1995, s. 20–22. Autor stwierdza, iż wszelkie badania opinii publicznej powodują zawsze rozprzestrzenienie stwierdzonej prawidłowości („wszyscy tak robią”). Zgodził się z tym w latach siedemdziesiątych Zbigniew Lew Starowicz, który obciążał odpowiedzialnością za panujący chaos w dziedzinie seksualnej między innymi opublikowanie głośnych badań Alfreda C. Kinseya. Miały one jakoby wykazać, iż mieszkańcy USA w ogromnym procencie praktykowali (lata 40. i 50.) homoseksualizm, cudzołóstwo, sodomie, masturbację i inne tego typu zachowania seksualne (badania Kinseya nie spełniają elementarnych wymagań naukowości, bo prowadzone były na całkowicie nie reprezentacyjnej grupie).

³¹ R. Rogowski, Rozbite lustro, *Ethos* 3(1998), s. 208.

³² R. May, jw., s. 28; por. A. Laun, Trzydzieści lat po *Humanae vitae*, *Ethos* 3(1980), s. 369–371.

³³ LdR 5.

III. ZNAKI NADZIEI

Mimo tak wielu zagrożeń, które pokrótce przedstawiono powyżej, wolno będzie patrzeć z optymizmem w przyszłość, pod warunkiem, że powróci się do prawdy obiektywnej, mającej swe źródło w Bogu, prawdy wpisanej w ludzkie serce. Odczytując to, co zostało człowiekowi dane i realizując to w codzienności, człowiek żyjący w rodzinie będzie zdolny tworzyć nową kulturę.

Tworzenie nowej kultury będzie polegało na przenikaniu wszystkich dziedzin i przejawów życia wartościami Ewangelii. Może przybrać następujące aspekty: pierwszy negatywny, polegający na uwolnieniu się od tego, co poniża godność człowieka; drugi pozytywny, który jest nowym stylem życia³⁴.

W naszej współczesności, powszechnie mamy do czynienia z mentalnością przeciw życiu. Jan Paweł II w *Familiaris consortio* w nr 30 pisał o *anti-life mentality*. *Kościół jednakże mocno wierzy, że życie ludzkie, nawet gdy słabe i cierpiące, jest zawsze wspaniałym darem Bożej dobroci. Przeciw pesymizmowi i egoizmowi, zaciemniającym świat, Kościół opowiada się za życiem: w każdym życiu ludzkim umie odkryć wspaniałość owego „Tak”, owego „Amen”, którym jest sam Chrystus. Owemu „Nie”, które zalewa i gnębi świat, przeciwstawia to żyjące „Tak”, broniąc w ten sposób człowieka i świat przed tymi, którzy czyhają na życie i zadają mu śmierć*³⁵.

Konsekwentnie, należy stwierdzić, iż ostateczna racja mentalności przeciwnej życiu ma swoje źródło w sercach ludzkich, dokładniej rzecz ujmując — w braku Boga w nich. A przecież wyłącznie miłość Boga jest silniejsza od ludzkich lęków i obaw. To tylko Boża miłość może je przewyciężyć.

LA MENTALITE CONTRE LA VIE — LA SOURCE DE VIOLENCE PAR RAPPORT A LA FAMILLE

RÉSUMÉ

Le progrès de la science est un phénomène positif. Paradoxalement toutefois ce même progrès crée des menaces neuves et inconnues pour l'homme et la femme et la vie humaine. La cause de cet état de choses est le fait que le progrès de la civilisation contemporaine est lié unilatéralement avec le progrès dans le domaine de la science et de la technique ce qui en conséquence mène à l'agnosticisme et l'utilitarisme. L'utilitarisme c'est la civilisation d'usage dans laquelle les personnes deviennent l'objet d'usage.

En général on lance les opinions pareilles, ce qui en conséquence conduit au changement de la mentalité de toutes les sociétés. Alors, cela n'est pas surprenant qu'une considérable partie de l'opinion publique justifie les délits menaçants la vie au nom de droit à la liberté individuelle.

³⁴ M. Kasowski, *Odnova życia rodzinnego*, Otwock – Świder 1994, s. 27–29.

³⁵ FC 30.

La famille est atteinte ainsi dans son être le plus profond: au lieu d'être le sanctuaire de la vie, elle devienne la source de la mort.

La mentalité contre le vie introduit à la violence par rapport à la famille où „l'ennemie des forts et des rassasiés devient un homme âgé, malade, handicapé et parfois même celui qui n'est pas encore mis au monde” (EV 12).

EWANGELIZOWAĆ AREOPAG MEDIÓW

Treść: — Wstęp. — I. Areopag ateński i współczesne areopagi. — II. Areopag mediów. 1. „Wszechobecność” i przenikliwość mediów. 2. Skuteczny wpływ na masy odbiorców. 3. Naczynia połączone świata mediów. 4. Dominacja obrazu. 5. Szanse rozwoju i niebezpieczeństwo zagrożeń. — III. Ewangelizacja areopagu mediów. 1. Odbiorcy mediów. 2. Nadawcy mediów. 3. Pracownicy mediów katolickich. — Zusammenfassung

WSTĘP

Współczesne społeczeństwa to nie tylko ludy i narody wyodrębnione językiem i granicami państwa*. Rzeczywistości społecznej nie wyczerpują też kraje i kontynenty, jak również „małe ojczyzny” obecne wszędzie tam, gdzie są skupiska ludzkie. Pojawiła się więc pilna potrzeba odpowiedniego nazywania najważniejszych zjawisk współczesności bez uciekania się do tradycyjnych podziałów i klasyfikacji. Dlatego sięgnięto po określenie, które jest szczególnie stosowne i zarazem praktyczne w nazywaniu wielkich i nieuporządkowanych do końca spraw współczesnego człowieka. Świat zaczął się posługiwać terminem „areopag”.

W niniejszym wykładzie przybliża się najważniejsze areopagi świata, ze szczególnym podkreśleniem areopagu mediów, aby ukazać potrzebę i możliwości zanieśienia tam Ewangelii.

Wykład składa się z trzech części. Pierwsza poświęcona jest areopagowi ateńskiemu i funkcji nowoczesnych areopagów świata. W drugiej części podejmuje się problematykę najważniejszego areopagu, jakim są media. Część trzecia rozpatruje areopag mediów jako nową przestrzeń dla ewangelizacji.

I. AREOPAG ATEŃSKI I WSPÓŁCZESNE AREOPAGI

Jeszcze do niedawna słowo „areopag” kojarzyło się wyłącznie z Atenami. Dzieje Apostolskie mówią o areopagu w związku z pobytem w Atenach św. Pawła Apostoła (Dz 17,19–33). Zaproszono go, aby w tym wyjątkowym miejscu wy-

* Wykład wygłoszony 8 września 2000 r. w Olsztynie na sympozjum *Polska i misje a obszary naszej niewiary*.

tłumaczył, *jaka to nową naukę głosi* (19). Jaki był efekt wystąpienia Pawła? Jedni go wyśmiali, drudzy zaś powiedzieli, że posłuchają go innym razem. Jednakże byli i tacy, którzy uwierzyli temu, co mówił i przyłączyli się do niego. W swoim wystąpieniu Apostoł narodów wspomniał o napotkanym przez siebie ołtarzu z napisem *nieznanemu Bogu*¹. Nawiązując do tego, stwierdził: *Ja wam głoszę to, co czcicie, nie znając* (23).

W słownikach pod hasłem „areopag” wyjaśnia się dwa jego znaczenia: w sensie historycznym areopag oznaczał w Atenach najważniejsze gremium polityczne, które miało również prerogatywy ustawodawcze i sądownicze. W sensie analogicznym „areopag” oznacza zespół ludzi, rozstrzygający pewne sprawy w sposób autorytatywny².

Paweł Apostoł codziennie prowadził rozmowy i dysputy na agorze ateńskiej. Jedną z okoliczności, które inspirowały go do tego, był fakt rozwiniętego bałwochwalstwa w Atenach. Czytamy w *Dziejach Apostolskich: Paweł burzył się wewnątrz na widok miasta pełnego bożków* (16). Prowadził, więc odważne polemiki z przedstawicielami dwóch najważniejszych kierunków filozoficznych, jakie były wtedy aktywne w Atenach — ze stoikami i epikurejczykami. Sprawilo to, że zaprowadzono go z agory ateńskiej na Areopag, który z urzędu czuwał nad właściwą oceną nowych nauk. Był to zespół osób pełniący przede wszystkim funkcję sędziowską. Często wyrokował w sprawach politycznych. Zawsze miał wpływ na obsadzanie urzędów publicznych. Sprawy religijne, które stanowiły część integralną polityki również były w gestii Areopagu. Decydował m.in. o dopuszczaniu lub odrzucaniu nowych kultów. Samo miasto było stolicą polityczną Attyki, a kulturalną całej Grecji.

Św. Paweł przybył do Aten w 51 r. Wtedy miasto przeżywało upadek nauki, sztuki i innych dziedzin, w których niegdyś Ateńczycy przodowali. Nie było już wybitnych filozofów, którzy by ściągali do Aten ludzi żądnych wiedzy i mądrości³.

Zatrzymaliśmy się nieco dłużej nad ateńskim Areopagiem, aby lepiej zrozumieć wymowę i znaczenie słowa „areopag” używanego obecnie.

Słowa „areopag” używa często w swoim nauczaniu Jan Paweł II. Jest znamienne, że Papież wyjaśnił ten termin w encyklice *Redemptoris missio* (1990). Omawiając najważniejsze kręgi, w których Kościół prowadzi działalność misyjną, Jan Paweł II przedstawił również obszary kulturowe, które nazwał areopagami. Mówiąc o areopagu ateńskim w czasach Pawła Apostoła, podkreślił, że *był wówczas ośrodkiem kultury wykształconego ludu ateńskiego i dziś można go uznać za symbol nowych miejsc, w których należy głosić Ewangelię* (RMis 37). Jan Paweł II stwierdził też, że *Pierwszym „areopagiem” współczesnym jest świat środków przekazu*. Swoje stanowisko uzasadnił najważniejszymi funkcjami świata mediów. One jednoczą ludzkość i czynią z niej *światową wioskę*⁴. Ponadto, są one *głównym*

¹ J. Szlaga, *Agnosto Theo*, w: EK, t. I, k. 181–182.

² W. Kopaliński, *Areopag*, w: *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 1985, s. 51; *Słownik wyrazów obcych*, red. E. Sobol, Warszawa 1995, s. 73.

³ E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie. Wstęp — przekład z oryginału — komentarz*, Poznań 1961, s. 374 n.

⁴ Z wizją światowej wioski (ang. Global Village) wystąpił w latach sześćdziesiątych Marshall McLuhan (1911–1980), Kanadyjczyk, jeden z najwybitniejszych teoretyków mass mediów. Sfor-

narzędziem informacyjnym i formacyjnym, przewodnikiem i natchnieniem w zachowaniach indywidualnych, rodzinnych i społecznych. Papież dodał, że ten „pierwszy areopag” został zaniedbany, przy jednoczesnym uprzywilejowaniu innych narzędzi ewangelicznego przepowiadania.

W Liście apostolskim *Tertio millennio adveniente* Papież idzie jeszcze dalej w refleksji nad dzisiejszymi areopagami i podkreśla, że tych „areopagów” jest dziś bardzo wiele i są bardzo różne. Są to wielkie tereny współczesnej cywilizacji i kultury, polityki i ekonomii. Im bardziej Zachód odrywa się od swych chrześcijańskich korzeni, tym bardziej staje się terenem misyjnym, w znaczeniu wielorakich „areopagów” (TMA 57).

W encyklice *Redemptoris missio* Jan Paweł II wymienia całą listę nowych areopagów. Są to np. różne zaangażowania współczesnego człowieka — na rzecz pokoju, rozwoju i wyzwolenia ludów, praw osoby ludzkiej i narodów, a także ochrony środowiska. Są również i takie, jak areopag kultury, badań naukowych, stosunków międzynarodowych itp.

Nazwanie przez Papieża świata mediów współczesnym areopagiem przyjmują niektóre dokumenty Stolicy Apostolskiej, jak np. Instrukcja duszpasterska *Aetatis novae* (AN 1).

W przemówieniu do biskupów polskich, przebywających w Rzymie z racji pielgrzymki *ad limina Apostolorum*, Papież podkreślił, że Kościół może dotrzeć *do wielkiego audytorium, do różnych areopagów świata, do środowisk spragnionych Boga* za pośrednictwem uformowanych wcześniej ludzi, którzy pracują w mediach (Przemówienie z 14 lutego 1998 r.).

W Orędziu na XXXIV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, obchodzony w 2000 r., Jan Paweł II stwierdził, że powstanie społeczeństwa informacyjnego będzie *prawdziwą rewolucją kulturalną, zamieniającą media w „pierwszy areopag współczesności”, na którym ustawicznie dochodzi do wymiany faktów, idei i wartości*⁵.

Dotychczasowa refleksja nad areopagiem starożytnym i współczesnym pozwala wyłonić najważniejsze cechy tego drugiego.

Areopag współczesny jest wielką przestrzenią kulturalną człowieka. Dominują w niej stare i nowe media. Główne siły napędowe takiego areopagu to nowe i coraz doskonalsze technologie oraz rosnące możliwości wzajemnego kontaktowania się, co pogłębia u ludzi świadomość współprzebywania w przestrzeni i współuczestniczenia w jej funkcjonowaniu. Na ogół niewiele znaczą tam wartości chrześcijańskie. Często ich pozycja przypomina pogański areopag w Atenach. Słyszcy się w związku z tym bezradne wyjaśnienie, że świat gazet i hałaśliwej reklamy nie idzie w parze z duchem Ewangelii⁶. Często we współczesnych areopagach nagłaśniany jest nieprawdziwy wizerunek Kościoła — m.in. dlatego, że media są na ogół w rękach nieprzyjaznych Kościołowi. Każdy areopag stanowi gigantyczne

mułowanie „światowa wioska” zawiera pogląd, że w wyniku rozwoju techniki będą powstawać nowe media globalne i one poprzez procesy unifikacyjne doprowadzą do „skurczenia się” świata, aby uczynić zeń globalną wioskę.

⁵ Jan Paweł II, Głosic Chrystusa na progu nowego tysiąclecia, *OssRomPol* 3(2000), s. 9–10.

⁶ P. Ghedo, Głoszenie Ewangelii w epoce środków masowego przekazu, *Comp* 6(1995), s. 96–109.

audytorium ludzi, powiązanych siecią układów politycznych i medialnych. Jest on podmiotem w wydawaniu ocen krytycznych i opiniotwórczych. Dlatego każde działanie w areopagu, zarówno pozytywne jak i negatywne zostaje zwielokrotnione siłą potężnych i zlaicyzowanych mediów. Nie może więc być obojętne, jakie treści są ludziom przekazywane z areopagu — negatywne, a nawet destruktywne dla człowieka, czy treści pozytywne, które prowadzą do pełnego rozwoju jego osobowości. Jest więc areopag w pełni terenem misyjnym.

II. AREOPAG MEDIÓW

Nawiązując do cytowanych opinii Jana Pawła II, należy wyjaśnić, dlaczego areopag mediów jest *pierwszym areopagiem współczesnym*. Ten areopag jest jednym z nowych miejsc, w których należy głosić Ewangelię (RMis 37). Dlatego zasługuje na szczególną uwagę ze strony Kościoła, który jako podmiot nowej ewangelizacji jest odpowiedzialny za obecność Ewangelii w całym świecie, a więc również we wszystkich jego współczesnych areopagach.

Co w świecie mediów decyduje o tym, że zasługują one na miano „pierwszego areopagu”? Oto najważniejsze jego właściwości, dzięki którym może on uchodzić za bardzo ważny i znaczący areopag — a dla nas stać się wyzwaniem dla działalności misyjnej.

1. „Wszechobecność” i przenikliwość mediów
2. Skuteczny wpływ na masy odbiorców
3. Naczynia połączone świata mediów
4. Dominacja obrazu
5. Szanse rozwoju i niebezpieczeństwo zagrożeń

Cechy te ukazane zostaną na zasadzie przeglądu zagadnień, z pominięciem kwestii szczegółowych i spornych. Należy w związku z tym postulować podjęcie w przyszłości pogłębionych studiów i badań, aby areopag mediów stał się przestrzenią bardziej znaną i bliską współczesnemu człowiekowi. Istnieje dotąd w tej dziedzinie dotkliwy niedostatek publikacji.

1. „Wszechobecność” i przenikliwość mediów

Żywiołowy rozwój mediów i nieprzerwany postęp w technologii doprowadziły do sytuacji, że media są obecne wszędzie. Nazywane są już „przedmiotami pierwszej potrzeby”. Przenośne odbiorniki radiowe i telewizyjne towarzyszą człowiekowi w jego podróżach, w spędzaniu urlopu, a nawet w wakacyjnych pobytach na łonie natury. Mówi się o wzrastającej przenikliwości mediów do życia prywatnego i rodzinnego. Jedną z jej form jest postawa uzależnienia od mediów w ogóle, a przede wszystkim od telewizji. Jest coraz więcej ludzi, którzy twierdzą, że nie potrafią żyć na dłuższą metę bez kontaktu z mediami. O takim człowieku mówi się np., że chodzi jak błędny, ponieważ popsuł mu się telewizor.

Wszechobecność mediów pociąga za sobą natarczywość ze strony ich pracowników, w następstwie czego cierpi bardzo sfera prywatności człowieka. Dziennikarze wszędzie chcą dotrzeć, wszystko zobaczyć i o wszystkim rozpowiedzieć. Nie obchodzi ich prawo człowieka do prywatności.

Przenikliwość mediów widać dziś najwyraźniej na obszarze życia publicznego, a w szczególności polityki. Należy mówić o wzajemnym przenikaniu się tych dwóch sfer działalności człowieka — mediów i propagandy politycznej. Każdy polityk po pewnym czasie daje się wciągnąć w przepastne tryby mediów, starając się im w jakiś sposób zrewanżować za świadczone usługi — choćby tym, że wypowiada się tak, jak one sobie tego życzą.

Należy dodać, że następstwem „wszechobecności” mediów jest stwarzane przez nie specyficzne środowisko. Nazywa się je mediosferą. Budują je cztery najważniejsze warstwy: ikonosfera (środowisko obrazu), logosfera (środowisko słowa), sonosfera (środowisko dźwięku) i galenosfera (środowisko ciszy). Ostatnia z nich, galenosfera, stale się kurczy, jeszcze bardziej utrudniając działalność misyjną Kościoła. To właśnie w następstwie działalności świata mediów i przy deficycie ciszy kształtowana jest dziś tzw. osobowość jarmarczna.

Przenikliwość mediów wzrasta stale, m.in. w związku z coraz szybszym przekazem informacji. Nic dziwnego, zatem, że Instrukcja *Aetatis novae* na samym początku stwierdza, że *Nie ma dziś takiego miejsca, w którym nie daje się odczuć wpływu środków przekazu na postawy religijne i moralne, na systemy polityczne i społeczne, czy na wychowanie* (AN 1).

2. Skuteczny wpływ na masy odbiorców

Dziś już precyzuje się dokładnie, że nie „przekaz” jest masowy, lecz jego adresat. Mówi się, dlatego o masowym „odbiorcy”, „rynku”, „społeczeństwie” i o masowej „kulturze”.

O wielkości wpływu mediów na człowieka dowodzą dziś liczne określenia na ten temat. Gdy zatem jest mowa o mediach, stwierdza się, że stały się już „pierwszą władzą” w społeczeństwie, a nie, jak głośzono wcześniej — „czwartą władzą”; podkreśla się przy tym ich „dominację” w kulturze i w życiu codziennym jednostki, a nawet swego rodzaju „imperializm” na tych obszarach. Sam człowiek zaś, doznawszy „szoku”, spowodowanego lawiną nowych mediów, pod wpływem kontaktu z nimi przybiera postawę uległości, aby kształtować w sobie mentalność „gazetową”, „telewizyjną” czy „internetową”.

Dokładna analiza wpływu mediów na jednostkę pozwala stwierdzić, że kształtują one w niej nie tylko opinie, poglądy, zainteresowania, lecz przede wszystkim postawy. I tu tkwi poważny problem dla wychowania i ewangelizacji. Postawy, bowiem stanowią najbardziej „strategiczną” warstwę osobowości, ponieważ w każdej z nich funkcjonują jej cztery główne składniki: intelekt, wola, uczucia i aktywność. Dlatego dziś obserwuje się powszechną batalię o postawy człowieka. Odpowiada ona dawnej batalii o duszę narodu. W związku z tym mówi się, że kto posiadał postawy społeczeństwa, ten zaważadł jego duszą. Media zatem opanowują duszę narodu. Jej byt jest obecnie poważnie zagrożony ze strony pewnych zjawisk

ze świata mediów, o których będzie mowa nieco później. Łatwo jest utracić duszę. Bardzo trudno ją zrekonstruować. Jedna z popularnych piosenek śpiewanych ostatnio (w wykonaniu Alicji Majewskiej) trafnie zauważa:

*To nie sztuka wybudować nowy dom.
Sztuka sprawić, by miał w sobie duszę...*

3. Naczynia połączone świata mediów

Nie przypadkowo świat mediów przyrównuje się dziś do wioski globalnej. W strukturze mediów oraz w ich funkcjonowaniu nie ma „samotnych wysp”. Każde z mediów jest związane z innymi siecią wielu układów. Są to powiązania różnorodnej natury: politycznej, ekonomicznej, organizacyjnej, prawnej, ideologicznej, militarnej itp. One stanowią podstawową bazę w funkcjonowaniu mediów. Dlatego media finansowo czy organizacyjnie słabe, są wspomagane (jako „satelickie”) przez media mocniejsze. Ponadto partie polityczne, organizacje mafijne (m.in. terrorystyczne) i różnego rodzaju lobby finansowe, również albo na stałe wspomagają pewne media, albo też udzielają im pomocy doraźnej. Z zorganizowaną pomocą spieszą także różnego rodzaju fundacje, banki, czy przedsiębiorstwa produkcyjne.

Dzięki takim urządzeniom, jak telewizja kablowa, czy telewizja satelitarna oraz ich gigantycznym sieciom, słowa i obrazy mogą być przekazywane dosłownie na cały świat. Symbolem świata mediów jako sieci naczyń połączonych jest Internet. Z kolei symbolem powiązań organizacyjnych są dziś takie firmy medialne, jak BBC, NBC, CNN. W mikroskali symbolem takim jest każda z liczących się na świecie agencji prasowych. Cztery największe agencje prasowe (tzw. wielka czwórka) to: UPI (United Press International), AP (Associated Press), AFP (Agence France Press) i Reuter. Z tych agencji pochodzi 80% informacji zagranicznych, które ukazują się w prasie światowej. Największa z nich — AP jest kooperatywą 1786 gazet amerykańskich, a jej serwis nadawany jest w 112 krajach.

Najbardziej wpływową na świecie stacją telewizyjną CNN (Cable News Network) nadaje swoje programy za pośrednictwem 23 satelitów i dociera do prawie miliarda osób w 210 krajach świata. Zapowiadany jest dalszy rozwój mediów, a zwłaszcza telewizji, co zwielaokrotni problemy natury wychowawczej i ewangelizacyjnej. Gdy np. młody człowiek już niedługo każdego dnia będzie miał do dyspozycji w telewizji dziesiątki filmów — westernów, dramatów wojennych czy komedii, a także wiele transmisji z sal koncertowych i stadionów sportowych z całego świata, stanie się to nowym i niełatwym wyzwaniem dla Kościoła i ewangelizacji.

4. Dominacja obrazu

Cechą charakterystyczną areopagu mediów jest stale rosnąca w nim dominacja obrazu. Zjawisko to pociąga za sobą marginalizację słowa. Widać to w od-

chodzeniu społeczeństwa od czytania. Mówi się nawet, że miejsce „kultury czytelnictwa” zajmuje „kultura oglądarka”⁷. Kluczem do zrozumienia sytuacji jest tzw. cywilizacja obrazu. Papież Paweł VI w adhortacji *Evangelii nuntiandi* (1975) pisał: *znamy zdanie wielu psychologów i socjologów, którzy utrzymują, że cywilizacja słowa, jako nieskuteczna i nieużyteczna, już się przeżyła, a obecnie następuje nowy styl życia, cywilizacja obrazu* (EN 42). Media to ten areopag, który dziś faworyzuje obraz. Wiąże się to z faktem, że przemysł medialny postawił przede wszystkim na obraz. On, bowiem się najlepiej sprzedaje. Stąd wielka kariera telewizji, kolorowych magazynów i wydawnictw albumowych⁸. Na popularności zyskuje też tzw. Biblia w obrazach.

Jeżeli o kulturze masowej mówimy, że jest „kulturą ułatwioną”, to m.in. dlatego iż obrazy kolorowe i będące w ruchu nie wymagają wysiłku intelektualnego i dlatego potrafią współczesnego człowieka szybko zafascynować, a nawet w znacznym stopniu uzależnić od siebie. Najczęściej obcuje on z imitacjami, które są tak doskonałe, że robią wrażenie oryginałów. Zwłaszcza telewizja wykazuje tu wyjątkową skuteczność. Jest tak dlatego, ponieważ pobudza ona przede wszystkim prawą półkulę mózgu, której podporządkowane są emocje, usypiając jednocześnie półkulę lewą, odpowiedzialną za krytyczną ocenę rzeczywistości. Dlatego tym łatwiej widz traktuje fikcję za fakt bezdyskusyjny. Kultura ułatwiona, budowana na niezliczonych imitacjach i kopiach, prowadzi do kultury konsumpcji. Ta zaś niechętnie otwiera człowieka na ewangelizację.

Analiza zjawiska dominacji obrazu i marginalizacji słowa prowadzi autorów do wniosku, że trwa obecnie wielka wojna obrazu ze słowem. Niektórzy nawet twierdzą, że jest to wojna obrazu ze Słowem, które *stało się ciałem i zamieszkało wśród nas* (J 1,14)⁹. Tego rodzaju opinie nie mogą być obojętne dla osób, które zaangażowały się w działalność ewangelizacyjną.

Należy ponadto powiedzieć, że potrzeba kultury ułatwionej i jej konsumpcja przypominają do złudzenia potrzebę igrzysk w cywilizacjach śródziemnomorskich¹⁰. Różne są formy realizowania tej potrzeby, jednakże towarzyszące mu mechanizmy psychiczne są bardzo do siebie podobne.

5. Szanse rozwoju i niebezpieczeństwo zagrożeń

Podobnie jak areopag ateński, świat mediów jest ogromną szansą dla rozwoju człowieka, a jednocześnie stanowi dlań źródło rozlicznych zagrożeń.

Wszystkie media, zarówno elektroniczne (np. radio, wideo, telewizja, Internet), jak i drukowane są w stanie pogłębić wiedzę w odbiorcach, wznieść wartościowe zainteresowania, ożywić poglądy i ukształtować pozytywne postawy. Stanowią, więc ogromną siłę, która ułatwia jednostce jej rozwój intelektualny, społeczny,

⁷ R. Filas, Czytelnictwo prasy w połowie lat dziewięćdziesiątych: od czytelnictwa do oglądarka? *Zeszyty Prasoznawcze* 3–4(1995), s. 142–153.

⁸ M. Coulomb-Gully, *Les informations télévisées*, Paris 1995; J.M. Charon, *La presse magazine*, Paris 1999.

⁹ E. Lobkowicz, Wojna słowa z obrazem, *Frona* 9–10(1997), s. 234–239.

¹⁰ A. Eckmann, *Igrzyska*, w: EK, t. VII, k. 3–6.

a nawet religijny i moralny¹¹. Te możliwości, jak również zdolność prowadzenia ludzi do jedności, podkreśla Instrukcja duszpasterska „Zjednoczenie i postęp”, nazywając media *darem Bożym* (CP 2). dzięki takim swoim właściwościom jak dialogiczność, media niejako z natury swojej zdolne są prowadzić odbiorców do integracji z innymi ludźmi.

Jest to widoczne zwłaszcza wtedy, gdy patroluje im Kościół, będący z istoty swej wspólnotą o wysokim stopniu dialogiczności¹².

Jednakże media wywierają również negatywny wpływ na jednostkę. Rzecz jasna, pochodzi on od ludzi, którzy pracują w mediach. To przecież od ich postaw moralnych, poczucia odpowiedzialności i osobistego stosunku do człowieka i dobra wspólnego uzależniony jest wpływ.

Zagrożenia ze strony mediów są liczne i dość niebezpieczne. Najczęściej mówi się o takich zjawiskach, jak pornografia, manipulacja, przemoc, promocja zła. Tymczasem lista tych zagrożeń jest bardzo długa i pozostaje nadal otwarta. Dziś zagrożenia te należy prezentować, uciekając się do podziału na bloki tematyczne. Takim blokiem są np. postawy negatywne, kształtowane przez media. Wymienia się wtedy postawę agresji, postawę makiawelizmu, postawę uzależnienia od mediów, czy postawę konsumizmu medialnego.

Innym blokiem zagrożeń ze strony mediów jest negatywne ich oddziaływanie na hierarchię wartości odbiorców. Widać to zwłaszcza wtedy, gdy media stają się nośnikami antywartości¹³. W działaniach medialnych należy wymienić takie zjawiska, jak zatrucie informacyjne, mīt, kamuflaż oraz różne szумы informacyjne.

Niezwykle groźnym niebezpieczeństwem ze strony mediów są te ich działania, których adresatem jest świadomość człowieka, jednakże dokonywane są za pośrednictwem przekazów na jego podświadomość. Prowadzi to do całkowitego podporządkowania jednostki dysponentom tych działań. Przykładem takiego zagrożenia jest działalność amerykańskiej stacji telewizyjnej MTV (Music Television), która za pośrednictwem przekazów podprogowych wywołuje u odbiorców intensywne zainteresowanie narkomanią, apostazją, zбочeniami seksualnymi i satanizmem¹⁴.

Problematyka oddziaływania mediów czeka nadal na całościowe opracowanie. Rozpatrywanie ich w wymiarach światowego areopagu pozwala widzieć ostrzej zakres wywieranego wpływu jak również szanse rozwoju człowieka i rozmiary jego zagrożeń. Dowodzi też, że sam areopag mediów jest gigantycznym i bardzo trudnym terenem misyjnym.

¹¹ L. Crimella, La chiesa, i cattolici e i mass media, *Credere Oggi* 2(1995), s. 36–52.

¹² N. Bras, Teologia komunikacji, *ComP* 6(1995), s. 7–14; F.F. Plude, Interactive Communication in the Church, w: *The Church and Communication*, red. P. Granfield, Cansas City 1994, s. 179–195; G.F. Pali, M. Cardinali, La comunicazione in prospettiva teologica, Torino 1998.

¹³ J. Mariński, Mass media jako nośniki wartości i antywartości, w: *Religia a mass media*, red. ks. W. Zdaniewicz, Ząbki 1997, s. 108–127.

¹⁴ W. Godzic, Przypadek MTV: Symulowanie, adresowanie i przyjemność, w: *Prędkość i przyjemność*, red. A. Gwóźdź, Kielce 1994, s. 84–102; B. Reeves, C. Nass, *Media i ludzie* (tłum. z ang.), Warszawa 2000, s. 285–292.

III. EWANGELIZACJA AREOPAGU MEDIÓW

Należy podkreślić, że Kościół widział zawsze w mediach przede wszystkim narzędzia do zastosowania w katechizacji, w duszpasterstwie i najszerzej — w ewangelizacji. To instrumentalne traktowanie mediów nadal dominuje w Kościołach lokalnych na całym świecie — zarówno u nas jak i na Zachodzie. Przy czym, w Polsce od niedawna zaczęto już pisać o konieczności ewangelizowania samych mediów. Podejmuje się też próbę łącznego traktowania tych dwóch zadań Kościoła wobec mediów, co znajduje swój wyraz w takim np. sformułowaniu problemu: Ewangelizacja mediów i przez media¹⁵. Do tego problemu ustosunkował się Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio*. Papież stwierdził tam, że Kościół nie może swoich zainteresowań wobec mediów ograniczać jedynie do traktowania ich jako narzędzi, które zwielokrotniają przepowiadanie: *Nie wystarcza, zatem używać ich do szerzenia orędzia chrześcijańskiego i Magisterium Kościoła, ale trzeba włączyć samo orędzie w tę «nową kulturę», stworzoną przez nowoczesne środki przekazu* (RMis 37). W dokumencie tym Jan Paweł II podkreśla z naciskiem, że w areopagach współczesnych *należy głosić Ewangelię*. Jeżeli zaś świat mediów jest, jak podkreśla Papież, „pierwszym areopagiem”, to nie ulega wątpliwości, że jego ewangelizacja jest szczególnie istotnym priorytetem Kościoła. Jan Paweł II dał wyraz temu przekonaniu w adhortacji *Christifideles laici*, gdzie stwierdza z naciskiem, że *Na wszystkich drogach świata, a więc także na jego wielkich arteriach, jakimi są prasa, film, radio, telewizja i teatr, musi być głoszone zbawcze słowo Ewangelii* (ChL 44). Zastanawia, że nie ma w tej wypowiedzi takich zwrotów, jak „mogłoby być”, „powinno się”, czy „należałoby”. Papież posłużył się słowami, które wyrażają nakaz: *w mediach musi być głoszone zbawcze słowo Ewangelii*. Jeżeli weźmie się pod uwagę, że świat mediów jest źródłem rozlicznych zagrożeń, również dla ewangelizacji, to nie ulega wątpliwości, że nakaz ten powinien być realizowany w trybie bardzo pilnym¹⁶.

Świat mediów jest dziś tym areopagiem, który najskuteczniej ze wszystkich na świecie kształtuje hierarchię wartości. Ponadto burzy hierarchię wartości chrześcijańskich i patriotycznych oraz wprowadza zupełnie nową i całkowicie obcą hierarchię w stosunku do chrześcijańskiej. Odbywa się to przede wszystkim przez wyrażanie w mediach negatywnego stosunku do tych wartości (ignorowanie, niesprawiedliwe atakowanie, ośmieszanie itp.). Z badań, wykonanych w kilku krajach na Zachodzie, okazało się, że negatywny stosunek w mediach wyrażany do wartości chrześcijańskich, osłabia jednocześnie skuteczność działań ewangelizacyjnych¹⁷. Jest tak dlatego, ponieważ istnieje ścisła zależność między przekazywaniem wiary w ewangelizacji, a przekazywaniem wartości. Przez analogię, zasadę tę należy odnieść także do wartości patriotycznych, które w Polsce są ściśle powiązane z wartościami chrześcijańskimi (symbioza). A zatem, wszystkie procesy de-

¹⁵ Tak było zatytułowane sympozjum, zorganizowane 2 czerwca 2000 r. w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi, w ramach obchodów kościelno-narodowych Roku Jubileuszowego. Zob. bp A. Lepa, Po Jubileuszu ludzi mediów w Łodzi, *WDE* 6(2000), s. 364–368.

¹⁶ A. Lepa, Ewangelizacja i nowa propaganda, w: *Mówić o Bogu*, red. Z. Kijas, Kraków 1997, s. 189–205.

¹⁷ H. Schlogel, Przekazywanie wiary a przekazywanie wartości, *ComP* 3(1992), s. 81–93.

chrystianizacyjne i depolonizacyjne, które polegają także na „nietolerowaniu” wymienionych wartości — również wpływają negatywnie na działania ewangelizacyjne Kościoła. Nie wolno więc lekceważyć jakiegokolwiek formy negatywnego stosunku w mediach do wartości chrześcijańskich i patriotycznych. Nawiasem mówiąc, płynie z tego praktyczny wniosek, że troska Kościoła o wychowanie patriotyczne młodego pokolenia owocuje również na polu ewangelizacji.

Włączanie Ewangelii w strukturę i funkcjonowanie areopagu mediów nie jest łatwe, tym bardziej, że istnieje od wieków rozdźwięk między Ewangelią a kulturą, nazywany zarówno przez Jana Pawła II jak i przez Pawła VI *dramatem naszych czasów* (por. RMis 37; EN 20). Świat mediów z licznymi zagrożeniami, które z niego płyną, całkowicie potwierdza tę opinię. Można też powiedzieć, że jest on również obszarem niewiary współczesnego człowieka.

Są trzy najważniejsze płaszczyzny ewangelizowania areopagu mediów. Zadanie to odnosi się do mediów świeckich i laickich (lewicowych, liberalnych i liberyńskich). Te trzy płaszczyzny to działalność trzech grup laikatu: jedna grupa to odbiorcy mediów, druga to nadawcy, którzy pracują w tych mediach i trzecia grupa to osoby pracujące w mediach katolickich.

1. Odbiorcy mediów

Jest to najliczniejsza grupa laikatu w działaniach na rzecz ewangelizacji mediów. Reprezentuje rozmaite zawody, stany i ugrupowania społeczne. Z tej racji dysponuje ona różnorodnymi możliwościami wpływania na media. Działalności tych osób powinny przyświecać przede wszystkim dwa ambitne cele: 1. Stawianie mediom odpowiednio wysokich wymagań (moralnych, intelektualnych, społecznych); 2. Przenikanie mediów duchem Ewangelii.

Stawianie mediom wymagań powinno się zawsze odnosić do wielkich możliwości, jakimi one dysponują¹⁸. Przykładem może być kształtowanie pozytywnych postaw, przekazywanie wiedzy ogromnym rzeszom ludzi, czy pomoc w budowaniu solidarnych więzi. Odbiorcy, w związku z tym, powinni znać media w takim stopniu, aby dostrzec w nich wspomniane możliwości. Zgodnie z nauczaniem Kościoła, media powinny w rzeczywistości stawać się „darem Bożym” dla poszczególnych społeczeństw i dla całej ludzkości. Z tym postulatem wiąże się konieczność opracowania modelu czy modeli mediów w państwie demokratycznym, aby ich prawidłowe funkcjonowanie szło w parze z ich skuteczną ewangelizacją.

W różny sposób odbiorcy mogą dokonywać ewangelizacji mediów. Czynią to np. poprzez ich rzeczową krytykę, uwzględniającą zjawiska negatywne, a wśród nich wpływ, który degraduje osobowość młodego człowieka¹⁹. Krytyka z kolei, zbudowana na dobrej diagnozie i poparta odpowiednio argumentami, prowadzi do pożądanej korekty mediów, a z czasem do ich pełnej reformy. Aby wymienione cele mogły być osiągnięte, należy stosować odpowiednie środki. Mogą to być

¹⁸ L. Dyczeński, Powinności mediów, *Kronika* 2(1997), s. 21–32.

¹⁹ Z. Sareto, Mass media — źródła dezintegracji tożsamości osoby, *ComP* 6(1995), s. 39–43.

następujące środki: indywidualne telefony i listy do redakcji, listy protestacyjne z podpisami tych, którzy się solidaryzują w pomysłach albo w proteście, zapowiedź bojkotu w odbiorze danego medium (jeżeli np. nadal będą w piśmie elementy pornografii), lub zapowiedź rezygnacji z abonamentu (radia, prasy, czy telewizji). Ze środków religijnych należy wskazać życie sakramentalne, modlitwę, rachunek sumienia oraz elementy osobistej ascezy w odbiorze mediów — podejmowane zawsze w intencji skutecznej ewangelizacji mediów.

Głoszony jest słuszny pogląd, że już sam wzrost mediów katolickich (ilościowy i jakościowy) przyczynia się do postępu w ewangelizacji mediów świeckich i laickich. Dlatego udział laikatu w tworzeniu nowych mediów kościelnych jest pośrednio udziałem w ewangelizacji całego areopagu mediów. Może to przybierać różne formy, jak np. wkład finansowy, bezpośrednie współtworzenie nowych mediów (choćby pisma parafialnego), organizowanie księgarni, biblioteki, czytelnicy; jak również modlitwa w intencji tych mediów i kształtowanie opinii publicznej, życzliwej dla ich pełnego rozwoju.

Szczególną misję mogą spełnić w realizacji tych zadań osoby, które uprawiają publicystykę. Jeżeli jest ona podejmowana w duchu chrześcijańskim, może przyczynić się do ukształtowania opinii publicznej życzliwej dla ewangelizacji i mediów. Należy tu podkreślić, że już wielu publicystów wypowiada się o mediach i potrzebie ich ewangelizacji, zarówno na łamach pism katolickich jak i w prasie prawicowej. Jest to dobry prognostyk na przyszłość.

2. Nadawcy mediów

Laikat katolicki, który pracuje w mediach świeckich i laickich, może wiele dokonać w dziele ewangelizacji swoich mediów — zarówno publicznych jak i komercyjnych. Może je bowiem ewangelizować „od wewnątrz”. Jan Paweł II w adhortacji *Christifideles laici* tak ujął to zadanie świeckich katolików: *należy ewangelizować — i to nie od zewnątrz, jakby się dodawało jakąś ozdobę czy kolor, ale od wewnątrz, od centrum życiowego i korzeni życia — czyli należy przepajać Ewangelią kultury, a także kulturę człowieka* (ChL 44). Spośród środków, jakie powinny być stosowane w tego rodzaju ewangelizacji, najbardziej skutecznym okazuje się świadectwo. Może to być świadectwo wiary czy miłości, jednakże szczególnie cenne staje się w mediach świadectwo dawane prawdzie, wszak lekceważenie prawdy, ujawniane w różnych postaciach zakłamania (np. kamuflaż, mit, plotka, manipulacja), jest głównym grzechem wielu mediów.

Wiele mogą dokonać zwłaszcza ci katolicy, którzy zasiadają w gremiach decyzyjnych i doradczych (rady wydawnicze, kolegia redakcyjne, rady programowe, kierownictwa redakcji, rady nadzorcze itp.). Ich wpływ na funkcjonowanie mediów, w których pracują, może być bardzo owocny. Rozstrzygają tu jednak dwa czynniki: odwaga cywilna oraz umiejętność rzeczowego i przekonującego przedstawiania argumentów. Osoby te powinny otrzymywać stosowną pomoc ze strony Kościoła (w dziedzinie prawa, teologii, opieki duszpasterskiej itp.) Obecność misyjna katolików w świecie mediów jest również dlatego skuteczna, że funkcjonuje na sposób zaczynu.

3. Pracownicy mediów katolickich

Ewangelizacja areopagu mediów dokonuje się także poprzez odpowiednią działalność osób zatrudnionych w mediach katolickich. Są oni profesjonalistami w tej dziedzinie, a przede wszystkim jako ludzie wierzący „czują” Kościół oraz jego aktualne problemy. Jednakże, aby ich działalność ewangelizacyjna była skuteczna, powinni realizować autoewangelizację, a więc z pomocą Kościoła pogłębiać swoją wiedzę religijną i doskonalić życie chrześcijańskie. Jan Paweł II, w cytowanym już przemówieniu do biskupów polskich, podkreślił, że nie można ograniczyć się do fachowego jedynie przygotowania kadr w mediach katolickich: *Praca ta winna również uwzględnić formację duchową pracowników mass mediów. Trzeba tym ludziom przybliżyć Ewangelię, zaznajamiać ich z katolicką nauką społeczną, z życiem i działalnością Kościoła oraz z problemami moralnymi współczesnego człowieka. Przy pomocy uformowanych w duchu chrześcijańskim ludzi, Kościół może o wiele łatwiej dotrzeć do wielkiego audytorium, do różnych areopagów świata, do środowisk spragnionych Boga.* Ta wypowiedź Papieża jest bardzo cennym wskazaniem dla ewangelizacji mediów. Powinna się stać przedmiotem częstej medytacji pracowników katolickich mediów oraz ich duszpasterzy.

Ponadto, z wielu wypowiedzi Jana Pawła II wynika, że media katolickie tylko wtedy będą skuteczne w ewangelizowaniu świata, a więc także w ewangelizowaniu areopagu mediów, jeżeli staną się miejscem ewangelizacji, a nie tylko jej narzędziem.

Oznacza to, że powinny się stać miejscem modlitwy, dawania świadectwa (wiary, miłości, prawdy), życzliwie prowadzonego dialogu, katechezy, działań samarytańskich itp.²⁰. Wtedy działalność tych mediów może się okazać bardzo owocna w ewangelizowaniu wielkiego areopagu świata mediów.

Analogicznie do zaproponowanych wyżej wskazań, należy podejmować działania ewangelizacyjne również w stosunku do innych współczesnych areopagów, w szczególności zaś do kultury, polityki, wielkich finansów czy edukacji. Również i tam, z użyciem podobnych środków i sposobów, zanieść można Ewangelię — zawsze z myślą o dobru tych, którzy żyją w ich orbicie i z nich korzystają.

Jak wiadomo, w Polsce przede wszystkim Kościół zajmuje się wychowaniem do mediów (katecheza, duszpasterstwo parafialne, szkoły katolickie). W programie tego wychowania powinien się znaleźć również temat ewangelizacji mediów. Odpowiednie przygotowanie laikatu do tego zadania, przyczyniłoby się wydatnie do zanieśienia Ewangelii na obszar areopagu mediów.

Podjęty w wykładzie temat jest niezwykle ważny dla Kościoła w Polsce. Wymaga, więc pogłębionej refleksji, a nawet gruntownego studium opartego na stosownych badaniach. Należy wyrazić nadzieję, że niniejsza refleksja stanie się przyczynkiem do podjęcia dalszych prac na ten temat oraz inspiracją do szeroko zakrojonych działań, aby na arteriach świata mediów oraz innych współczesnych areopagów mogła być jeszcze skuteczniej głoszona Ewangelia.

²⁰ A. Lepa, Ewangelizacja przez środki społecznego przekazu, *OssRomPol* 12(1999), s. 60–61.

EVANGELISIEREN DER MEDIEN

ZUSAMMENFASSUNG

Die Medien sind ein weiter und mächtiger Areopag der Gegenwart. Sie beeinflussen den heutigen Menschen immer stärker. Durch ihre Eindringlichkeit und „Allgegenwärtigkeit“ befinden sie sich überall und gestalten wirksam die Haltung des Individuums und seine Mentalität. Die Kirche erinnert daran, dass auch die Medien evangelisiert werden sollten. Das bedeutet, dass sowohl in ihre Struktur als auch in ihre Funktionalität das Evangelium eingeführt werden sollte. Dies ist um so nötiger, da die Medien ja nicht frei sind von der Ungläubigkeit und dem Antiwert. Die Evangelisierung der Medien sollte auf drei Stufen verlaufen: von der Position des Programmempfängers aus, unter den Sendermitarbeitern und im Kreis der Mitarbeiter von katholischen Medien. Eine wesentliche Rolle bei diesen Aufgaben spielen die Medien selbst im Sinne der Maxime: Evangelisierung der Medien über die Medien.

KODYFIKACJA PRAWA KANONICZNEGO KATOLICKICH KOŚCIOŁÓW WSCHODNICH

Treść: Wstęp — I. Święte kanony. — II. Kościoły Wschodnie katolickie i wspólne kanony. — III. Przygotowania do Soboru Watykańskiego I. — IV. Pierwsza kodyfikacja wschodnia. — V. Sobór Watykański II a katolickie Kościoły Wschodnie. — VI. Rewizja *Kodeksu Prawa Kanonicznego Wschodniego*. — VII. Charakterystyka *Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich*. — VIII. Inne uzupełniające ustawy. — Zakończenie. — Zusammenfassung

WSTĘP

Katolickie Kościoły Wschodnie, posiadające bogatą tradycję kanoniczną, nawiązującą do znakomitych zbiorów starożytności chrześcijańskiej, otrzymały dwa-
naście lat temu, oczekiwaną od dłuższego już czasu, jednolitą kolekcję prawa
kanonicznego w postaci *Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich*. Kodeks ten
został promulgowany 18 października 1990 roku przez papieża Jana Pawła II
Konstytucją apostolską *Sacri Canones* i wszedł w życie z dniem 1 października
1991 roku¹. Obowiązuje on wszystkie Kościoły wschodnie *sui iuris*, a więc
należące do pięciu wielkich tradycji: aleksandryjskiej (koptyjski i etiopski),
antiocheńskiej (syryjski, maronicki i malankarski), ormiańskiej (ormiański), kon-
stantynopolitańskiej (melchicki, ukraiński, rumuński, italo-albański, słowacki, ru-
sińsko-zakarpacki, węgierski, bułgarski, białoruski, jugosłowiański, albański, rosyj-
ski, grecki) i chaldejskiej (chaldejski i malabarski)².

Kościół katolicki wysoko ceni instytucje, ryty liturgiczne, tradycje kościelne
oraz dyscyplinę życia chrześcijańskiego Kościołów Wschodnich. Świadczą one
wspaniale o wielkich zasługach tych Kościołów wobec Kościoła powszechnego.
*Z tego powodu Kościoły Wschodu jak i Zachodu mają prawo i obowiązek rządzenia
się wedle własnych osobnych przepisów, jako że zaleca je czcigodna starodawność
oraz że bardziej odpowiadają obyczajom miejscowych wiernych i wydają się być*

¹ Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (dalej CCEO), Typis Polyglottis Vaticanis MDCCCCLXXX, AAS 82(1990), nr 11, s. 1033–1353.

² E. E i d, *The Nature and Structure of the Oriental Code*, w: *The Code of Canons of the Oriental Churches*, Rome 1991, s. 34–35 Tekst łaciński: *L'Osservatore Romano* z 27 X 1990, s. 7); J. F a r i s, *The Eastern Catholic Churches: Constitution and Governance, According to the Code of the Eastern Churches*, New York 1992, s. 150; M. B r o g i, *Strutture delle Chiese Orientali sui iuris secondo il CCEO, Apollinaris* 65(1992), s. 299–312.

przydatniejsze do zadbania o dobro dusz³. Kościoły Wschodnie nie będące jeszcze w pełnej łączności z Kościołem katolickim rządzą się tą samą, zasadniczo jedną spuścizną dyscypliny kanonicznej — *świętymi kanonami pochodzącymi z pierwszych wieków Kościoła*⁴.

I. ŚWIĘTE KANONY

Za szczególną część spuścizny liturgicznej i teologicznej, duchowej i ustrojowej poszczególnych Kościołów wschodnich (stąd różnorodność obrządków) uważa się „święte kanony”. Stanowią one jakby jedną wspólną podstawę zasad organizacji wszystkich tych Kościołów. Już w czasie Soboru w Chalcedonie (451 rok) liczba kanonów oscylowała w granicach 500 i uważano je za „powszechne” i „wspólne” dla wszystkich Kościołów wschodnich.

Z badań nad zbiorami kanonów Kościołów Wschodnich wynika, że generalnie mimo pewnych nieścisłości i dodatków, składają się one z kanonów pierwszych trzech soborów ekumenicznych, kanonów Świętych Apostołów (85) oraz kanonów innych licznych synodów (Ancyra, Antiochia itd.). Ponadto w ich skład wchodzi także niektóre kanony patrystyczne, jak np. św. Bazylego i św. Atanazego oraz tzw. kanony wewnętrzne niektórych Kościołów ustalone pod wpływem „świętych kanonów”⁵.

Nieskażoną i niezmienną „naukę świętych kanonów” potwierdzili Ojcowie na siódmym Soborze Powszechnym w Nicei w 787 roku w pierwszej zasadzie kanonicznej tego soboru. W skróconej formie sobór ten ogłosił także te kanony, które — zgodnie z tradycją — wprowadzili łaskawie Apostołowie oraz „sześć świętych soborów powszechnych i synody lokalnie zgromadzone”, a także „nasi święci Ojcowie”. Sobór Nicejski uznał również owe kanony za jeden zbiór praw kościelnych i zatwierdził ten jakby „Kodeks” dla wszystkich Kościołów Wschodnich. Uczynił już to wcześniej synod Quinisextum, zgromadzony w Rotundzie pałacu w Konstantynopolu w 691 roku poprzez dokładniejszy opis tego samego zakresu praw w swym kanonie drugim⁶.

Z drugiej strony, pod koniec pierwszego tysiąclecia, „święte kanony” uznawane przez Kościoły tradycji bizantyjskiej wymienione zostały w uchwałach Synodu w Trullo razem ze 102 kanonami ogłoszonymi przez ten synod, tworząc tzw. „Kodeks Trullański”⁷. Kodeks ten został zatwierdzony przez siódmy ekumeniczny sobór, który potwierdza, że wszystkie „święte prawa kanoniczne” w nim wymienione, zostały sformułowane przez tych, którzy byli *ab uno eodemque Spiritu illustrati*⁸.

Podobnie dzisiejsze Kościoły prawosławne uznają „święte kanony” za *lex fundamentalis communis*, od których normy dyscyplinarne nie powinny odchodzić

³ DKW 5.

⁴ SC, wstęp.

⁵ I. Żużek, Common canons and ecclesial experience in the oriental catholic churches, w: The meeting of eastern and western canons, R. Coppola (ed.), Bari 1994, s. 21–22.

⁶ SC, kan. 2.

⁷ I. Żużek, jw., s. 22.

⁸ Tamże, s. 23.

jako generalnego szkieletu, którym są „święte kanony”, chyba, że dla prawnie uzasadnionej ekonomii. Jest to pewnego rodzaju ewenement (precedens) przy refleksji kanonicznej nad możliwością tworzenia nowych i uwspółcześionych „Kodeksów Wspólnych” dla wszystkich bizantyjskich Kościołów ortodoksyjnych⁹.

Fundamentalne znaczenie „świętych kanonów” potwierdza także *Kormcaja kniga* dla Kościoła rosyjskiego prawosławnego, która zawiera w pierwszej części (rozdziały 1–35) „święte prawa kanoniczne”, a następnie bizantyjskie prawa imperialne, tak jak we wszystkich innych „Nomokanonach”. Po dziewięciu wiekach zastąpiono bizantyjskie prawa imperialne częścią zawierającą „Kodeks z Trullo” w znakomitym rosyjskim tłumaczeniu i bez żadnych dodatków. W 1839 roku opublikowano zbiór po tytule *Kniga prawit*¹⁰.

Synod Panrosyjski (1917–1918) również pokazał stałe zainteresowanie swoich członków, idących podczas przygotowań i obrad w kierunku wierności „ducha i sensu świętych praw kanonicznych”. Zaaprobowany Kodeks dla Kościoła Rosyjskiego w artykule 4 pierwszego rozdziału stanowi: *Fundament dla władz diecezji jest zawarty w Piśmie Świętym i dogmatach wiary ortodoksyjnej przez prawa kanoniczne Świętych Apostołów, Świętych Soborów i Świętych Ojców*¹¹.

II. KOŚCIOŁY WSCHODNIE KATOLICKIE I WSPÓLNE KANONY

Doświadczenia Wschodnich Kościołów Katolickich, gdy chodzi o prawa kanoniczne „wspólne” dla wszystkich Kościołów w pierwszym tysiącleciu, były różne od doświadczeń Kościołów ortodoksyjnych. Jak stwierdza I. Żużek: *Nie jest możliwe zredukować doświadczenia tych Kościołów do jednego, wspólnego mianownika*. Prawa kanoniczne schodziły na dalszy plan i pochłaniane były przez inne prawodawstwa, które oddalały coraz bardziej te Kościoły od tego, co niegdyś było *wspólnym patrymonium dyscyplinarnym* całego Wschodniego Kościoła¹².

Wewnątrz Kościoła katolickiego, od schizmy w 1054 roku aż do Soboru Trydenckiego (1545–1563) trudno było oczekiwać chociażby wzmianki o „Kodeksie z Trullo”. W czasie minionych wieków powszechny Kościół katolicki to przede wszystkim Kościół łaciński — z wyjątkiem mało znanego wówczas Kościoła Maronitów i Chalcedończyków. Do tego okresu należy także godny pożałowania z ekumenicznego punktu widzenia pomysł krucjat na Wschód, gdzie stolice patriarchalne zarządzane i kierowane były przez patriarchów łacińskich¹³.

W historii Kościoła w tym okresie odbyło się jedenaście soborów ekumenicznych: Laterański I, II, III i IV, Lyoński I i II, Wiedeński, w Konstancji, Florencki, Laterański V, I Trydencki. Spośród nich IV Sobór Laterański (1215), w prawie kanonicznym 5, odnowił: *antiqua patriarchalis sedium privilegia*, utrzymujący

⁹ B. Archodonis utrzymuje, że „stare prawa kanoniczne są [...] głównym i fundamentalnym źródłem prawa kościelnego”, za: Kanon 1, s. 46.

¹⁰ I. Żużek, jw., s. 24.

¹¹ Tamże, s. 24–25.

¹² Tamże, s. 26.

¹³ Tamże.

porządek w kościołach patriarchalnych, który został ustalony na Soborze Chalcedońskim¹⁴.

Porządek ten *ordinem traditum in canonibus* potwierdza także Sobór Florencki w *Bulla unionis Graecorum* z 6 lipca 1439 roku. Do tej zasady została dołączona słynna klauzula końcowa *salvis videlicet privilegiis omnibus et iuribus eorum*, która jak wiemy, nie została tak samo zinterpretowana przez Kościół łaciński i grecki, będąc przyczyną wielu nieporozumień w wiekach następnych. Na niczym spełzła również unia zawiązana we Florencji, i to nie tylko z Grekami, lecz również Armeńczykami¹⁵, Koptyjczykami i Etiopczykami¹⁶.

Stwierdzić wypada, że „święte kanony”, choć cytowane w różnych dokumentach soborów i synodów tego okresu, to były w praktyce zepchnięte na dalszy plan. Katolicy obrządków wschodnich nie zawsze byli świadomi ich istnienia, a tym bardziej ich przestrzegania. Szczególnie ta prawda odnosi się do Maronitów i Chaldejczyków, gdzie nie było świadomości istnienia takich kodeksów, jak chociażby „Kodeks z Trullo”¹⁷. Z czterech odbytych synodów pomiędzy 1580 i 1596 rokiem dla Maronitów jasno wynika, że skłaniali się oni do adaptacji swoich praw do dyscypliny zachodniej tak bardzo, że papież Paweł V miał sam przywoływać ich *ad maiorem moderationem*¹⁸. Ten stan rzeczy utrzymywał się aż do Synodu w Mount Lebanon w 1736 roku, który ustanowił dla Kościoła maronickiego prawie kompletny kodeks. Istnieją w nim liczne odniesienia do „świętych kanonów” z pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa, włączając w to Synod w Trullo¹⁹.

Odniesienie do „świętych kanonów” towarzyszyło także innym synodom Wschodnich Kościołów katolickich, które były zjednoczone z Rzymem po Soborze Trydenckim.

Akta Ukraińskiego Synodu w Zamościu, który odbywał się w 1720 roku wielokrotnie powołują się na „święte kanony”, a nawet dosłownie cytują niektóre pojedyncze kanony. Jednak dzieło wprowadzania reformy Soboru Trydenckiego do tego Kościoła sprawiło, że w tym okresie wielu nie było świadomych istnienia *nomocanonu Kormcaja kniga*²⁰.

Trudno jest zaprezentować w skrócie doświadczenie Kościoła melkickiego, gdy chodzi o „święte kanony”, z powodu istnienia podwójnej władzy: prawosławnej i katolickiej. Dopiero w 1724 roku datuje się początek Katolickiego Kościoła melkickiego. Kościół ten w interesującym nas okresie odbył siedemnaście synodów, z których bierzemy pod uwagę synod z 1835 roku zaaprobowany przez Świętą Kongregację Rozkrzewiania Wiary²¹. Synod ten ogłosił zaledwie 25 praw kanonicznych, w których widać pragnienie przestrzegania starych zasad *sacri canones*²². Jest natomiast powszechne przekonanie, że większość praw zwyczajowych Kościo-

¹⁴ Mansi, Conciliorum, 22, s. 989.

¹⁵ *Bulla unionis Armenorum „Exultate Deo”* z 22 listopada 1439 roku.

¹⁶ *Bulla unionis Coptorum Aetiopumque Cantate Deo* z 4 lutego 1442 roku.

¹⁷ Por. np. Benedict XIV, Konstytucja *Etsi pastoralis*, 26 V 1742, par. IX, II.

¹⁸ A. Coussa, *Epitome I*, s. 187.

¹⁹ I. Żużek, *iw.*, s. 29.

²⁰ Por. *Synodus provincialis Ruthenorum habita in civitate Zamosciae anno MDCCXX, Romae 1883*, s. 90, 379, 381–382.

²¹ Mansi 39, s. 322.

²² C. Korolevsky, *Histoire des patriarchats Melkites*, Roma 1911, s. 370.

ła Melkitów miała wspólne podłoże ze „świętymi kanonami”, które jednak w tamtym czasie popadły w prawie kompletne zapomnienie.

Inne Wschodnie Kościoły Katolickie — armeński, chalcedoński, syryjski — były w podobnej sytuacji. Kościoły te również kierowały się raczej w zgodzie ze zwyczajowymi a nie pisanymi prawami, których nieuporządkowana masa i wątpliwy autorytet kanoniczny oraz trudny dostęp, komplikowały jeszcze bardziej rzeczywistość²³.

Swoistą własną i osobliwą historię posiada Kościół malabarski, mocno zlatynizowany jeszcze przed Soborem Trydenckim. Dekrety synodu w Diamper (1599), który ukonstytuował podwaliny dla różnych następnych „statutów diecezjalnych”, nie były inspirowane ani przez „święte kanony”, ani przez inne źródła chalcedońskie, ani nie gwarantowały zabezpieczenia, z niewielkim wyjątkiem, autentycznych malabarskich praw zwyczajowych.

Z drugiej strony należy stwierdzić, że wewnątrz Rumuńskiego Kościoła katolickiego w drugiej połowie XIX wieku, istniała nadal zdrowa i rozsądna znajomość „świętych kanonów”, a ich moc prawna była powszechnie uznana. Znany kanonista Kościoła rumuńskiego Joseph Papp-Szilagyi (późniejszy biskup Magnum Varadinum) w swoim *Enchiridionie iuris Ecclesiae Orientalis Catholicae* wyraźnie nawiązuje do *Codex Canonum Ecclesiae Orientalis*, a szczególnie do „Kodeksu z Trullo”, oddając przy tym szczególne znaczenie „świętym kanonom”²⁴. Z badań nad *Enchiridion* Papp-Szilagyi’a, którego pierwsze wydanie zostało opublikowane w 1862 roku, jasno wynika, że Katolicki Kościół Rumuński posiadał mocną znajomość „świętych kanonów” z pierwszego tysiąclecia. W tych kanonach Kościół ten widział swoją wschodnią tożsamość i był zdolny do osiągnięcia swoich *tranquillitas oridinis*. Łatwo było stworzyć kodeks dla tego Kościoła opierając się na dwóch głównych zasadach: 1) „Kodeks z Trullo” jest wciąż obowiązujący; 2) prawa potrzebne dla Kościoła rumuńskiego, dla których nie ma postanowień w tym „Kodeksie” mają być zaczerpnięte z *jus comlementorum*, to jest z Soboru Trydenckiego oraz *Corpus Iuris Canonici* Kościoła łacińskiego²⁵.

III. PRZYGOTOWANIA DO SOBORU WATYKAŃSKIEGO I

O ożywieniu spraw wschodnich poprzez odszukanie rozproszonych źródeł praw rozmyślał papież Pius IX. Na jego polecenie Jan Baptysta Pitra OSB (późniejszy kardynał) zebrał i pod jego opieką sporządził w dwóch tomach zbiór prawa publicznego pt. „Historia i pomniki greckiego prawa kościelnego”²⁶. Dnia 6 stycznia 1862 roku konstytucją apostolską *Romani Pontifices* powołał Kongregację Rozkrzewiania Wiary do Spraw Obrządku Wschodniego²⁷. Jednym z zadań powierzonych temu urzędowi było *troskliwe kierowanie studiami koniecznymi do zebrania kanonów Kościołów wschodnich i do zbadania, o ile byłoby to konieczne,*

²³ I. Żużek, jw., s. 32.

²⁴ *Enchiridion juris Ecclesiae Orientalis Catholicae*, Magno Varadini, 1862, s. 116–117.

²⁵ I. Żużek, jw., s. 34.

²⁶ Jean Baptiste Pitra, *Juris Ecclesiastici Graecorum Historia et Monumenta*, Romae 1864–1868.

²⁷ Pio IX, *Costituzione Apostolica*; 6 gennaio 1862, Gasparri, *Fontes* 2, s. 946–953.

wszystkich ksiąg wschodnich jakiegokolwiek rodzaju, zarówno tych, które dotyczą tłumaczenia Pisma Świętego, jak i katechezy i dyscypliny²⁸. Z nominacji papieża w zespole tym stale zasiadał kardynał Ponens.

W okresie poprzedzającym przygotowania do Soboru Watykańskiego I (1869–1870) niektórzy patriarchowie i biskupi wschodni w swoich pisemnych opiniach prosili, aby dokonano kodyfikacji ustaw rządzących wszystkimi Kościołami wschodnimi. Uważali także, że w sprawie rozważań nad wschodnim prawem kanonicznym należy działać na samym soborze. Do zwolenników takiej opinii należeli m.in. Grzegorz Jussef, patriarcha Kościoła Melchitów i Joseph Papp-Szilagyi²⁹, biskup obrządku wschodniego w Wielkim Waradynie (spisał on niemal całościowo ujęty swego rodzaju kodeks)³⁰.

Ta prośba o wspólny kodeks dyskutowana była w Komisji Przygotowawczej Soboru Watykańskiego I do Spraw Misji i Kościołów Obrządku Wschodniego³¹. Przewodniczący Komisji kardynał Aleksander Barnabo w swoim *congressus primus* (21 IX 1867 r.) wyraził zdanie, że *Kościołom wschodnim niezwykle brakuje Kodeksu który by regulował ich dyscyplinę; w ten sposób wszystko zależy od tradycyjnych praktyk (zwyczajów) każdego obrządku, które zmieniają się zgodnie z kaprysem patriarchów, a często również biskupów*³².

Zaznaczyć wypada, że w tekstach z tamtego okresu nie ma jakiegokolwiek śladu o „Kodeksie z Trullo”, jeśli nawet się mówi o „wspólnym kodeksie” dla Kościołów wschodnich. I. Żużek konstatuje: *Jest bardzo dziwną rzeczą, jak Komisja przygotowawcza do Soboru mogła myśleć w takiej sytuacji, że będzie zdolna do stworzenia takiego Kodeksu*³³.

W sprawozdaniu z dyskusji, które miały miejsce w Komisji 3 września 1869 roku, pojawiło się dubium: *czy byłoby wskazane podczas Soboru unikać czegokolwiek, co mogłoby pociągnąć za sobą formalne uznanie dualizmu dyscyplinarnego i dało podstawę do myślenia, że sam Sobór był po prostu sprawą zachodnią*. Wątpliwość tę wyraził i wyjaśnił w „Votum” łaciński patriarcha Jerozolimy, Giuseppe Valerga, który zaproponował między innymi *jedność dyscyplinarną jako najbardziej pożądaną i mającą największe znaczenie dla siły i wzrostu Kościoła*. Zaproponował to, aby *podnieść Kościół wschodni do tego samego poziomu, co Kościół łaciński; aby pozwolić mu dzielić wyższość porządku i większej doskonałości, które można znaleźć w jego dyscyplinie*³⁴.

Sekretarz Komisji, Serafino Cretoni, celem zdefiniowania precyzyjnie przedmiotu obrad sformułował trzy następujące postulaty: *przyszły Sobór powinien zatwierdzić albo jeden zbiór norm, które byłyby wspólne dla Wschodu i Zachodu, albo jeden zbiór norm dla Zachodu a drugi dla Wschodu, albo, ostatecznie, jeden*

²⁸ Gasparri 2, s. 950.

²⁹ Ich nazwiska i głosy wspomniane są w „Praefatio do Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium” z 18 października 1990 roku.

³⁰ Mansi 49, s. 198 i 200.

³¹ Tamże, s. 987, 1012; 50, s. 31–34, 45–46, 74–75.

³² Tamże, s. 987.

³³ I. Ż u ż e k, jw., s. 36.

³⁴ S. Manna, Chiesa latina e Chiese orientali all'epoca del Patriarca Giuseppe Valerga (1813–1872), Naples 1972, s. 46–47.

*zbiór norm dla Zachodu i tyle zbiorów dla Wschodu, ile jest Kościołów różniących się między sobą rytami*³⁵.

Jeden z konsultantów (Mons. Howard) podzielił się następującą obserwacją: *Dwie różne dyscypliny nie powinny istnieć, [...] ryt nie zależy od dyscypliny. Do czasów Photiusa Wschód dyktował prawa Zachodowi [...]; Zachód pozostał katolicki, Wschód miał nieszczęście popaść w schizmę. Tak, więc dzisiaj należy do Wschodu nasycić się duchem Zachodu*³⁶.

Sama Komisja Przygotowawcza na szóstym posiedzeniu uznała, że Kościoły wschodnie szczególnie potrzebują kodeksu prawa kanonicznego, który stworzyłby podstawę ich dyscypliny, a mianowicie kodeksu o wielkim znaczeniu, kompletnego, a także wspólnego dla wszystkich narodów i dostosowanego do współczesnych okoliczności³⁷.

Kardynał przewodniczący komisji zaproponował, że w tej sytuacji, należy spisać instrukcję w celu przedstawienia jej wschodnim dostojnikom kościelnym, kiedy przyjadą do Rzymu. Miała ona wyjaśnić im w sposób jak najbardziej łagodny, że konkluzje *Votum* zostały zainspirowane jedynie przez pragnienie polepszenia sytuacji Kościołów wschodnich; mają one jednak w gruncie rzeczy interes episkopatu katolickiego. Ta instrukcja miała być zredagowana przez prof. Piazza i przejrzana celem poprawek przez Mons. Valerga³⁸. Członkowie, zatem Komisji, którzy byli przeciwni dualizmowi dyscyplinarnemu, jak można przeczytać w zapiskach z „*congressus tricesimus*” (20 XI 1868 r.), powinni być *usankcjonowani przez Komisję Centralną Soboru*³⁹.

W czasie obrad Soboru Watykańskiego I nie było *wspólnej koalicji przeciwko biskupom wschodnim*, ale było nieco złamanych serc, czy chociażby czczych prośb z powodu tego, że linia zaadoptowana przez wspomnianą Komisję Przygotowawczą, proponującą *jedność dyscypliny*⁴⁰ została zaniechana. Skutek był taki, że w Auli Soborowej rozległy się głosy opowiadające się za utrzymaniem dyscypliny wschodniej. Wśród tych, którzy wypowiedzieli się na rzecz tego poglądu, wyróżnił się patriarcha Józef Audu, głowa Kościoła Chaldejskiego⁴¹.

Na Kongregacji Generalnej Soboru, 27 stycznia 1870 roku interweniował także wspomniany wcześniej biskup Joseph Papp-Szilagyi, doskonały kanonista i ekspert od „świętych kanonów”. Ustosunkował się on do soborowego planu *de vita et honestate clericorum* i zacytował prawo kanoniczne 25 Świętych Apostołów, prawo kanoniczne 32 św. Bazylego i prawo kanoniczne 21 z Trullo, podkreślając, że nie rozważy się nic lepszego na Soborze, niż te prawa kanoniczne chrześcijańskiej starożytności⁴².

³⁵ Mansi 50, s. 31–32.

³⁶ Tamże, s. 34.

³⁷ Tamże, 49, s. 1012.

³⁸ Tamże, 50, s. 35.

³⁹ Tamże, s. 75.

⁴⁰ Tamże, s. 31, 34, 45–46, 74–75.

⁴¹ Gorliwie walczył o odmienność w tym wszystkim, co jest poza prawdami wiary. Domagał się na rzecz swego Kościoła patriarchalnego, aby wyznaczyć miejsce i czas na spisanie nowego prawa kanonicznego, zgodnego z dawnymi kanonami oraz postulatami Soboru. Por. Mansi 50, s. 515 i 516; CCEO, Praefatio.

⁴² Mansi 50, s. 544.

Dodać także należy, że wśród samych biskupów wschodnich byli i tacy, którzy gorliwie bronili *unicitas discipline*. Czynił to syryjski biskup z Mossul, Cyryl Behman Benni w swojej długiej dyskusji, podczas Generalnej Kongregacji w dniu 3 lutego 1870 roku. Okazał się być hojnym w argumenty w celu podtrzymania „jednej wiary i jednej dyscypliny” mówiąc: *Oh! Quam pulchra est idea, reverendisimi patres, ut quemadmodum universa catholica ecclesia idem evangelium habet, eandem fidem profitetur, ita etiam habeant, saltem in praecipuis disciplinae capitibus, unitatem*. Dodał również, że *gloria relicta manet hiuc cocilio Vaticano, ut hunc aggerem removeat, hunc parietem infaustum, qui orientem ab occidentem separat, destruat, atque de medio tollat; hanc odiosissimam distinctionem inter graecum et latinum, inter orientalem et occidentalem penitus tollat*⁴³.

Sobór Watykański I, jak wiadomo, został jednak przed zakończeniem, na skutek niepomyślnych okoliczności, 20 października 1870 roku zawieszony. Nie było czasu by podzielić się wieloma kwestiami dotyczącymi dyscyplin, nad którymi dyskutowano. Głównym owocem soboru była konstytucja o wierze katolickiej *Dei Filius*. Jednakże Kościoły wschodnie zrozumiały, że aby utrzymać swoją własną tożsamość i własny porządek prawny, potrzebują „Kodeksu Praw”, jeśli nawet potrójny problem — *jeden Kodeks, dwa Kodeksy, czy też tyle Kodeksów ile rytów* — pozostawał nierozwiązany⁴⁴.

Papież Leon XIII, dokładnie zapoznany ze wszystkimi sprawami wschodnimi na licznych „konferencjach patriarchów wschodnich”, wyrażał wielokrotnie wielkie uznanie dla *odmienności liturgii i dyscypliny wschodniej prawnie zatwierdzonej, ponieważ w przedziwny sposób podkreśla ona znamię powszechności w Kościele Bożym*⁴⁵.

Liczne kolekcje i kompilacje prawa wschodniego powstawały głównie na synodach: Synod w Sciarfa (1888) dla wiernych obrządku syryjskiego, Synod we Lwowie (1891) dla wiernych obrządku bizantyjsko-ukraińskiego, dwa połączone synody w Alba Julia w Rumunii (1882 i 1900), koptyjski Synod w Aleksandrii (1898) i Synod Rzymski dla Ormian zwołany przez papieża Piusa X w 1911 roku⁴⁶.

Podsumowując ten okres można by powiedzieć, że idee Valerga przedstawione na Soborze Watykańskim I w obliczu potrzeby *unitas disciplinae* zostały wyparte de facto — jako że każdy z Kościołów Wschodnich został zachęcony do spisania swojego Kodeksu. „Święte kanony”, które stanowiły w okresie pierwszego tysiąclecia wspólną spuściznę Kościołów wschodnich, zostały prawie wszędzie zaniebane w sytuacji, gdy wszystkie Kościoły robiły, co w mocy każdego z nich, aby mieć własny Kodeks, mocno oparty jednakże na *ius decretalium* Kościoła łacińskiego.

Paradoks ten, jak zauważa I. Żużek następuje wówczas, kiedy *varietas* Wschodu zapomina o „świętych kanonach” i wykazuje tendencję do opierania się na *ius decretalium* Kościoła łacińskiego; *varietas* wówczas nie ma dalszej racji bytu; osiągnięto de facto *unitas disciplinae*. Doświadczenie wschodnich Kościołów

⁴³ Tamże, s. 598.

⁴⁴ I. Żużek, jw., s. 40.

⁴⁵ List apostolski „*Orientalium dignitas*”, 30 XI 1894 r., wstęp.

⁴⁶ J. F a r i s, *La storia della codificazione orientale*, „*Il Diritto Canonico Orientale nell' ordinamento ecclesiale*” (C. F u e r s t, I. Ż u ż e k), Libreria Editrice Vaticana 1995, s. 261.

dotyczące „świętych kanonów” było wolnym, lecz postępującym *oddzielaniem się od własnych korzeni*. Prowadziło to na dłuższą metę do nieubłaganego upadku i utraty tożsamości (i racji istnienia) tego, kto dopuścił się na sobie takiej zbrodni⁴⁷. Łatwo stąd jest zrozumieć, że po promulgacji *Codex Iuris Canonici* w 1917 roku Kościół Wschodni zwrócił się z prośbą o pozwolenie zaadoptowania go prawie w całości⁴⁸.

IV. PIERWSZA KODYFIKACJA WSCHODNIA

Do postulatu kodyfikacji Kościołów Wschodnich powrócono następnie po ukazaniu się *Kodeksu Prawa Kanonicznego* w 1917 roku⁴⁹. Zasadniczą rolę odegrało tu zainteresowanie Katolickich Kościołów Wschodnich kodeksem łacińskim, oraz potrzeba opracowania podobnych norm do tych, które zostały wydane dla Kościoła obrządku łacińskiego. Papież Benedykt XV powołał 1 maja 1917 roku Świętą Kongregację do Spraw Kościoła Wschodniego⁵⁰ i wyposażył ją we wszelkie uprawnienia, jakie posiadają inne kongregacje do spraw Kościołów łacińskich, z pewnymi wszakże wyjątkami⁵¹. W ten sposób właściwie zatroszczono się, aby wszystkie Kościoły Wschodnie realizowały cele, które trudno byłoby zrealizować oddzielnie przez każdy z nich. We wrześniu tego samego roku zarządził założenie w samym Rzymie Papieskiego Instytutu Studiów Wschodnich, któremu obok innych dziedzin, nakazał badanie i nauczanie *prawa kanonicznego wszystkich chrześcijańskich narodów Wschodu* (Motu proprio *Orientis catholici*, 15 X 1917 r.)⁵².

Trudne dzieło kodyfikacji ustawodawstwa wspólnego dla wszystkich Kościołów Wschodnich rozpoczął dopiero papież Pius XI. Podczas audiencji udzielonej 3 sierpnia 1927 roku sekretarzowi Świętej Kongregacji do Spraw Kościoła Wschodniego, kardynałowi Alojzemu Sincero, po rozważeniu wypowiedzi kardynałów — członków tejże kongregacji, zebranych wcześniej na posiedzeniu plenarnym, uznał sprawę kodyfikacji prawa kanonicznego wschodniego za niezbędną i zaliczył ją do zadań bardzo pilnych. Postanowił również, że sam będzie kierował kodyfikacją, która faktycznie rozpoczęła się w roku 1929.

Zgodnie ze wskazaniem papieża kongregacja wystosowała 5 stycznia 1929 roku list okólny do patriarchów wschodnich katolickich informując, że Ojciec Święty zatwierdził ich pragnienie kodyfikacji wschodniej oraz realizację ich prośby. Papież polecił także patriarchom, aby przeprowadzili w tej sprawie konsultacje wśród biskupów i innych poważnych osób w swoich Kościołach i by zebrali od nich opinie oraz sugestie dotyczące realizacji projektu. Ponadto prosił ich, aby wyznaczyl kompetentnego kapłana do współpracy w tym projekcie⁵³.

⁴⁷ I. Ż u ż e k, jw., s. 42.

⁴⁸ A. C o u s s a, *Epitome* I, s. 149–150.

⁴⁹ Kodeks Prawa Kanonicznego dla Kościoła łacińskiego promulgował papież Benedykt XV Motu proprio „Cum iuris canonici”, 15 września 1917 roku.

⁵⁰ Zob. Motu proprio „Dei providentis”, *AAS* 9(1917), s. 529–531.

⁵¹ Zob. kan. 257 § 2 CIC (1917).

⁵² *AAS* 9(1917), s. 531–533.

⁵³ *AAS* 21(1929), s. 669.

Papież Pius XI ustanowił najpierw kierowaną przez siebie Radę Prezydialną Kodyfikacji Wschodniej (w 1927 roku), a następnie Komisję Kardynałów do Spraw Studiów Przygotowawczych Kodyfikacji Wschodniej (29 listopada 1929 roku), której przewodniczył kardynał Piotr Gasparri. Do Komisji Kardynałów dodano dwa kolegia biegłych, a mianowicie: Kolegium Delegatów Wschodnich (złożone z czternastu wybranych „synodalnie” kapłanów i reprezentujących swoje Kościoły oraz czterech zakonników mieszkających w Rzymie) do samych przygotowawczych prac nad redakcją Kodeksu Prawa Kanonicznego Wschodniego, celem udzielenia pomocy kardynałom-członkom Komisji, oraz Kolegium Konsultorów (złożone z dwunastu biegłych w zakresie źródeł prawa wschodniego) do „zebrania źródeł dla dokonania kodyfikacji kanonów wschodnich”⁵⁴. Koordynację prac powierzono asesorowi Kongregacji Wschodniej.

Komisja, której zadaniem było zredagowanie pierwszych schematów, funkcjonowała od 15 września 1930 roku do 6 sierpnia 1936 roku. W tym okresie przygotowano osiem schematów, które celem zaopiniowania zostały przesłane hierarchom wschodnim, biskupom Kościoła łacińskiego na terenach wschodnich, przełożonym wyższym kongregacji zakonnych Kościołów Wschodnich, różnym dykasteriom rzymskim i wielu uniwersytetom Starsze i nowsze natomiast źródła dyscypliny kanonicznej wydała w 30 okazałych tomach Święta Kongregacja do Spraw Kościoła Wschodniego, już w roku 1934. Po 183 zebraniach prace Komisji Przygotowawczej zostały zakończone⁵⁵.

O pracach komisji na bieżąco informowano papieża Piusa XI, który pragnął, aby po zakończeniu studiów przygotowawczych, jak najszybciej można było przystąpić do redakcji „Kodeksu Prawa Kanonicznego Wschodniego” (tak postanowiono na audyencji 5 czerwca 1935 roku zatytułować mający powstać kodeks, *dopóki nie znajdzie się lepszy tytuł*)⁵⁶.

Po przeprowadzeniu studiów nad stanem prawnym w poszczególnych Kościołach Wschodnich i po dokonaniu prac wstępnych, papież Pius XI powołał 7 czerwca 1935 roku Papieską Komisję dla Zredagowania Kodeksu Prawa Kanonicznego Wschodniego. Jej zadaniem miała być rewizja schematu z uwzględnieniem komentarzy różnych zespołów konsultacyjnych. Komisja początkowo składała się tylko z czterech członków-kardynałów: Alojzego Sincero — przewodniczącego, Eugeniusza Pacelli (późniejszego Piusa XII), Juliusza Serafini i Piotra Fumasoni-Biondi. Po śmierci kardynała Sincero przewodniczącym Komisji Redakcyjnej został mianowany w 1936 roku kardynał Maksym Massimi, jego następcą z kolei był kardynał Jerzy Piotr XV Agagianian, patriarcha Kościoła Ormiańskiego, kierujący komisją aż do swej śmierci, czyli do 6 maja 1971 roku.

Funkcję sekretarza komisji pełnił O. Akacjusz Coussa BA aż do czasu mianowania go kardynałem. O. Daniel Faltin OFMConv. Pełnił funkcję „asystenta” komisji do czasu jej rozwiązania z racji Soboru Watykańskiego II.

⁵⁴ Nazwiska kapłanów zasłużonych w pracach przygotowawczych do kodyfikacji wschodniej, zgodnie z wolą papieża, opublikował dziennik *L'Osservatore Romano* (2 IV 1930 r.). Por. L. Glinka, Resoconto sulla pubblicazione delle fonti della codificazione orientale, *Nuntia* 10(1980), s. 119–128; A.L. Tautu, Relazione sulla stampa della serie III delle fonti della codificazione orientale, *Nuntia* 3(1976), s. 96–100.

⁵⁵ J. Faris, *op. cit.*, s. 20–261.

⁵⁶ Zob. *Nuntia* 3(1976), s. 96–100; 10(1980), s. 119–128.

Trzydziestu biegłych — ekspertów wybranych w większej części spośród kapłanów Kościołów Wschodnich, mianowanych zostało konsultorami do pomocy członkom Komisji, kardynałom. Głównym zadaniem Kolegium Konsultorów była koordynacja opinii i uwag przedstawionych przez hierarchów wschodnich do zredagowanych wcześniej schematów, ich ocena i komentarz oraz przedłożenie krytycznego materiału kardynałom-członkom Komisji. Zadanie to zostało zrealizowane w czasie 78 sesji (ostatnia odbyła się 3 XI 1939 roku)⁵⁷.

Przy stałym wsparciu papieża, kardynałowie zebrani 73 razy, z zapalem przystąpili do redagowania *Codex Iuris Canonici Orientalis* (w ten sposób zbiór został prowizorycznie nazwany). Postanowiono cały zbiór praw podzielić — wzorem większości zbiorów wschodnich i zgodnie z rodzimą tradycją — na 24 tytuły, systematycznie ułożone, a nie księgi.

W latach 1943–1944 tekst Kodeksu Prawa Kanonicznego Wschodniego został przekazany ojcom Akacjuszowi Coussa BA, Emiliuszowi Hermanowi SJ i Arkadiuszowi Larraonie CMF, którzy udoskonalili go pod względem zgodności i jednolitości. Kilkakrotnie poprawiany i poddawany kolejnym modyfikacjom na 19 zebraniach kardynałów w ciągu 1945 roku, schemat Kodeksu — ponownie wydrukowany, przedłożony został w marcu 1948 roku papieżowi Piusowi XII⁵⁸.

Ze względu na pilne i bezpośrednie potrzeby niektórych Kościołów tekst ten nie został promulgowany w całości, lecz częściami. Papież polecił drukować najpierw kanony o sakramencie małżeństwa (szczególnie pilne), a następnie kanony o postępowaniu sądowym, dla sprawowania wymiaru sprawiedliwości. Pierwsze z nich tworzyły tytuł XIII, drugie tytuł XXI w układzie powstającego Kodeksu.

Listem apostolskim wydanym z własnej inicjatywy *Crebrae allatae sunt*⁵⁹ (22 II 1949 r.) Pius XII promulgował kanony (131) „O sakramencie małżeństwa”, które zaczęły obowiązywać od 2 maja tegoż roku. W uroczystość Objawienia Pańskiego 6 stycznia 1950 roku motu proprio *Solicitudinem nostram*⁶⁰ ogłoszone zostały kanony (576) „O postępowaniu sądowym”, które nabrały mocy prawnej 6 stycznia roku następnego.

W uroczystość św. Cyryla Aleksandryjskiego, 9 lutego 1952 roku, listem apostolskim *Postquam apostolicis litteris*⁶¹ wydanym z własnej inicjatywy, promulgowane zostały kanony (325) „O zakonnikach”, „O dobrach doczesnych Kościoła” oraz „O znaczeniu wyrażeń”, które obowiązywać zaczęły od 21 listopada tegoż roku. Trzy rozdziały, które zawiera ten list apostolski, składały się z trzech kolejnych tytułów w schemacie tworzonego Kodeksu:

- tyt. XIV — O mnichach i pozostałych zakonnikach;
- tyt. XIX — O dobrach doczesnych Kościoła;
- tyt. XXIV — O znaczeniu wyrażeń.

⁵⁷ AAS 27(1935), s. 306–308.

⁵⁸ J. Faris, jw., s. 261.

⁵⁹ AAS 41(1949), s. 89–114.

⁶⁰ AAS 42(1950), s. 5–120.

⁶¹ AAS 44(1952), s. 65–150.

Wreszcie 2 czerwca 1957 motu proprio *Cleri sanctitati*⁶² papież Pius XII promulgował kanony (558) „O obrządkach wschodnich” i „O osobach”, które obowiązywać zaczęły w dzień święta Zwiastowania NMP następnego roku. Kanony te tworzyły pięć następujących tytułów w schemacie powstającego Kodeksu:

- tyt. II — O obrządkach wschodnich;
- tyt. III — O osobach fizycznych i moralnych;
- tyt. IV — O duchownych w ogólności;
- tyt. V — O poszczególnych duchownych;
- tyt. XVII — O świeckich.

Promulgowane przez Piusa XII ważne działy tej kodyfikacji były różnie oceniane przez Kościoły Wschodnie⁶³. „Święte kanony” były uważane za pierwotne źródła dla prawa kanonicznego wschodniego, ale oczywiście z pewnymi uściśleniami:

1. Uczyniono wyraźne rozróżnienie pomiędzy prawem kanonicznym, które wyszło z użycia, a tym, które utrzymywano za wciąż obowiązujące po czasy współczesne;

2. Moc i znaczenie praw kanonicznych były nadawane w zgodzie z autorytetem prawodawcy, który je ogłosił;

3. Wzięte razem, stare prawa kanoniczne nie były uznawane za „święte” i nie towarzyszyły w tym względzie świadomość, że mogłyby być uważane za „Kodeks”, który jako całość został zatwierdzony przez Sobór⁶⁴.

Wskazując na źródła poszczególnych zbiorów kanonicznych, włączając w to cztery dobrze znane *Motu propria* — które zawierały *ius commune* katolickich Kościołów wschodnich, należało ustosunkowywać się do nich, biorąc pod uwagę następujące kategorie praw:

- a) ustawodawstwo soborów ekumenicznych;
- b) listy apostołskie papieży;
- c) dekrety Kongregacji Kurii Rzymskiej;
- d) „święte kanony”
- e) synody regionalne (Antiochia, Kartagina...);
- f) synod w Trullo;
- g) kanony Ojców Kościoła (Bazylego, Cyryla...);
- h) synody wschodnich Kościołów katolickich⁶⁵.

Podkreślić wypada, że z 2666 kanonów, zawartych w schemacie tworzonego Kodeksu z 1945 roku, trzy piąte zostały promulgowane, reszta kanonów w liczbie 1095 pozostała w archiwum Komisji Redakcyjnej⁶⁶. W latach 1935–1972 Papieska

⁶² AAS 49(1957), s. 433–600.

⁶³ N. Edelby, Ein einheitliches kirchliches Gesetzbuch oder eine Vielzahl? Brauchen wir ein eigenes Gesetzbuch für die orientalischen Kirchen? *Concilium* 3: 1967, nr 10, s. 620.

⁶⁴ I. Żużek, jw., s. 43.

⁶⁵ Kanon 1, 154. Jako przykład odniesienia można podać kan. 349 „Cleri Sanctitati”.

⁶⁶ I. Żużek, *The Ancient Oriental Sources of Canon Law and the Modern Legislation for Oriental Catholics*, *Kanon* 1(1973), s. 147.

Komisja dla Zredagowania Kodeksu Prawa Kanonicznego Wschodniego opublikowała ponadto 35 tomów Źródeł prawa wschodniego⁶⁷.

Podczas wnikliwych badań w archiwum Komisji Redakcyjnej I. Żużek znalazł dwa małe tomy, w których Akacjusz Coussa skopiował „manu propria” stare kanony, ułożone tak, że pozwalały na łatwą i szybką konsultację podczas prac kodyfikacyjnych. Nosiły one znamiona częstego używania. Wysunąć można stąd wniosek, że A. Coussa stale się troszczył o to, aby Kodeks Prawa Kanonicznego Wschodniego jak najbardziej był przyporządkowany do reguł „świętych kanonów”⁶⁸.

Dzięki staraniom papieży Piusa XI i Piusa XII, a nie „wschodnich delegatów”, którzy sami wykazali zbyt daleką idącą skłonność do naśladowania Kodeksu łacińskiego z 1917 roku, zażegnano niebezpieczeństwo „latynizacji” dyscypliny orientalnej⁶⁹.

V. SOBÓR WATYKAŃSKI II A KATOLICKIE KOŚCIOŁY WSCHODNIE

Ogłaszając zwołanie Soboru Watykańskiego II (1959), papież Jan XXIII wskazał, że jednym z aspektów programu przystosowania (*aggiornamento*) Kościoła powinna być rewizja dyscypliny kanonicznej. Wspomniał także przy tej okazji o bliskiej promulgacji *Codex Iuris Canonici Orientalis*, która miała być jakby antycypacją wielkiego projektu⁷⁰. (Papież odnosił się oczywiście do kanonów dotyczących sakramentów, które były prawie gotowe do promulgacji.) Okazało się jednak, że prawo wspólne dla wszystkich Kościołów Wschodnich będzie wymagało pewnej rewizji i przystosowania do zmienionych warunków, i dlatego promulgacja kanonów o sakramentach została odroczone, a cały projekt został zawieszony aż do czasu zakończenia soboru⁷¹.

Dnia 21 listopada 1964 roku, wraz z konstytucją dogmatyczną o Kościele *Lumen Gentium* i dekretem o ekumenizmie *Unitas Redintegratio*, Sobór Watykański II promulgował dekret o Kościołach Wschodnich Katolickich *Orientalium Ecclesiarum*. Ponieważ dekret ten zajmuje się wieloma kwestiami dyscyplinarnymi, dlatego słusznie można go uważać jako *pre-kodeks*, jako pierwszą próbę soborowej reformy dyscypliny Kościołów Wschodnich. Dekret nie pretenduje do całościowego zajęcia się wszystkimi kwestiami dotyczącymi Kościołów Wschodnich, lecz ogranicza się tylko do kilku aspektów, pozostawiając pozostałe sprawy władzom synodalnym poszczególnych Kościołów i Rzymskiej Stolicy Apostols-

⁶⁷ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 1: Zagadnienia wstępne i normy ogólne, Olsztyn 1985, s. 137.

⁶⁸ I. Żużek, *Common canons*, jw., s. 45.

⁶⁹ Do zwolenników adaptacji Kodeksu łacińskiego do uwarunkowań Kościołów wschodnich początkowo należał także A. Coussa, który wyraził swój pogląd w tej kwestii na spotkaniu komisji w 1930 roku. Szczercze i otwarcie odwołał jednak swoje stanowisko w 1935 roku. Por. *Nuntia* 26(1988), s. 30–31.

⁷⁰ *AAS* 51(1959), s. 69, 498.

⁷¹ J. Faris, jw., s. 262.

kiej. W wielu Kościołach Wschodnich dekret wszedł w życie 22 stycznia 1965 roku⁷².

Sobór Watykański II, kiedy naucza o *karności chrześcijańskiego życia*, lub *dyscyplinie kościelnej*, to uważa je za część tradycji *pochodzącej od Apostołów poprzez Ojców*, i która *stanowi część przez Boga objawionego dziedzictwa Kościoła powszechnego*. Sobór uroczyście deklaruje także, że wszystkie Kościoły Wschodu posiadają *jednakową godność i żaden z nich nie góruje nad innymi z racji obrządku; cieszą się też tymi samymi prawami i poddane są tym samym obowiązkom*⁷³.

Kościół katolicki pragnie, aby *nienaruszone pozostały tradycje każdego partykularnego Kościoła czy obrządku* jednak dostosowane do *zmiennych warunków czasu i miejsca*. Dlatego Święty Sobór uroczyście oświadcza, że *Kościoły Wschodu jak i Zachodu mają prawo i obowiązek rządzenia się wedle własnych osobnych przepisów, jako że zaleca je czcigodna starodawność oraz że bardziej odpowiadają obyczajom miejscowych wiernych i wydają się być przydatniejsze do zadbania o dobro dusz*⁷⁴.

Szczególną czią należy otaczać — wedle najdawniejszej tradycji Kościoła — *patriarchów Kościołów Wschodnich, jako że każdy stoi na czele swego patriarchatu jako ojciec i głowa*. Dlatego też Sobór postanawia, *aby ich prawa i przywileje zostały wznowione wedle starodawnych tradycji każdego Kościoła i postanowień Soborów powszechnych*⁷⁵.

Wszystkim chrześcijanom wschodnim sobór zaleca, aby zawsze zachowywali *swoje prawowite obrzędy liturgiczne i swoje zasady karności*. Gdyby jednak ze względu na okoliczności czasu lub osób *wbrew słuszości od nich odstąpili, to niechaj starają się powrócić do tradycji odziedziczonej po przodkach*⁷⁶. Te same „święte prawa” należy brać pod uwagę, gdy chodzi o *przepisy dotyczące sakramentów św. przyjętych w Kościołach Wschodnich, jak i praktykę w ich sprawowaniu i udzielaniu*, które w razie potrzeby powinny być wznowione⁷⁷.

Na Kościołach Wschodnich spoczywa także obowiązek *popierania jedności wszystkich chrześcijan*, zgodnie z zasadami dekretu soboru o ekumenizmie. Mają to czynić przede wszystkim przez *modlitwy, przykładne życie, skrupulatną wierność wobec starożytnych tradycji wschodnich, wzajemne lepsze poznanie się, współpracę i braterski szacunek dla rzeczy i ludzi*⁷⁸.

Projektem posoborowym, którym warto się nieco zainteresować, jest „pecho-wa” *Lex Ecclesiae Fundamentalis*, a więc projekt ustaw, które powinny posłużyć jako prawo wspólne dla całego Kościoła katolickiego. Ze względu na wielorakie zarzuty przeciwko *Lex Ecclesiae Fundamentalis*, która pojawiła się jako fundamentalna konstytucja Kościoła, projekt porzucono, ale wiele jego kanonów zostało

⁷² Tamże, s. 262.

⁷³ DKW 1, 3, 5.

⁷⁴ Tamże 2, 5.

⁷⁵ Tamże 9. Por. Sobór Nicejski I, kan. 6; Konstantynopoliński I, kan. 2 i 3; Chalcedoński, kan. 28 i 9; Konstantynopoliński IV, kan. 17 i 21; Laterański IV, kan. 5 i 30; Florencki, Decr. Pro Graecis i inne.

⁷⁶ DKW 6.

⁷⁷ Tamże 12.

⁷⁸ Tamże 24.

przyjętych przez *Codex Iuris Canonici* i przez *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*⁷⁹.

Po Soborze Watykańskim II ukazało się kilka dokumentów Stolicy Apostolskiej dotyczących Kościołów Wschodnich, m.in. motu proprio *Ad purpuratorum Patrum* z dnia 11 lutego 1965 roku⁸⁰ w sprawie miejsca patriarchów wschodnich w Kolegium Kardynalskim i Motu proprio *Episcopalis potestatis* z dnia 2 maja 1967 roku⁸¹ w sprawie władzy biskupów wschodnich w zakresie dyspensowania.

VI. REWIZJA KODEKSU PRAWA KANONICZNEGO WSCHODNIEGO

W nawiązaniu do sugestii II Soboru Watykańskiego, papież Paweł VI ustanowił 10 czerwca 1972 roku Papieską Komisję do Rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego Wschodniego, złożoną z dwudziestu pięciu członków (później poszerzoną do trzydziestu) z głosem rozstrzygającym oraz z siedemdziesięciu konsultorów. Do współpracy nad projektem zaproszono również czterech niekatolików wschodnich. Tym samym przestała istnieć poprzednia Komisja, powołana w 1935 roku⁸².

Na czele nowej Komisji stanął kardynał Józef Parecattil, arcybiskup Kościoła Malabarskiego w Ernakulum (funkcję przewodniczącego pełnił on znakomicie do końca życia — 20 II 1987 r.)⁸³.

Funkcję wiceprzewodniczącego Komisji objął Ignacy Klemens Mansourati, biskup tytularny Apamei w Syrii (urząd ten sprawował przez pięć lat), a jego następcą został w dniu 15 czerwca 1977 roku Mirosław Stefan Marusyn, biskup tytularny (Cadoenus) Kościoła ukraińskiego (funkcję tę pełnił do końca 1982 roku). 20 grudnia 1982 roku wiceprzewodniczącym Komisji mianowany został Emil Eid, biskup tytularny Sarepty Maronitów. Na podsekretarza Komisji wyznaczono O. Iwana Żuzka SJ, który od 22 października 1977 roku pełnił już funkcję sekretarza⁸⁴.

Papieska Komisja, wspomagana przez Komisję Konsultorów, otrzymała zadanie przygotowania Kodeksu Prawa Kanonicznego Wschodniego zarówno w odniesieniu do działów prawa już promulgowanych, jak i dotąd nie promulgowanych (choć wcześniej ukończonych).

Podczas uroczystej inauguracji prac komisji w Kaplicy Sykstyńskiej 18 marca 1974 roku, papież Paweł VI zatwierdził „Wielką Kartę” dla całego przebiegu rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego Wschodniego. Papież określił jednocześnie program reformy prawa kanonicznego opierając go na dwóch zasadach: odnowy i podwójnej wierności — rodzimym tradycjom wschodnim (zachowania *własnego oblicza wschodniego*) i duchowi oraz wskazaniem Soboru Watykańskiego II⁸⁵.

⁷⁹ J. Faris, jw., s. 262–263.

⁸⁰ AAS 59(1967), s. 295–296.

⁸¹ AAS 59(1967), s. 385–390.

⁸² *Nuntia* 1(1975), s. 11.

⁸³ Po śmierci kardynała funkcja przewodniczącego wakowała do końca istnienia Komisji.

⁸⁴ J. Faris, jw., s. 263–264.

⁸⁵ *Nuntia* 1(1975), s. 11.

Zalecił, aby kodeks odpowiadał wymogom życia codziennego oraz rzeczywistym warunkom czasowym i miejscowym, nieustannie i w szybkim tempie podlegającym zmianom, aby zachował związek i zgodność ze zdrową tradycją, a jednocześnie był całkowicie dostosowany do realizacji tego szczególnego zadania odnośnie wiernych Kościołów Wschodnich, *wspierania jedności wszystkich chrześcijan, zwłaszcza wschodnich, zgodnie z zasadami dekretu o ekumenizmie* (DE 24)⁸⁶.

Wielkim pożytkiem dla kanonistów było zapoczątkowanie przez Papieską Komisję do Rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego Wschodniego publikowania „Nuntia”, urzędowego organu akt Komisji. Publikacje te zakończyły się na numerze 31 w 1990 roku.

Bardzo pilnym zadaniem Komisji ds. Rewizji, po jej powołaniu, było uporządkowanie i zorganizowanie na nowo archiwum po poprzedniej komisji. Stosowne prace rozpoczęto w 1972 roku, a zakończono w 1975 roku. Równocześnie patriarchowie i głowy innych Kościołów wschodnich zostali poproszeni o przedstawienie sugestii dotyczących kodyfikacji oraz o wskazanie osób, które mogłyby pełnić funkcję konsultorów.

W oparciu o początkowy tekst, opracowany przez Wydział Prawa Kanonicznego Papieskiego Instytutu Wschodniego⁸⁷ i przejrzanego przez Komisję ds. Rewizji zostały zatwierdzone i opublikowane *Wytyczne dotyczące Rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego Wschodniego*⁸⁸ w języku łacińskim, francuskim, włoskim i angielskim. Wskazywały one podstawowe zasady, jakimi należało się kierować w całym procesie rewizji. Można je streścić w następujących punktach:

- Postanowiono przygotować *jeden kodeks*, który posłuży jako prawo wspólne dla wszystkich Kościołów Wschodnich katolickich. Różnice zachodzące pomiędzy nimi mogą być uregulowane przez prawo partykularne⁸⁹;

- Wspólny kodeks powinien inspirować się *autentycznymi źródłami wschodnimi* i być zgodny z tradycją kanoniczną wschodnią pod każdym względem. Chociaż kodeks jest związany z wiernością autentycznym źródłom wschodnim, to jednak należy również przystosować go do wymogów współczesnych czasów⁹⁰;

- Zgodnie z zasadami przyjętymi przez Sobór Watykański II *promocja jedności Kościoła* powinna mieć pierwszoplanowe znaczenie w opracowywaniu kodeksu⁹¹;

- Należy zdefiniować *naturę przyszłego kodeksu*, określić czy powinien mieć on charakter dogmatyczny czy raczej prawny;

- W redagowaniu ustaw kodeks winien zatroszczyć się nie tylko o *sprawiedliwość*, ale także o *mądrą słusność*, która jest owocem wyrozumiałości i miłości;

- Szerokie i skuteczne zastosowanie w kodeksie powinna mieć *zasada pomocniczości (subsidiarności)*. Kodeks powinien ograniczyć się do skodyfikowania dyscypliny wspólnej, zostawiając różnym Kościołom Wschodnim władzę regulowania w prawie partykularnym pozostałych zagadnień;

⁸⁶ AAS 66(1974), s. 246–247.

⁸⁷ Nuntia 26(1988), s. 99–113.

⁸⁸ Zob. Nuntia 3(1976), s. 18–23.

⁸⁹ L. Rohban, Codification du droit Canonique Oriental, *Apolinaris* 65(1992), s. 243.

⁹⁰ I. Żużek, The Ancient Oriental Sources of Canon Law, *ju.*, s. 48.

⁹¹ DE 14 i 16.

- Należy przeanalizować pojecie obrządku i uzgodnić nową terminologię na określenie Kościołów partykularnych;
- Przyszły kodeks winien pozostawić biskupom szeroki zakres władzy w dopuszczaniu świeckich do sprawowania urzędów kościelnych, na polu liturgicznym, administracyjnym, sądowym itd.;
- Oczekuje się, że wszyscy katolicy będą posługiwać się tymi samymi normami procesowymi;
- W kodeksie wschodnim należy usunąć wszystkie *kary latae sententiae*. Należy również nadać większe znaczenie «upomnieniu kanonicznemu» poprzedzającemu ukaranie, zgodnie ze starożytnymi kanonami⁹².

Co się tyczy systematycznego podziału Kodeksu, to został podzielony on nie na księgi — na wzór Kodeksu Kościoła łacińskiego, ale na tytuły, zgodnie z wcześniejszą wolą papieży Piusa XI i Piusa XII. Oświadczył o tym biskup Mirosław Stefan Marusyn, wiceprzewodniczący Komisji Synodu Biskupów w 1980 roku. Komisja na zgromadzeniu plenarnym w listopadzie 1988 roku zaakceptowała ten podział⁹³.

Oprócz rekonstrukcji tekstów kanonów, które nie zostały promulgowane i opublikowane, pierwszy etap prac Komisji miał na celu opracowanie pełnego schematu kodeksu. Praca została podzielona na osiem grup i przekazana nowym komisjom pod kierunkiem Zespołu centralnego (*Coetus centrale*)⁹⁴. Osiem schematów, które tworzyły razem cały kodeks, przekazywane było papieżowi w celu uzyskania przyzwolenia na jego skierowanie do organów doradczych, a mianowicie Episkopatu katolickich Kościołów Wschodnich, do dykasterii Kurii Rzymskiej, do uniwersytetów w Rzymie, a także do Unii Najwyższych Przełożonych Zakonnych. Oprócz tekstu kanonów każdy schemat zawierał *praenotanda* wskazujące znaczące tematy i kilka zmian. Każdy schemat został ponownie przeglądnięty w świetle otrzymanych komentarzy⁹⁵.

Następnym, etapem było ujednoczenie schematów pod względem terminologii, ortografii, stylu językowego, interpunkcji, odnośników, struktury i logiki kodeksu⁹⁶. Pracę tę wykonał zespół koordynacyjny, który rozpoczął działanie w kwietniu 1984 roku, a w 1986 roku przygotował *Schema Codicis Iuris Canonici Orientalis*. Zespół (*Coetus*) prowadził swoje trudne prace aż do chwili przedstawienia tekstu Ojcu Świętemu.

Dnia 17 października 1986 roku, w święto św. Ignacego Antiocheńskiego schemat przekazano członkom Zespołu do zbadania i oceny (*Coetus de expansione observationem*), obradującego w dniach od 9 do 27 listopada 1987 roku i od 11 do 20 stycznia 1988 roku. Zespół ten przygotował pytania i rozesłał je członkom Komisji w kwietniu 1988 roku⁹⁷. Rewizji tekstu dokonał tenże Zespół, który z kolei

⁹² J. Faris, jw., s. 265–266.

⁹³ CCEO, Praefatio.

⁹⁴ Ten najtrudniejszy etap rozpoczął się w marcu 1974 roku zatwierdzeniem Wytucznych, a zakończył się zebraniem zespołu centralnego w maju 1980 roku.

⁹⁵ Procedura określona przez komisję jako *denua recognitio*.

⁹⁶ Criteri e Traccia di Lavoro del Coetus de Coordinatione, *Nuntia* 21(1985), s. 66–79.

⁹⁷ Sommario delle Osservazioni dei Membri della Commissione allo Schema Codicis Iuris Canonici Orientalis del 1986 con le risposte del coetus de. *Expansione observationum*, *Nuntia* 28(1989), s. 3–138.

w lipcu 1988 roku przesłał wyniki swoich prac członkom Komisji Rewizyjnej, po czym stał się on przedmiotem debaty tejże Komisji na kolejnej sesji plenarnej⁹⁸. Swoje poprawki, głównie redakcyjne, wniósł także Zespół Koordynacyjny przesyłając następnie członkom Komisji (w lipcu 1988 roku) poprawiony tekst całości zbioru⁹⁹.

Drugie zebranie plenarne Komisji Rewizyjnej, które odbyło się w dniach 3–14 listopada 1988 roku, oznaczało końcowy etap przygotowania przyszłego kodeksu, jaki miał być przedstawiony Ojcu Świętemu¹⁰⁰. Każdy tytuł tekstu poddano głosowaniu i wszystkie zostały zatwierdzone większością głosów (*vennero unanimamente approvati con maggioranza*). Po wprowadzeniu kilku kolejnych poprawek 28 stycznia 1989 roku schemat przedstawiono papieżowi Janowi Pawłowi II¹⁰¹.

Po dokładnym przestudiowaniu przez Ojca Świętego — i tym razem przy udziale wąskiego grona ekspertów — całości tekstu projektu oraz po wysłuchaniu opinii wiceprzewodniczącego i sekretarza komisji dokument uzyskał aprobatę papieską¹⁰².

Podczas różnych etapów procesu rewizyjnego stawiano pytanie, kto powinien dokonać promulgacji przyszłego kodeksu? W 1988 roku odpowiadało dla Komisji Rewizyjnej, że akt promulgacji nie może być inny, jak tylko akt najwyższej władzy Kościoła, czyli Biskupa Rzymu, ponieważ zawartość kodeksu jest wspólna dla wszystkich Kościołów Wschodnich.

Niektórzy mogliby skrytykować tę decyzję jako narzucanie się Rzymu innym Kościołom wschodnim. Jednak fakt promulgowania kodeksu przez Ojca Świętego, nie jest bez znaczenia. Dla właściwego i pożądanego uporządkowania dyscypliny okazało się rzeczą korzystną nabycie przez *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* mocy obowiązującej we wszystkich Kościołach Wschodnich w tym samym czasie. Stąd nie było żadnej wątpliwości dotyczącej promulgacji kodeksu i jego wejścia w życie. Ponadto alternatywna propozycja, w myśl której głowy różnych Kościołów dokonałyby aktu ogłoszenia, nie odpowiada ściśle tradycji wschodniej, ponieważ akty ustawodawcze są tutaj zazwyczaj kolegialne albo synodalne i nie wchodzą w zakres kompetencji głowy hierarchicznej każdego Kościoła¹⁰³.

Uroczystej promulgacji Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich dokonał Jan Paweł II konstytucją apostolską *Sacri Canones*, 18 października 1990 roku, w święto św. Łukasza¹⁰⁴. Kodeks wszedł następnie w życie 1 października 1991 roku. Dzień ten obchodzony jest w większości Kościołów wschodnich jako święto Opieki Najświętszej Panny Maryi.

⁹⁸ J. Faris, *ju.*, s. 266–267.

⁹⁹ W. Góralski, Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich, *AK* 84(1992), s. 270.

¹⁰⁰ Per un rapporto dell'assemblea, *Nuntia* 29(1989), s. 3–77.

¹⁰¹ *Nuntia* 31(1990), s. 37–45.

¹⁰² W. Góralski, Papież Jan Paweł II jako ustawodawca, *PK* 41(1998), nr 3–4, s. 37.

¹⁰³ J. Faris, *ju.*, s. 268.

¹⁰⁴ AAS 82(1990), s. 1033–1044; I. Žužek, Riflessioni circa la Costituzione Apostolica Sacri Canones, *Apollinaris* 65(1992), s. 53–64.

VII. CHARAKTERYSTYKA KODEKSU KANONÓW KOŚCIOŁÓW WSCHODNICH

Na wstępie należy zauważyć, iż pierwotnie planowany tytuł kolekcji — Kodeks Prawa Kanonicznego Wschodniego — został zastąpiony tytułem Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich¹⁰⁵, co wskazuje na wierność kanonicznej tradycji wschodniej znajdującej zbiory „świętych kanonów”.

Kodeks nie dzieli się na księgi, lecz na 30 tytułów (*tituli*), zawierających 1546 kanonów. Tytuły dzielą się na rozdziały (*capita*), te składają się z artykułów (*articuli*), artykuły zaś z numerów.

Chronologiczny układ tytułów podyktowany jest priorytetową rangą zawartej w nich materii. Tak, więc po sześciu kanonach wprowadzających, trzynastcie pierwszych tytułów (kan. 7–583) odnosi się do prawa osobowego:

- Prawa i obowiązki wszystkich wiernych;
- Kościoły *sui iuris* i obrządki;
- Najwyższa władza w Kościele;
- Kościoły patriarchalne;
- Kościoły arcybiskupie większe;
- Kościoły metropolitalne i pozostałe Kościoły *sui iuris*;
- Eparchie i biskupi;
- Egzarchaty i egzarchowie;
- Zebrania hierarchów wielu Kościołów *sui iuris*;
- Duchowni;
- Wierni świeccy;
- Mnisi oraz inni zakonnicy i członkowie instytutów życia konsekrowanego;
- Stowarzyszenia wiernych.

Dwa kolejne tytuły — XIV i XV (kan. 584–666) odnoszą się do posługi nauczania: ewangelizacja ludów i urząd nauczycielski Kościoła. Tytuł XVI (kan. 667–895) reguluje posługę uświęcania, natomiast dwa dalsze tytuły — XVII i XVIII (kan. 896–908) zawierają normy o akatolikach i o ekumenizmie. Cztery następne tytuły — XIX, XX, XXI, XXII (kan. 909–1006) mają za przedmiot posługę pasterzowania: osoby i czynności prawne; urzędy; władza rządzenia; rekursy przeciwko dekretem administracyjnym. Tytuł XXIII (kan. 1007–1054) odnosi się do dóbr doczesnych Kościoła, trzy kolejne zaś — XXIV, XXV i XXVI (kan. 1055–1400) zawierają prawo procesowe: postępowanie sadowe w ogólności i procesy specjalne. Dwa dalsze tytuły — XXVII i XXVIII (kan. 1401–1487) obejmują prawo karne (sankcje karne w Kościele i procedura w nakładaniu kar), wreszcie dwa ostatnie tytuły — XXIX i XXX (kan. 1488–1546) przytaczają pewne normy ogólne: ustawa, zwyczaj i akty administracyjne oraz przedawnienie i rachuba czasu.

Wypada zauważyć, że unormowania prawne omawianego kodeksu obowiązują jednakowo wszystkie katolickie Kościoły wschodnie, respektują jednak własne

¹⁰⁵ Taki właśnie tytuł Kodeksu proponował już w 1932 roku kard. Alojzy Sincero. Zob. CCEO, Praefatio.

prawo poszczególnych Kościołów uwzględniając ich liturgię, a nade wszystko ich własne hierarchie. Bardzo często, bo aż w 183 przypadkach kodeks zawiera delegacje odsyłające do prawa partykularnego, które ustalają odpowiednio synody lub bezpośrednio Stolica Apostolska¹⁰⁶.

Zbiór wschodni ze zrozumiałych względów eksponuje urząd patriarchy ukazanego jako „ojciec i głowa” własnego Kościoła, kierowanego w harmonijnej równowadze odpowiedzialności ze swoimi biskupami¹⁰⁷.

Godny podkreślenia jest rys ekumeniczny i pastoralny Kodeksu wschodniego¹⁰⁸, a także wierność tradycji wschodniej w zakresie prawa karnego, które nie zna kar *latae sententiae*. Poza tym szerokie zastosowanie znajduje w kanonach kodeksowych zasada subsydiarności.

Bardzo korzystnie w Kodeksie wschodnim prezentuje się ujęcie sakramentologii, zwłaszcza sakramentu małżeństwa. Szereg rozwiązań zawartych w tej kolekcji prawa należy ocenić wyżej od ujęć zawartych w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku np. odnośnie do systematyki materii legislacyjnej, opisowej definicji małżeństwa, małżeństw mieszanych itp.¹⁰⁹.

W nowym Kodeksie dla Kościołów Wschodnich został także podkreślony charakter misyjny tych Kościołów. Wskazania dotyczące apostołstwa misyjnego, oparte na tradycji różnych Kościołów wschodnich, mogą wywrzeć skuteczny wpływ na ewangelizację tych ludów i narodów — niechrześcijan, z którymi wspólnie zamieszkują te same terytoria.

Szczególną troską nakazuje kodeks otaczać tych wiernych, którzy znajdują się chociażby czasowo poza terytorium własnych patriarchatów, arcybiskupstw większych, czy też poza granicami własnej metropolii. Dla nich powołano do życia nowe jednostki administracyjne, a mianowicie eparchie i egzarchaty podległe biskupom lub innym hierarchom mianowanym bezpośrednio przez Stolicę Apostolską¹¹⁰.

Gdy chodzi o eklezjologię Kodeksu wschodniego to nie odbiega ona od eklezjologii zawartej w Kodeksie łacińskim. Jak zauważył jednak E. Eid, wiceprzewodniczący Papieskiej Komisji Rewizyjnej, zbiór wschodni można nazwać wiernym uzupełnieniem Soboru¹¹¹.

¹⁰⁶ W. G ó r a l s k i, Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich, jw., s. 271–272; t e n ż e, Papież Jan Paweł II jako ustawodawca, jw., s. 37. Szerzej na temat synodów w Kościołach Wschodnich zob. E. P r z e k o p, Synodalne zarządzanie wschodnim Kościołem partykularnym (na przykładzie patriarchatu), *RTK* 32(1985), z. 5, s. 61–91; t e n ż e, Problem instytucji synodalnej na Soborze Watykańskim II, *RTK* 23(1976), z. 5, s. 49–63.

¹⁰⁷ Szerzej na temat jurysdykcji patriarszej zob. E. P r z e k o p, Podział i wykonywanie jurysdykcji patriarszej w świetle obowiązującego prawa dla katolickich Kościołów wschodnich, *RTK* 21(1974), z. 5, s. 95–113.

¹⁰⁸ Zob. M. S t a s i a k, Ekumeniczne aspekty kodyfikacji prawa kanonicznego Kościołów wschodnich, *RTK* 23(1976) z. 5, s. 65–72.

¹⁰⁹ W. G ó r a l s k i, Prawo małżeńskie Katolickich Kościołów Wschodnich, Lublin 1992; t e n ż e, Sakrament małżeństwa w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich oraz w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku, *RNP* 3(1993), s. 5–16.

¹¹⁰ J. Ł a p i ń s k i, Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich (Próba charakterystyki), *PK* 35(1992), nr 1–2, s. 253–254.

¹¹¹ E. E i d, La presentazione del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali, *L'Osservatore Romano* z 27 X 1990 r., s. 7.

VIII. INNE UZUPEŁNIAJĄCE USTAWY

Największym dziełem ustawodawczym Jana Pawła II jest niewątpliwie kompleksowa reforma prawa kanonicznego, której efektem są dwa kodeksy prawa kanonicznego (dla Kościoła łacińskiego i dla Kościołów wschodnich). Poza obydwoma kodeksami, integralnymi częściami generalnej reformy prawa kanonicznego pozostają dwie ustawy: konstytucja apostolska z dnia 25 stycznia 1983 roku *Divinus perfectionis Magister* (promulgowana wraz z kodeksem prawa kanonicznego)¹¹², regulująca procedurę w sprawach kanonizacyjnych oraz konstytucja apostolska *Pastor bonus* z dnia 28 czerwca 1988 roku¹¹³, poświęcona reorganizacji Kurii Rzymskiej.

Konstytucja apostolska *Divinus perfectionis Magister* oraz wydane do niej akty wykonawcze¹¹⁴, dokonują generalnej reformy postępowania kanonizacyjnego, znacznie je upraszczając, jak i nadając mu większej dynamiki w Kongregacji¹¹⁵. Nowum ustawodawstwa Jana Pawła II jest wyodrębnienie dwóch rodzajów spraw kanonizacyjnych — *nowych i dawnych* — wedle kryterium dotyczącego sposobu dowodzenia istotnego przedmiotu tych spraw (w sprawach *nowych* środkiem dowodowym są zeznania świadków, w sprawach zaś *dawnych* — dokumentacja pisana)¹¹⁶. Również zagadnienie cudów oraz beatyfikacji zostało uregulowane w inny sposób, niż w dawnym prawie¹¹⁷.

Dokument papieski *Pastor bonus*, wieńczący jedno z bardziej doniosłych przedsięwzięć w zakresie reformy i odnowy Kościoła, wszedł w życie 1 marca 1989 roku¹¹⁸. Tym samym została zamknięta — na tym etapie — posoborowa kodyfikacja prawa kościelnego. Poza nadaniem Kurii Rzymskiej nowej struktury, znaczącym osiągnięciem konstytucji apostolskiej *Pastor bonus* pozostaje wymiar teologiczny i pastoralny dokonanej w ten sposób odnowy.

Na uwagę w aktywności ustawodawczej papieża Jana Pawła II zasługuje również motu proprio z dnia 15 stycznia 1993 roku *Europae Orientalis* o przekształceniu Komisji *Pro Russia* w stałą Komisję Międzydykasterialną ds. Kościoła w Europie Wschodniej¹¹⁹.

¹¹² AAS 75(1983), s. 349–355.

¹¹³ AAS 80(1988), s. 841–912.

¹¹⁴ Aktami wykonawczymi są: Normy Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych, które należy zachować przy prowadzeniu dochodzenia przez biskupów w sprawach kanonizacyjnych z dnia 7 lutego 1983 roku (AAS 75(1983), s. 396–403) oraz Dekret Generalny Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych na temat sług Bożych, których sprawy są aktualnie rozpatrywane w Kongregacji z dnia 7 lutego 1983 roku (AAS 75(1983), s. 403–404).

¹¹⁵ H. Miśtał, Prawo kanonizacyjne według ustawodawstwa Jana Pawła II, Lublin – San domierz 1997, s. 162–167.

¹¹⁶ Tamże, s. 168.

¹¹⁷ W przedmiocie beatyfikacji Konstytucja apostolska „*Divinus perfectionis Magister*” (n. 15) podaje zasadę generalną, że jedynie papież decyduje o przyznaniu kultu publicznego kościelnemu słudze Bożemu, którego cnoty heroiczne zostały udowodnione. Regulamin Kongregacji (art. 26 par. 1) wymaga przynajmniej jednego cudu zaaprobowanego w sposób przewidziany prawem, a ponadto potwierdzonej opinii o cudach, natomiast do kanonizacji konieczna jest aprobata nowego cudu mającego miejsce po beatyfikacji, tamże, s. 170.

¹¹⁸ E. S z t a f r o w s k i, Kuria Rzymska Jana Pawła II, PK 33(1990), nr 1–2, s. 33–36.

¹¹⁹ AAS 85(1993), s. 309–310.

Wraz z promulgacją łacińskiego Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku, reformą postępowania beatyfikacyjnego i kanonizacyjnego konstytucja apostolską *Divinus perfectionis Magister*, reformą Kurii Rzymskiej konstytucja apostolska *Pastor bonus* oraz ogłoszeniem Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich zakończyło się doniosłe dzieło odnowy prawa kościelnego, rozpoczęte przez papieża Jana XXIII w 1958 roku. W ten sposób Kościół katolicki uzyskał swoje pełne ustawodawstwo, wypracowane przez dziesiątki lat żmudnej pracy Komisji Kodyfikacyjnych, ich konsultorów — ekspertów i organów konsultacyjnych. Kościół katolicki — powiedział papież Jan Paweł II podczas prezentacji Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich — będzie mógł oddychać pełnym rytmem życia dzięki dwom „płucom”: Wschodu i Zachodu¹²⁰.

ZAKOŃCZENIE

W dziesięć lat po promulgowaniu prawa kanonicznego Kościołów Wschodnich katolickich, odbyło się w Rzymie w dniach 19–23 listopada 2001 roku naukowe sympozjum *Ius Ecclesiarum — vehiculum caritatis* (Prawo Kościołów — narzędziem miłości) zorganizowane przez Papieski Instytut Studiów Wschodnich pod patronatem Kongregacji Kościołów Wschodnich. Wzięło w nim udział ponad 300 specjalistów: biskupów, księży, świeckich z tych Kościołów i z Watykanu¹²¹.

Kard. Daoud, przewodniczący dykasterii watykańskiej powiedział, że autorzy kodeksu starali się ukazać oryginalność każdego z 21 Kościołów Wschodnich, pozostających w pełnej łączności z Rzymem, a zarazem ich szczególne stosunki z prawosławiem. Kodeks ma być „narzędziem miłości”, poszanowania historii i tradycji każdego z nich oraz różnego stopnia ich autonomii wobec Rzymu — dodał prefekt. Proces wdrażania nowych kanonów wymaga cierpliwych badań i studiów; chodzi także o zachowanie spokoju w wydawaniu sądów oraz o szukanie zgody między teologami i kanonistami. *To dzięki cierpliwości, spokojowi i zgodzie, a zatem również dzięki miłości w ciągu tych 10 lat Kodeks został wcielony w życie, próbując rozwiązać delikatne problemy Kościołów wschodnich — podkreślił hierarcha watykański. Konflikty jurysdykcyjne, które z różną częstotliwością pojawiają się między hierarchią łacińską i obrządków wschodnich, wymagają szczególnie pośrednictwa watykańskiego — podkreślił dalej*¹²².

Jednym z krajów, w którym najczęściej dochodzi do takich napięć, są Indie, w których żyją katolicy obrządku łacińskiego, syromalabarskiego i syromalankarskiego. Ks. A. Thazath z syromalabarskiej archidiecezji Ernakulam-Angamaly powiedział, że nowy kodeks *pomógł wszystkim Kościołom wschodnim umocnić swe urzędy administracyjne i prawne oraz przyczynił się do lepszego uświadomienia sobie przez nie ich praw*. Dodał następnie, że w wielu wypadkach katolicy

¹²⁰ E. Eid, *iw.*, s. 7.

¹²¹ Kg(KAI), Watykan: sympozjum nt. prawa kanonicznego Kościołów wschodnich, profil: wydawca:redaktor/dziennikarz, 2 XI 2001 r.

¹²² Kg(KAI/CNS), Kard. Daoud: pełne wcielenie w życie Kodeksu Kanonów Wschodnich wymaga czasu, profil: wydawca:redaktor/dziennikarz, 21 XI 2001 r.

wschodni, którym przyszło żyć w krajach komunistycznych w warunkach diaspory lub na emigracji w Ameryce, Australii i w Europie Zachodniej, „zlatynizowali się”. Obecnie jednak poszukują swej pierwotnej tożsamości, odkrywają na nowo system synodalny i jego wysoki stopień autonomii w porównaniu z biskupami obrządku łacińskiego¹²³.

Dyrektor greckokatolickiej Akademii Teologicznej we Lwowie — ks. M. Dymyd stwierdził, że nowy kodeks *sprzyjał ponownemu odkryciu szczególnej tożsamości każdego Kościoła i tradycji*. Jednocześnie zauważył, że w ciągu dziesięciu lat większość Kościołów poświęciła niemal całą energię swych kanonistów na dostosowywanie praw lokalnych lub partykularnych do nowego kodeksu. *Nie zrobili natomiast nic dla pogłębienia świadomości swej własnej tożsamości ani dla nakłonienia Watykanu do uznania zwyczajów i praktyk swych Kościołów, z których wiele różni się od zwyczajów Kościoła łacińskiego*¹²⁴.

Na zakończenie sympozjum, w dniu 23 listopada, papież Jan Paweł II w swoim przemówieniu podkreślił, że chodzi tu nie tylko o wspomniane 10-lecie, ale także o zakończony niedawno Wielki Jubileusz Roku 2000, w którym *Wschód i Zachód poczuły się jeszcze silniej złączone w świętowaniu tego decydującego wydarzenia narodzenia Chrystusa*. Wyraził życzenia, aby *droga pojednania między Wschodem a Zachodem była dla was stałą i pierwszoplanową troską, tak jak jest nią dla Biskupa Rzymu*. Wielkie zadowolenie wyraził Ojciec Święty z logo sympozjum, w którym znalazł się fragment mozaiki z kościoła św. Apolinarego w Rawennie, związanej z tradycją bizantyńską. Znak ten przedstawiał *trzy łodzie, symbolizujące poszczególne Kościoły, które pod pełnymi żaglami, pędzone siłą Ducha Świętego, gwaranta wspólnoty hierarchicznej z Kościołem Rzymu, prowadzą dusze przez często wzburzone morze życia do pewnego portu zbawienia wiecznego* — powiedział Jan Paweł II¹²⁵.

Podobną międzynarodową konferencję naukową *Unitas in varietate* zorganizował Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w dniu 20 lutego 2002 roku. Połączona była ona z prezentacją polskiego wydania Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich dzięki Wydawnictwu Archidiecezji Lubelskiej „Gaudium”. W programie znalazły się m.in. referaty: bpa prof. S. Mudryja „Prawo Kościołów wschodnich w systemie prawa Kościoła i w relacjach ekumenicznych”, ks. prof. M. Stasiaka „Eklezjologia Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich” i bpa dra S.L. Głódzia „Historia prac kodyfikacyjnych”. Dziesięciminutowymi komunikatami o roli KKKW w poszczególnych Kościołach lokalnych podzielili się: ks. mitrat dr E. Popowicz — protosyncel Metropolity Przemysko-Warszawskiego, ks. dr M. Dymyd — dyrektor Instytutu Wschodniego Prawa Kanonicznego Lwowskiej Akademii Teologicznej i ks. mgr F. C’itbaj — wikariusz sadowy Egzarchy Koszyckiego. Pontyfikalną Boską Liturgię św. Jana Chryzostoma w dziękczynieniu za beatyfikację bł. Ks. Emiliana Kowcza sprawował kard. Lubomyr Huzar — zwierzchnik Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego.

¹²³ Tamże.

¹²⁴ Tamże.

¹²⁵ Kg (KAI), Jan Paweł II podkreśla rolę prawa kanonicznego w życiu Kościołów wschodnich, profil: wydawca:redaktordziennikarz, 23 XI 2001 r.

**KODIFIZIERUNG DES KANONISCHEN RECHTS
KATHOLISCHER OSTKIRCHEN**

ZUSAMMENFASSUNG

Unzweifelhaft ist das größte Gesetzgebungswerk des Papstes Johannes Paul II. die komplexe Reform des kanonischen Rechts aus den Jahren 1978 bis 1988, die in zwei Gesetzbüchern des kanonischen Rechts mündete (jeweils eins für die lateinische und für die katholischen Ostkirchen), sowie zwei Apostolische Grundgesetze: *Divinus perfectionis Magister* und *Pastor bonus*, die eine Ergänzung der besagten Gesetze darstellen. Alle diese vier Gesetze bilden, nach Johannes Paul II., das *Corpus Iuris Canonici* der katholischen Kirche. Dieser Artikel befasst sich vorwiegend mit der Analyse der Kodifizierungsprojekte und der Kodifizierung des kanonischen Rechts katholischer Ostkirchen. Um den Geist des kanonischen Gesetzbuches katholischer Ostkirchen als Resultat des Kodifizierungsprozesses besser zu verstehen, sollte man seine lange Geschichte näher kennen lernen. Aufgabe dieser Bearbeitung ist eine bündige Präsentation des langen Prozesses. Die Promulgation des Gesetzes und seine polnische Veröffentlichung nach 10 Jahren sind geschichtliche Ereignisse. Es ist zu hoffen, dass diese Sammlung den Ostkirchen helfen wird, nicht nur ihre eigene Tradition richtig einzuschätzen, sondern auch ihre Rolle und Mission in der Entwicklung der allgemeinen Kirche zu verstehen.

PRAWO DO UPRAWNIONEJ OBRONY Z UŻYCIEM SIŁY MILITARNEJ

Treść: — Wstęp. — I. Ewolucja katolickiej doktryny o wojnie. — II. Aspekt etyczny „prawa do uprawnionej obrony z użyciem siły militarnej”. — III. „Prawo do uprawnionej obrony z użyciem siły militarnej” w aspekcie prawnym. — Zakończenie. — Zusammenfassung

WSTĘP

Współczesny człowiek, a szczególnie chrześcijanin, kiedy staje wobec rzeczywistości, w której ludzkość nękana jest coraz to nowymi konfliktami i wojnami, musi w końcu zadać sobie pytanie: jaka jest moja postawa wobec wojny i posługiwania się orężem? To pytanie o zasadność uczestniczenia w działaniach zbrojnych jest dziś szczególnie aktualne. Do chrześcijanina i każdego człowieka dobrej woli, pomocną dłoń wyciąga Kościół katolicki wraz ze swoją nauką na ten temat. Katolicka doktryna dotycząca wojny, w ciągu wieków podlegała i nadal podlega rozwojowi.

I. EWOLUCJA KATOLICKIEJ DOKTRYNY O WOJNIE

Wojny, czyli konflikty zbrojne między państwami nie są w dziejach ludzkości zjawiskiem wyjątkowym. Historia pełna jest ich opisów, a i nasze czasy nie są od nich wolne całkowicie. Niosły zawsze z sobą śmierć i zniszczenia, rodziły bezmiar cierpień i ofiar, prowadziły do wielkich szkód materialnych i moralnych¹.

W świecie pogańskim pewien postęp (postęp, gdy chodzi o motywacje) w wypracowaniu prawa wojennego i pojęcia wojny sprawiedliwej znajdujemy u Cyncerona. Poza przypadkami obrony koniecznej, wojnę można rozpocząć w celu: wsparcia sprzymierzeńca, pomszczenia krzywd i w imię sprawiedliwości — zawsze jednak po wyczerpaniu wszystkich rokowań. Poza tym konieczne jest precyzyjne wyłuszczenie nieprzyjacielowi powodów wojny i formalne zawiadomienie go

¹ S. Olejnik, *W kręgu moralności chrześcijańskiej*, Warszawa 1985, s. 343.

wszczęciu działań. Celem powinno być przywrócenie sprawiedliwego pokoju². Wojny „o prestiż” zdaniem Cyncerona nie mogą należeć do kategorii wojen sprawiedliwych³. Tak więc Cynceron chciał przez wprowadzenie norm prawnych ująć problem wojny i przez to je ograniczyć.

Ważnym źródłem i składnikiem prawa wojennego były i są normy zwyczajowe. Znany jest np. u Rzymian nakaz dotrzymywania podjętych wobec nieprzyjaciela zobowiązań (*pacta sunt etiam hostibus servanda*) „układów należy przestrzegać nawet wobec nieprzyjaciół”. Zwyczaj określał przez wiele wieków, jako jedyne źródło prawa wojennego, formy wszczynania i kończenia wojen, sposoby prowadzenia walki, traktowania wrogów i nieprzyjacielskiej ludności⁴.

Myśl chrześcijańska na temat wojny sprawiedliwej zaczęła się krystalizować dopiero po edykcji Konstantyna, kiedy chrześcijaństwo opuszcza nie tylko katakumby, ale staje się religią coraz bardziej panującą w państwie rzymskim⁵. Od 312 roku, kiedy to cesarz Konstantyn kazał podczas bitwy przy moście mulwijskim umieścić krzyż na sztandarach, często dochodziło do zмовы władzy politycznej, wojskowej i religijnej tak, że w masach ludowych zakorzeniło się przekonanie o przymierzu „szabli i kropidla”. Stając w obliczu wojny między chrześcijanami, Kościół starał się wprowadzić pewne regulacje, wypracowując teologię wojny sprawiedliwej, ustalając warunki prawowitości konfliktów zbrojnych i normy moralne obowiązujące w toku ich prowadzenia⁶.

Św. Augustyn idąc za wzorem św. Ambrożego (ten opiera się na Cynceronie) wprowadza pojęcie wojny sprawiedliwej *bellum iustum*, będącej akcją nie sprzeciwiającą się moralności chrześcijańskiej, w przeciwieństwie do godnej potępienia wojny niesprawiedliwej *bellum iniustum*⁷. Potępiał on bezwzględnie tylko te wojny, które prowadzone są dla zaspokojenia żądzy sławy, które służą podbijaniu i ujarzmianiu spokojnych sąsiadów, głównie wojny zaborcze i imperialne. Dostrzegał równocześnie jednak możliwość, a nawet konieczność prowadzenia wojen sprawiedliwych, których charakter determinowany był zarówno wartościami etycznymi działającego podmiotu, jak i słuszością pobudek skłaniających go do podjęcia działań zbrojnych. Przed rozpoczęciem takich wojen państwo winno jednak wykorzystać wszystkie inne, pokojowe środki i dopiero w ostateczności, gdy one zawiodą, uciekać się do działań wojennych⁸. Tak zatem, według św. Augustyna, w wir wojny można się rzucić tylko w ostateczności, kiedy wyczerpie się wszelkie inne sposoby przywrócenia sprawiedliwości. Jedynym celem wojny sprawiedliwej jest położenie kresu niesprawiedliwości⁹.

Teologowie i kanoniści już w XII wieku przystąpili do pracy i zaczęli stopniowo opisywać ramy i reguły wojny sprawiedliwej. Szczegółowe omówienie

² M.T. Cynceron, Pisma filozoficzne, tł. W. Kornatowski, t. II, Warszawa 1960–1963, s. 23; zob. także: G. Minois, Kościół i wojna, Warszawa 1998, s. 44.

³ Tamże.

⁴ Międzynarodowe prawo konfliktów zbrojnych, red. M. Fleming, Warszawa 1991, s. 3.

⁵ S. Olejnik, jw., s. 346.

⁶ G. Minois, jw., s. 8.

⁷ L. Winowski, Stosunek chrześcijaństwa pierwszych wieków do wojny, Lublin 1947, s. 73.

⁸ R. Rosa, Filozofia bezpieczeństwa. Tradycje i współczesność, cz. I: Wybrane koncepcje bezpieczeństwa personalnego i strukturalnego od starożytności do współczesności, Warszawa 1994, s. 61.

⁹ G. Minois, jw., s. 68.

tego problemu znajdujemy w *Dekrecie* Gracjana z 1140 roku. Wojna, aby była sprawiedliwą, musi być wypowiedziana przez prawowitą władzę publiczną — „księcia”, i z prawowitego powodu, a więc w wyniku zaboru mienia, niesprawiedliwości popełnionej. Celem wojny sprawiedliwej winno być zawsze przywrócenie pokoju¹⁰.

Św. Tomasz zdaje się również podtrzymywać podział wojen na słuszne i niesłuszne (sprawiedliwe i niesprawiedliwe). Za sprawiedliwą uznaje taką wojnę, która ma na celu obronę dobra społeczeństwa. Musi ona jednak spełniać trzy warunki:

- musi być wypowiedziana przez „księcia”, czyli prawowitą władzę;
- musi mieć słuszną przyczynę, np. pomszczenie zniewag, odzyskanie zagrabionych dóbr;
- musi być prowadzona z prawymi intencjami, to jest unikając zła i dążąc do dobra.

Celem wojny sprawiedliwej winno być przywrócenie pokoju i to pokoju bez niczyjej krzywdy¹¹.

Ciekawe spojrzenie na temat wojny sprawiedliwej znajdujemy u Pawła Włodkowica w dziele pt. *O wojnie i tolerancji: Należy wiedzieć, że wymaga się pięciu rzeczy na to, aby wojna była sprawiedliwa, mianowicie: osoba, przedmiot, przyczyna, duch i upoważnienie. Osoba — mianowicie nadająca się do walczenia, to jest świecka, której wolno przelać krew, bo duchownemu nie wolno, chyba, w wypadku nieuniknionej konieczności. Przedmiot — mianowicie, aby szło o odzyskanie wolności albo o dobro ojczyzny. Przyczyna — mianowicie, jak, jeżeli się walczy z konieczności, aby przez walkę osiągnąć pokój. Duch — aby to nie było z nienawiści albo z zemsty lub chciwości, lecz dla poprawienia, dla miłości, sprawiedliwości, i posłuszeństwa, gdyż wojować nie jest grzechem, ale grzechem jest wojować dla łupu. Upoważnienie — mianowicie, aby to było z upoważnienia Kościoła, gdy walczy się za wiarę, albo z upoważnienia monarchy¹².*

W epoce renesansu wielu myślicieli poruszało w swych dziełach problemy wojny i pokoju. Zasadniczo jednak powtarzali oni to, co już zostało wypracowane przez ich poprzedników, poszerzając to i tłumacząc na różne sposoby. Mimo to renesans nie był pozbawiony w swoim myśleniu pewnego nowatorstwa. Mikołaj Machiavelli (1469–1527) w swoim dziele *Książę* pisze tak: *nie uważam oczywiście, że nie należy postugiwać się orężem i siłą, trzeba jednakże zachować je na koniec, kiedy zawiodą wszystkie inne środki¹³.* Machiavelli wyróżnia dwa sposoby dochodzenia swoich praw, dwa sposoby walki: *jeden — prawem, drugi — siłą; pierwszy sposób jest ludzki, drugi zwierzęcy, lecz ponieważ częstokroć pierwszy nie wystarcza, wypada uciec się do drugiego¹⁴.* W odniesieniu do wojny obronnej tak pisze: *Do obrony ojczyzny wszystkie środki są dobre — zarówno te, które przynoszą chwałę, jak i te, które przynoszą hańbę [...]. Kiedy bowiem chodzi o ocalenie*

¹⁰ Decret de Gratien, part. II, caus. XXIII, q. I–VIII, za: G. Minois, jw., s. 170.

¹¹ G. Minois, jw., s. 172.

¹² P. Włodkowic, O wojnie i tolerancji, <http://gimnazjum.com.pl/staropolska/sredniowiecz.../> Paweł Włodkowic. htm. 27.09.01.

¹³ N. Machiavelli, *Książę*, Rozważania nad pierwszym dziesięcioleciem historii Rzymu Liwiusza, Warszawa 1984, s. 192.

¹⁴ Tamże, s. 86.

*ojczyzny, nie wolno kierować się tym, co słuszne i niesłuszne, litościwe czy okrutne, chwalebne czy sromotne*¹⁵.

Interesujące poglądy na temat wojny zawarł Jan Bodin (1530–1596) w wielkim dziele, pt. *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*¹⁶. Wojna jawi mu się również jako przejaw interwencji Bożej, kara za grzechy, środek wychowawczy. Rozróżnia on wojny zewnętrzne i wewnętrzne. Te pierwsze odciągają poddanych od wojen domowych, konsolidują społeczeństwo w obliczu wspólnego wroga. Za wojny sprawiedliwe zdaje się on uważać wojny w obronie życia i mienia obywateli, w obronie niepodległości państwa i przyjaciół, a także wojny mające na celu ukaranie agresora. Są one zgodne z prawem Boskim, naturalnym i ludzkim. Za niesprawiedliwe — wojny wszczynane przez rabusiów o rozbójników, którzy niesłusznie wszczynają wojnę i którzy niesłusznie zagrabiają cudzy majątek. Tak samo karać trzeba wroga państwa wszczynające *niesłuszną wojnę*¹⁷.

Podobnie pisze Tomasz Hobbes (1588–1679) w dziele pt. *Lewiatan*¹⁸, opowiadając się regułą ogólną, że *każdy człowiek winien dążyć do pokoju, jak dalece ma nadzieję go osiągnąć, a gdy go osiągnąć nie może, wolno mu szukać wszelkich środków i rzeczy dlań korzystnych w wojnie i ich używać*¹⁹.

Autorem, który najpełniej omówił problematykę wojny jest Francisco de Vittoria w rozprawie *De jure belli* (1539–1540). Wojna jest dla niego procedurą nie mieszczącą się w normie, jakimś środkiem zastępczym, namiastką, a ludzie uciekają się do niej, gdyż społeczność międzynarodowa nie jest należycie zorganizowana. Póki nie ma odpowiedniej instytucji arbitrażowej, wspólnota międzynarodowa składa w ręce książąt władzę przywracania prawa z użyciem siły, co jest rozwiązaniem niedoskonałym, lecz koniecznym. Zasada proporcjonalności między ewentualnymi korzyściami wojny sprawiedliwej a prawdopodobnymi szkodami, jakie może spowodować, jest sprawą o podstawowym znaczeniu²⁰. Franciszek z Vittorii zauważa, że *jedną, jedyną przyczyną wojny sprawiedliwej może być pogwałcenia jakiegoś prawa*²¹, co wyklucza wojny ze względów prestiżowych, wojny imperialistyczne oraz religijne, czyli prowadzone ku *chwale księcia*, w celu *powiększenia imperium* oraz z powodu *różnic religijnych*²².

Francisco de Suarez (1548–1617) formalizuje rozważania nad wojną sprawiedliwą. Nie myśli już o całej ludzkości, ale bierze pod uwagę jedynie wpływ wojny na toczące ją państwa. Okazuje wielką wstrzeźliwość, gdy chodzi o wojnę ze względów humanitarnych²³.

Wiele cennych spostrzeżeń na to zagadnienie znajdujemy u holenderskiego myśliciela Hugo Grotiusa (1583–1645) w dziele pt. *Trzy księgi o prawie wojny i pokoju*. Podaje on jakby definicję wojny, stwierdzając, iż jest to *stan, w jakim*

¹⁵ Tamże, s. 85.

¹⁶ J. Bodin, *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, Warszawa 1958.

¹⁷ R. Rosa, jw., s. 110.

¹⁸ T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Kraków 1954.

¹⁹ R. Rosa, jw., s. 114.

²⁰ G. Minois, jw., s. 212.

²¹ F. Vittoria, *De jure belli*, 13, za: G. Minois, jw., s. 213.

²² Tamże.

²³ G. Minois, jw., s. 251.

znajdują się osoby toczące spór przy użyciu siły²⁴. Sprawiedliwą wojną jest, więc wojna zgodna z prawem, która ma słuszną przyczynę i to stwierdzenie można odnieść do wojen prywatnych, publicznych i mieszanych²⁵.

Problemy bezpieczeństwa, wojny i pokoju zajmowały istotne miejsce w rozważaniach wielu filozofów, pisarzy i działaczy politycznych polskiego odrodzenia. Stanisław Staszic (1775–1826) pisał: *Wojna jest ustawą Stwórcy, zgadza się z rozporządzeniem Stwórcy, kiedy jej końcem jest ocalenie rodzaju ludzkiego. Tylko ta wojna jest sprawiedliwą i godziwą, która praw ludzkich broni*²⁶. Staszic dopuszczał możliwość prowadzenia wojen w sytuacji, gdy zawiodą wszelkie inne, pokojowe środki rozstrzygnięcia sporów międzynarodowych. Zgłosił postulat „zrzeszenia narodów” grupującego się państwa, które dobrowolnie wyrzekłyby się przemocy we wzajemnych stosunkach²⁷.

*Począwszy od Leona XIII (1878–1903), w międzynarodowych konfliktach, Rzym wybiera neutralność, arbitraż i pokój. Rzym głosi Boga Pokoju, chociaż w tym samym czasie duchowieństwo poszczególnych narodów coraz głośniejszymi wyznaje Boga Zastępów, którego każdy zaprzęga do służby sprawie ojczyzny*²⁸. W latach 1914–1945 papieżstwo stara się wytrwać na trudnej pozycji neutralności, daremnie występując z coraz to nowymi propozycjami pokojowymi. W ciągu trzydziestu lat Kościół przeżywa doświadczenie wojen sprawiedliwych i niesprawiedliwych — I wojna światowa, wojna w Etiopii, w Hiszpanii, II wojna światowa — ale ani razu nie wypowiada się jednoznacznie. Jest to okres schyłku teorii wojny sprawiedliwej. W zderzeniu z rzeczywistością ta teoria okazuje się całkiem jałowa. Porażka ma tę dobrą stronę, że przetrzała drogę do współczesnej refleksji nad wojną²⁹.

Ks. Luigi Sturzo opublikował w 1928 roku pracę pt. *Wspólnota międzynarodowa a prawo do wojny*. Stwierdza w nim, że trzeba pracować nad organizacją, nie zaś nad wprowadzeniem w życie przestarzałej koncepcji wojny sprawiedliwej. Konieczne jest ograniczenie suwerenności państw w skali całej planety, a rozbieżności między nimi poddawać osądowi międzynarodowemu. Problem wojny został wreszcie umieszczony w kontekście całej ludzkości³⁰. W 1932 roku do myśli Sturzo nawiązuje grupa teologów, publikujących w Szwajcarii (Fryburg), doniosła deklarację zatytułowaną *Pokój i wojna*³¹. Wedle tego dokumentu klasyczna teoria wojny sprawiedliwej upadła. Istnienie instancji międzynarodowych, choć niezbyt skutecznych, wystarczy, by wszelką wojnę podjętą jednostronnie uznać za niezgodną z prawem³².

W okresie pontyfikatu Piusa XII, najważniejszą deklarację na temat wojny złożył sekretarz Najwyższej Kongregacji Świętego Oficjum, kardynał Ottaviani. Wziął pod uwagę ok. 60 mln. zabitych podczas II wojny światowej oraz pojawienie

²⁴ Tamże, s. 86.

²⁵ Tamże, s. 153.

²⁶ S. Staszic, *Pisma filozoficzne i społeczne*, t. I, Warszawa 1954, s. 191.

²⁷ R. Rosa, *iw.*, s. 288.

²⁸ G. Minois, *iw.*, s. 348.

²⁹ Tamże, s. 379.

³⁰ Tamże, s. 398.

³¹ Tamże, s. 399.

³² Tamże.

się bomby atomowej i stwierdził, że odtąd nie może być już dozwolone inicjowanie konfliktu: *nie ma dzisiaj sprawiedliwej wojny, która pozwoliłaby państwu przystąpić do ataku w celu wyegzekwowania swoich praw. W praktyce nigdy nie będzie dozwolone wypowiedzenie wojny*³³.

Zdania wśród teologów katolickich, co do wojny sprawiedliwej, są bardzo podzielone. Trudno Kościołowi po wiekach rozwijania teologii wojny sprawiedliwej oświadczyć dzisiaj, że taka wojna jest niemożliwa³⁴.

W orędziu radiowym 1 września 1944 roku papież Pius XII powiedział: *Miecz może, a niekiedy, niestety nawet musi otworzyć drogę do pokoju. Cień miecza ciężcy może nad przejściem od zakończenia kroków wojennych do formalnego zawarcia pokoju. Groźba miecza w granicach prawnie koniecznych i moralnie usprawiedliwionych może okazać się nieuniknioną, także po zawarciu pokoju, by zapewnić przestrzeganie sprawiedliwych zobowiązań i by zapobiec zakusom wywołania nowych starć*³⁵. Ten sam papież w 1958 roku oświadczył: *Kościół [...] jest równie daleki od uznania, że każda wojna jest naganna*³⁶.

II. ASPEKT ETYCZNY PRAWA DO UPRAWNIONEJ OBRONY Z UŻYCIEM SIŁY MILITARNEJ

Doktryna katolicka na temat wojny została bardzo poważnie okrojona w stosunku do teorii wojny sprawiedliwej. Nie oznacza to potępienia dokładnie wszystkich rodzajów wojen. Ale chyba nigdy już nie będzie się wyruszać na wojnę „z błogosławieństwem” Kościoła³⁷.

W obecnej doktrynie termin „wojna” został zastąpiony przez słowo „obrona”, a „sprawiedliwość” — „prawem” (łac. *lex*). Tradycyjna teoria wojny sprawiedliwej mówiła o prawie do obrony i prawie do agresji, aby przywrócić stan prawny, który został naruszony przez uprzednie ciężkie bezprawie. Katechizm natomiast wspomina jedynie o prawie do obrony, co oznacza zawężenie doktryny katolickiej³⁸.

Omawiane zagadnienie stało się przedmiotem żywej dyskusji na Soborze Watykańskim II i znalazło odzwierciedlenie w Konstytucji *Gaudium et spes*. Problem wojny został tu wpleciony, niewątpliwie słusznie, w ramy szerszego zagadnienia umacniania pokoju i rozwijania wspólnoty narodów. Sobór nie zakwestionował samego prawa prowadzenia wojny. Realistycznie widzi istniejącą sytuację i stwierdza, że wojny nie dało się wykorzenić z zakresu spraw tego świata. Uznał, że odrzucenie i potępienie wojny obronnej mogłoby być równoznaczne z otwarciem drogi do bezkarnego działania cynicznej, wyzbytej z wszelkiego poczucia odpowiedzialności, agresji w stosunkach międzynarodowych³⁹.

³³ Tamże, s. 411.

³⁴ Tamże, s. 438 n.

³⁵ Pius XII, Orędzie radiowe Jego Świątobliwości Papieża Piusa XII ogłoszone 1 września 1944 roku w piątą rocznicę wybuchu obecnej wojny, w: Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, cz. I, Rzym – Lublin 1987, pkt 21, s. 208.

³⁶ Wystąpienie z 21 maja 1958, *Documentation catholique*, 1958, s. 105.

³⁷ P. Mazurkiewicz, Czy Kościół popiera wojnę? *Gość Niedzielny* 18(1999), s. 5.

³⁸ Tamże.

³⁹ S. Olejnik, jw., s. 350.

Sobór wyraża zdecydowane odrzucenie i ostre potępienie wojny totalnej. Wszelkie, więc działania wojenne, które skierowane są do zniszczenia całych miast lub większych terytoriów wraz z ich mieszkańcami, uznaje za zbrodnie⁴⁰.

*Generalne potępienie wszelkiej wojny oznaczałoby, że ci, którzy nie przygotowują się do niej za pomocą nowoczesnych środków, byłiby całkowicie wydani na łaskę swych wrogów. Należało, zatem pozostawić rządowi możliwości prowadzenia polityki, która odstraszalaby ich potencjalnych agresorów przez fakt posiadania samej broni oraz gotowość użycia jej przeciwko obiektom militarnym w obronie własnej*⁴¹. Należy pamiętać, że prawo do słusznej obrony, które może być podstawą moralną zbrojnego oporu zbiorowego, nie jest absolutne. Nie istnieje możliwość zgody na wojnę szaleńczą, która pociągnęłaby za sobą szkody materialne i moralne przekraczające wszelką miarę lub, która byłaby prowadzona z pogwałceniem elementarnych praw człowieka. Taka jest zasada u podstaw głośnego stwierdzenia Jana XXIII w encyklice *Pacem in terris* nr 127: *Oto, dlaczego staje się po ludzku nie do pomyślenia, żeby w epoce atomowej wojna mogła być adekwatnym środkiem przywrócenia sprawiedliwości w wypadku pogwałcenia praw*.

Sobór Watykański II ogłasza, że dopóki nie dojdzie do powstania jakiejś władzy międzynarodowej, która mogłaby rozstrzygać spory i posiadała siłę niezbędną do wymuszania swych decyzji, póty rządowi nie można zaprzeczać prawa do koniecznej obrony, byle wyczerpały wpierw wszystkie środki pokojowych rokowań⁴². Innymi słowy, *zawsze istnieje będzie możliwość wojny tam gdzie brak jest władzy międzynarodowej, zdolnej rozwiązywać spory w inny sposób. W tych, więc okolicznościach nie można odebrać rządowi prawa do samoobrony*⁴³. Tak, więc Sobór uznał naturalne prawo każdego państwa do koniecznej obrony.

Odrzucenie godziwości wszelkiej wojny zaczepnej, bardzo surowe potępienie wojny totalnej, przy utrzymaniu naturalnego prawa samoobrony, bardzo jednak ograniczonego z racji współczesnych, obustronnych, niezmiernie groźnych środków niszczenia przeciwnika, wynikająca z tego współodpowiedzialność narodów za poszanowanie praw człowieka — to obecne stanowisko chrześcijańskiej moralności w sprawie wojny. Kościół w swoim nauczaniu wyraźnie potępia wszelkie rodzaje wojny, inne niż obronne. Jedynie takie są dopuszczalne⁴⁴.

Katechizm Kościoła Katolickiego rozpatruje problem uprawnionej obrony z użyciem siły militarnej w rozdziale poświęconym piątemu przykazaniu: Nie zabijaj!, gdzie poruszany jest temat wojny. Właśnie tam, w numerach 2307–2317 znajduje się współczesna doktryna Kościoła katolickiego na temat wojny. Z teorii „wojny sprawiedliwej” po Vaticanum II, w nauczaniu Kościoła wymienia się cztery warunki „uprawnionej obrony z użyciem siły militarnej”. Miało to na celu rozdzielenie pojęć „wojna” i „sprawiedliwość”, aby nie sugerowało to choćby w najmniejszym stopniu, że w jakiegokolwiek wojnie może być coś dobrego⁴⁵.

⁴⁰ KDK 80.

⁴¹ R. Charles, D. Maclaren, Kościół w świecie współczesnym, Poznań 1995, s. 244.

⁴² KDK 79.

⁴³ R. Charles, D. Maclaren, jw., s. 242.

⁴⁴ S. Olejnik, jw., s. 350.

⁴⁵ P. Mazurkiewicz, jw., s. 5.

Uzasadniając słuszność obrony, Katechizm cytuje św. Tomasza z Akwinu, który mówi o dwóch skutkach takiej obrony. Uprawniona obrona osób i społeczności nie jest wyjątkiem od zakazu zabijania niewinnego człowieka, czyli dobrowolnego zabójstwa. *Z samoobrony może wynikać dwojaki skutek: zachowanie własnego życia oraz zabójstwo napastnika. Pierwszy zamierzony, a drugi niezamierzony*⁴⁶. Mimo wszystkich zastrzeżeń, jakie przypisuje wojnie, jednak jej nie wyklucza.

Katechizm wymienia cztery warunki, które muszą zachodzić jednocześnie, aby można było mówić o „uprawnionej obronie z użyciem siły militarnej”. Są one identyczne jak w przypadku dawnej teorii „wojny sprawiedliwej”⁴⁷. Warunki te są następujące:

- aby szkoda wyrządzana przez napastnika narodowi lub wspólnocie narodów była długotrwała, poważna i niezaprzeczalna;
- aby wszystkie pozostałe środki zmierzające do położenia jej kresu okazały się nierealne lub nieskuteczne;
- aby były uzasadnione warunki powodzenia;
- aby użycie broni nie pociągnęło za sobą jeszcze poważniejszego zła i zamętu niż zło, które należy usunąć. W ocenie tego warunku należy uwzględnić potęgę współczesnych środków niszczenia⁴⁸.

Podobnie biskupi USA w swoim liście z 1993 roku, przytaczają te warunki w nieco bardziej rozbudowanej formie: a) Sprawiedliwa przyczyna, b) Sprawiedliwość porównawcza, c) Prawowita władza, d) Czysta intencja, e) Prawdopodobieństwo powodzenia, f) Działanie w ostateczności⁴⁹.

III. PRAWO DO UPRAWNIONEJ OBRONY Z UŻYCIEM SIŁY MILITARNEJ W ASPEKTCIE PRAWNYM

Obok prawa obowiązującego w czasie konfliktów zbrojnych określanego jako *ius in bello*, współcześnie rozwija się gałąź prawa międzynarodowego zajmująca się zapobieganiem konfliktom zbrojnym, czyli *ius contra bellum*. Tworzą ją przepisy mające utrudnić lub wręcz uniemożliwić wybuch konfliktu zbrojnego. Współcześnie najważniejszym dokumentem prawa przeciwojennego jest Karta Narodów Zjednoczonych, która użycie siły w stosunkach międzynarodowych dopuszcza jedynie dla obrony przed agresją, w celu wyzwolenia narodu spod panowania kolonialnego lub w ramach zbiorowej akcji Narodów Zjednoczonych, podjętej dla utrzymania lub przywrócenia międzynarodowego pokoju⁵⁰.

ONZ sformułowała w art. 2.7 Karty zasadniczo zakaz interwencji w wewnętrzne sprawy któregośkolwiek państwa, ograniczając możliwość skrajnej interwencji.

⁴⁶ KKK 2263.

⁴⁷ KKK 2309.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ U.S. Bishops, *The Harvest of Justice Is Sown in Peace*, Origins CNS documentary service, 9 December 1993, Vol. 23, No 26, s. 454.

⁵⁰ Karta Narodów Zjednoczonych, Departament Informacji Organizacji Narodów Zjednoczonych 1971, art. 1.1; zob. także: Międzynarodowe prawo konfliktów zbrojnych, jw., s. 11.

Owa Karta, której celem jest pokój, daje absolutne pierwszeństwo pokojowym środkom rozwiązywania konfliktu, co wyraża w art. 24, formułując zakaz groźby i zastosowania przemocy.

Kiedy operacja militarna bywa określana jako „interwencja humanitarna”, budzi to zastrzeżenie, co do rzeczywistych motywów takich działań. W Deklaracji Zgromadzenia ONZ 2131/XX z 21 grudnia 1965 roku o niedopuszczalności interwencji w sprawy wewnętrzne państwa i o ochronie ich niezawisłości i suwerenności — stwierdza się m. in. *żadne państwo nie ma prawa do interwencji w sprawy wewnętrzne albo zewnętrzne jakiegokolwiek innego państwa. W związku z tym potępia się zarówno interwencję zbrojną jak i wszelkie inne formy ingerencji lub próby zagrożenia osobowości państw albo ich stosunkom politycznym i kulturalnym*⁵¹.

Zgromadzenie Ogólne ONZ przyjęło 16 grudnia 1970 roku Deklarację dotyczącą umocnienia bezpieczeństwa międzynarodowego (rezolucja 2734 XXV). Potwierdza ona zasady zawarte w Karcie ONZ i wprowadza pewne uzupełnienia. Poszczególne zasady zostały rozwinięte w późniejszych deklaracjach uchwalonych przez Zgromadzenie Ogólne ONZ: 9 grudnia 1981 roku w sprawie niedopuszczalności i nieingerencji w sprawy wewnętrzne państw (rezolucja 36/103), 5 listopada 1982 roku w sprawie pokojowego załatwiania sporów międzynarodowych (rezolucja 37/10), 18 grudnia 1987 roku w sprawie zwiększenia skuteczności zasady powstrzymywania się od groźby użycia lub użycia siły w stosunkach międzynarodowych (rezolucja 42/22)⁵².

Rezolucje ONZ związane z pomocą humanitarną odwołują się do poszanowania suwerenności — art. 2.7 Karty ONZ. Interwencja humanitarna jak twierdzi S.D. Murphy, jest tradycyjnie definiowana jako przymusowe użycie sił zbrojnych wewnątrz danego państwa bez zgody miejscowego rządu, aby zapobiec działaniom naruszającym poważnie i w szerokim zakresie prawa człowieka ludności cywilnej. Karta dopuszcza stosowanie siły w trzech przypadkach:

- wykonywania prawa do samoobrony, zgodnie z art. 51;
- podejmowania przez Radę Bezpieczeństwa akcji mających na celu utrzymanie i przywrócenie pokoju, na podstawie postanowień rozdziału VII Karty, zwłaszcza art. 39 oraz 41 i 42;
- akcji przeciwko „państwom nieprzyjacielskim” (uwzględniał zagrożenia jakie może przynieść odrodzenie agresywności państw nieprzyjacielskich z czasów II wojny światowej)⁵³.

Według C.C. Joynera prawo międzynarodowe dopuszcza możliwość stosowania różnicowanych form interwencji zbrojnej w sytuacjach zaistnienia m.in.:

- konfliktów cywilnych (wojen domowych) w pewnych okolicznościach;
- potrzeby interwencji humanitarnych dla obrony obywateli własnych oraz dla ochrony praw człowieka;

⁵¹ L. Łukaszyk, Międzynarodowe prawo humanitarne w systemie ochrony praw człowieka i humanizacji stosunków międzynarodowych, Warszawa 1995, s. 88.

⁵² L. Łukaszyk, A. Skowroński, Międzynarodowe prawo pokoju i bezpieczeństwa. Materiały i komentarz, Warszawa 1999, s. 63 n.

⁵³ Tamże, s. 77 n.

- w przypadku interwencji podjętej na zaproszenie uprawnionego rządu państwa;
- możliwości interwencji wynikającej z postanowień traktatów zawartych między państwami o „przyjaźni i współpracy”;
- potrzeby oddalenia „uciążliwej sytuacji”, która nie może być tolerowana w danym regionie⁵⁴.

W świetle współczesnego prawa międzynarodowego zasada nieinterwencji w sprawy wewnętrzne innych państw jest jedną z podstawowych zasad tego prawa, ale nie wszystkie formy ingerowania są niedozwolone — twierdzi L. Oppenheim. Zakaz dotyczy tylko ingerencji o charakterze „dyktatorskim”. Prawo międzynarodowe nadal nie rozgranicza wyraźnie ingerencji zabronionej od dozwolonej⁵⁵.

Pojęcie interwencji jest jednym z najbardziej niejasnych terminów w prawie międzynarodowym, a z postanowienia Karty ONZ określającym cele Narodów Zjednoczonych wynika m.in., że społeczność międzynarodowa dla utrzymania pokoju i bezpieczeństwa ma stosować „skuteczne środki zbiorowe”. Ma realizować międzynarodową współpracę w rozwiązywaniu międzynarodowych problemów, w tym także humanitarnych oraz w popieraniu i zachęcaniu do poszanowania praw człowieka i podstawowych wolności⁵⁶.

Potrzeba, zatem nowego odniesienia się do problemu interwencji w sprawy wewnętrzne państw i legalizacji owej ingerencji w przypadkach naruszenia praw człowieka w skali masowej. Jest to jeden z dylematów współczesności, ze względu na obecną strukturę społeczności międzynarodowej i prawne podstawy współczesnych stosunków międzynarodowych⁵⁷.

W systemie ONZ istnieją procedury pozwalające stwierdzić umiędzynarodowienie konfliktu zbrojnego, w zależności od fazy jego rozwoju. Kompetencje do stwierdzenia prawnego charakteru danego konfliktu i do określenia wynikających stąd ustaleń dla stosowania określonych przepisów międzynarodowego prawa humanitarnego ma Rada Bezpieczeństwa. *Do rozwiązywania problemów humanitarnych związanych z prawami człowieka upoważnia art. 1.3 Karty, mimo postanowienia zawartego w art. 2.7 Karta upoważnia wyraźnie w art. 33.2 Radę Bezpieczeństwa do podejmowania interwencji w każdym sporze, gdy dalsze jego trwanie może zagrażać utrzymaniu pokoju międzynarodowego i bezpieczeństwa. Do badania każdego takiego sporu (art. 34), do sugerowania procedur i sposobów załatwiania sporu (art. 36.1) oraz do wzywania zainteresowanych stron do zastosowania się do tymczasowych zarządzeń uznanych przez Radę za konieczne lub pożądane (art. 40), a także do zastosowania odpowiednich dla danego przypadku sankcji (art. 41 i 42)⁵⁸.*

Zastosowanie środków przymusu przez organizacje regionalne wymaga upoważnienia Rady Bezpieczeństwa ONZ. Nie jest precyzyjnie określone czy to upoważnienie może być udzielone *ex post*, już po ich podjęciu przez organizacje

⁵⁴ L. Łukaszyk, jw., s. 92.

⁵⁵ Tamże, s. 100.

⁵⁶ Tamże, s. 106.

⁵⁷ Tamże, s. 107.

⁵⁸ Tamże, s. 44.

regionalne. *Dość powszechny jest pogląd, że organizacje regionalne powinny uzyskać zgodę Rady Bezpieczeństwa ONZ przed użyciem siły zbrojnej*⁵⁹. Wyraźnie o tym mówi art. 53.1 Karty ONZ, że *żadne środki przymusu nie będą stosowane na podstawie układów regionalnych lub przez organizacje regionalne bez upoważnienia Rady Bezpieczeństwa*.

Najważniejszymi instrumentami służącymi do kontroli i rozwiązywania konfliktów międzynarodowych oraz wewnętrznych są: dyplomacja prewencyjna, tworzenie pokoju, utrzymywanie pokoju, budowanie pokoju, rozbrojenie, sankcje oraz wymuszanie pokoju. Pierwsze trzy mogą być stosowane za zgodą stron konfliktu, natomiast sankcje i wymuszanie pokoju są środkami przymusowymi i nie wymagają zgody zainteresowanej strony⁶⁰.

Naturalne prawo do indywidualnej lub zbiorowej samoobrony w razie napaści zbrojnej zawarte jest w art. 51 Karty ONZ. Prawo to jednak zostało ograniczone tylko do czasu, zanim Rada Bezpieczeństwa ONZ zastosuje konieczne środki do utrzymania międzynarodowego pokoju i bezpieczeństwa. Rada Bezpieczeństwa składająca się z 5 stałych członków: Rosja, Chiny, USA, Wielka Brytania, Francja, posiada wyłączne kompetencje w kwestiach wymagających do podjęcia decyzji zmierzających do rozwiązania sporu międzynarodowego⁶¹. Tylko Rada Bezpieczeństwa udziela zaleceń lub może decydować, jakie środki należy zastosować, przy czym, zgodnie z art. 41 Karty jednoznacznie, w sposób nie pozostawiający wątpliwości, niemilitarne środki będą miały pierwszeństwo działania⁶².

W razie, gdy środki te okażą się niewystarczające, mogą być zastosowane środki z użyciem sił zbrojnych, czyli środki przymusu bezpośredniego⁶³. W takiej sytuacji Rada Bezpieczeństwa może doprowadzić do akcji zbiorowej w postaci operacji militarnej *sensu stricto*, przy użyciu sił lotniczych, morskich i lądowych członków ONZ albo dokonać demonstracji, blokady lub innej operacji wojskowej⁶⁴.

Kolejne artykuły w VII rozdziale wyznaczają szczegóły przeprowadzenia interwencji pod autorytetem ONZ. W pkt. 5 przewidziano, iż Narody Zjednoczone będą podejmowały przeciwko państwom „środki zapobiegawcze lub przymusu”, zaś w pkt. 7 zastrzega się, iż żadne postanowienia niniejszej Karty nie upoważniają Narodów Zjednoczonych do mieszania się w sprawy, które z istoty swej należą do wewnętrznej kompetencji państwa. Jednakże ta zasada nie będzie stała na przeszkodzie zastosowania środków przymusu przewidzianych we wspomnianym rozdziale VII, tj. przeprowadzenia akcji w razie zagrożenia pokoju, naruszenia pokoju i aktów agresji.

Od XVII wieku zasada suwerenności rządziła relacjami pomiędzy państwami. Natomiast w czas zimnej wojny pojawiła się idea „suwerenności ograniczonej”⁶⁵.

⁵⁹ W. Malendowski, Rola Organizacji Narodów Zjednoczonych w utrzymaniu pokoju i bezpieczeństwa międzynarodowego, w: *Stosunki międzynarodowe*, jw., s. 425.

⁶⁰ Tenże, *Pokój i bezpieczeństwo międzynarodowe*, jw., s. 401.

⁶¹ W. Malendowski, C. Mojsiewicz, *Stosunki międzynarodowe*, jw., s. 407.

⁶² Por. art. 39 Karty ONZ.

⁶³ K. Raiser, *Ethische Aspekte humanitaerer Intervention*, Genf, Januar 2000, Referat Wojskowej Służby Duszpasterskiej na międzynarodowej konferencji w Genewie 9 lutego 2000 r., Genewa 2000, s. 6.

⁶⁴ Por. art. 42 Karty.

⁶⁵ N. Gnesotto, *La securite internationale au debut du XXI siecle*, Ramses 2000, s. 204.

W 1993 roku pojawiła się w świecie dyplomatycznym ONZ zasada „prawa do ingerencji”. Bernard Badie doskonale określił to jako *nową gramatykę relacji międzynarodowych, według której tak samo w zasadach, suwerenność nie jest już niezmiennym punktem stałym ale elementem stałym do negocjowania szeroko używanego przez rządy*⁶⁶.

Trafnym się wydaje być tutaj wielokrotnie cytowany pogląd Sekretarza Generalnego ONZ Kurta Waldheima, że *syndrom wojenny jest nieuchronnym produktem doktryny suwerenności państwowej*. Dopóki państwa tkwić będą w przekonaniu, że są najważniejszymi arbitrami swego losu a ich decyzje jako suwerennych jednostek nie podlegają żadnemu wyższemu autorytetowi, dopóty organizacje międzynarodowe nie będą mogły w pełni zagwarantować utrzymania pokoju⁶⁷.

Niezwłoczna, zatem staje się odnowa prawa międzynarodowego i instytucji międzynarodowych, której punktem wyjścia i zasadniczym kryterium porządkującym winno być pierwszeństwo dobra ludzkości i człowieka przed wszelkimi innymi wartościami. Niezbędność tej odnowy można dostrzec jeszcze wyraźniej, jeśli weźmie się pod uwagę paradoks współczesnej wojny, jaki ujawnił się podczas tego konfliktu, kiedy to starano się zapewnić jak największe bezpieczeństwo żołnierzom, natomiast ludność cywilna narażona była na bardzo poważne niebezpieczeństwa. Żaden konflikt nie upoważnia do lekceważenia prawa ludności cywilnej do nietykalności⁶⁸.

Kryzys kosowski stworzył ważny precedens w zakresie prawa międzynarodowego i to przynajmniej w trzech dziedzinach:

- ingerencji z powodów humanitarnych,
- roli organizacji regionalnych w utrzymaniu pokoju,
- prawa weta pięciu mocarstw w Radzie Bezpieczeństwa ONZ.

Można się spodziewać ożywienia dyskusji na temat listy stałych członków Rady Bezpieczeństwa ONZ i roli tej największej organizacji międzynarodowej, postrzeganej nie tylko w USA jako struktura nieefektywna i fasadowa⁶⁹.

ZAKOŃCZENIE

Doktryna wojny sprawiedliwej w ciągu XX wieków przechodziła kilka etapów transformacji. Swój początek miała w normach zwyczajowych, nigdzie nie zapisanych, przekazywanych przez tradycję. Precyzowana przez teologów i myślicieli doczekała się w XII wieku ujęcia w ramy prawne. W późniejszych wiekach kanoniści wprowadzali kolejne warunki, które uszczegóławiały tę doktrynę. Momentem kulminacyjnym, w którym nastąpił radykalny zwrot od usprawiedliwienia wojny, był wiek XX oraz doświadczenie pierwszej i drugiej wojny światowej.

⁶⁶ B. Badie, *Un monde sans souverainete*, Paris 1999, s. 129.

⁶⁷ W. Malendowski, C. Mojsiewicz, *ju.*, s. 430.

⁶⁸ Jan Paweł II, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju, 1 stycznia 2000 r., *OssRomPol* 1(2000), p. 12.

⁶⁹ J. Gizicki, *Wojna o pokój*, *Wprost* 14(1999), s. 100.

Znalazło to swoje odzwierciedlenie w nauczaniu Soboru Watykańskiego II, który wytyczył nowy kierunek dla teologów, chrześcijan i ludzi dobrej woli w poszukiwaniu dróg prowadzących do pokoju.

Sobór nie potępił wszelkiej wojny. Wskazał, że nigdy nie będzie można toczyć wojny totalnej. Podkreślił jednocześnie, że jedynym powodem sięgnięcia po broń jest uprawniona obrona. Każdy człowiek ma prawo się bronić przed niesprawiedliwą agresją. To prawo można rozciągnąć na rodzinę, społeczność narodową, państwową i międzynarodową.

Przed jakimkolwiek nadużyciem tego prawa, mają chronić konkretne warunki, które trzeba spełnić jednocześnie. Jeżeli szkoda wyrządzona przez agresora nie jest długotrwała, pewna i poważna; jeżeli nie wyczerpało się wszystkich możliwych środków pokojowych dla rozstrzygnięcia konfliktu; jeżeli przeciwdziałanie nie ma szans powodzenia a co gorsze, przyniesie jeszcze więcej szkody niż pożytku, to interwencja zbrojna jest niedopuszczalna.

Operacja wojskowa NATO w Kosowie ukazała pewne braki w katolickiej doktrynie o „uprawnionej obronie z użyciem siły militarnej”. Jan Paweł II w Orędziu na Światowy Dzień Pokoju 2000 roku wskazał na dwa bardzo ważne brakujące elementy. Po pierwsze, że w czasie prowadzenia interwencji nie można kierować się wyłącznie logiką militarną i po drugie, że takie działanie ma być prowadzone z poszanowaniem prawa międzynarodowego, pod nadzorem uznanego organu władzy o charakterze ponadnarodowym.

Obronno-humanitarny cel interwencji militarnej musi zostać podtrzymany i nie może być mieszany lub podporządkowywany celom gry politycznej. Można go osiągnąć najefektywniej wtedy, gdy będzie to interwencja wspólnoty międzynarodowej, która posiada możliwie jak najlepiej określoną motywację, mandat i która będzie się składać z oddziałów wielonarodowych.

RECHT AUF BERECHTIGTE VERTEIDIGUNG MIT MILITÄRISCHEN MITTELN

ZUSAMMENFASSUNG

Die katholische Doktrin eines gerechten Krieges entwickelte sich in zwanzig Jahrhunderten. Die Kirche begann aber von der Theorie der Kriegsschuldigung Abstand zu nehmen. Krieg ist „immer eine Niederlage für die Menschheit”. Man begann auf Pflicht und Recht zur „berechtigten Verteidigung mit militärischen Mitteln” Akzente zu setzen. Der Rahmen solch eines Krieges sind durch konkrete Bedingungen abgesteckt, die zugleich erfüllt sein müssen. Dargestellt sind sie im Katechismus der Katholischen Kirche Nr. 2308 und 2309.

Die NATO-Intervention in Kosovo und der dabei entstandene Präzedenzfall beeinflussten die Ergänzung der katholischen Doktrin um eine weitere Bedingung der berechtigten Verteidigung, namentlich um die Achtung des internationalen Rechts. Grundlage dazu ist die Charta der UN. Die Reflexion wird erweitert um einen Versuch der neuesten Lehre der Kirche zur Zulässigkeit eines militärischen Eingriffs allein im Rahmen der Verteidigung.

OD KAZANIA TEMATYCZNEGO DO HOMILII

Jeden z czołowych pastoralistów niemieckich F.X. Arnold (1898–1969), uchodzący za odnowiciela teologii pastoralnej¹ wysunął tezę, że tendencje, które zapanowały w katolickim kaznodziejstwie w okresie konfrontacji z Reformacją, przetrwały w znacznej mierze aż do naszych czasów². Do ich utrwalenia przyczyniła się w dużym stopniu neoscholastyka. Momentem przełomowym w procesie przewycięzania tego dziedzictwa stał się dopiero Sobór Watykański II. W artykule niniejszym chcemy przedstawić w zarysie główne różnice pomiędzy neoscholastyczną koncepcją kaznodziejstwa wyrosłą z tradycji poreformacyjnej, a koncepcją posoborową.

Neoscholastyka, najogólniej mówiąc, to kierunek w obrębie katolickiej myśli filozoficzno-teologicznej, który pojawił się w połowie XIX wieku. W obliczu pozytywistycznego, areligijnego i jeszcze bardziej antychrześcijańskiego niż w Oświeceniu nastawienia ówczesnej filozofii i znacznej części inteligencji, zrodziła się w świecie myśli katolickiej idea powrotu do scholastyki w jej najdoskonalszej postaci, którą nadał jej św. Tomasz z Akwinu, (dlatego określa się ten kierunek również *neotomizmem*). Za początek neoscholastyki zazwyczaj uważa się ogłoszenie słynnej encykliki papieża Leona XIII *Aeterni Patris* z 1879 r., inspirowanej prawdopodobnie przez późniejszego kardynała Merciera. W Niemczech korzystała ona z dorobku fenomenologii, zwłaszcza w tej postaci, jaką jej nadał Max Scheler. Była w opozycji zarówno do materializmu jak i idealizmu, stojąc na stanowisku, że przedmioty cielesne są realne i poznawalne oraz że nie świat jest zależny od umysłu, lecz przeciwnie — umysł od świata³.

Na płaszczyźnie teologicznej zaowocowała ona m.in. utożsamieniem teologii i objawienia⁴. Zapanowało przekonanie, że objawienie, to zbiór prawd, które Bóg

¹ F. Blachnicki, Arnold Franz Xaver, w: EK, t. I, k. 942–943.

² Tezę tę zawarł w pracy: Dienst am Glauben. Das vordringlichste Anliegen heutiger Seelsorge, Freiburg 1948, s. 15–39.

³ W ramach neoscholastyki można wyróżnić dwa kierunki. Pierwszy — konserwatywny, utrzymywał, że św. Tomasz osiągnął w filozofii wszystko i należy się go wiernie trzymać. Drugi zmierzał do dalszego rozwijania myśli średniowiecznej, co było zbieżne z treścią encykliki Leona XIII, w której padły znamienne słowa: *novis vetera augere*. Zob. W. Tatarski, Historia filozofii, t. III: Filozofia XIX wieku i współczesna, Warszawa 1983, s. 237–241.

⁴ Ostrzegął przed tym m.in. konwertyta, późniejszy kardynał, J.H. Newman. Przyczynił się on do odrodzenia kaznodziejstwa w Anglii w XIX w. Na temat jego kaznodziejstwa — zob. J.H. Hardt, Kardinal Newman als Prediger, Wien 1928.

przekazał człowiekowi. Za najpilniejsze zadanie uchodziło ich uporządkowanie i systematyzacja, natomiast refleksja homiletyczna, podobnie jak katechetyczna, koncentrowała się wokół wypracowania skutecznego sposobu przekazania tych treści słuchaczom⁵.

Za czasów Piusa IX Kościół funkcjonował na zasadzie „oblężonej twierdzy”, toteż i neoscholastycy reagowali negatywnie na wszystko, co nie harmonizowało z oficjalnie przyjętą nauką. W sensie pozytywnym przyczynili się oni do przewyciężenia antropocentryzmu, racjonalizmu i moralizatorstwa, które zdominowały kaznodziejstwo oświeceniowe, z drugiej jednak strony położyli kres odnowie kerygmaticznej, wywodzącej się z tzw. szkoły tybingeńskiej⁶. Jej przedstawiciele (m.in. Johann Michael Seiler 1751–1832, Johann Baptist Hirscher 1788–1865) już wcześniej ostrze krytyki kierowali przeciw teologii scholastycznej. Postulowali m.in. wypracowanie specjalnego działu teologii, opartej na Piśmie św., odtwarzającej pierwotną Dobrą Nowinę i kerygmę, która służyłaby przepowiadaniu.

J.B. Hirscher był teologiem-moralistą. Pozostawił po sobie kilkanaście ważnych prac⁷. Przeciwstawiał się jałowemu intelektualizmowi, który zadowalał się czysto rozumową znajomością prawd religijnych, dyspensując się od posiadania żywej wiary. Uważał, że odpowiednia systematyzacja teologii i zastosowanie właściwej metody przekazu nie zapewnią jeszcze skuteczności przepowiadania. Wypracował zasady kerygmatyki, które w skrócie można ująć następująco:

- w przepowiadaniu koncentrować się na głoszeniu Królestwa Bożego;
- prawdy wiary przedstawiać w aspekcie historyczno-genetycznym w powiązaniu z historią zbawienia;
- głosić zbawcze czyny Boga w miejsce dotychczasowej praktyki przedstawiania pojęciowo-doktrynalnej analizy teologicznych definicji⁸.

Inne postulaty Hirschera, do których należało zniesienie mszy św. prywatnych, komunii św. pod dwiema postaciami i język narodowy w liturgii, daleko wybiegały poza horyzont ówczesnie rozumianej ortodoksji, toteż jego prace wkrótce znalazły się na indeksie.

Mniej więcej w tym samym czasie J.S. von Drey, apologetyk zaliczany do twórców tybingeńskiej szkoły teologicznej, wysunął postulat opracowania teologii biblijnej, która stanowiłaby podstawę dla wszelkich innych dociekań teologicznych⁹.

⁵ W duchu tych poszukiwań J. Deharbe (1800–1871) — wykładowca retoryki we Fryburgu Szwajcarskim opracował katechizm zawierający skrót teologii scholastycznej oraz wyjaśnienie wypracowanych przez nią pojęć i definicji w postaci pytań i odpowiedzi. Por. J. D e h a r b e, *Katholischer Katechismus oder Lehrbegriff nebst einem kurzen Abriss der Religionsgeschichte von Anbeginn der Welt bis unsere Zeit. Für Jugend sowohl als für Erwachsene*, Luzern – Regensburg 1847.

⁶ A. L e w e k, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa, z. 1. Z najnowszych dziejów ruchu homiletycznego*, Warszawa 1980, s. 15.

⁷ Na jego spuściznę kaznodziejską składają się m.in.: *Betrachtungen über sämtliche Evangelien der Fasten*, Tübingen 1829; *Betrachtungen über die sonntäglichen Evangelien*, t. 1–2, Tübingen 1837–1843; *Betrachtungen über die sonntäglichen Episteln*, t. 1–2, Freiburg im Breisgau 1860–1862; *Beiträge zur Homiletik und Katechetik*, Tübingen 1852.

⁸ J.B. H i r s c h e r, *Über das Verhältnis Zeit im katholischen Deutschland*, Tübingen 1823; por. również: F.X. A r n o l d, *Dienst am Glauben*, jw., s. 32–35; A. L e w e k, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa, z. 1: Z najnowszych dziejów ruchu homiletycznego*, Warszawa 1980, s. 16; K. P a n u ś, *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim, cz. 1: Kaznodziejstwo w Kościele powszechnym*, Kraków 1999, s. 354–355.

Uogólniając można powiedzieć, że tybingeńscy kerygmatycy starali się widzieć chrześcijaństwo jako rzeczywistość dynamiczną, rozwijającą się. Wypracowali też wizję Kościoła jako rzeczywistości historycznej, podlegającej dynamicznemu rozwojowi. Neoscholastycy, natomiast zasadniczo przyjęli postawę negatywną wobec wszelkich zmian i rozwoju. Krytyka biblijna i historyczna nie mieściły się w ich optyce i były postrzegane jako podkopywanie twierdzy Kościoła. Pewne radykalne wnioski przynajmniej niektórych kerygmatyków poniekąd tę postawę usprawiedliwiały. W konsekwencji dzieło tybingeńczyków poszło w zapomnienie, które trwało aż do pierwszych lat XX wieku. Sobór Watykański I „ukoronował” neoscholastykę — stała się ona odtąd oficjalną nauką Kościoła. W wyniku tego przepowiadanie przestało być głoszeniem zbawczych dzieł Boga (*magnalia Dei*) i wezwaniem skierowanym do człowieka, by dał egzystencjalną odpowiedź wiary. Chociaż nie będzie już — jak w Oświeceniu — wykładem filozoficzno-religijnym, staje się systematycznym wykładem teologii dogmatycznej, moralnej i apologetyki. Zagubiona została różnica między teologią spekulatywną a kerygmą, metodę historyczną zastąpiono metodą systematyczną. Treścią kazania stał się więc popularny wykład scholastycznej dogmatyki. W konsekwencji zaprzestano również dyskusji na temat treści przepowiadania, koncentrując się na problemie, w jaki sposób usystematyzowaną wiedzę teologiczną najskuteczniej przekazać słuchaczowi. W rezultacie nad całym przepowiadaniem zaciążyły: doktrynalizm, skrajny dydaktyzm i moralizatorstwo¹⁰. Główne zadanie teologii polegało na udowodnieniu i obronie sformułowań dogmatycznych Kościoła. Ten polemiczno-apologetyczny styl udzielił się również kaznodziejstwu. Zarówno w teologii jak i w przepowiadaniu dominowała metoda analityczna. Kaznodzieja zazwyczaj wychodził z pewnej gotowej tezy, którą należało słuchaczom uzasadnić, analizował pojęcia, przytaczał argumenty czerpane z rozmaitych *loci theologici* i podawał, tzw. zastosowanie praktyczne¹¹.

W świetle teologii neoscholastycznej Kościół był *regula fidei proxima*, natomiast Pismo św. i Tradycja stanowiły *regulae fidei remote*. Takie rozumienie reguły wiary w konsekwencji spowodowało, że pierwszym i bezpośrednim źródłem teologii stały się sformułowania Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, natomiast

⁹ Jego historiozbawcza koncepcja objawienia, zarzucona po Soborze Watykańskim I, została doceniona dopiero w dokumentach Soboru Watykańskiego II; por. T. G o g o l e w s k i, Drey Johann Sebastian, w: EK, t. IV.

¹⁰ Doktrynalizm ma miejsce wówczas, gdy kaznodzieja gubi różnicę między teologią a przepowiadaniem. W konsekwencji głosi system teologiczny, ujęty w kategorii filozoficzne. Skrajny dydaktyzm wyraża się przede wszystkim poprzez skoncentrowanie się homiletyki na zagadnieniach formalno-metodycznych w celu znalezienia odpowiedzi na pytanie: jak skutecznie przekazać słuchaczom z góry ustaloną naukę. Moralizatorstwo w przepowiadaniu jest konsekwencją utraty z pola widzenia podstawowej prawdy, że moralność chrześcijańska ma charakter paschalny i jest konsekwencją nowego sposobu istnienia człowieka, który otrzymuje on jako dar. Wyjątkowo sprawdza się w tym przypadku scholastyczne adagium *agere sequitur esse*. Można w skrócie powiedzieć, że jest to żądanie chrześcijańskiego sposobu życia od człowieka, który się jeszcze nie nawrócił. Por. M. B r z o z o w s k i, Posługa słowa w liturgii, CT 4(1971), s. 83–87; t e n ż e, Problemy wykładu homiletyki w seminarium duchownym, RTK 27: 1980, z. 6, s. 57–70; M. W i d l, Kleine Pastoraltheologie. Realistische Seelsorge, Graz – Wien – Köln 1997, s. 143–145.

¹¹ K. R a h n e r, Wolność teologii a ortodoksja Kościoła, Conc 1–10(1971), s. 279. W oparciu o tę metodę został opracowany podręcznik do katechezy ks. Zalewskiego.

źródła oryginalne, którymi są Pismo św. i Tradycja, znalazły się na dalszym miejscu i pełniły rolę zewnętrzną¹². Znalazło to również odbicie w kaznodziejstwie, gdzie Pismo św. traktowane było instrumentalnie, jako zbiór przykładów i cytatów na poparcie tez dogmatycznych¹³.

Również w teorii kaznodziejstwa nie odnotowano w tym okresie żadnych istotnych, nowych impulsów. Warto jedynie odnotować, że J. Jungmann (SJ) i N. Schleiniger doprowadzili do perfekcji teorię wymowy sakralnej, rozumianej jako retoryka kościelna¹⁴. Teoria kaznodziejstwa rozumiana była jako teoria publicznego przemawiania dla księży. Znany apologeta F. Hettinger (1819–1890) propagował kazanie tematyczne jako jedyny sposób przepowiadania¹⁵.

Neoscholastyka zrodziła się w klimacie idealizmu, którego czołowym przedstawicielem był Georg W.F. Hegel. W tym kontekście zupełnie naturalnym wydawał się powrót do tego, co jest realne (realizm poznania). Lepszej odpowiedzi wówczas nie widziano. Poza tym, ten sposób uprawiania teologii, jak również kaznodziejstwa, miał swoje niewątpliwe zalety. Należały do nich jasność i precyzja wykładu, łatwość przyswojenia materiału przez słuchaczy, szybka orientacja w depozycie wiary w okresie stosunkowo dużego zamętu i polemik doktrynalnych.

Obok tych zalet, metoda scholastyczna stosowana w teologii jak i w kaznodziejstwie wykazywała także pewne minusy. Najważniejszym z nich wydaje się to, że znacznie większą wagę przykładano do nauczania doktryny i moralności niż do głoszenia Jezusa Chrystusa — Zmartwychwstałego Pana dziejów — i Królestwa Bożego¹⁶. Mogło to zrodzić wrażenie, że chrześcijaństwo jest tylko jeszcze jednym rodzajem doktryny, a liturgia — obrazowym sposobem nauczania jej tez. W efekcie coraz częściej okazywało się, że świat ochrzczonych nie jest światem nawróconych na chrześcijaństwo, a Kościół z przykrością patrzył, jak jego szeregi się kurczą¹⁷.

Zwiększone zainteresowanie problemem odnowy kaznodziejstwa i uświadomienie jego konieczności przyniósł dopiero początek XX wieku. Na ogół przyjmuje się, że jest to czas narodzin współczesnego ruchu homiletycznego¹⁸. Można

¹² Podejście neoscholastyków do Pisma św. i Tradycji dobrze ilustruje stanowisko G. Perrone w kwestii ogłoszenia dogmatu Niepokalanego Poczęcia NMP. Twierdził on, że koniecznie trzeba znaleźć w Piśmie św. i Tradycji kilka niewątpliwych świadectw wskazujących na tę prawdę, ale właściwie decydujące jest tu przeświadczenie wiary pasterzy i wiernych oraz istniejące święto. Takie ujęcie teologii byłoby nie do przyjęcia ani w okresie patrystycznym, ani w średniowieczu, które identyfikowały sacra doctrina z Sacra Pagina. Por. J. Kudasiewicz, *Pismo św. w teologii i duszpasterstwie. Rys historyczno-metodologiczny*, w: *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, red. J. Kudasiewicz, Lublin 1991, s. 18.

¹³ Ten sposób podejścia do Pisma św. trafnie określił G. Colombo jako *la metodologia dei dicta probantia* — metodologia uzasadniających cytatów; por. tamże, s. 19.

¹⁴ Warto tu odnotować monumentalne dzieło — J. Jungmann, *Theorie der geistlichen Beredsamkeit* (Teoria duchowego krasomówstwa, t. 1–2, 1877–1878).

¹⁵ Swoje maksymy o kaznodziejach i głoszeniu kazań opublikował w pracy „Aphorismen über Predigt und Prediger” (Aforyzmy o kazaniu i kaznodziejach).

¹⁶ Takie podejście w jakiejś mierze było konsekwencją założenia, że słuchacze są ludźmi wierzącymi.

¹⁷ Sformułowanie ks. P. Talec, odpowiedzialnego za program katechumenatu w archidiecezji paryskiej. Zob. tenże, *Wiara jest wyborem*, tłum. A. Komornicka, Warszawa 1984, s. 224.

¹⁸ Zob. np. V. Schurr, *Pastoraltheologie im 20. Jahrhundert*, w: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, hrsg. H. Vorgrimmler u. a., t. 3, Freiburg im Breisgau 1970, s. 385; A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, z. 1, jw., s. 20.

wymienić co najmniej dwa źródła inspirujące to zwiększone zainteresowanie. Pierwszym był ogłoszony w 1917 roku nowy *Kodeks Prawa Kanonicznego*, który głoszenie kazań określił jako *grawissimum officium* (najpoważniejszy obowiązek)¹⁹, drugim natomiast encyklika Benedykta XV *Humani generis redemptionem*, nazywana wówczas „wielką kartą kaznodziejstwa”. Próby odrodzenia kaznodziejstwa podejmowano w różnych krajach i ośrodkach. Tutaj zwrócimy uwagę na te spośród nich, które w literaturze homiletycznej uważane są za najbardziej znaczące.

Pierwsza faza współczesnego ruchu homiletycznego odbywała się pod hasłem „o nową formę”. W okresie tym mniej uwagi poświęcano treści przepowiadania, była ona, bowiem (jak sądzono) określona przez teologię neoscholastyczną, natomiast koncentrowano się na metodzie przekazania tej treści. Sposobu zwiększenia oddziaływania ówczesnego kaznodziejstwa poszukiwano więc w sferze zastosowania nowej formy kaznodziejskiej. Chodziło przy tym nie tylko o nową formę stylistyczno-kaznodziejską, ale jeszcze bardziej o wewnętrzny charakter kazania, który wypływa z ducha Bożego kaznodziei. Zgodnie z powiedzeniem *Le style c'est l'homme* (styl to człowiek), czołowi przedstawiciele tego kierunku uważali, że styl kazania powinien być kształtowany przez osobowość głosiciela²⁰. Do koryfeuszy odrodzenia homiletycznego z pierwszej połowy XX wieku należeli: biskup Rottenburga Paul Wilhelm Keppeler (1852–1926), biskup Białogrodu Węgierskiego Ottokar Prohaška (1858–1927), Tihamer Toth (1889–1939), biskup Veszprem na Węgrzech oraz Robert Linhardt z Monachium (1893–1958)²¹. Keppeler dbał zarówno o artystyczny kształt swoich kazań jak również o to, by tchnęły one radością i optymizmem chrześcijańskim. Swojej głównej pracy, poświęconej problematyce kaznodziejskiej, przetłumaczonej zresztą na kilkanaście języków, nadał znamienity tytuł: *Mehr Freude*. W klimacie sceptycyzmu i krytycyzmu chciał, aby kazania były głoszone z radością i o radości. Również cała działalność kaznodziejska O. Prohaški była nieustannym poszukiwaniem nowej formy wyrazu dla starej prawdy. Ta nowa forma nie mogła być czymś tylko zewnętrznym i stanowiła owoc osobistej świętości kaznodziei: *Żyć święcie, oto źródło prawdziwego oddziaływania* — pisał²². Był przekonany, że kazanie wymaga wcześniejszego, sumiennego przygotowania, odpowiedniego doboru materiału oraz umiejętnego przedstawienia prawdy, jednakże uważał, że w czasie wygłaszania należy duszy i zmysłowi kaznodziejskiemu pozostawić zupełną swobodę. Kazanie powinno być więc aktem twórczym i tę twórczość powinien odczuwać sam kaznodzieja. Uważał, że *kto recytuje, czyta, albo zerka do rękopisu, nie jest kaznodzieją*²³.

Bardzo szeroki wpływ, sięgający daleko poza granice swego kraju wywarł przez liczne tomy swoich kazań również T. Toth. Wygłaszał je sposobem jakby filmowym, przesuwając przed słuchaczami obrazy, porównania i przykłady, który-

¹⁹ Codex Iuris Canonici, can. 1329. W tym samym roku Kongregacja Konsystorza uzupełniła przepisy prawa kanonicznego dotyczące kaznodziejstwa, ogłaszając tzw. „Normae pro sacra predicatione”, *AAS* 9(1917), s. 328–334.

²⁰ A. Lewek, *iw.*, s. 22–28; K. Panuś, *iw.*, s. 424–433.

²¹ J. Kiciński, *Wołanie o nową formę*, w: *Homiletyka duszpasterska. Zbiorowy podręcznik nauki kaznodziejstwa dla polskiego kleru*, Kielce 1935, s. 39–45.

²² Cyt. za: A. Lewek, *iw.*, s. 24.

²³ M. Rzeszewski, *Kaznodziejstwo*, Warszawa 1957, s. 346.

mi ilustrował przedstawiane prawdy. Układ kazania, jego formę, pozostawiał w całości uznaniu kaznodziei. W swoich poglądach homiletycznych akcentował znaczenie wirtualnego dialogu kaznodziejskiego²⁴. Uważał, że tylko w dialogu z domniemanym słuchaczem można ukształtować kazanie, które doprowadzi do jego wewnętrznej przemiany²⁵.

Poświęćmy jeszcze nieco uwagi czwartemu wybitnemu kaznodziei omawianego okresu — R. Linhardtowi²⁶. Uważał on, że dobre kazanie może powstać jedynie jako owoc wewnętrznego zespolenia prawdy chrześcijańskiej z żywą osobowością kaznodziei. Wymaga to z jednej strony dobrego opanowania treści, którą kaznodzieja chce przekazać, z drugiej natomiast głębokiego przejęcia się tą treścią przez rozmyślanie. Toteż nie jest zwolennikiem ustalonych form kaznodziejskich (homilia, kazanie tematyczne) i propaguje kazanie o dowolnej formie (*freigeformte Predigt*), która najbardziej odpowiadałaby własnej ekspresji kaznodziei. W dziedzinie moralnej proponuje odejście od kazuistyki, podawania w kazaniu nakazów i zakazów, na rzecz wspólnej ze słuchaczami refleksji, która ma doprowadzić do osobistego przekonania i decyzji woli²⁷.

Próby odnowienia kaznodziejstwa poprzez nadanie mu nowej, odpowiadającej duchowi czasu formy, nie zdołały zahamować postępującej laicyzacji życia, osłabienia wiary w wielu warstwach społecznych i zanikania praktyk religijnych. W tym klimacie zrodziło się przekonanie, że nie wystarczy sama refleksja na temat: *jak przepowiadać*, lecz konieczne należy zastanowić się nad problemem, co przepowiadać. Ten kierunek myślenia doprowadził do podważenia jednego z dotychczasowych pewników kaznodziejskich, że treść przepowiadania jest ostatecznie ustalona przez teologię neoscholastyczną. Przełomowe znaczenie miało tutaj ukazanie się pracy J.A. Jungmanna *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*. (Regensburg 1936). Jej autor zauważa, że wielu chrześcijan odczuwa swoją wiarę jako ciężar. Przyczynę tego stanu rzeczy widzi zarówno w formie jak i treści przepowiadania, dalekich od ewangelii. Ten kierunek refleksji doprowadził go do wniosku, że kaznodziejstwo nie może być jedynie popularyzowaniem scholastycznej teologii, lecz powinno stać się głoszeniem żywej ewangelii²⁸. W pracy Jungmanna powracają zatem ponownie zarzucone przez neoscholastyków idee kerygmatyków z Tybingi, a zwłaszcza Hirschera. Było rzeczą oczywistą, że postulatów tych nie mogło spełnić kazanie tematyczne.

Idee zapoczątkowane przez Jungmanna rozwinęli jego współbracia zakonnicy z tzw. szkoły w Innsbrucku, m.in. Hugo Rahner. Krytykowali oni teologię scholastyczną przede wszystkim za to, że straciła kontakt z myślą współczesną.

²⁴ Dialog wirtualny można określić jako rozmowę, wymianę myśli, wspólne przeżywanie aktualnej prawdy Bożej kaznodziei ze słuchaczami, w którym kaznodzieja pełni podwójną rolę: uczestnika oraz wyraziciela myśli i stanowiska słuchaczy jako równorzędnych partnerów; por. W. Wojdecki, Powróćmy do Ojców Kościoła, w: „Karmię Was tym, czym sam żyję”. Ojcowie żywi, t. 1, oprac. M. Starowieyski, Kraków 1978, s. 378.

²⁵ K. Panuś, jw., s. 427–429.

²⁶ Swoje poglądy na temat kaznodziejstwa zawarł on we wprowadzeniu do pierwszego tomu swoich kazań. Zob. R. Linhardt, Feurige Wolke, Freiburg im Breisgau 1925.

²⁷ K. Panuś, jw., s. 430–433.

²⁸ A. Lewek, jw., s. 29 n.

W imię obrony depozytu wiary ignorowała współczesne kierunki myślowe, co powodowało coraz większy rozdział między nimi a chrześcijaństwem²⁹.

W ten sposób stopniowo kształtowały się podwaliny nowego kierunku teologii, zwanego kerygmatyką, który Biblię rozumiał jako żywe, zbawcze słowo Boga, będące jednocześnie wezwaniem dla człowieka. Ruch odnowy kerygmatycznej, eliminując z przepowiadania teologię scholastyczną, detronizował tym samym dotychczasowy jego sposób, jakim było kazanie katechizmowe³⁰. Postulaty, które zrodziły się w łonie tego ruchu stopniowo objęły nie tylko wszystkie dziedziny przepowiadania (głównie katechezę), ale również całą teologię³¹. W homiletyce najbardziej dojrzały wyraz znalazły w pracy wybitnego pastoralisty z Tybingi, F.X. Arnolda, w której postuluje on odrodzenie kaznodziejstwa w duchu kerygmatu wczesnochrześcijańskiego, rozumianego jako służba wierze³².

Uświadomienie samodzielności kerygmy wobec teologii w sposób oczywisty prowadziło do pytania o istotę kaznodziejstwa. Nowy kierunek w nurcie odnowy przepowiadania, który postulował zbadanie teologicznych podstaw kaznodziejstwa oraz określenie jego rangi i roli w ekonomii zbawienia, pojawia się w latach pięćdziesiątych. Pierwszą próbę w tym kierunku podjął Tadeusz Soiron, z wykształcenia egzegeta, z zamiłowania homileta³³. Toteż jak rzadko który ze współczesnych mu teologów, swoje badania oparł przede wszystkim na Piśmie Świętym. *Słowo Boże powinno się wyjaśniać tylko przez słowo Boże*³⁴ — twierdził. Biblia według niego wyrosła z fundamentalnych pytań ludzkich i jest ponadczasową odpowiedzią na te pytania. W jej słowach człowiek mocą Ducha Świętego przyjmuje samego mówiącego Chrystusa, który nie tylko poucza, lecz także obdarza życiem. Przepowiadanie, zatem ma być głoszeniem historii zbawienia, ześrodkowanej wokół osoby Jezusa Chrystusa³⁵.

Kolejnym autorem, który podjął powyższą problematykę był Viktor Schurr³⁶. Starał się on przedstawić problem treści i formy przepowiadania w kontekście współczesnej sytuacji człowieka. Przez przepowiadanie rozumiał postugę zbawienia w relacji do współczesnego świata³⁷.

Podwaliny teologii przepowiadania tworzyli teologowie tej miary, co H. Schlier, K. Rahner, L. Scheffczyk, a zwłaszcza O. Semmelroth, którzy zwrócili uwagę na teologię słowa Bożego. Nawiązując do idei rzuconych jeszcze w XIX

²⁹ Tamże, s. 30–32.

³⁰ K. Panuś, jw., s. 437.

³¹ Za pierwsze dojrzałe ujęcie teologii dogmatycznej w duchu kerygmatyki można uznać wielotomowy podręcznik M. Schmausa, *Katholische Dogmatik*, München 1939–1941⁵. W Polsce taką udaną próbą było dzieło W. Granta, *Dogmatyka katolicka*, Lublin 1959–1962. Powszechnie uznaje się, że najbardziej dojrzałym owocem odnowy kerygmatycznej w katechetyce przed Soborem Watykańskim II był *Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands*, Freiburg 1955.

³² *Dienst am Glauben. Das vordringlichste Anliegen heutiger Seelsorge*, Freiburg 1948.

³³ *Die Verkündigung des Wortes Gottes. Homiletische Theologie*, Freiburg i. Br. 1943. Teologicznej koncepcji przepowiadania w ujęciu T. Soirona poświęcił studium historyczno-systematyczne Paweł Emanuel Duda; por. P.E. Duda, *Teologiczna koncepcja przepowiadania według Tadeusza Soirona OFM. Studium historyczno-systematyczne*, Katowice 1990.

³⁴ Cyt. za: tamże, s. 202.

³⁵ Tamże.

³⁶ V. Schurr, *Wie heute predigen*, Stuttgart 1949.

³⁷ K. Panuś, jw., s. 439.

wieku przez Seilera i Hirschera oraz do współczesnych osiągnięć egzegezy, wskazali na zbawczą moc słowa Bożego. Osiągnięcia te wykorzystał i opracował pod kątem praktycznego zastosowania w przepowiadaniu A. Günthör. Według jego koncepcji źródłem przepowiadania jest Pismo Święte, podmiotem zaś, zarówno jak i przedmiotem — sam Chrystus³⁸.

Pod wpływem naukowej egzegezy coraz bardziej dojrzało przekonanie, że przepowiadanie może być głoszeniem autentycznego słowa Bożego tylko wówczas, gdy teksty biblijne, stanowiące jego podstawę, będą odczytywane przy zastosowaniu zasad hermeneutyki biblijnej, która jedynie może zagwarantować wierność słowu Bożemu zawartemu w Biblii. W ten sposób zrodziła się dyscyplina pośrednia między biblistyką a kaznodziejstwem, określana jako dydaktyka biblijna, hermeneutyka praktyczna lub biblijna hermeneutyka dla nauczania i przepowiadania³⁹. Pionierski pod tym względem charakter miała praca protestanckiego egzegety Kurta Fröra *Biblische Hermeneutik*⁴⁰. Jej odpowiednikiem po stronie katolickiej, również w niemieckim obszarze językowym, było opracowanie Franza Kamp-hausa *Von der Exegese zur Predigt*⁴¹. Podobną metodę w odniesieniu do katechezy zastosował Alfred Läßle⁴². Bruno Dreher, najpierw profesor homiletyki w Bonn, a od 1968 r. kierownik katedry pedagogiki religijnej i kerygmatyki w Wiedniu, autor monumentalnego dzieła służącego praktyce przepowiadania *Neues Predigtwerk* (t. 1–19, Graz 1970–1972) zwrócił uwagę, że kazanie powinno mieć nie tylko wymiar biblijny, ale i antropologiczny⁴³. Oznacza to, że kaznodzieja, zwracając się ze słowem Bożym do współczesnego człowieka, musi uwzględniać jego egzystencjalne pytania i problemy. Człowiek ten jest bowiem gotów otworzyć się jedynie przed Bogiem, który w Chrystusie wychodzi mu na ratunek w sytuacjach granicznych⁴⁴. Wymóg ten stawia kaznodziejom przede wszystkim Konstytucja duszpasterska o Kościele *Gaudium et spes*, która zawiera syntezę dotychczasowej nauki Kościoła na ten temat⁴⁵. Wskaże na to później Paweł VI, w adhortacji *Evangelii nuntiandi* pisząc: *Wszakże ewangelizacja nie będzie pełna bez brania pod uwagę wzajemnego odniesienia, jakie ustawicznie zachodzi między Ewangelią, a konkretnym, osobistym i społecznym życiem człowieka*⁴⁶. Ta sama idea została wyraźnie sformułowana na samym początku pontyfikatu Jana Pawła II i przenika wszystkie jego dokumenty, przemówienia i homilie⁴⁷.

³⁸ A. Günthör, *Die Predigt*.

³⁹ J. Kudasiwicz, *Współczesna hermeneutyka biblijna a przepowiadanie*, w: *Współczesna biblistyka polska 1945–1970*, Warszawa 1972, s. 172 n.

⁴⁰ K. Frör, *Biblische Hermeneutik*, München 1967.

⁴¹ F. Kamp-haus, *Von der Exegese zur Predigt. Über die Problematik einer Schriftgemässen Verkündigung der Oster-, Wunder-, und Kindheitsgeschichten*, Mainz 1968².

⁴² A. Läßle, *Von der Exegese zur Katechese. Werkbuch zur Bibel*, München 1975.

⁴³ B. Dreher, *Verkündigung*, w: *Handbuch der Pastoraltheologie*, t. V, pod red. F.X. Arnold, K. Rahner i in., Freiburg 1972, s. 598–601.

⁴⁴ H. Simon, *Przepowiadanie biblijne*, w: *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, jw., s. 71 n.

⁴⁵ KDK 2–22:44.

⁴⁶ EN 29.

⁴⁷ „...człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnicę Wcielenia i Odkupienia”. — RH 14.

Na nasz rodzimy grunt osiągnięcia te starał się przenieść m. in. J. Kudasiewicz, pod którego redakcją ukazała się obszerna publikacja pt. *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*⁴⁸. Przybliżenie kaznodziejom podstaw teologicznych przepowiadania zawdzięczamy takim autorom, jak Mieczysław Brzozowski⁴⁹, Antoni Lewek⁵⁰ oraz homiletem skupionym wokół Studium Homiletycznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie⁵¹.

Homiletyka, zatem przestała być retoryką kościelną. Jest dyscypliną teologiczną dotyczącą jednej z podstawowych funkcji pośrednictwa zbawczego Kościoła. Pozwala ona zrozumieć, że w przepowiadaniu Kościoła, uobecnia się żywe słowo Boże, przez które Bóg udziela siebie człowiekowi każdego czasu. Dlatego kościelna posługa słowa stanowi integralną część boskiej ekonomii zbawienia i zakotwiczona jest w wewnętrznym życiu Trójcy Świętej⁵². W centrum tak rozumianej homiletyki stoi teologia słowa Bożego, wskazująca na szczególne znaczenie biblijnego określenia *dabar Jahwe*. W kulturze europejskiej, która przejęła helleńskie pojęcie słowa, słowo służy przede wszystkim przekazywaniu wiedzy, informacji⁵³. Był to zapewne czynnik, który wywarł duży wpływ na rozumienie przepowiadania Kościoła, które stało się przekazem opartej na Objawieniu wiedzy religijnej. Dlatego przepowiadanie było zdominowane przez takie formy, jak kazanie katechizmowe, konferencja, czy przemówienie okolicznościowe. Teologia biblijna zwróciła uwagę, że słowo w znaczeniu biblijnym posiada jeszcze wymiar personalny i dynamiczny. Za tym słowem stoi osoba, która objawia swoją wolę i oczekuje odpowiedzi. Poza tym, w słowie zawarta jest energia, moc twórcza, której doświadcza słuchający. Cechy te odnoszą się przede wszystkim do słowa Bożego. Odkrycie specyficznego charakteru *dabar Jahwe* wniosło swoisty przewrót w tradycyjną koncepcję przepowiadania. Umożliwiło przewyżczenie mentalności stanowiącej efekt zwłaszcza ducha epoki oświecenia z jednej strony, z drugiej zaś pozwoliło powrócić do form przepowiadania właściwych wczesnemu chrześcijaństwu i patrystyce⁵⁴.

⁴⁸ *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, jw.; zob. J. Kudasiewicz, *Ewangelie dzieciństwa Jezusa*, CT 4(1970), s. 161–170. Pod jego kierunkiem powstał szereg prac licencjackich poświęconych interpretacji na ambonie i w katechezie ewangelii dzieciństwa Jezusa (G. Senderski, J. Pracz), cudów Jezusa (J. Twardy) i perykop wielkanocnych (E. Wiszowaty).

⁴⁹ Nieżyjący już kierownik katedry homiletyki KUL. Por. jego artykuły: *Dialogiczny charakter przepowiadania*, RTK 6(1977), s. 97–106 oraz: *Problemy wykładu homiletyki w seminarium duchownym*, RTK 6(1980), s. 57–70.

⁵⁰ Wybitny homileta, profesor Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, autor szeregu opracowań z zakresu homiletyki oraz teologii środków społecznego przekazu. Zob. m.in.: *Nowa Ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, t. 1–2, Katowice 1995.

⁵¹ Wymieńmy tu dla przykładu W. Przyczynę (*Teologia ewangelizacji*, Kraków 1992) oraz K. Panusia (*Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim*, cz. 1–2, Kraków 1999–2000).

⁵² M. Brzozowski, *Problemy wykładu homiletyki*, jw., s. 60.

⁵³ Tamże, s. 58–59.

⁵⁴ Słusznie zauważa M. Brzozowski: „Jest rzeczą oczywistą, że kaznodzieja, który nie wierzy w immanentną moc zawartą w przepowiadającym słowie, nie odważy się na głoszenie *praeconium salutis*, lecz będzie się silił albo na „słowa mądrości ludzkiej”, którym najłatwiej dać wyraz albo w konferencjach czy przemówieniach okolicznościowych, albo też będzie się starał przekazać słuchaczom jak największy zasób wiedzy przez tzw. kazania katechizmowe”. Tamże, s. 59.

Jako pierwszą *spośród licznych form przepowiadania*⁵⁵ znowu uznano zatem homilię. Sobór Watykański II dostrzega w niej wręcz *miejsce spotkania ze zbawiającym Chrystusem*⁵⁶. Wygłaszana podczas liturgii rozumianej jako „szczyt życia Kościoła”, stała się po wiekach ponownie skutecznym środkiem łaski i zbawienia. Nie ma w tym, zatem żadnej przesady, kiedy jeden ze współczesnych homiletów określił homilię jako jedno z najdonioślejszych odkryć naszego pokolenia⁵⁷. W dobie nowej ewangelizacji kaznodzieje powinni więc skoncentrować na tej formie przepowiadania, która z jednej strony pozwala zajaśnieć słowu Bożemu z całą jego mocą, z drugiej zaś odkrywa przed samym człowiekiem to wszystko, co stanowi dramatyczny wymiar jego egzystencji, powodujący, że sam dla siebie pozostaje on wciąż pytaniem bez odpowiedzi.

VON DER THEMATISCHEN PREDIGT ZUR HOMILIE

ZUSAMMENFASSUNG

Auf die Gestaltung dieser Form der Voraussage, die wir fiktiv als thematische Predigt (mit Katechismus verbunden) bezeichnen, haben wie es scheint, vor allem zwei Faktoren einen wesentlichen Einfluss ausgeübt. Der erste davon war die Überzeugung, dass die christliche Welt, an die die Worte der Voraussage gerichtet worden waren, eine Welt von Gläubigen sei, der allein auf anschauliche Weise eine entsprechende Menge an religiösem Wissen zu verabreichen sei. Der zweite Faktor war die Übernahme der hellenistischen Wortkonzeption seitens der europäischen Kultur. Danach dient das Wort vor allem der Überlieferung von Wissen und Informationen. In der neu-scholastischen Periode wurde die Voraussage zur Übermittlung des sich auf der Offenbarung stützenden religiösen Wissens. Dominiert wurde diese Voraussage durch solche Formen wie: Katechismus-Predigt, Konferenz bzw. Gelegenheitsansprache. Doktrinnieren. Moralisieren — sind Merkmale, auf die sich die Predigten bis zum II. Vatikanischen Konzil stützen werden. Die Aufdeckung des spezifischen Charakters Dabar Jahwe brachte eine eigenartige Umwälzung in die herkömmliche Konzeption hinein. Sie ermöglichte die Überwindung einer Mentalität, die den Effekt besonders der Epoche der Aufklärung einerseits, und erlaubte andererseits zur Rückkehr zu den eigentlichen ursprünglichen Voraussageformen des Christentums und der Patristik. Das II. Vatikanische Konzil weist deutlich auf die Homilie als die angemessenste Art der Voraussage der heutigen Zeit hin.

⁵⁵ EN 43.

⁵⁶ Warto tu zauważyć, że podobnie patrzył na homilię Orygenes. Widział w niej wydarzenie zbawcze, polegające na spotkaniu uczestników liturgii z Chrystusem obecnym w Piśmie świętym. Por. E. Staniak, Kazanie w starożytności chrześcijańskiej, w: Fenomen kazania, pod red. W. Przyczyny, Kraków 1994, s. 19.

⁵⁷ P. Duployé, Rhetorik und Gotteswort, Düsseldorf 1957, s. 65; por. K. Panuś, Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele Katolickim, Kraków 1999, s. 477.

DUCHOWA FORMACJA ŚWIECKICH DO APOSTOLSTWA W FUNKCJI KAPŁAŃSKIEJ

Treść: — Wstęp. — I. Kształtowanie dojrzałości ludzkiej, chrześcijańskiej i apostołskiej na podstawie słowa Bożego. 1. Słowo Boże podstawowym sposobem zjednoczenia z Chrystusem i rozwoju apostołstwa w przekazie soborowym. 2. Wnioski z badanych homilii w sprawie udziału świeckich w porządku religijnym i doczesnym. — II. Wychowanie do życia sakramentalnego. 1. Ontologiczne, moralne i egzystencjalne znaczenie sakramentów w nauce soborowej. 2. Omówienie analizowanych homilii w stosunku do sakramentalnej komunii z Bogiem i ludźmi. — III. Formowanie do świętości i doskonalenie postawy służebnej. 1. Soborowy postulat ascetyki i w duchu „esse” i „agere” in Christo”. — Zakończenie. — Zusammenfassung

WSTĘP

Wychowanie świeckich do apostołstwa winno być wszechstronne — tak w aspekcie doktrynalnym i egzystencjalnym, jak i duchowym. Rozwój bowiem życia duchowego wiernych jest podstawą ich apostołstwa.

Autor — na podstawie publikowanych homilii w „Bibliotece Kaznodziejskiej”, która jest podstawowym organem, urzędowo podejmującym Program kaznodziejski Episkopatu, na zebranym materiale z 1.400 drukowanych homilii w latach II Wielkiej Nowenny, w przededniu II Tysiąclecia chrześcijaństwa w Polsce, i II Polskiego Synodu Plenarnego — przedstawił duchowe formowanie świeckich do współdziałania w pośrednictwie zbawczym Kościoła z tytułu ich udziału w funkcji kapłańskiej Chrystusa. Chodziło o to, czy homilie w przygotowaniu duchowym wiernych do apostołstwa kształtowały wiarę nie tylko personalistyczno-chryzologiczną, lecz także eklezyjalną w wyniku kontaktu z Chrystusem w Ewangelii i sakramentach?¹

Dzięki wychowaniu nie przypadkowemu, lecz właściwemu i celowemu do apostołstwa świeccy wstąpią *na drogę czynnej służby Kościoła* (DA 29)², krzewiąc *wiarę Chrystusową wśród tych, z którymi łączy ich wspólne życie i praca*

¹ J. Kubicki SVD, Misyjna formacja kleryków, *AK* 72(1969), s. 95.

² F. Blachnicki, Z problematyki duchowości laikatu, *HD* 34: 1965, nr 3, s. 164; W. Pluta, Powszechne powołanie do świętości, *AK* 68(1965), s. 317–325; A. Szafranski, Wierni jako podmiot zbawczego pośrednictwa Kościoła, *AK* 69(1966), s. 278; K. Wojtyła, Idea Ludu Bożego i świętości Kościoła a posłannictwo świeckich, *AK* 68(1965), s. 311 i 314.

zawodowa: obowiązek ten tym bardziej jest pilny, że bardzo wielu ludzi nie może usłyszeć Ewangelii Chrystusa, jak tylko poprzez bliskich świeckich (DM 21)³.

I. KSZTAŁTOWANIE DOJRZAŁOŚCI LUDZKIEJ, CHRZEŚCIJAŃSKIEJ I APOSTOLSKIEJ NA PODSTAWIE SŁOWA BOŻEGO

1. Słowo Boże podstawowym sposobem zjednoczenia z Chrystusem i rozwoju apostołstwa w przekazie soborowym

Przygotowanie duchowe świeckich do apostołstwa było przedmiotem troski Soboru Watykańskiego II. Dekret o apostołstwie świeckich stwierdza, że cała owocność pośrednictwa zbawczego wiernych *zależy od ich żywotnego zjednoczenia z Chrystusem* (DA 4). Dlatego doskonalenie duchowe winno wyrastać przede wszystkim z życia trynitarnego i misji Chrystusa wobec świata, które są *źródłem i początkiem całego apostołstwa w Kościele* (DA 4). W tym celu sobór wskazuje na pomoce duchowe, najpierw na osobiste przyjęcie słowa Bożego. Zadaniem ewangelicznego słowa Bożego jest ukształtowanie prawdziwego życia w wierze, tj. przygotowanie do wiary ożywionej miłością⁴. Autentyczna zaś wiara obejmuje aspekt świadomości, tj. pogłębia osobowe spotkanie z Chrystusem, jak i buduje postawę eklezyjalną, tzn. dąży do zjednoczenia z całym Chrystusem — z całym Jego Ciałem Mistycznym. Głęboka wiara angażuje skuteczniej do współdziałania z Chrystusem, jak i pogłębia samą współpracę.

Formacja oparta na zawierzeniu słowu Bożemu — na wierze i miłości — winna uwzględnić także specyficzne znamię, właściwe laikatowi i jego duchowości, jego *charakter świecki*⁵. Oznacza to, że wierni chrześcijanie będą szukali Królestwa Bożego, *zajmując się sprawami świeckimi, i kierując nimi po myśli Bożej* (KK 31).

³ F. Blachnicki, Laikat w funkcji proroczej Kościoła, *HD* 36: 1967, nr 4, s. 214. Za apostołstwem świeckich przemawia także współczesna sytuacja w Kościele i świecie. Otóż liczba księży jest niedostateczna. Zob. A. Morańska, *Perspektywy*, Kraków 1963, s. 97. Parafialny aktyw świecki niechętnie pomaga duszpasterzom. Potrzebą chwili jest uaktywnienie świeckich, ponieważ „ponad 4 miliardy ludzi nie zna prawdziwego Boga i jego Boskiego Syna”. W. Zapłata OMI, „Stawać się w pełni mężem apostołskim”, *Biblioteka Kaznodziejska* 137: 1996, nr 3–4, s. 144; zob. S. Grabska, Świeccy i apostołstwo, *Więź* 10: 1967, nr 7–8, s. 121; J. Majka, Świeccy w Kościele, *TPow* 1(1960); J. Pytel, Wierni w Kościele, *AK* 68(1965), s. 300 i 302; A. Zuberbier, Świeccy wierni — powołanie i charyzmaty, *Znak* 17: 1965, nr 133–134, s. 982–985. Aktywność świeckich jest konieczna ze względu na szybki rozwój mass mediów. Zob. E. Schillebeeckx, Po zakończeniu soboru, *Znak* 17: 1966, nr 145–146, s. 854; J. Ozdowski, Współpraca w apostołacie, *AK* 71(1968), s. 317–327. Stąd obowiązkiem duchowieństwa jest wychowanie świeckich do apostołstwa w ogóle, jak i do specjalnych zadań. Znaczy to, że zadaniem wspólnoty kościelnej jest „formować grupy elitarne autentycznych chrześcijan, zdolnych do misji proroczej we współczesnym świecie”. — F. Blachnicki, Laikat w funkcji proroczej Kościoła, jw., s. 218.

⁴ DA 29; L. Balter SAC, Nadzieja życia wiecznego skonkretyzowana w śmierci i zmartwychwstaniu człowieka, *ComP* 4: 1984, nr 4, s. 74–94; F. Blachnicki, Z problematyki duchowości laikatu, jw., s. 164; K. Wojtyła, jw., s. 311 n., 314; W. Pluta, jw., s. 317–325; A. Szafrański, jw., s. 278.

⁵ DA 29.

Przygotowanie duchowe do apostołstwa w oparciu o słowo Boże dąży w końcu do samodzielności myślenia i oceny etycznej. *Gruntowne przygotowanie doktrynalne* (DA 29), które zostało dobitnie podkreślone w nauce soborowej, domaga się obok znajomości Ewangelii pogłębionej wiedzy z zakresu teologii, etyki i filozofii (DA 29), aby formacja religijna i ludzka — znajomość społeczności, jej kultury, zagadnień przyrodniczo-technicznych — wzrastała równomiernie. Także samodzielna ocena etyczna zakłada, aby na podstawie słowa Bożego prawidłowo uformować sumienie wiernych. Ze wzajemnego stosunku Kościoła i świata wyrasta stan napięcia, który rzutuje na decyzje wiernego⁶. Ponadto specyficzne sytuacje ludzkie dają się rzadko przewidzieć⁷. Dlatego świeccy w obydwu porządkach: religijnym i doczesnym są zobowiązani kierować się jednym uformowanym na wartościach ewangelicznych sumieniem chrześcijańskim. Wtedy osiągną jedność moralną tak w sprawach duchowych, jak i ziemskich, i nie będą stosować rozmaitych kategorii moralnych⁸.

Sobór Watykański II potwierdził, że *Kościół miał zawsze we czci Pisma Boże, podobnie jak samo Ciało Pańskie* (KO 21)⁹. W słowie Bożym tkwi tak wielka moc i potęga, że jest ono dla Kościoła podporą i siłą żywotną, a dla synów Kościoła utwierdzeniem wiary, pokarmem duszy oraz źródłem czystym i stałym życia duchowego (KO 21)¹⁰. Stąd czytaniu Pisma św. powinna zawsze towarzyszyć modlitwa, aby ono było rozmową między Bogiem a człowiekiem. *Gdyż do Niego przemawiamy, gdy się modlimy, a Jego słuchamy, gdy czytamy boskie wypowiedzi* (KO 25)¹¹. W tak prowadzonym dialogu zbawienia *Słowo Boże żyje w sercach ludzkich*¹², a *skarbiec Objawienia [...] serca ludzkie coraz więcej napętnia* (KO 26)¹³. Ze czci dla słowa Bożego, z przyjęcia go i współpracy rozwija się całe życie Kościoła i życie duchowe wiernych świeckich.

W wyniku formacji, opartej na słowie Bożym, jest możliwe osiągnięcie dojrzałości tak chrześcijańskiej i ludzkiej, jak i apostołskiej, przybliżającej poznanie i rozwiązanie przeróżnych *okoliczności, spraw, osób i zajęć* (DA 28), w których należy apostołować.

⁶ Cz. Strzeszewski, Powołanie katolików świeckich do apostołstwa, *ZN KUL* 9: 1966, nr 4, s. 16.

⁷ K. Rahnner SJ, Nasz stosunek do apostołatu, *Więź* 7: 1964, nr 7–8, s. 69, 71; Cz. Strzeszewski, *iw.*, s. 13.

⁸ DA 5; J. Ozdowski, Ludzie świeccy w Kościele, *ZN KUL* 9: 1966, nr 3, s. 49; J. Pytel, *iw.*, s. 305.

⁹ K. Wojtyła, U podstaw odnowy, Kraków 1972, s. 219 n.

¹⁰ Tamże; Tenże, Konsekracja świata. Granice autonomii doczesności, w: Powołanie człowieka. Odpowiedzialni za świat, Poznań – Warszawa 1982, s. 214.

¹¹ Tamże, s. 220.

¹² Tamże.

¹³ L. Bałter SAC, Teologiczne spojrzenie na człowieka, w: Powołanie człowieka. Być człowiekiem, Poznań – Warszawa 1974, s. 21.

2. Wnioski z badanych homilii w sprawie udziału świeckich w porządku religijnym i doczesnym

Najpierw autorzy homilii przedstawili wpływ Ewangelii na człowieka w ogólności. I tak — na ogólną liczbę 1.400 analizowanych homilii — znaczeniem słowa Bożego dla człowieka zajęto się w 80 homiliach. Z nich 62 autorów homilii ukazało wpływ Ewangelii na rozwój życia wewnętrznego, a 18 — na doskonalenie postęgi apostołskiej. W konsekwencji przyszłe homilie w przedstawianiu znaczenia Ewangelii dla rozwoju człowieka winny bardziej być nastawione na uświęcanie ludzi i świata.

Z badań nad rozwojem dojrzałości ludzkiej pod wpływem słowa Bożego wynika, — że na ogólną liczbę 1.400 homilii — osiągnięciem dojrzałości ludzkiej na podstawie Ewangelii zajęto się w 50 homiliach. Z nich 43 ukierunkowały dojrzałość ludzką statycznie poprzez podkreślenie cech indywidualnych, a tylko 7 rozwijało osobowość społeczną wiernych poprzez przedstawienie znamion służących drugim i światu.

Z analizowanej treści homilijnej dotyczącej wpływu słowa Bożego na rozwój dojrzałości chrześcijańskiej wynika, że — na ogólną liczbę 1.400 analizowanych homilii — na temat podstawowych prawd ewangelicznych i wartości moralnych, kształtujących osobowość chrześcijańską pisały 132 homilie, a z nich 85 miało na celu doprowadzić wiernych do żywotnego zjednoczenia z Bogiem, 47 — do włączenia ich w doskonalenie świata. W rozwoju dojrzałości chrześcijańskiej wielkie znaczenie posiada właściwie uformowane sumienie. Z badań wynika, że — na ogólną liczbę 1.400 homilii — wpływem Ewangelii na rozwój sumienia w osiągnięciu świętości zajęło się 37 autorów homilii. Z nich 28 mówiło o wpływie sumienia na postawę wewnętrzną wiernych, a 9 — na postawę apostołską. Dlatego przyszłe homilie winny bardziej uwzględnić treści apostołskie, aby wierni stali się aktywnymi świadkami Chrystusa, dojrzewając duchowo integralnie, w aspekcie wewnętrznym i apostołskim.

Wreszcie przekaz homilijny odnosił się do wpływu słowa Bożego na kształtowanie dojrzałości apostołskiej. Na ogólną liczbę 1.400 badanych homilii, wpływ Ewangelii na rozwój postawy apostołskiej opisało 308 homilii. Z nich 39 było nastawionych biernie, poprzez zachęcanie do dojrzewania wewnętrznego w rozwoju apostołstwa, a 269 — dynamicznie, poprzez ukierunkowanie na działanie w duchu apostołskim.

W końcu homilie wskazały na to, że zjednoczenie z Chrystusem poprzez słowo Boże dokonuje się w modlitwie, która prowadzi do apostołstwa. Na ogólną liczbę 1.400 homilii, istotą, skutkami, przedmiotem i formami modlitwy zajęło się 336 homilii. Z nich 184 były nastawione statycznie — tylko na potrzeby osobiste, a 152 — dynamicznie — na rzecz zbawienia ludzi i doskonalenia świata. Na podstawie otrzymanych wyników — można stwierdzić, że rodząca się z medytacji słowa Bożego modlitwa, winna być otwarta nie tylko na życie osobiste z Bogiem, lecz także na modlitwę za innych ludzi, za porządek doczesny, za dzieło stworzenia, jak i za rozwój Królestwa Bożego na ziemi, tj., że należy modlitwę bardziej uzewnętrznić.

Z oceny końcowej na temat formacji kształtującej dojrzałość ludzką, chrześcijańską i apostołską na podstawie słowa Bożego wynika, że — na ogólną liczbę 1.400 badanych homilii — zagadnieniem tym zajęło się 943 autorów homilii. Z nich 441 było nastawionych na Boga, a 502 — na wcielanie się w świat. Istotnym znaczeniem dla rozwoju Kościoła jest jakość duchowości apostołskiej świeckich chrześcijan. Dlatego formacja apostołska winna umacniać wiarę, jak i zaangażowanie apostołskie. To znaczy winna pomóc zrozumieć najgłębszą tajemnicę chrześcijańskiego powołania: stania się dzieckiem Bożym w Chrystusie przez Ducha Świętego. Dzięki Duchowi wierni otworzą się na Jego działanie w historii życia osobistego i świata. W ten sposób świeccy chrześcijanie staną się budowniczymi nowej cywilizacji — pogłębią swoją wiarę i w większym stopniu będą głosić Słowo Boże. Przyszłe homilie, zachęcając do udziału w posłannictwie Kościoła, winny więc dążyć do równowagi pomiędzy sferą wewnętrzną, a działaniem apostołskim w formowaniu ducha ewangelizacyjnego na podstawie Ewangelii.

II. WYCHOWANIE DO ŻYCIA SAKRAMENTALNEGO

1. Ontologiczne, moralne i egzystencjalne znaczenie sakramentów w nauce soborowej

Z racji pełnienia funkcji kapłańskiej wierni są zobowiązani do udziału w kulcie religijnym. Konstytucja dogmatyczna o kościele stwierdza, że świeccy katolicy pełnią swe kapłaństwo poprzez przyjmowanie sakramentów¹⁴.

Wśród środków zbawczych Sobór podkreśla znaczenie Eucharystii. Dzięki udziałowi w kapłaństwie wspólnym wierni są uzdolnieni do współuczestnictwa w aktach sakramentalnych, przede wszystkim w Ofierze eucharystycznej. Msza św. jest ofiarą Chrystusa, jak i ofiarą Kościoła, ponieważ ofiara Eucharystii jest składana przez Kościół oraz w niej i przez nią Kościół składa swoją własną ofiarę. Wierni uczestniczą także czynnie w ofierze Kościoła. Są aktywni w *akcie ofiarowywania Bogu przez kapłana konsekrowanej hostii, czyli obecnego sakramentalnie na ołtarzu Chrystusa (oblatio), jako daniny Bogu Ojcu, na chwałę Trójcy Przenajświętszej a ku pożytkowi Kościoła*¹⁵. Tę ofiarę Chrystusa wierni składają przez ręce kapłana i wraz z nim, kiedy biorą świadomie czynny udział w liturgii Mszy św.¹⁶ Są aktywni też we własnej ofierze Kościoła składanej wraz z ofiarą Chrystusa poprzez przedstawienie własnej intencji i złożenie darów materialnych oraz ofiar duchowych szczególnie z samych siebie. Sobór Watykański II wyjaśnia, że przedmiotem ofiar duchowych są akty: uwielbienia Boga, wyznania wiary, oddania Bogu w ofierze swego ciała poprzez przyjmowanie choroby,

¹⁴ KK 11.

¹⁵ B. Brzuszek OFM, *Apostołskie funkcje wiernych świeckich*, w: *Powołanie do apostołstwa*, Poznań – Warszawa 1975, s. 305. Zob. DB 5,15; KK 26.

¹⁶ DK 2; KK 10,11; KL 2; K. Wojtyła, jw., s. 197 n.

cierpienia, śmierci, także śmierci męczeńskiej, jak i realizowanie dziewictwa oraz życia zakonnego. Wartość duchową i zarazem apostołską przedstawia pełnienie obowiązków małżeńskich i rodzinnych. Do ofiar duchowych należą dzieła miłości względem potrzebujących pomocy materialnej oraz akty miłosierdzia duchowego, polegające na głoszeniu Orędzia zbawienia słowem i przykładem. Społeczne akty kapłaństwa wspólnego posiadają wybitny charakter świadectwa¹⁷. Przyjęcie Komunii podczas Mszy św. jest *nie tylko duchowym, ale i sakramentalnym zjednoczeniem z Chrystusem i niejako przypieczetowaniem* naszej ofiary duchowej złożonej w Ofierze eucharystycznej, prowadzącej do realnej jedności z Chrystusem, a w nim wszystkich chrześcijan pomiędzy sobą¹⁸. W sakramencie chrztu nastąpiło wszczęcie w Kościół, sfinalizowane w bierzmowaniu, a Komunia pogłębia nasz udział w Mistycznym Ciele Chrystusa. Stąd Eucharystię nazywa się *sakramentem dopełniającym wtajemniczenia chrześcijańskiego, a nawet trzecim, obok chrztu i bierzmowania, sakramentem inicjacji*¹⁹. Dzięki temu, że Komunia pozostaje w relacji do Ofiary mszalnej, ma sens przyjmowanie Komunii poza Mszą św.²⁰ Każda Ofiara eucharystyczna rodzi autentyczną miłość, która jest *rodzicielką nowych ofiar duchowych* (KK 11)²¹. Skoro liturgia jest *pierwszym i niezastąpionym źródłem, z którego wierni czerpią ducha prawdziwie chrześcijańskiego* (KL 14), są zobowiązani do czynnego — w postawie wewnętrznej i zewnętrznej — udziału w liturgii Mszy św.²² Każda Eucharystia ze swej istoty udoskonala więc Kościół. Łączy, bowiem wiernych z Chrystusem, jak i nakłada obowiązek przyciągania innych celem wspólnego udziału w tym zjednoczeniu. Przeto Eucharystia, jednocząc wiernych jest „szczytem Sakramentów”, jak i siłą ekspansji Kościoła. Znaczy to, że Eucharystia jest źródłem i szczytem całego życia chrześcijańskiego.

Wierni świeccy na mocy kapłaństwa wspólnego spełniają akty apostołskie także w pozostałych sakramentach. Najpierw w nawiązaniu do sakramentu chrztu stwierdza się, że jest on zjawiskiem indywidualnym, jak i wejściem w organiczną całość. Ochrzczony staje się odpowiedzialny za ludzi. Oznacza to, że każdy i wszyscy są ochrzczeni, aby tworzyć w Kościele jedno tylko ciało²³. W nadzwyczajnych okolicznościach wierni mogą też udzielić sakramentu chrztu²⁴.

Następnie z racji kapłaństwa wspólnego wierni są zdolni przyjąć sakrament pokuty. Otrzymują przez niego przebaczenie zniewag wyrządzonych Bogu i łączą się ponownie z Kościołem²⁵.

¹⁷ KK 10, 34; B. Brzuszek OFM, jw., s. 304; Jan Paweł II, Wierzę w Kościół, Citta del Vaticano 1996, s. 387–389; Tenże, Świeccy we wspólnocie chrześcijańskiej, Poznań 1997, s. 32–35; S. Schudy, Dialektyka życia i posługi kapłańskiej, PzST 1(1972), s. 261–277; W. Słomka, Kapłaństwo laikatu a świecka droga świętości według dokumentów II Soboru Watykańskiego, RTK 20: 1973, z. 3, s. 53–70.

¹⁸ B. Brzuszek OFM, jw., s. 305; zob. K. Wojtyła, U podstaw odnowy, jw., s. 206.

¹⁹ B. Brzuszek OFM, jw., s. 306.

²⁰ R. Beraudy, Der eucharistische Kult ausserhalb der Messe, w: Handbuch der Liturgiewissenschaft, Leipzig 1961, t. I, s. 471.

²¹ DA 4.

²² Y. Congar, Jalons pour une theologie du laicat, Paris 1964, s. 272.

²³ Zob. 1 Kor 12,13.

²⁴ W. Nowak, Celebracja obrzędów sakramentu Chrztu dzieci i ich recepcja w praktyce pastoralnej, w: Posłaniec Warmiński. Kalendarz Maryjny na rok 1991, Olsztyn 1991, s. 108–121.

Z kolei dzięki kapłaństwu wspólnemu świeccy są świadkami sakramentu małżeństwa, którego szafarzami są sami nowożeńcy. Oblubieńcy są odbiorcami łaski oraz *jej narzędziami i sprawcami jedno dla drugiego w obliczu Kościoła*²⁶. Sakrament małżeństwa, dający wzrost miłości nadprzyrodzonej do Boga i ludzi, jest nową konsekracją do apostołstwa, gdyż jest stanem w Kościele i świecie. Rodzice są pierwszymi zwiastunami wiary a rodzina *Kościółem domowym*²⁷.

Wreszcie kapłaństwo wspólne rozwija sakrament święceń kapłańskich. Wierni, uznani przez Kościół za godnych i zdolnych, przyjmują święcenia, aby *karmić Kościół słowem i łaską Bożą* (KK 11)²⁸.

W końcu mocą kapłaństwa wspólnego wierni mogą korzystać z sakramentu chorych, który *przysparza dobra Ludowi Bożemu* i umożliwia pełnienie aktów eklezjalnych. Kto *umiera w Panu, umiera razem z Panem za tych wszystkich, którzy są w Nim złączeni*²⁹.

Przeto kapłaństwo wspólne i spełniane przez wiernych akty apostołskie należą do istoty życia i misji Kościoła w świecie. W celu dalszego umocnienia życia w najgłębszym zjednoczeniu z Chrystusem Sobór wskazuje na czynny udział w liturgii świętej³⁰.

2. Omówienie analizowanych homilii w stosunku do sakramentalnej komunii z Bogiem i ludźmi

Znaczeniem sakramentów w życiu Kościoła i wiernych pojętym ogólnie — na górną liczbę 1.400 badanych homilii — zajęło się 32 autorów homilii, a mianowicie 22 z nich omówiło wpływ sakramentów w zakresie duchowości, a 10 — ich rolę na doskonalenie ludzi i świata. Wierni przyjmą postawę apostołską nie tylko dzięki pielęgnowaniu bliskości Boga i trwaniu w życiu sakramentalnym, lecz także dzięki temu, że przysze homilie uzewnętrzną treść znaczenia sakramentów.

Istotą sakramentu chrztu, który wzywa do uczestnictwa w życiu Chrystusa, tzn. do życia w Duchu Świętym, opisano w 61 homiliach. W 44 z nich podkreślono aspekt życia wewnętrznego, a tylko w 17 uwypuklono apostołstwo. Następne homilie winny jeszcze bardziej zachęcać do wierności Prawom miłości, które są sprawdzianem właściwego przeżywania chrztu, nastawionego także na apostołstwo.

Do wpływu sakramentu pokuty na formację do apostołstwa odnosiło się 205 homilii. Z nich aż 171 było ukierunkowanych na Boga, a tylko 34 — na

²⁵ KK 11; Y. Congar, jw., s. 302; W. Nowak, Celebracja sakramentalna pokuty, w: Posłaniec Warmiński. Kalendarz Maryjny na rok 1983, Olsztyn 1982, s. 50–53; Tenże, Odnowiona liturgia sakramentu pokuty w świetle adhortacji apostołskiej papieża Jana Pawła II *Reconciliatio et Paenitentia*, w: Posłaniec Warmiński. Kalendarz Maryjny na rok 1986, Olsztyn 1985, s. 131–141; K. Wojtyła, jw., s. 206.

²⁶ B. Brzuszek OFM, jw., s. 306.

²⁷ KK 11,35.

²⁸ K. Wojtyła, jw., s. 207.

²⁹ B. Brzuszek OFM, jw., s. 307; zob. E. Schillebeeckx, *Le Christ, Sacrement de la rencontre de Dieu*, Paris 1960, s. 211; K. Wojtyła, jw., s. 206.

³⁰ KL 11.

apostolstwo. Ustawiczne dokonywanie rewizji nie tylko w sferze moralnej, w świetle zadań, jakie stawia sakrament pokuty, lecz także w sferze dynamicznej — na rzecz apostolstwa spowiedzi i uświęcenia drugich, należy do istotnych elementów sakramentalnej formacji.

Rolę Eucharystii w chrześcijańskim wychowaniu duchowym przedstawiono w 325 homiliach. W 221 z nich pisano o wpływie Eucharystii na doskonalenie życia wewnętrznego, a tylko w 104 podkreślono konieczność włączenia się świeckich w działalność apostolską, z racji uczestniczenia w Eucharystii. W Eucharystii zdobywamy nową mądrość na nowe czasy, nowe siły dla realizowania nowej ewangelizacji, nową nadzieję w pokonywaniu przeciwności. Dzięki Mszy św. wierni będą życiem wyrażać innym ludziom misterium Chrystusa i rzeczywistą naturę Kościoła, jeśli przyszłe homilie jeszcze bardziej uzewnętrzną znaczenie Eucharystii w kierunku wcielenia ludzi świeckich w świat.

Na rolę bierzmowania w wychowaniu wiernych do świętości wskazało 48 autorów homilii, a z nich 40 zachęcało świeckich do transcendencji w stosunku do świata, a tylko 8 — do inkarnacji w doczesność. Bierzmowanie jako sakrament dojrzałości chrześcijańskiej winno przede wszystkim rozwijać także ducha apostołskiego. Przyszłe homilie, wyjaśniając treść bierzmowania, winny jeszcze bardziej być apostołskie o nastawieniu aktywnym.

Skutki sakramentu chorych dla rozwoju dojrzałości duchowej zostały podane w 35 homiliach, a z nich 21 podkreśliło zjednoczenie z Chrystusem dzięki przyjęciu cierpienia, a tylko 14 zaakcentowało charakter apostołski cierpienia. Przyjęcie cierpienia po Bożemu ułatwi przedstawienie chorym możliwości ich apostolstwa, które są związane także z tym sakramentem.

Na podstawie powyższych analiz, dotyczących wychowania do życia sakramentalnego, wynika, że — na ogólną liczbę 1.400 badanych homilii — na temat sakramentów (z wyjątkiem sakramentu kapłaństwa i małżeństwa) pisało 706 autorów homilii, a z nich 519 omawiało aspekt duchowości życia chrześcijańskiego, a tylko 187 podkreśliło aspekt powołania i do apostolstwa. Ostatecznie, więc należy stwierdzić, że Kościół buduje się poprzez nauczanie w liturgii, jak i sprawowanie sakramentów — szczególnie Eucharystii. Życie Boże wierni mogą zawsze ponownie otrzymać w darze przez Ducha Świętego. Jednak dla uaktywnienia formacji do apostolstwa należy w przyszłych homiliach jeszcze bardziej uzewnętrznąć treść sakramentalną w duchu pośrednictwa zbawczego.

III. FORMOWANIE DO ŚWIĘTOŚCI I DOSKONALENIE POSTAWY SŁUŻEBNEJ

1. Soborowy postulat ascetyki w duchu „esse” i „agere in Christo”

Wierni, odrodzeni poprzez udział w sakramentach, jak i uzdolnieni do pełnienia funkcji kapłańskiej³¹, jako Synowie Boży są z kolei zobowiązani do praktykowania cnót. Dlatego konstytucja dogmatyczna o Kościele stwierdza, że *wszyscy wierni chrześcijanie jakiegokolwiek sytuacji życiowej oraz stanu powołani są przez Pana, każdy na właściwej sobie drodze, do świętości doskonałej, jak i sam Ojciec doskonały jest* (KK 11).

Do owoców Ducha Sobór zalicza: *modlitwy i apostołskie przedsięwzięcia, życie małżeńskie i rodzinne, codzienną pracę, wypoczynek ducha i ciała [...] a nawet utrapienie życia, jeśli cierpliwie są znoszone* (KK 34).

Ascetyka świeckich winna, przeto zdążać do zharmonizowania życia duchowego z życiem w świecie — z zadaniami rodzinnymi, zawodowymi i społecznymi³². Jednak formacja duchowa świeckich nie może ograniczyć się tylko do strony czysto zewnętrznej — do zapoznania się z metodami i warsztatem technicznym propagandy wiary. Przygotowanie wiernych winno dążyć do pełnej formacji w aspekcie *esse*, jak i *agere in Christo*³³. Na mocy, bowiem kapłaństwa wspólnego wierni są zobowiązani do składania ofiar duchowych, rozwijających ich osobistą świętość, która winna promieniować poprzez czyny miłosierdzia na drugich.

2. Stan badanych homilii, określający wzajemny związek świętości z postawą służby

Znaczeniem ogólnym miłości służebnej w formacji do apostołstwa, zawierającym pojęcie „esse” i „agere” — na ogólną liczbę 1.400 badanych homilii — zajęto się w 10 homiliach. Trzy z nich były ukierunkowane na wspólnotę z Bogiem poprzez łaskę, a 7 — na wspólnotę z bliźnim. Chrześcijanie są „ludem życia”, ponieważ Chrystus w swojej miłości przekazuje szczególnie w liturgii „Ewangelię życia”, która przemienia i zbawia. Jednak tenże Chrystus jako „Dawca życia” — przede wszystkim w Eucharystii, zdobywa chrześcijan wciąż od nowa. Dlatego w homiliach należałoby przypominać o potrzebie rozwijania w sobie życia Bożego poprzez łaskę ze względu na skuteczność apostołowania.

Na temat świętości (*esse in Christo*) pisano w 221 homiliach, a z nich 172 ujęły świętość jako szczyt życia wewnętrznego z Bogiem, a tylko 49 — jako konsekrację bliźnich, porządku doczesnego i rzeczy stworzonych. Z jednej strony wierni, odrodzeni przez chrzest i umocnieni poprzez bierzmowanie i pozostałe sakramenty,

³¹ KK 11.

³² DA 4; KDK 43.

³³ W. Nowak, *Maryja w dialogu ekumenicznym*, w: *Posłaniec Warmiński. Kalendarz Maryjny na rok 1989*, Olsztyn 1988, s. 88.

są przybranymi dziedzicami Bożymi i mają udział w Królestwie Bożym, tzn. w życiu z Bogiem i w darze życia wiecznego, z drugiej — są równocześnie zobowiązani do świętości. Jednak w formowaniu do świętości należałoby w przyszłych homiliach jeszcze bardziej uzewnętrznić pojęcie i rozwój świętości, albowiem — jak wynika z badań — na 221 homilii, traktujących o obowiązku doskonalenia duchowego, tylko 49 miało charakter dynamiczny, ukierunkowany na świat.

Z kolei na temat działalności apostołskiej (*agere in Christo*) pisało 187 autorów homilii. Z nich 73 akcentowało potrzebę rozwijania życia z Bogiem ze względu na skuteczność apostołowania, a 114 zachęcało do włączenia się w doskonalenie świata. W kształtowaniu nowego człowieka i ukierunkowaniu go na realizowanie misji Kościoła takie czynniki, jak osobista świętość i postawa apostołska winny być w formacji duchowej do apostołstwa realizowane równorzędnie. Na podstawie otrzymanych wyników postuluje się, aby przyszłe homilie jeszcze bardziej uwypukliły treść podkreślającą, że skuteczność apostołowania zależy od stopnia rozwoju życia z Bogiem.

Na podstawie końcowej analizy zagadnienia, jakim jest dążenie do świętości i doskonalenie postawy służebnej wiernych, wynika, że — na ogólną liczbę 1.400 badanych homilii — tematem tym zajęto się w 418 homiliach, a z nich 248 było ukierunkowanych na osobistą świętość, a tylko 170 — na czyn apostołski. Stąd wypływa wniosek, że należy częściej w przekazie homilijnym zachęcać do działalności apostołskiej, odnoszącej się do realizowania miłości pasterskiej ze względu na to, że wierni świeccy uczestniczą w funkcji królewskiej w powszechnym kapłaństwie Chrystusa.

ZAKOŃCZENIE

Podstawowym środkiem rozwijającym życie chrześcijańskie z racji procesu zbawczego jest kierowanie się wartościami ewangelicznymi. Przyjęcie bowiem słowa Bożego prowadzi do początkowego zjednoczenia duchowego z Chrystusem. Dopełnieniem zaś aktu wiary jest pełnienie apostołstwa przez składanie ofiar duchowych także wobec innych ludzi.

Odnowa Królestwa Bożego na ziemi, wyrażająca się odpowiedzialnością za Kościół i świat, dokonuje się najlepiej przez udział wiernych w życiu sakramentalnym, tj. w życiu Ducha Świętego.

Dopełnieniem zaś wychowania duchowego do apostołstwa jest dojrzwianie w świętości, tj. rozwijanie cnót, szczególnie miłości służebnej.

Z oceny końcowej badanych homilii wynika, że w stopniu powyżej bardzo dobrym (176,5% wypowiedzi homilijnych) podały one treść, dotyczącą przygotowania duchowego świeckich do apostołstwa. Jednak z tego procentu aż 103,7% wypowiedzi homilijnych akcentowało aspekt duchowy, a 72,8% — apostołski. Dlatego Kościół, który ze swej natury jest apostołski (posłany), winien działalność kerygmatyczną, sakramentalną i pasterską nastawić bardziej apostołsko, aby skute-

cznie sprowadzić Chrystusa na świat oraz całościowo przygotować wiernych do kontynuowania zbawczego dzieła Odkupienia, do którego powołany jest cały Lud Boży, także jego przeważająca część — ludzie świeccy³⁴.

GEISTLICHE FORMATION VON LAIEN ZUR APOSTOLISCHEN MISSION IN PRIESTERLICHER FUNKTION

ZUSAMMENFASSUNG

Eine wesentliche Bedeutung für die Entwicklung der Kirche ist die Qualität der Geistigkeit der Laien-Christen. Daher sollte die Formation den Glauben und das apostolische Engagement erhärten.

Das Vatikanische Konzil II hat die geistige Vorbereitung der Gläubigen zur apostolischen Mission vorgestellt.

Die apostolische Bewegung ist auch in Polen bemerkbar. Untersucht wurden vor allem jene Homilien, die in der „Prediger-Bibliothek“ während der II. Polnischen Plenarsynode gedruckt wurden, im Hinblick auf geistige Formierung der Laien im apostolischen Geist.

Die Erziehung zur apostolischen Mission enthält solche Begriffe: „esse in Christo“ und „agere in Christo“. Aus der Analyse geht hervor, dass die Mehrzahl der vorgeschlagenen Homilien Inhalte angibt, die das innere Leben mit Gott entwickeln, eine geringere Zahl spricht von der Mobilisierung der Gläubigen zur apostolischen Mission. Daher sollten zukünftige Homilien, entweder gedruckt oder von der Kanzel vorgetragen, bestrebt sein, Gleichgewicht zwischen der inneren Sphäre (Vereinigung mit Gott) und der äußeren (apostolische Aktivitäten d.h. für Gott gegenüber anderen und der ganzen Wirklichkeit zeugen).

³⁴ Szerzej o tym zagadnieniu zob. D. Stankiewicz, Kształtowanie postaw apostolskich wiernych świeckich poprzez homilie drukowane w „Bibliotece Kaznodziejskiej” w latach II Polskiego Synodu Plenarnego (1991–1997), Warszawa 2000, (msp. rozprawy doktorskiej na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie).

CEL PRACY LUDZKIEJ W ŚWIĘTLE KONSTYTUCJI DUSZPASTERSKIEJ O KOŚCIELE W ŚWIECIE WSPÓŁCZESNYM I ENCYKLIKI JANA PAWŁA II *LABOREM EXERCENS*

Treść: — I. Wartość pracy ludzkiej. — II. Chrystus nauczyciel pracy. — III. Usprawnienie moralne w pracy człowieka. — Zusammenfassung

Co to jest praca? Dlaczego trzeba pracować? Co jest wartością pracy? O czym trzeba pamiętać pracując? Są to pytania, na które w przeciągu dwóch tysięcy lat odpowiadało wielu ludzi. Ich nauki nie możemy zapomnieć. Pracą zajmuje się wiele dziedzin naukowych, gdyż jest ona zjawiskiem ściśle związanym z życiem człowieka.

W niniejszym artykule zamierzam przedstawić teologiczną wizję pracy. Niewątpliwie jest to jeden z aspektów szerokiej problematyki pracy ludzkiej, która dziś niepokoi nas w związku z bezrobociem. Podstawą refleksji będą teksty Soboru Watykańskiego II i encyklika *Laborem exercens* Jana Pawła II. Pragnę z nich wydobyć pouczenia do takiej pracy, która przyczyni się do wzrostu na ziemi Królestwa Bożego. Jego rozwój Bóg powiązał z pracą ludzkiego umysłu, serca i rąk.

I. WARTOŚĆ PRACY LUDZKIEJ

Jan Paweł II w encyklice *Laborem exercens* mówi, iż praca jest *podstawowym wymiarem ludzkiego bytowania, z którego życie człowieka jest zbudowane na co dzień, z którego czerpie właściwą sobie godność*¹.

Praca oznacza każdą działalność, jaką człowiek spełnia bez względu na jej charakter i okoliczności, tzn. każdą działalność człowieka, którą za pracę można uznać pośród całego bogactwa czynności, do jakich jest zdolny i dysponowany, poprzez samą swą naturę, poprzez samo człowieczeństwo². Ojciec Święty podaje tu teologiczno-moralną wizję pracy. Poucza, iż nie każda aktywność człowieka jest pracą. Jest nią tylko takie działanie, na które składają się świadome i wolne czynności, akty, których człowiek jest podmiotem, obserwatorem, sprawcą. Praca

¹ LE 1.

² LE, Wstęp.

jest elementem świata ludzkiego. Poprzez pracę człowiek przekracza cały świat przyrody, wznosi się ponad martwą i żywą naturę. Tylko człowiek pracuje, gdyż tylko on otrzymał dar wolności i związaną z nią możliwość twórczego działania³. Praca jest nieodłączna od człowieka, jest jego losem, istotnym aspektem jego życia, zadaniem i zobowiązaniem⁴. Papież pogłębia soborową myśl: *przez swoją pracę człowiek zwyczajnie utrzymuje własne życie i swoich najbliższych. Łączy się ze swoimi braćmi i służy im, może praktykować szczerą miłość i współdziałać w doskonaleniu rzeczy stworzonych przez Boga*⁵.

Praca stanowi szaczone i odpowiedzialne powołanie człowieka do współdziałania z Bogiem i kontynuowania Jego planu zbawienia ludzkości i świata⁶. Praca człowieka potrzebna jest dla rozwoju Królestwa Bożego na ziemi. Jan Paweł II naucza, iż *człowiek dlatego ma czynić sobie ziemię poddaną, ma nad nią panować, ponieważ jako „obraz Boga”, jest osobą, czyli bytem podmiotowym uzdolnionym do planowanego i celowego działania, zdolnym do stanowienia o sobie i zmierzającym do spełnienia siebie. Jako osoba jest [...] człowiek podmiotem pracy. Jako osoba pracuje, wykonuje różne czynności, przynależące do procesu pracy, a wszystkie one, bez względu na ich charakter, mają służyć urzeczywistnieniu się jego człowieczeństwa, spełnieniu osobowego powołania, które jest mu właściwe z racji samegoż człowieczeństwa*⁷. Praca jest aktualizacją naszej rozumności, aktywnym stosunkiem do otaczającej nas rzeczywistości; przyczynia się ona do naszego uczestnictwa w dobru, a zatem do wzrostu naszej doskonałości osobowej w wymiarze zewnętrznym, a przede wszystkim wewnętrznym⁸.

Bóg jakby świadomie, ze względu na człowieka, „nie dokończył” dzieła stworzenia; wprawdzie sam zasadził *ogród Eden na wschodzie* (Rdz 2,8), następnie jednak *wziął [...] człowieka i umieścił go w ogrodzie Eden, aby uprawiał go i doglądał* (Rdz 2,15). Bóg od początku związał życie człowieka z pracą. Osadzając go w raju polecił mu, aby uprawiał i strzegł go (Rdz 2,15). Praca jest obowiązkiem człowieka i jednocześnie powołaniem, przez które Bóg okazuje człowiekowi zaufanie. Ludzka praca jest współdziałaniem z Bogiem, którego Bóg niejako „potrzebuje”, by świat — a nade wszystko człowiek — uzyskał przeznaczoną mu pełnię i piękno⁹.

W encyklice *Laborem exercens* czytamy: *Podstawowy i pierwotny zamiar Boga w stosunku do człowieka, którego uczynił na swój obraz i podobieństwo, nie został*

³ I. D e c, *Elementy antropologiczne*, w: J a n P a w e ł I I, „*Laborem exercens*”. Tekst i komentarz, Wrocław 1983, s. 283 n.

⁴ J. G a ł k o w s k i, *Encyklika pracy ludzkiej*, w: J a n P a w e ł I I, „*Laborem exercens*”. Tekst i komentarz, Lublin 1986, s. 71.

⁵ KDK 67.

⁶ Z. G a ł d z i c k i, *Humanizacja pracy*, w: J a n P a w e ł I I, „*Laborem exercens*”, Wrocław 1983, s. 271.

⁷ LE 6.

⁸ J. M a j k a, *Praca w rozwoju osobowości człowieka, na podstawie encykliki „Laborem exercens”*, *ChS* 108(1982), s. 6.

⁹ A. S z o s t e k, „*Communio personarum*” przez pracę, w: J a n P a w e ł I I, „*Laborem exercens*”, Lublin 1986, s. 155; S. W y s z y ń s k i, *Duch pracy ludzkiej. Myśli o wartości pracy*, Warszawa 2000, s. 35.

cofnięty ani przekreślony również i wówczas, kiedy człowiek — po złamaniu pierwotnego przymierza z Bogiem — usłyszał słowa: „w pocie [...] oblicza twego będziesz musiał zdobywać pożywienie”. Słowa te mówią o trudzie, o ciężkim nieraz trudzie, jaki odtąd towarzyszy pracy ludzkiej — ale nie zmieniają faktu, że jest ona drogą, na której człowiek urzeczywistnia właściwe sobie „panowanie” w świecie widzialnym, „czyniąc ziemię sobie poddaną”¹⁰. Istotnym warunkiem doskonałości ziemskiego stworzenia jest współdziałanie Boga i człowieka. Człowiek — współpracownik zamiarów samego Boga — to ktoś więcej niż pomocnik. To ktoś, kogo Bóg dopuszcza do swoich planów, czyniąc uczestnikiem życia Bożego.

Praca jest uczestnictwem w zamiarach Boga, miejscem spotkania Boga z człowiekiem, prowadzącym do głębszego porozumienia i wzajemnej przyjaźni. Poprzez kształtowanie świata według zamysłu Stwórcy — człowiek upodoba się do swego Pana, wkracza w Jego Królestwo. Praca stanowi dla człowieka szansę samospelnienia, zaczątek odbudowywania zerwanej przez grzech więzi z Bogiem¹¹. Wiąże się to z trudem, ale ten trud jest dobrem dla człowieka, jeżeli oddany jest Bogu, dla dobra Jego sprawy¹². Gdy osiągniemy zbawienie, będziemy jedną społecznością świętych, Królestwem Boga. Dziś mamy prawidłowo pracować, łącząc wymiar życia ziemskiego — zewnętrznego, z duchowym — wewnętrznym. Doskonaląc świat nie tylko wypełniamy nakaz Stwórcy, ale jednocześnie kształtujemy nową rzeczywistość «nową ziemię», w której Bóg dopełni nasze człowieczeństwo.

Nauka Jana Pawła II pozwala nam dostrzec transcendentálny wymiar pracy; poprzez pracę człowiek *rozwija dzieło Stwórcy, zaradza potrzebom swoich braci i osobistym wkładem przyczynia się do tego, by w historii spełnił się zamysł Boży*¹³. Praca umożliwia poznanie najgłębszej natury całego stworzenia, jego wartość i przeznaczenie do chwały. Dzięki ludzkiej pracy świat przepajany jest Duchem Chrystusa i zmierza do swojego celu, wiecznego przeznaczenia.

*Dla wierzących — mówi Sobór Watykański II — jest pewne, że [...] człowiek [...] stworzony na obraz Boga, otrzymał zlecenie, żeby rządził światem w sprawiedliwości i świętości, podporządkowując sobie ziemię ze wszystkim, co w niej jest, oraz żeby uznając Boga Stwórcą wszystkiego, odnosił do Niego siebie samego i wszystkie rzeczy, tak aby przez poddanie człowiekowi wszystkiego przedziwne było po całej ziemi imię Boże*¹⁴.

Do podjęcia pracy skierowuje człowieka rozum. Rozum ukazuje człowiekowi pracę jako drogę zdobycia środków do życia: *Bóg zaufał temu rozumowi, dzięki niemu człowiek da sobie w świecie radę*¹⁵. Jednak celem pracy jest nie tylko udoskonalenie materii, lecz przede wszystkim udoskonalenie człowieka. Praca to nie tylko ratunek przed głodem i chłodem; to potrzeba rozumnej natury człowieka, który poprzez pracę poznaje w pełni siebie i wypowiada się¹⁶.

Praca jest rozwijaniem w sobie miłości, sposobnością do wypowiedzenia Bogu naszej miłości ku Niemu. *Stąd też, cokolwiek człowiek czyni — byleby praca jego*

¹⁰ LE 9.

¹¹ A. Szostek, jw., s. 154.

¹² LE 9.

¹³ LE 25.

¹⁴ KDK 34 i LE 25.

¹⁵ S. Wyszynski, jw., s. 35.

¹⁶ Tamże, s. 39 n.

*była rozumna, szlachetna, celowa i użyteczna — wszystko to jest objęte wolą Bożą. Na określonym przez obowiązek, powołanie, postuszeństwo czy upodobanie odcinku pracy Bóg umieścił nas, byśmy szli i owoc przynieśli*¹⁷. Pełnia owoców naszej pracy ukaże się, gdy Królestwo Boże zaistnieje w pełni.

II. CHRYSZTUS NAUCZYCIELEM PRACY

Sam Bóg uczy człowieka pracy. On uczynił ją powołaniem człowieka. Poprzez pracę Bóg zbawia świat. Przecież Syn Boży dokonał Odkupienia świata przez pracę.

Chrystus wzorem swego przybranego ojca uprawiał rzemiosło i drobne rolnictwo; poddał się wszystkim obowiązkom codziennej pracy — zaświadcza o tym Jego nauczanie. Pan Jezus zna pracę na roli nie z obserwacji, lecz z własnego doświadczenia. On sam przykładał ręce do pługa, uprawiał grunt motyką, siał i pracował w winnicy. Na apostołów powołał ludzi ze środowiska zwykłej, codziennej, ciężkiej pracy. Chciał mieć ludzi oswojonych z wysiłkiem, trudem, potem i walką¹⁸. *Chrystus [...] należy do „świata pracy”, ma dla ludzkiej pracy uznanie i szacunek, można powiedzieć więcej: z miłością patrzy na tę pracę, na różne jej rodzaje, widząc w każdej jakiś szczególny rys podobieństwa człowieka do Boga — Stwórcy i Ojca*¹⁹.

Jezus Chrystus żył i wychowywał się w żydowskim środowisku, dlatego, jak każdy Izraelita musiał posiadać jakiś zawód. Podobnie jak św. Józef był On cieślą. Jego misja zbawcza powiązana jest z pracą. Pokorna praca, służba Jezusa łączy się z tytułem „Syn Człowieczy”. Słowo „służba” jest paralelne do zwrotu „okup za wielu”. Okup za wielu jest, więc pracą służebną, pełną trudu. Dzieło zbawcze jest wypełnieniem pokornej pracy²⁰. Jezus przykładem swego życia mówi: *Cokolwiek czynicie, z serca wykonujcie jak dla Pana, a nie dla ludzi, świadomi, że od Pana otrzymacie dziedzictwo wiekuiste jako zapłatę* (Kol 3,23 n.)²¹.

Syn Boży w doskonały sposób wypełnił swoją pracę. Jego praca również nie była wolna od potu i trudu. Ciężar pracy jest nieodzownie związany z trudem, on daje *chrześcijaninowi i każdemu człowiekowi, który jest wezwany do naśladowania Chrystusa, możliwość uczestnictwa z miłością w dziele, które Chrystus przyszedł wypełnić* (por. J 17,4). *To dzieło zbawienia dokonało się przez cierpienie i śmierć krzyżową. Znosząc trud pracy w zjednoczeniu z Chrystusem ukrzyżowanym za nas, człowiek współpracuje w pewien sposób z Synem Bożym w odkupieniu ludzkości. Okazuje się prawdziwym uczniem Jezusa, kiedy na każdy dzień bierze krzyż* (por. Łk 9,23) *działalności, do której został powołany*²². Trud pracy ludzkiej w świetle

¹⁷ Tamże, s. 63.

¹⁸ Tamże, s. 32.

¹⁹ LE 26.

²⁰ J. Kudasięwicz, Nowy Testament o pracy, w: Jan Paweł II, „Laborem exercens”, jw., s. 130 n.

²¹ LE 26.

²² LE 27.

Chrystusowego krzyża nie pozostaje samym trudem. W krzyżu — trudzie Chrystus odsłania nam nowe dobro — nowe życie, tj. nowe niebo i nową ziemię (por. 2 P 3,13; Ap 21,1)²³.

Trzeba uczyć się pracy patrząc na Chrystusa, trzeba korzystać z nauki nauczycieli Chrystusowej szkoły pracy. Zwróćmy uwagę, iż tradycje pierwszego tysiąclecia pouczają, że niebezpieczeństwem dla życia duchowego jest bezczynność i nadmiar wolnego czasu. Każdy więc, powinien zwracać uwagę, by wystarczająco dużo pracował. Bowiernie nie ten ma spokój, kto może w ciszy wycofać się i „nic nie robić”.

Praca jest drogą do modlitwy, do uwielbienia Pana. Św. Bernard z Clairvaux — mistrz harmonijnego połączenia pracy i modlitwy — mówi: *Przekonałem się, wierz mi: w lasach znajdziesz więcej niż w książkach. Drewno i kamienie pouczą cię o rzeczach, o których nie dowiesz się od nauczyciela*. Sama praca jest tym, co prowadzi do Boga, zbliża do Niego. W wymagającym wysiłku, w działaniu jest droga do łączności z Bogiem²⁴. Wilhelm de St. Thierry rozwijając myśl św. Bernarda zwrócił uwagę na taki fenomen, iż ciężka praca prowadzi nie tylko do wyczerpania ciała, ale męczy i upokarza również serce. Jednak ciężar fizycznego zmęczenia może wywołać uczucie intensywnej pobożności. Bóg stawia wysokie wymagania wobec swoich sług. Jednak nawet przez wyczerpanie i zmęczenie prowadzi do skupienia i uduchowienia²⁵. Poświadczają to liczne przykłady ludzi świętej pracy.

Pracy trzeba wciąż się uczyć, trzeba doskonalić się w tej służbie Bogu. Uczeń Chrystusa nieustannie kształtuje w sobie pragnienie: *Dziś będę pracował z Chrystusem dla zbawienia mojej duszy*²⁶. Dostrzeżenie nadprzyrodzonego wymiaru pracy, pozwala nie tylko łatwiej dźwigać jej trud, ale również chroni człowieka przed wykorzystywaniem jego pracy dla budowania nie Królestwa Bożego, lecz cywilizacji śmierci.

Kościół dostrzega swoją powinność w *kształtowaniu takiej duchowości pracy, która wszystkim ludziom pomoże przez nią przybliżyć się do Boga — Stwórcy i Odkupiciela, uczestniczyć w Jego zbawczych zamierzeniach w stosunku do człowieka i świata i pogłębiać w swym życiu przyjaźń z Chrystusem, podejmując przez wiarę żywy udział w Jego trojakim posłannictwie: Kapłana, Proroka i Króla, tak jak o tym wspomniał Sobór Watykański II*²⁷.

Praca z Chrystusem, przez Chrystusa i w Chrystusie otwiera przed nami nową rzeczywistość. Sobór głosi: *Jeżeli krzewić będziemy na ziemi w duchu Pana i wedle Jego zlecenia godność ludzką, wspólnotę braterską i wolność, to znaczy wszystkie dobra natury oraz owoce naszej zapobiegliwości, to odnajdziemy je potem na nowo, ale oczyszczone ze wszystkiego brudu, rozświetlone i przemienione. [...] Na tej ziemi Królestwo obecne już jest w tajemnicy, dokonanie zaś jego nastąpi z przyjściem Pana*²⁸.

²³ Tamże; por. J. Kudasiewicz, jw., s. 137.

²⁴ M. Schneider, *Ze źródeł pustyni*, Kraków 1994, s. 29.

²⁵ Tamże, s. 30.

²⁶ Tamże, s. 31.

²⁷ LE 24.

²⁸ KDK 39.

3. Usprawnienia moralne w pracy człowieka

Sobór Watykański II poucza nas: *Jezus Chrystus, który pracując własnymi rękami w Nazarecie, nadał pracy znamienitą godność. Stąd rodzi się dla każdego z nas obowiązek wykonywania pracy rzetelnie oraz prawo każdego do pracy; do społeczeństwa natomiast należy, w miarę zachodzących okoliczności, pomagać ze swej strony obywatelom w znalezieniu sposobności do odpowiedniej pracy*²⁹.

Poznanie nauki Chrystusa dotyczącej pracy jest ściśle związane z troską o kształtowanie indywidualnych i społecznych usprawnień moralnych. Jan Paweł II przypomina, iż *praca ma wartość etyczną*³⁰. Może ona dopomóc człowiekowi stawać się lepszym, duchowo dojrzałym, bardziej odpowiedzialnym. Poprzez pracę człowiek realizuje swoje wieczne powołanie. Praca jest spotkaniem człowieka ze Stwórcą w Jego odwiecznym planie zbawienia. Człowiek staje się uczestnikiem tego planu przez swoją rozumność i mądrość³¹.

Można wyliczyć wiele cnót ważnych dla procesu pracy. Nie sposób tu omówić ich wszystkich. Dla chrześcijanina wiara zaostrza wymagania pracy. Od jakości pracy zależy wzrost Królestwa Bożego na ziemi i jego wieczność. Teologiczna *cnota wiary* wznosi pracę człowieka w wymiar pozaziemski. Wiara pobudza do świętej pracy i niesie przesłanie, że poprzez pracę człowiek staje się coraz bardziej tym, *kim z woli Bożej stawać się powinien, przygotowując się do owego „odpoczynku”, jaki Pan gotuje swoim sługom i przyjaciółom*³². Wiara pobudza człowieka do szczególnej odpowiedzialności przed ludźmi i Bogiem. Chrześcijanin — wierzący odpowiada za realizację swego powołania do pracy³³. Zatem wiara udoskonala jego pracę.

W sercach ochrzczonych działa Duch Święty, który ożywia, oczyszcza i umacnia ich pragnienia, dzięki którym rodzina ludzka zabiega o uczynienie własnego życia bardziej ludzkim³⁴. Troska o rozwój wiary usprawnia jednocześnie życie czynne³⁵.

W codziennej pracy odkrywamy w sobie dobro i zło, widzimy zalety i wady, odsłania się oblicze naszej duszy, głębia naszej wiary i potęga miłości. Cnota wiary powiązana jest z *cnotą miłości*. *Dobrze jest badając nasz dzień, wziąć pod obserwację jakąś jedną czynność, tę najtrudniejszą, narzuconą nam, tę, której tak nie lubimy, tę, która niespodziewanie spadła na nas. W tym zwierciadle dostrzemy ducha, który nami rządzi w rzeczywistości*³⁶.

O tym jak potrzebna jest w pracy cnota wiary, przekonują nas również doświadczenia ateistów. Dostrzegamy, że bez „wiary w coś” trudno o zapał w pracy. Im wyższy przedmiot wiary, tym większy jest zapał. Ludzie, którzy wyzbyli się wiary w Boga, szukają wiary w człowieka, świat, materię, dobro gospodarze, tworzą sobie jakiś ideał i jemu służą w codzienności³⁷.

²⁹ KDK 67.

³⁰ LE 6.

³¹ J. Gałkowski, jw., s. 67.

³² LE 25.

³³ Tamże; por. J. Kudasiewicz, jw., s. 137.

³⁴ KDK 38.

³⁵ S. Wyszyński, jw., s. 101.

³⁶ Tamże, s. 103.

Rodzą się pytania, czy człowiek niewierzący będzie mógł z radością i nadzieją nagrody wypełnić swe dzieło pracy? Czy pozostanie wierny? Dla nas, wierzących, fundamentalnym impulsem do ofiarnej pracy jest Chrystus. On prosi, byśmy byli wierni nawet w małych rzeczach, bo przez wierność Bogu i przez miłość ku Niemu wszystko staje się wielkie. *Te bowiem małe rzeczy włączone są w plan i porządek świata, objęte są myślą i rozkazem Bożym. Bóg przewidział te rzeczy, zgromadził dla nich energię, wyznaczył czas i miejsce, wskazał im cel i wykonawcę. [...] Z tych drobniactw życia, wykonywanych wielkim sercem powstaje wielkość człowieka*³⁷, wyraża się jego miłość do Boga i ludzi i rodzi się pełnia szczęścia w Królestwie Bożym. *Nie znamy czasu — przypomina Sobór — kiedy ma zakończyć się ziemia i ludzkość, ani nie wiemy w jaki sposób wszechświat ma zostać zmieniony. Przemija wprawdzie postać tego świata zniekształcona grzechem, ale pouczeni jesteśmy, że Bóg gotuje nowe mieszkanie i nową ziemię, gdzie mieszka sprawiedliwość, a szczęśliwość zaspokoi i przewyższy wszelkie pragnienia pokoju, jakie żywią serca ludzkie [...] i to co, było wsiane w słabości i zepsuciu, odzienie się nieskazonością (...) całe stworzenie, które Bóg uczynił dla człowieka, będzie uwolnione od niewoli znikomości*³⁸.

Każda praca wymaga cnoty męstwa, wytrwałości i odwagi. Ojciec Święty mówi: *Praca każda — zarówno fizyczna jak i umysłowa — łączy się nieodzownie z trudem [...] Ów trud zespolony z pracą znaczy drogę życia ludzkiego na ziemi i stanowi zapowiedź śmierci*³⁹. W sytuacji raju ziemskiego, Bóg dał pierwszym ludziom dar nie męczenia się podczas pracy, który wskutek grzechu nieposłuszeństwa został im odjęty. Praca jednak pozostała wielkim dobrem dla człowieka, chociaż wykonywana jest w pocie czoła⁴⁰.

Wiara w Boga, miłość Boga i braci powiązana jest z *cnotą nadziei*. Trud pracy ludzkiej w świetle Chrystusowego krzyża nie pozostaje samym trudem. W krzyżu — trudzie odstania się nowe dobro⁴¹. Jan Paweł II przypomina nam: *W pracy ludzkiej chrześcijanin odnajduje część Chrystusowego krzyża i przyjmuje ją w tym samym duchu odkupienia, w którym Chrystus przyjął za nas swój Krzyż. W tej samej pracy, dzięki światłu, jakie przenika w nas z Chrystusowego zmartwychwstania, znajdujemy zawsze przebłysk nowego życia, nowego dobra, jakby zapowiedź nowego nieba i nowej ziemi [por. 2 P 3,13; Ap 21,1], które właśnie poprzez trud pracy staje się udziałem człowieka i świata*⁴². Codzienny krzyż pracy jest zapowiedzią szczęścia wiecznego. Zapowiedź szczęścia wiecznego winna stać się czynnikiem nie osłabienia, lecz wzmoczenia wysiłku w budowaniu na ziemi Królestwa Bożego⁴³.

³⁷ Tamże, s. 102.

³⁸ Tamże, s. 63.

³⁹ KDK 39.

⁴⁰ LE 27.

⁴¹ H. Wistuba, Tworzenie kultury, w: Jan Paweł II, „Laborem exercens”, Wrocław 1983, s. 298.

⁴² K. Wojaczek, Teologiczne aspekty encykliki „Laborem exercens”, w: Jan Paweł II, „Laborem exercens”, Lublin 1986, s. 94.

⁴³ LE 27.

⁴⁴ Cz. Strzeszewski, Praca jako czynnik rozwoju cywilizacji. Na podstawie encykliki „Laborem exercens”, ChS 108(1982), s. 15.

Praca i trud związany z pracą może być formą dziękczynienia człowieka Bogu za dzieło zbawienia. Dziękczynienie jest formą miłości. Człowiekowi przeżywającemu w miłości dni uciążliwej pracy Bóg daje łaskę nadziei, iż będą one miały koniec. Ziemska służba człowiekowi przemieni się w wieczną służbę Bogu.

Praca jest koniecznym warunkiem podobania się Bogu (por. 1 Tes 4,1), ma wymiar eschatyczny, jest przygotowaniem na spotkanie Pana. Chrystus przekaże wieczne Królestwo tym, którzy byli wytrwali i mężnie wypełniali za życia czyny służebne, pokorne, wymagające pracy i trudu⁴⁵. Potrzeba nam odwagi, by podjąć trud pracy w wierze, miłości i nadziei. Sobór Watykański II zachęca do troski o te cnoty: *wszelkie przedsięwzięcia człowiecze zagrożone co dzień przez pychę i nieuporządkowaną miłość własną trzeba oczyszczać przez krzyż Chrystusowy i Jego zmartwychwstanie oraz doprowadzać do doskonałości*⁴⁶.

Wytrwała praca musi być skierowana do dobra osobistego i społecznego. Praca wymaga od człowieka *cnoty odpowiedzialności*. Sobór głosi: *Postęp ludzi, będący wielkim dobrodziejstwem dla człowieka, przywodzi jednak z sobą niemałą pokusę: jeżeli bowiem zburzy się hierarchię wartości i pomiesza się dobro ze złem, poszczególni ludzie i ich grupy zwrócą uwagę na własne sprawy, a nie na sprawy innych. Na skutek tego świat już nie przedstawia pola prawdziwego braterstwa*⁴⁷.

Odpowiedzialność wiąże się ze świadomością, że praca indywidualna i społeczna wpływa na jakość życia całej ludzkości. Jan Paweł II uczy, iż stała skłonność człowieka do grzechu sprawia, że również praca może być źle pojęta i zamiast służyć dobru człowieka może przyczynić się do jego degradacji. Papież krytykuje materializm i ekonomizm. Ideologie te sprowadzają pracę do materialnej, ekonomicznej wartości jej wytworów, ignorują głębsze, specyficzne dla osoby dobro, które praca może przynosić człowiekowi⁴⁸. Papież pisze: *Błąd myślenia w kategoriach ekonomizmu szedł w parze z pojawieniem się filozofii materialistycznej i jej rozwojem od postaci najbardziej elementarnej i potocznej (zwanej również materializmem wulgarnym, ponieważ rzeczywistość duchową usiłuje on zredukować do zjawiska niepotrzebnego) aż do fazy zwanej materializmem dialektycznym*⁴⁹.

Kierunki myślenia materialistycznego i ekonomicznego sprowadzają niekiedy człowieka do narzędzia produkcji, a nadrzędny cel pracy widzą w pomnażaniu kapitału⁵⁰. Papież przypomina: *Postęp, o który chodzi, ma się dokonywać przez człowieka i dla człowieka oraz owocować w człowieku*⁵¹. Praca ma służyć urzeczywistnieniu pod każdym względem człowieczeństwa⁵². Papież głosi konieczność humanizacji pracy, która polega na zachowaniu w pracy prymatu człowieka wobec rzeczy, narzędzi, wobec produkcji⁵³. Dopełnia tym samym myśl soboru, który mówił: *choć należy starannie odróżniać postęp ziemski od wzrostu Królestwa*

⁴⁵ J. Kudasiwicz, jw., s. 132, 135, 137.

⁴⁶ KDK 37.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ A. Szostek, jw., s. 154.

⁴⁹ LE 13.

⁵⁰ J. Dec, jw., s. 287.

⁵¹ LE 18.

⁵² LE 20.

⁵³ Z. Gałdzicki, Humanizacja pracy, w: Jan Paweł II, „Laborem exercens”, Wrocław 1983, s. 276.

*Chrystusowego, to przecież dla Królestwa Bożego nie jest obojętne, jak dalece postęp ten może przyczynić się do lepszego urzędzenia społeczności ludzkiej*⁵⁴.

Praca stanowi dla człowieka szansę samospełnienia przez odnalezienie się w Bogu, jednakże realizacja tej szansy zależy od jego decyzji i odpowiedzialnego działania: *przez pracę bowiem człowiek nie tylko przekształca przyrodę, dostosowując ją do swoich potrzeb, ale także urzeczywistnia siebie jako człowieka, a także poniekąd bardziej staje się człowiekiem*⁵⁵. Trud pracy nieustannie prowadzi człowieka do „ułatwienia” sobie pracy przez zniekształcenie jej pierwotnego sensu, oderwanie od gruntu współpracy ze Stwórcą⁵⁶. Człowiekowi żyjącemu według błędnych teorii pracy Chrystus przypomina: [...] *na nic człowiekowi się nie przyda, jeśli cały świat zyska, a siebie samego zatraci* (Łk 9,25) Człowiek — czytamy w dokumentach soboru — [...] *stworzony na obraz Boga, otrzymał zlecenie, żeby rządził światem w sprawiedliwości i świętości, podporządkowując sobie ziemię ze wszystkim, co w niej jest, oraz żeby, uznając Boga Stwórcą wszystkiego, odnosił do Niego siebie samego i wszystkie rzeczy, tak aby przez poddanie człowiekowi wszystkiego przedziwne było po całej ziemi imię Boże*⁵⁷.

Im bardziej potęga ludzi rośnie, tym szerzej sięga odpowiedzialność zarówno jednostek, jak i społeczeństw. Nauka chrześcijańska nie odwraca człowieka od budowania świata i nie zachęca go do zaniedbywania dobra bliźnich, lecz raczej silniej wiąże go obowiązkiem wypełniania tych rzeczy⁵⁸.

Dla rozwoju Królestwa Bożego na ziemi istotna jest *cnota braterstwa*. Praca w szczególności łączy ludzi między sobą. Poprzez pracę ludzie wzajemnie za siebie odpowiadają i wspomagają się. Łączy ich wspólny cel życia wiecznego. Jan Paweł II wyraźnie zaznacza: *Praca ma to do siebie, że przede wszystkim łączy ludzi i na tym polega jej siła społeczna, siła budowania wspólnoty*⁵⁹. Sobór zaś stwierdza *warte jest więcej to wszystko, co ludzie czynią dla wprowadzenia większej sprawiedliwości, szerszego braterstwa, bardziej ludzkiego uporządkowania dziedziny powiązań społecznych, aniżeli postęp techniczny. Albowiem postęp ten może tylko dostarczać niejako materii do udoskonalenia człowieka, ale sam przez się tego udoskonalenia nie urzeczywistni*⁶⁰.

Spojrzenie na drugiego człowieka jako mojego brata nie pozwoli na wykorzystywanie jego pracy dla mojego egoistycznie pojętego dobra. W encyklice *Laborem exercens* Jan Paweł II wylicza różne aspekty cierpienia ludzi związanego z egoistyczną wizją pracy: traktowanie człowieka jako narzędzia pracy (LE 7); traktowanie pracy jako środka ucisku i zniewolenia ludzi (LE 9), proletaryzacja poszczególnych warstw społecznych (LE 8); bezrobocie (LE 8); uzależnienie człowieka przez pracę od świata rzeczy (LE 5 i 8); walka ideologiczna na gruncie pracy z ludźmi o odmiennych poglądach (LE 11); napięcia i lęki wynikające z podziałów spowodowanych pracą (LE 7); dyskryminacja słabych i chorych

⁵⁴ KDK 39.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ A. Szostek, jw., s. 155.

⁵⁷ KDK 34 i LE 25.

⁵⁸ KDK 34.

⁵⁹ LE 20.

⁶⁰ KDK 35 i LE 27.

(LE 22); dyskryminacja i wykorzystywanie pracy emigrantów (LE 23); trud zmagania ludzi pracy ze współczesnymi jej dewiacjami i zagrożeniami (LE 8). Podane przykłady to zaprzeczenie braterstwa wśród ludzi.

Braterstwo ludzi jest niezbędne do zaangażowania na rzecz sprawiedliwości i pokoju⁶¹. Ono pozwoli dostrzec, iż *nieproporcjonalny rozkład bogactwa i nędzy krajów i kontynentów rozwiniętych i słabo rozwiniętych, domaga się wyrównania oraz szukania dróg sprawiedliwego rozwoju dla wszystkich*⁶². Jest to bardzo istotne dziś, gdy *wszechstronna analiza sytuacji świata współczesnego ujawniła głębsze jeszcze i pełniejsze znaczenie, jakie należy nadać wysiłkom zmierzającym do budowania sprawiedliwości na ziemi*⁶³. „*Im bardziej [...] jednoczy się świat, tym wyraźniej zadania ludzi przekraczają ramy partykularnych grup i powoli rozciągają się na cały świat. Dział się to może jedynie wtedy, gdy poszczególni ludzie i grupy pielegnować będą cnoty moralne i społeczne oraz będą je szerzyć w społeczeństwie, tak by przy koniecznej pomocy łaski Bożej ukształtowali się prawdziwie nowi ludzie i budownicowie nowej ludzkości*⁶⁴.”

Praca ludzka ma znaczenie podstawowe i decydujące, ażeby *życie ludzkie uczynić bardziej ludzkim*⁶⁵, aby przez to na ziemi budować Królestwo Boże. Jan Paweł II tłumaczy: *Kościół uważa za swą powinność wypowiedanie się w sprawach pracy z punktu widzenia jej ludzkiej wartości oraz związanego z nią społecznego porządku moralnego*⁶⁶.

Dziś, gdy nasze społeczeństwo dotyka bolesny problem bezrobocia, Chrystusowa nauka o pracy staje się szczególnie ważna; w niej pokładamy nadzieję, tu szukamy pomocy. Bóg chce, by życie każdego człowieka było związane z pracą. Ona łączy ludzi z Bogiem i między sobą. W niej i przez nią ujawniamy cel naszego życia, którym jest radosne i wolne od trudu przebywanie w Królestwie zbawionych. Praca człowieka jest, więc zajęciem ważnym; jest współtworzeniem z Bogiem nowej, doskonałej rzeczywistości. Każda praca — ta fascynująca i chciana, i ta codzienna — konieczna — przyczynia się do doskonalenia człowieka, pogłębia jego więź z Bogiem i ujawnia miłość Boga i bliźniego. Praca jest konkretnym sposobem współpracy z Bogiem w dziele rozszerzania zbawienia w świecie.

⁶¹ LE 2.

⁶² Tamże.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ KDK 30.

⁶⁵ KDK 38 i LE 3.

⁶⁶ LE 24.

**ZWECK MENSCHLICHER ARBEIT VOR DEM HINTERGRUND
DER SEELSORGERISCHEN VERFASSUNG ÜBER DIE KIRCHE
DER GEGENWÄRTIGEN WELT UND DER ENZYKLIKA
DES JOHANNES PAUL II. LABOREM EXERCENS**

ZUSAMMENFASSUNG

Zahlreiche Wissenschaftsbereiche befassen sich mit der Arbeit, weil diese Erscheinung mit dem Leben des Menschen verbunden ist. Der Artikel stellt die theologische Vision der Arbeit dar. Grundlage dieser Reflexionen sind die Lehren des II. Vatikanischen Konzils sowie die Enzyklika des Johannes Paul II. *Laborem exercens*. Die Arbeit soll — als verantwortliche Berufung des Menschen zur Steigerung des Fortschritts und zur Ausbreitung des Göttlichen Königreichs auf Erden beitragen.

KSZTAŁTOWANIE TOŻSAMOŚCI REGIONALNEJ MŁODZIEŻY W TOKU INTERAKCJI KATECHETYCZNYCH

Treść: — Wstęp — I. Zakres pojęcia „tożsamość regionalna młodzieży” — II. Fenomen interakcji katechetycznych — III. Determinanty kształtowania tożsamości regionalnej młodzieży w katechezie — IV. Strategie kształtowania tożsamości regionalnej młodzieży w toku interakcji katechetycznych — V. Refleksje końcowe — Zusammenfassung

WSTĘP

Cechą konstytutywną współczesnych przemian edukacyjnych zorientowanych katechetycznie jest zainteresowanie młodzieżą i coraz powszechniejsze traktowanie jej jako aktywnego podmiotu, który żyje w konkretnym środowisku społeczno-kulturowym. Środowisko to jest jednym z czynników warunkujących wszechstronny rozwój katechizowanych osób. Młodzież kształtuje swoją indywidualną tożsamość ludzką i chrześcijańską w świecie wielokulturowym, w którym ścierają się tendencje unifikacyjne z tymi, które dają poczucie autonomii czy odrębności kulturowej.

W tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera wspomaganie katechizowanej młodzieży w kształtowaniu własnej, zintegrowanej z innymi płaszczyznami konstytuującymi strukturę osobowości młodego człowieka tożsamości regionalnej. Jest to proces nadzwyczaj ważny, szczególnie w kontekście wymogu realizacji edukacji regionalnej w toku interakcji katechetycznych. Tożsamość regionalna młodego człowieka nie stanowi odizolowanej od tożsamości jednostki sfery egzystencji, lecz przeciwnie jawi się ona jako nieodłączny komponent osobowości, związanym z życiem ludzkim — w jego wymiarze jednostkowym i społecznym, w tym także religijnym. Zintegrowanie tożsamości regionalnej z pozostałymi elementami struktury osobowości nadaje kierunek wzrostowi młodej osoby, umożliwiając jej wszechstronny rozwój.

Prezentowany tekst stanowi przyczynek do dyskusji nad dokonującym się w katechezie zainteresowaniem różnymi aspektami edukacji regionalnej. Celem podjętych analiz jest próba zrozumienia fenomenu kształtowania tożsamości regionalnej młodzieży w toku interakcji katechetycznych, a w szczególności poszukiwanie odpowiedzi na pytanie: na czym polega kształtowanie tożsamości regionalnej młodzieży w toku interakcji katechetycznych?

W związku z tak postawionym problemem ukazany zostanie najpierw zakres pojęcia „tożsamość regionalna młodzieży” i fenomen interakcji katechetycznych. Kolejnym krokiem w przeprowadzonej analizie będzie zaprezentowanie katechetycznych determinantów kształtowania tożsamości regionalnej. W tym kontekście zostaną ukazane strategie edukacyjne wspomagające kształtowanie tożsamości regionalnej młodzieży w toku interakcji katechetycznych.

I. ZAKRES POJĘCIA TOŻSAMOŚĆ REGIONALNA MŁODZIEŻY

Percepcję pojęcia „tożsamość regionalna młodzieży” ułatwi uściślenie ogólnego pojęcia „tożsamość osobowa” i „tożsamość społeczna”. W zamyśle redakcyjnym uzyskane w ten sposób treści powinny być pomocą w dotarciu do istoty pojęcia „tożsamość regionalna młodzieży”.

Pojęcie „tożsamość osobowa” jest terminem wieloznacznym, związanym z licznymi terminami pokrewnymi, takimi jak na przykład: tożsamość indywidualna (tożsamość jednostki), tożsamość społeczna czy kulturowa młodzieży. Może więc być rozpatrywana z wielu punktów widzenia. W sensie ścisłym pojęcie „tożsamość” znaczy identyczność: *bycie tym samym, a nie czymś czy kimś innym*¹. Odnosi się ono nie tyle do obiektów jako takich, ile do konfiguracji cech, pozwalających na identyfikowanie osoby (rozpoznawanie), odróżnianie jej od innych osób czy grup². Pojęcie „tożsamość” odnosi się więc do atrybutów charakterystycznych dla danej osoby.

Tak określona tożsamość jest ujmowana w dwóch perspektywach: osobistej i społecznej. Pierwsza wskazuje na tożsamość daną podmiotowi poprzez powtarzające się sposoby przeżywania samego siebie i na rodzaj wiedzy wyartykułowanej, na którą składają się treści uznane przez przedmiot za najbardziej ważne dla scharakteryzowania własnej osoby. Jest to tożsamość osobista zwana indywidualną lub osobową. Wiąże się ona z wykształceniem pojęcia „Ja”, co wyraża się spostrzeganiem siebie jako niepowtarzalnej jednostki i identyfikowaniem się z celami i standardami osobistymi³. Typowe są tu pewne pytania tożsamościowe takie, jak na przykład: „Kim jestem jako niepowtarzalna jednostka?”, „Czym się różnię od innych osób?”. Stymulują one kształtowanie się tożsamości. Podstawę wykształcenia się tej kategorii tożsamości stanowią dwie formy poznawczej odrębności Ja — Inni: spostrzeganie różnic między własną osobą i innymi ludźmi lub odrębność schematów Ja — Inni⁴.

Druga perspektywa opisuje tożsamość ujmowaną w kategoriach społecznych, związaną z wykształceniem się pojęcia „My”, co znajduje swój wyraz w poznaw-

¹ Słownik języka polskiego, red. M. Szymczak, Warszawa 1981, s. 519.

² J.L. Grzelałak, M. Jarymowicz, Tożsamość i współzależność, w: Psychologia. Podręcznik akademicki, t. III, Jednostka w społeczeństwie i elementy psychologii stosowanej, pod red. J. Strelau, Gdańsk 2000, s. 108.

³ M.B. Brewer, W. Gardner, Who is this „we”? Levels of collective identity and self representations, *JSPS* 71(1996), s. 84–87.

⁴ Tamże, s. 87–90.

czych powiązaniach własnej osoby z innymi osobami i identyfikowaniem się z ich celami oraz wartościami. To identyfikowanie może obejmować nie tylko osoby z bezpośredniego otoczenia (rodzinnego, sąsiedzkiego), ale i osoby spoza najbliższego kręgu, zarówno znane, jak i nieznanne, nigdy nie napotkane, lecz stanowiące wspólnotę przez przynależność do szerszej kategorii społecznej, złożonej z osób, których większości nie można spotkać osobiście (grupa osób związanych z wykonywanym zawodem, np. „my katecheci”; grupa osób danej narodowości czy zamieszkujących określony region np. „my Polacy”, „my Ślązacy”; grupa wyznawców danej religii, np. „my katolicy”)⁵.

Między tożsamością osobistą a społeczną istnieją ściśle związki. Autentyczna identyfikacja z grupą społeczną nie jest możliwa bez poczucia własnej tożsamości. Stygmatyzacja grupy społecznej, do której osoba przynależy lub, z którą identyfikuje się wpływa na jakość tożsamości osobistej. Każda z wymienionych i dookreślonych kategorii tożsamości ma wymiar obiektywny i subiektywny. Pierwszy dotyczy postrzegania osoby lub grupy „z zewnątrz” przez innych wraz z próbą jej zidentyfikowania. Drugi natomiast odnosi się do stawiania sobie przez osobę pytania: „kim jestem?”, więc dotyczy autoidentyfikacji tworzonej na podstawie własnej odrębności, spójności i ciągłości⁶.

Wszystkie wymienione zakresy znaczeniowe poszczególnych kategorii tożsamości są znaczące dla właściwego rozumienia „tożsamości regionalna młodzieży”. W czym zatem wyraża się istota tożsamości regionalnej młodzieży?

Pojęcie „tożsamość regionalna młodzieży” wskazuje na względnie trwałą, kształtującą się permanentnie autokoncepcję wyrażającą się w identyfikowaniu się młodzieży z określonymi wartościami grupy regionalnej. Tak określona tożsamość oparta jest na poczuciu własnej podmiotowości, wizji własnej osoby, a dokładniej tego, co dla autocharakterystyki najważniejsze, charakterystyczne i specyficzne⁷. Prowadzi ona do więzi nie tylko z konkretnymi osobami zamieszkującymi określone terytorium „małej ojczyzny”, lecz z całą zbiorowością regionalną.

Kluczowy element tożsamości regionalnej młodzieży jest stopień indywidualnej identyfikacji młodych osób z regionem, jego społecznością, szeroko rozumianą kulturą, w tym także z dziedzictwem kulturowym regionu⁸. Identyfikowanie się młodzieży z daną zbiorowością regionalną wynika nie tyle z samej dostrzeganej własnej przynależności, lecz zależy od poznawczego zaklasyfikowania własnej osoby do danej kategorii społecznej. Istotne jest tu zdefiniowanie „Ja” w terminach przynależności do danej wspólnoty regionalnej. Młodzież utożsamiając się, identyfikując z tak zwanymi osobami znaczącymi, grupami, rolami, organizacjami społeczno-kulturowymi, pewnymi treściami będącymi elementami określonej kultury regionalnej, tradycji, historii regionu, elementami regionalnego dziedzictwa kulturowego, nabywa własną tożsamość regionalną. Ta identyfikacja zapewnia

⁵ Tamże; por. H. M a m z e r, Tożsamość jednostki w obliczu wielokulturowości, w: Edukacja międzykulturowa w Polsce i na świecie, red. T. Lewowicki, E. Ogrodzka-Mazur, A. Szczurek-Boruta, Katowice 2000, s. 68–67.

⁶ P. W e i n r e i c h, Psychodynamics of Personal and Social Identity, w: Identity. Personal and Socio-Cultural, pod red. A. J a c o b s o n - W i d d i n g, Uppsala 1983, s. 159.

⁷ H. M a l e w s k a - P e y r e, Ja wśród swoich i obcych, w: Tożsamość a odmienność kulturowa, red. P. Boski, M. Jarymowicz, H. Malewska-Peyre, Warszawa 1992, s. 19.

⁸ M. M e l c h i o r, Społeczna tożsamość jednostki, Warszawa 1990, s. 20–24.

poczucie świadomości przynależności do określonej wspólnoty regionalnej i pomaga człowiekowi zakorzenić się w określonej wspólnocie regionalnej, umiejscowić się w świecie, w przestrzeni społecznej, jaką jest region, a także dostrzegać różnice oraz podobieństwa pomiędzy jednostkami reprezentującymi różne wspólnoty regionalne. Wyraża się ona w gotowości do altruistycznych działań na rzecz regionu i jego społeczności czy zbiorowości⁹.

W tak rozumianej tożsamości regionalnej młodzieży ważna jest ze strony młodych samoświadomość przynależności i odrębności etnicznej, rozumiana jako przeżycie psychiczne o charakterze intencjonalnym, tzn. wyrastające na bazie takich elementów, jak: wspólnota, kultura, terytorium regionalne. Elementami konstytuującymi tożsamość regionalną młodzieży są przeżycia i akty psychiczne poszczególnych jednostek, żyjących w określonym regionie¹⁰. Te przeżycia i akty psychiczne młodzieży tworzą w młodych osobach poczucie społeczne, gdy identyczne w swej treści są właściwością wielu młodych osób zamieszkujących określony region i gdy pewne treści indywidualnych przeżyć i aktów — związanych ze świadomością wspólnoty losu, języka, kultury, historii, wspólnych działań, interesów, korzyści i wspólnej z innymi odpowiedzialności za kształt grupy regionalnej — konkretna młoda osoba podziela z innymi i uznaje za wartościowe. Tworzy się w ten sposób poczucie tożsamości regionalnej młodzieży, rozumiane jako społeczna świadomość przynależności do określonej wspólnoty regionalnej i odrębności wynikającej z tej przynależności oraz kształtuje społeczna identyfikacja z „małą ojczyzną”¹¹.

Podstawę tożsamości regionalnej młodzieży stanowią trzy grupy wartości symbolicznych. Pierwszą tworzą symboliczne środki komunikacji utrzymujące ciągłość kulturową społeczności i określające społeczny kontekst poznania. Do nich zaliczyć należy język i religię. Drugą grupę stanowią symboliczne ekspresje wyrażające się w określonych postawach, uwzględniających zarówno przekonania co do zbiorowości rodzimej, jak i nastawienia wobec innych. Trzecia grupa obejmuje społeczne atrybuty tworzące się wokół pewnych realnych, jak i wyobrażonych społecznych interesów¹².

Obiektywnymi elementami tożsamości regionalnej młodzieży jest: wspólnota regionalna, kultura i terytorium regionalne. Z kolei subiektywnym wyznacznikiem tożsamości regionalnej jest, jak już zauważono, samoświadomość i identyfikacja. Pierwszy komponent, czyli samoświadomość, dotyczy świadomości przynależności do tego wszystkiego, co stanowi o specyfice określonego regionu, czyli zarówno do konkretnej wspólnoty, jak również do kultury i obszaru geograficznego, a przy tym odnosi się do samoświadomości odrębności regionalnej. Samoświadomość przynależności i inności regionalnej jest więc przeżyciem psychicznym o charakterze

⁹ Potwierdzają to badania realizowane na przykład na Dolnym Śląsku. Szerzej na ten temat pisze m.in. Z. R u d n i c k i, Elementy wspierania tożsamości na przykładzie Łemków na Dolnym Śląsku, w: Tożsamość osobowa a tożsamość społeczna. Wyzwania dla edukacji XXI wieku, red. T. Bajkowski, K. Sawicki, Białystok 2001, s. 51–73.

¹⁰ H. S k o r o w s k i, Europa regionu. Regionalizm jako kategoria aksjologiczna, Warszawa 1998/99, s. 65.

¹¹ E. B u d z y Ń s k a, Regionalism — identity — pro-social attitude, w: Region and Regionalism. Culture and Social Order, ed. W. Świątkiewicz, Katowice 1995, s. 34–38.

¹² H. S k o r o w s k i, jw., s. 65.

intencjonalnym, tzn. wyrastającym i ukształtowanym na bazie wspólnoty, kultury i terytorium regionalnego. Identyfikacja natomiast oznacza uznanie wyżej wymienionych elementów — w ich aksjologicznym wymiarze za swoje, a tym samym odkrycie oraz zinternalizowanie wartości tkwiących w tych elementach, a więc we wspólnocie, kulturze i w terytorium regionalnym¹³. Samoświadomość i identyfikacja nie stoją wobec siebie w opozycji, lecz przeciwnie, występują w ścisłej ze sobą relacji, a nawet są dla siebie nieodzowne¹⁴.

Z powyższych analiz wynika, że pojęcie „tożsamość regionalna młodzieży” wskazuje na własną „osobowość” i własny sposób „bytowania” młodego człowieka. Tak rozumiana tożsamość oparta jest nie tyle na formalnej przynależności młodzieży do wspólnoty regionalnej, ile na świadomym, dobrowolnym zdefiniowaniu siebie jako członka danej kategorii¹⁵. Wyraża się ona spostrzeganiem przez młodych wspólnej przynależności do danej wspólnoty regionalnej oraz podzieleniem z innymi członkami danej zbiorowości emocjonalnego zaangażowania w uczestnictwo w niej. Wymaga ze strony młodzieży nie tylko korzystania z dóbr kulturowych przekazanych przez minione pokolenia, ale także wykreowania pewnych symboli i posługiwania się nimi jako specyficznymi atrybutami jednostek przynależących do konkretnej wspólnoty regionalnej.

Tożsamość regionalna młodzieży ma charakter dynamiczny. Kształtuje się ona pod wpływem interakcji z innymi osobami. Z różnych przyczyn dochodzi do zmian tożsamości regionalnej. Przejawem tych zmian są określone postawy i jakość podejmowanych działań.

II. FENOMEN INTERAKCJI KATECHETYCZNYCH

Właściwe procesy edukacyjne w katechezie mają charakter interakcji społecznych, przez które rozumie się wzajemne oddziaływanie na siebie jednostek lub jednostek i grup społecznych lub tylko grup społecznych dla osiągnięcia określonego celu¹⁶. Specyfika katechezy, jej celów i treści wyznacza nową jakość interakcji społecznych w toku katechizacji. Można określać je w kategoriach interakcji katechetycznych. Jak zatem należy rozumieć tego rodzaju interakcje? W czym wyraża się ich specyfika?

¹³ Tamże.

¹⁴ Identyfikacja kształtuje się przede wszystkim na bazie samoświadomości, gdyż uznanie czegoś za świat własnych wartości nie jest możliwe bez uświadomienia sobie swej przynależności i odrębności. Jednostka identyfikując się z określonymi wartościami, określa w pełni swoją regionalną i etniczną przynależność. Tak ujęte subiektywne wyznaczniki tożsamości regionalnej, pozostające w ścisłej relacji, stanowią treściowe elementy jej poczucia. Występują one w bezpośrednim powiązaniu z elementami obiektywnymi, czyli ze wspólnotą, kulturą i z terytorium regionalnym. Zob. B.B. Llyoyd, Identification, w: EDPs, s. 291–292; M. Szczepański, Tożsamość regionalna — w kręgu pojęć podstawowych i metodologii badań, w: *Badania nad tożsamością regionalną. Stan i potrzeby*, red. A. Matczak, Łódź – Ciechanów 1999, s. 13–14.

¹⁵ J. Nikitorowicz, Młodzież w procesie kreowania tożsamości kulturowej, *Teraźniejszość — Człowiek — Edukacja*, 2000 nr specjalny, s. 121.

¹⁶ W. Piwoarski, Interakcja społeczna, w: EK, t. VII, k. 368.

Każda interakcja katechetyczna zachodzi pomiędzy dwiema lub więcej osobami, które uczestniczą w katechezie, na przykład: między nauczycielem religii a katechizowanym uczniem, między nauczycielem religii a katechizowanymi uczniami, jak również między samymi uczniami, którzy uczestniczą w katechezie. Polega ona na wzajemnym współoddziaływaniu: osoby na inną osobę, osoby na grupę, grupy na osobę, grupy na grupę. Istotny jest przy tym dobór metod i środków działania umożliwiających zmodyfikowanie postaw, zachowań i preferencji osób podejmujących dane działanie¹⁷. Interakcja katechetyczna jest więc układem obserwowalnych zachowań nauczyciela religii i katechizowanych uczniów. Osoby te swoimi zachowaniami w danej sytuacji wychowawczej przyjmują wobec siebie określoną postawę. Obrazem interakcji katechetycznych są pewne obserwowalne następstwa zachowań nauczyciela religii i katechizowanych uczniów pozostających ze sobą w kontakcie, przy czym wyraźny jest związek między zachowaniami jednej osoby (np. katechety) z zachowaniami drugiej osoby (np. katechizowanego). Ważna jest tu także koordynacja linii działania¹⁸ między podmiotami interakcji, czyli takie uczestnictwo katechety i katechizowanych, w toku którego zmierzają oni do połączenia własnej linii działania z linią partnera, a ich inicjatywy w tym działaniu są adekwatne do sytuacji. Ważnym czynnikiem w interakcji jest motywacja i gotowość tak katechety, jak i katechizowanego do wchodzenia w interakcję, a także ich indywidualne zdolności, możliwości oraz doświadczenia¹⁹.

W kontekście katechetycznym to wzajemne oddziaływanie nauczyciela religii i katechizowanych uczniów tworzy pewną przestrzeń między uczestnikami interakcji, a wszystko to, co osoby wnoszą ze sobą do tej przestrzeni interakcyjnej ma wpływ zarówno na sam jej przebieg, jak i na jakość konkretnej interakcji. Przebieg tych interakcji stanowi sedno życia społecznego w toku katechizacji. Ich waga jest jednak zróżnicowana, zależnie od jakości interakcji. Jedne interakcje są nauczycielowi religii i katechizowanym uczniom potrzebne do wszechstronnego rozwoju, czy też do przetrwania, inne do osiągania celów niemożliwych do osiągnięcia w pojedynkę, a jeszcze inne mają charakter drugorzędny²⁰.

Interakcje katechetyczne dokonują się w środowisku katechetycznym (najczęściej jest to szkoła), głównie w czasie lekcyjnym i na terenie szkoły, a niekiedy także w kościele czy w innym miejscu oraz koncentrują się wokół rozwiązywania przez jej uczestników problemów, różnych zadań. Mają one charakter wychowawczy, gdyż stwarzają uczestnikom okazję do rozwoju społecznie aprobowanych form postępowania, do percepcji i oceny zachowań innych osób oraz do obserwacji, jak na własne zachowanie się młodzieży reagują inne osoby uczestniczące w działaniu, jakie są przyczyny akceptacji lub odrzucenia rozmaitych sposobów zachowania się i różnych postaw.

W kontekście katechetycznym interakcje mogą występować w różnych formach. Najczęściej są to różne kategorie współpracy, konfliktów i współzawodnict-

¹⁷ S. De la m o n t, *Interaction in the Classroom*, London 1983, s. 22 i nn.

¹⁸ Linia działania oznacza, że trwa ono przez pewien czas, ma określony kierunek i pewną treść. Zob. G. W. S h u g a r, *Interakcja. Koordynacja linii działania i funkcjonowanie językowe*, Warszawa 1982, s. 17 i nn.

¹⁹ Tamże.

²⁰ W. M a j k o w s k i, *Interakcje społeczne*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, pod red. E. Ozorowskiego, Warszawa – Łomianki 1999, s. 173.

wa. Pierwsza z tych form ma miejsce wtedy, gdy katecheta i jego uczniowie dążą do wspólnych celów. Konflikt występuje wtedy, gdy jedna ze stron, (np. uczeń) lub dwie (uczeń i katecheta) współzawodnicząc ze sobą w zdobywaniu pożądanego dóbr starają się wyeliminować drugą stronę albo jej szkodzić. Współzawodnictwo polega na podejmowaniu działań celem zdobycia dóbr, które są w ograniczonej ilości, a o które zabiegają także inni²¹.

Każda interakcja katechetyczna, niezależnie od formy, w jakiej występuje, umożliwia nabywanie doświadczenia, ułatwia dookreślenie siebie, identyfikację z określoną grupą. Może być czynnikiem więzi grupowej. Jest więc znacząca dla kształtowania tożsamości regionalnej młodzieży.

III. DETERMINANTY KSZTAŁTOWANIA TOŻSAMOŚCI REGIONALNEJ MŁODZIEŻY W KATECHEZIE

Kształtowanie tożsamości regionalnej nie dokonuje się w próżni i w sposób automatyczny, lecz w toku zróżnicowanych interakcji społecznych, także w interakcjach katechetycznych poprzez różne przekazy z zewnątrz, jak i wewnątrz. Jest więc procesem warunkowanym różnymi czynnikami. Niezastąpioną rolę mają tu do spełnienia determinanty podmiotowe i przedmiotowe.

Podstawowymi determinantami kształtowania się tożsamości regionalnej młodzieży w toku katechezy są: własne doświadczenia społeczne katechizowanych osób i katechety oraz poczucie własnej wartości każdego z uczestników interakcji katechetycznych. Tożsamość regionalna kształtuje się bowiem zarówno poprzez identyfikację, najpierw z rodziną i z bliskimi osobami, a następnie z tymi, którzy tworzą wspólnotę klasową, szkolną, katechetyczną, regionalną, jak też poprzez różnicowanie się od nich i znajdowanie własnej odrębności, która pozwala na ubogacanie innych osób²².

W kształtowaniu tożsamości regionalnej katechizowanej młodzieży znaczące są także wartości naczelne w hierarchii każdego z uczestników interakcji katechetycznych. Chodzi tu o wartości, które konstytuują system wartości człowieka i są celami egzystencji²³.

Kształtowanie tożsamości regionalnej zależy także od jakości kontaktów i interakcji społecznych młodzieży, a zwłaszcza tych, które mają miejsce w toku katechizacji między katechetą a uczniami. Kontekstem formowania się tej kategorii tożsamości są inne osoby, względem których jednostka próbuje się określić, kim i jaką jest w odniesieniu do innych, jakie są jej korzenie, kim jest jej grupa, z którą identyfikuje się. Pomocne jest tu współdziałanie katechety z uczniami, niekiedy także konflikty. O wartości wychowawczej konfliktów decyduje jednak sposób ich

²¹ Tamże.

²² M. J a r y m o w i c z, Próba operacjonalizacji pojęć „tożsamość osobista — tożsamość społeczna”: odrębność schematowa Ja — My — Inni jako atrybut tożsamości, *SPs* 27: 1989, nr 2, s. 74–80.

²³ Tamże.

rozwiązania. Tylko pozytywnie rozwiązane konflikty wspomagają proces kształtowania tożsamości regionalnej katechizowanej młodzieży.

Obok tak wyodrębnionych determinantów kształtowania tożsamości regionalnej młodzieży na uwagę zasługują uwarunkowania społeczno-kulturowe. Wymienić należy tu przemiany społeczne i kulturowe dokonujące się w obrębie społeczeństwa polskiego i poszczególnych jego regionów, procesy globalizacji i globalizacji, oddziaływanie na młodzież różnych kultur będących często nośnikami odmiennych, sprzecznych wartości, brak stabilności ekonomicznej, politycznej, duża mobilność osób²⁴.

Istotna jest także realizacja edukacji regionalnej w procesie kształcenia szkolnego, w tym także w katechezie. Umożliwia ona katechizowanej młodzieży odkrywanie własnych korzeni kulturowych, poznawanie regionu i charakterystycznych dla niego dóbr kulturowych oraz dostrzeganie związków pomiędzy wiarą osób będących członkami „małej ojczyzny” a kulturą regionalną. Edukacja regionalna w katechezie stanowi także okazję do nabywania przez młodzież umiejętności w zakresie wydobywania wartości, jakich nośnikiem jest kultura regionalna. Wszystko to nie tylko pozwala poszerzyć młodzieży zakres wiedzy o własnym regionie, ale i pomaga w integralnym rozwoju, w tym także w odkrywaniu własnej tożsamości regionalnej²⁵.

W kształtowaniu tożsamości regionalnej bardzo ważną rolę ma do spełnienia katecheta, jego świadomość przynależności do konkretnej wspólnoty regionalnej, postawa wobec regionalnego dziedzictwa kulturowego i odpowiedzialność za dobra kulturowe regionu. Zadaniem katechety jest nie tylko teoretyczne nauczanie, ukazywanie istoty tożsamości regionalnej i jej dynamiki czy też integralnego związku z tożsamością ujmowaną w znaczeniu osobistym jednostki, ale także wprowadzenie młodzieży w środowisko regionalne i organizowanie sytuacji wychowawczych, umożliwiających młodzieży doświadczenie przynależności do konkretnej wspólnoty regionalnej, wskazujących na podobieństwo z innymi osobami przynależącymi do konkretnej wspólnoty regionalnej, a także przybliżających świadomość wspólnych działań w regionie i formujących poczucie odpowiedzialności za kształt wspólnoty regionalnej²⁶.

Katecheta, chcąc wspomagać młodzież w kształtowaniu tożsamości powinien sam być świadomym własnej regionalnej przynależności i identyfikować się z daną wspólnotą. Dzięki własnej tożsamości regionalnej może on skutecznie wspomagać młodzież w odnajdywaniu własnego miejsca we wspólnocie regionalnej. Nieodzowna jest tu współpraca katechety z innymi wychowawcami²⁷.

²⁴ B. S y n a k, Kilka uwag na temat społeczno-kulturowych funkcji i zasad edukacji regionalnej, w: Tu jest ojczyzna moja. Materiały z konferencji „Edukacja regionalna — dziedzictwo kulturowe w regionie”, Gdańsk 1999, s. 18–22.

²⁵ Ministerstwo Edukacji Narodowej, Dziedzictwo kulturowe w regionie. Założenia programowe, Warszawa, październik 1995 r., nr DKO-4030-50/95/ER, w: Edukacja regionalna. Dziedzictwo kulturowe w zreformowanej szkole, red. S. Bednarek, Wrocław 1999, s. 11–12. Por. Ministerstwo Edukacji Narodowej o edukacji regionalnej — dziedzictwie kulturowym w regionie, „Biblioteczka reformy” nr 24, oprac. E. R e p s c h, H. S k o w r o Ń s k i, J. A n g i e l [i. in.], Warszawa 2000, s. 27–28.

²⁶ Tamże.

²⁷ Szerzej na ten temat piszę w artykule: Formy współpracy katechety z nauczycielami w realizacji ścieżki edukacyjnej: Edukacja regionalna — dziedzictwo kulturowe w regionie, *Kat* 45: 2001, nr 5, s. 6 i nn.

Niemniej istotnym determinantem kształtowania tożsamości regionalnej młodzieży są pielęgnowane w rodzinie zwyczaje i tradycje regionalne oraz całościowa wymiana wartości i doświadczeń życiowych pomiędzy pokoleniami, konstytuującymi wspólnotę małżeńsko-rodzinną. Najbardziej znaczące są tu zwyczaje związane z Bożym Narodzeniem, Wielkanocą, Dniem Wszystkich Świętych, zawarciem związku małżeńskiego, narodzinami dziecka, jubileuszami. Rodzice oddziałują całym bogactwem swej osobowości, zainteresowaniami i postawą wobec dóbr kulturowych. W toku interakcji w rodzinie ma miejsce bezpośrednio wymiana myśli oraz transmisja regionalnych wartości społeczno-kulturowych²⁸.

Prawidłowo realizowana w rodzinie i szkole edukacja regionalna przyczynia się nie tylko do poznania regionalnego dziedzictwa kulturowego w jego wymiarze materialnym, ale także pomaga w odkrywaniu wartości, jakich nośnikiem jest to dziedzictwo; przygotowuje do identyfikacji z tymi wartościami; uczy dostrzegać ich znaczenie w integralnym rozwoju. W ten sposób w toku interakcji katechetycznych zmierza się do kształtowania tożsamości regionalnej młodzieży i wskazuje na potrzebę zaangażowania się w funkcjonowanie wspólnoty regionalnej, także wspólnoty eklezjalnej w jej wymiarze lokalnym z jednoczesnym otwarciem się na inne grupy regionalne i narodowe.

Wśród determinantów warunkujących tożsamość regionalną młodzieży na uwagę zasługuje edukacja regionalna podejmowana przez Kościół. Wyraża się ona przede wszystkim w nauczaniu i wychowaniu oraz w szeroko rozumianej posłudze duszpasterskiej. Nie tylko katecheza realizowana w środowisku szkolnym, ale także różne formy duszpasterstwa stanowią miejsce przekazu regionalnego dziedzictwa kulturowego. W toku tych interakcji katechetycznych i duszpasterskich nie tylko może, ale i powinien dokonywać się proces wdrażania młodzieży do odkrywania aksjologicznego wymiaru kultury regionalnej i dostrzegania jej związków z życiem konkretnej wspólnoty regionalnej i poszczególnych jednostek, ale także ukazywanie znaczenia owej kultury dla młodego człowieka. Kościół oddziałuje także na świąteczne i codzienne tradycje regionalne oraz na formy ich manifestowania w środowisku lokalnym. Chodzi tu o uświadamianie młodzieży, co regionalne wartości kulturowe — związane z rokiem liturgicznym — „dają” młodzieży, w jaki sposób przyczyniają się do rozwoju intelektualnego, moralno-społecznego, estetycznego czy religijnego i w jaki sposób określają zachowania.

W tym miejscu warto wskazać na wpływ edukacji regionalnej podejmowanej w toku emisji programów lokalnych, zwłaszcza katolickich i cykli audycji „Małe ojczyzny”²⁹. Wszystko to wspomaga proces kształtowania tożsamości regionalnej współczesnej młodzieży w toku interakcji katechetycznych.

Skuteczność wspomaganiania katechizowanej młodzieży w kształtowaniu tożsamości regionalnej zależy przede wszystkim od umiejętności katechety w zakresie planowania i organizowania interakcji wychowawczych, na przykład: tworzenia sytuacji wychowawczych lub korzystania w tym celu z sytuacji codziennych;

²⁸ E. Brycka, K. Rembiasz, Tradycje i obyczaje w wychowaniu rodzinnym, w: Edukacja prorodzina, pod red. M. Chymiuk, D. Topa, Kraków 2000, s. 137–138.

²⁹ A. Barzykowska, Znaczenie i możliwości telewizji kablowej (lokalnej) w rozwijaniu kultury regionalnej, w: Wyzwania pedagogiki medialnej. Nowe perspektywy XXI wieku, red. M. Sokołowski, Olsztyn 2000, s. 195 i nn.

pobudzania własnej aktywności młodzieży i towarzyszenia jej w drodze odkrywania tożsamości regionalnej; umiejętnego współdziałania z innymi wychowawcami w procesie kształtowania tożsamości regionalnej i umiejętności nawiązywania pozytywnych kontaktów z wychowankami, w tym także więzi emocjonalnej, która jest istotna w kształtowaniu tożsamości regionalnej. Niemniej znacząca jest wieloaspektowa orientacja katechetów w zakresie struktury regionu, także Kościoła lokalnego, jego specyfiki społeczno-kulturowej i charakterystycznego dla niego dziedzictwa kulturowego oraz wartości, jakich jest ono nośnikiem.

Wyżej wymienione determinanty warunkują proces kształtowania tożsamości regionalnej współczesnej młodzieży. Są też niejako odpowiedzią na potrzeby współczesnej młodzieży, która żyjąc w kontekście globalizacji i glocalizacji procesów społeczno-kulturowych poszukuje własnej, autonomii i autentycznej wolności w ramach codziennej egzystencji, pozwalających w pełni urzeczywistnić, jak też rozwijać siebie, własną osobowość godność, doświadczać własnej podmiotowości oraz podejmować altruistyczne działania na rzecz regionu i jego społeczności.

IV. STRATEGIE KSZTAŁTOWANIA TOŻSAMOŚCI REGIONALNEJ MŁODZIEŻY W TOKU INTERAKCJI KATECHETYCZNYCH

Kształtowanie tożsamości regionalnej współczesnej młodzieży realizowane w toku interakcji katechetycznych jest zadaniem trudnym i równocześnie znaczącym dla świadomego i celowego wspomaganie młodego pokolenia w osiągnięciu dojrzałości osobowej i chrześcijańskiej. Wymaga ono ze strony katechety znajomości i zastosowania odpowiednich strategii³⁰ ukierunkowanych na wspomaganie młodego pokolenia w odkrywaniu tożsamości regionalnej i jej integrowaniu z innymi płaszczyznami konstytuującymi strukturę osobowości.

W kształtowaniu tożsamości regionalnej katechizowanej młodzieży istotną rolę spełnia socjalizacja kulturowa, jaka ma miejsce w katechezie, czyli ogół działań — podejmowanych przez katechetę — zmierzających do przekazu młodemu pokoleniu podstawowych wartości kulturowych, w tym także w ich wymiarze regionalnym i religijnym oraz wprowadzanie go w życie społeczności lokalnej i narodowej. W toku tak określonych serii interakcji katechetycznych ma miejsce poznawanie regionalnych wartości kulturowych, zdobywanie istotnych doświadczeń w zetknięciu się z konkretną wspólnotą regionalną i jej dziedzictwem kulturowym i nabywanie świadomości przynależności do określonej wspólnoty lokalnej i eklezjalnej, co pozwala katechizowanej młodzieży na umiejscowienie siebie w tych wspólnotach i stopniowe w nich zakorzenienie³¹.

³⁰ Strategia jest terminem militarnym, który w pedagogice występuje w kontekście realizacji założeń określonej koncepcji czy systemu wychowania, a więc sposobów wychowania młodego pokolenia. W niniejszym artykule termin „strategie kształtowania tożsamości regionalnej” został użyty w odniesieniu do podejmowania czynności świadomych, celem których jest wspomaganie katechizowanej młodzieży w kształtowaniu tożsamości regionalnej.

³¹ V. Gecas, Socialization, w: Encyclopedia of Sociology, ed. E.F. Borgatta & M.L. Borgatta, vol. IV, s. 1863–1872.

Niemniej znaczącą strategią kształtowania tożsamości regionalnej młodzieży w toku interakcji katechetycznych jest strategia dysonansu. Polega ona na wykorzystaniu przykrego doznania emocjonalno-poznawczego, wynikającego z braku spójności pomiędzy tym, co katechizowana młodzież dotychczas sądziła i przeżywała w zakresie świadomości regionalnej i identyfikacji z regionem a jej obecną sytuacją lub sferą pragnień i marzeń. Zadaniem katechety jest tu postawienie katechizowanych wobec sposobu myślenia i wartościowania osób przynależących do danej grupy regionalnej, będących w sprzeczności z myśleniem i wartościowaniem katechizowanej młodzieży. Dzięki temu katechizowana młodzież zaczyna dostrzegać istnienie w niej samej wewnętrznych niezgodności w systemie wartości, z którego istnienia nie zdawała sobie sprawy, co pobudza ją także do zmniejszenia tego rozdzwiewku i zmiany własnych postaw³².

Z tymi działaniami integralnie związana są czynności katechety ukierunkowane na wspomaganie młodzieży w internalizowaniu wartości, jakich nośnikiem jest regionalne dziedzictwo kulturowe. Strategia ta ułatwia kształtowanie tożsamości regionalnej katechizowanej młodzieży. Poznawanie wartości, jakich nośnikiem jest regionalne dziedzictwo kulturowe i odkrywanie znaczenia tych wartości dla integralnego rozwoju osobowości sprawia, że młodzież dokonuje interioryzacji tych wartości, kształtuje w sobie świadomość przynależności do określonej grupy regionalnej i zaczyna przejawiać tendencje do identyfikowania się ze wspólnotą regionalną i reprezentowanymi przez nią wartościami. Świadomość przynależności do wspólnoty regionalnej i identyfikacja z grupą regionalną implikuje świadomość wspólnoty celów i ideałów życiowych oraz świadomość odpowiedzialności za jakość i kierunek procesów zachodzących w środowisku lokalnym³³. Dzięki temu katechizowana młodzież doświadcza poczucia bezpieczeństwa i społecznej akceptacji, a przede wszystkim zaspokaja potrzebę przynależności do wspólnoty osób.

Wspomaganie katechizowanej młodzieży w kształtowaniu tożsamości regionalnej nie jest możliwe bez zastosowania strategii stymulacji. Postępując według tej strategii katecheta powinien zindywidualizować i ukonkretnić treści z zakresu regionalnego dziedzictwa kulturowego, a zwłaszcza wartości, na które jego wychowankowie są wrażliwi. Wymaga to wspomaganie katechizowanej młodzieży we wcielaniu wartości w konkretne postępowanie i podejmowanie działań na rzecz wspólnoty regionalnej, z którą młodzież zaczyna stopniowo identyfikować się³⁴.

Pomocna może okazać się także strategia świadectwa, polegająca na wywołaniu u katechizowanej młodzieży „mechanizmu identyfikacji” rozumianej jako nieświadome przyjęcie pewnych wartości związanych z „małą ojczyzną” a preferowanych przez katechetę³⁵. Katechizowana młodzież utożsamia się z pewnymi postawami katechety wobec regionalnego dziedzictwa kulturowego, czyli przyswajają sobie lub wprowadza w swoje życie pewne zachowania wobec regionu i Kościoła lokalnego przejawiane przez katechetę. Strategia ta pomaga katechizo-

³² M. N o w a k, *Podstawy pedagogiki otwartej. Ujęcie dynamiczne w inspiracji chrześcijańskiej*, Lublin 1999, s. 423.

³³ S. S a d u r s k i, *Rola tożsamości narodowej w wychowaniu*, w: *Wychowywać człowieka. Szkice z antropologii i teorii wychowania*, red. J. Michalski, Olsztyn 2000, s. 97–101.

³⁴ M. N o w a k, *op. cit.*, s. 424–425.

³⁵ Tamże, s. 424.

wanej młodzieży w nabywaniu świadomości przynależności do konkretnej wspólnoty regionalnej, także wspólnoty Kościoła lokalnego, oraz identyfikacji z tą wspólnotą.

Zastosowanie w toku interakcji katechetycznych wszystkich wyżej wymienionych strategii nie tylko pomaga w uatrakcyjnieniu katechezy, lecz także przyczynia się do efektywnego kształtowania tożsamości regionalnej katechizowanej młodzieży.

V. REFLEKSJE KOŃCOWE

Kształtowanie tożsamości regionalnej młodzieży w toku interakcji katechetycznych — jak wynika z powyższych analiz — jest jednym z istotnych elementów współczesnej katechezy ukierunkowanej na wspomaganie katechizowanych w integralnym rozwoju. Pozwala bowiem na wspieranie młodzieży najpierw w nabywaniu tożsamości ludzkiej, a następnie chrześcijańskiej, a więc w formowaniu zintegrowanej osobowości. Zdążanie do integracji wszystkich sfer własnej osobowości zawsze prowadzi poprzez poziomy niższe, w tym także poprzez poziom tożsamości regionalnej.

Interakcje katechetyczne ukierunkowane na wspomaganie młodzieży w kształtowaniu tożsamości regionalnej, niezależnie od specyfiki regionu i Kościoła lokalnego, w którym mają miejsce są znaczące dla nabywania świadomości przynależności do określonej wspólnoty i identyfikacji z tą wspólnotą. Stwarzają możliwości oryginalnych, integralnie ukierunkowanych działań, dostrzegających konkretnego ucznia, będącego w drodze rozwoju i poszukiwania odpowiedzi na pytania: „kim jestem?”, „dokąd zmierzam?”, „jakie jest moje miejsce w najbliższym otoczeniu?”, otwartych na potrzeby rozwojowe młodego człowieka i na innowacyjne działania katechetyczne podejmowane w poczuciu odpowiedzialności za wychowanka i za jego drogę integralnego rozwoju.

Końcowym efektem procesu kształtowania się tożsamości regionalnej i jego integrowania z innymi sferami osobowości jest dojrzała osobowość ludzka i chrześcijańska młodego człowieka, odznaczającego się wykryształizowanym obrazem siebie, poczuciem własnej wartości, „silnym kręgosłupem moralnym” i stabilnym punktem odniesienia.

Podstawowymi elementami, które powinny znaleźć miejsce w ukierunkowanych na wspomaganie młodzieży w kształtowaniu tożsamości regionalnej interakcjach katechetycznych to uniwersalne wartości, jakich nośnikiem jest kultura regionalna. Katecheza realizowana na fundamencie tych wartości ma szansę stać się inspiracją dla uczniów nie tylko w zdobywaniu rzetelnej wiedzy o regionie i Kościele lokalnym, ale także w odkrywaniu własnej tożsamości i w przygotowaniu do odpowiedzialnego działania w „małej ojczyźnie”, w lokalnej wspólnotcie eklezjalnej i na jej rzecz. Tylko dzięki bliskim, związanym z regionem i Kościołem lokalnym wartościom współczesna młodzież może odkrywać własną osobowość i społeczną tożsamość, rozwijać w sobie człowieczeństwo, stawać się sobą i wzrastać jako osoba dojrzała.

Sam proces wspomaganie katechizowanej młodzieży w kształtowaniu tożsamości regionalnej jest integralnie związany z procesami socjalizacji, identyfikacji, internalizacji. Wymaga także zastosowania strategii dysonansu, stymulacji i świadectwa. Zależy także od zaangażowania katechetów, którzy obok rodziców i innych wychowawców, przyczyniają się do dynamiki kształtowania tożsamości regionalnej katechizowanej młodzieży.

Interakcje katechetyczne spełniają istotną rolę w kształtowaniu tożsamości regionalnej młodzieży. Nie dokonuje się to jednak automatycznie, lecz wymaga zaangażowania ze strony katechetów. Muszą oni być na tyle atrakcyjni w swojej wierności dziedzictwu regionalnemu, stając się w efekcie nośnikami i przekazicielami wartości regionalnych, by młodzież chciała przyjmować proponowane przez nich wartości, identyfikować się ze wspólnotą regionalną i podejmować działania na rzecz regionu.

Wspomagając młodzież w kształtowaniu tożsamości regionalnej katecheta powinien czerpać z bogactwa pewnych wzorów tożsamości regionalnej, które są wciąż aktualne, a więc sięgać do dziedzictwa pozostawionego przez minione pokolenia. Ułatwią one młodzieży nabywanie pewnego zakresu cech i wartości konstytuujących tożsamość regionalną. Trzeba jednocześnie uwzględnić zmiany społeczno-kulturowe i poszukiwać nowych wyznaczników tożsamości regionalnej oraz nowych strategii wspomagających jej kształtowanie. Jedynie w ten sposób można towarzyszyć katechizowanej młodzieży w formowaniu dojrzałej, zintegrowanej osobowości, gotowej do przyjęcia współodpowiedzialności za jakość i kierunek procesów społeczno-kulturowych, jakie dokonują się we wspólnocie regionalnej i eklezjalnej, a przez to przygotowywać ją do świadomego, a zarazem odpowiedzialnego uczestnictwa w życiu społeczno-kulturowym i religijnym.

GESTALTUNG REGIONALER IDENTITÄT DURCH INTERAKTION IM RELIGIONSUNTERRICHT

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel ist ein Beitrag zur Diskussion über die im Religionsunterricht geweckten Interessen für verschiedene Aspekte des Regionalwissens. Ziel der unternommenen Analysen ist der Versuch, das Phänomen der Gestaltung jugendlicher regionaler Identität durch Interaktion im Religionsunterricht, insbesondere die Suche nach einer Antwort auf die Frage: Worauf beruht die Gestaltung der regionalen Identität der Jugend durch Interaktion im Religionsunterricht?

Im Zusammenhang mit einem so gestellten Problem wurde zuerst der Bereich des Begriffs „regionale Identität der Jugend“ und das Phänomen der Interaktion im Religionsunterricht besprochen. Ein weiterer Schritt der durchgeführten Analyse war die Vorstellung der Determinanten der Gestaltung der regionalen Identität. In diesem Kontext wurde Unterrichtsstrategien ausgewiesen, die die Gestaltung der regionalen Identität der Jugend durch Interaktionen im Religionsunterricht unterstützen.

ROLA SZKOLNEJ KATECHEZY BIBLIJNEJ W WYCHOWANIU UCZNIÓW DO WIARY

Katecheza — choć ostatnio realizuje się ją w szkole — jest jedną z podstawowych form posługi słowa w Kościele. Pośredniczy ona w przekazie Słowa Bożego, dlatego powinna posiadać zbawczą skuteczność właściwą Słowu Bożemu.

O zbawczej mocy Słowa Bożego świadczy święty Paweł: *Przypominam, bracia, Ewangelię, którą wam głosiłem [...] Przez nią również będziecie zbawieni* (1 Kor 15,1–2); *Spodobało się Bogu przez głupstwo głoszenia słowa zbawić wierzących* (1 Kor 21). Ponadto słowo — głoszone przez siebie — nazywa on *nauką o zbawieniu* (Dz 13,26), *słowem łaski* (Dz 14,3), *słowem jednania* (2 Kor 5,1), *słowem życia* (Flp 2,16). Jako Słowo Boże — nie ludzkie — przynosi ono zbawienie, łaskę, pojednanie i życie¹. Apostoł mówi o tym bardzo wyraźnie: *nie wstydę się Ewangelii, jest bowiem ona mocą Bożą ku zbawieniu dla każdego wierzącego* (Rz 1,16), *Żywe [...] jest Słowo Boże, skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca* (Hbr 4,12).

Taka skuteczność — to znaczy dojście do osobowego i zbawczego spotkania człowieka z Bogiem — powinna towarzyszyć też Słowu głoszonemu przez Kościół². Temu głoszeniu muszą jednak towarzyszyć pewne znaki: *Oni zaś poszli i głosili Ewangelię wszędzie, a Pan współdziałał z nimi i potwierdzał naukę znakami, które jej towarzyszyły* (Mk 16,20).

Nic, więc dziwnego, że Pismo święte jest podstawą wiary Kościoła. Ta święta księga zawiera słowo Boże skierowane do człowieka i jednocześnie mówi o Bogu. Prawdy w niej zapisane mają służyć dla naszego zbawienia³. Katecheza, która ma swój udział w wychowaniu do wiary, też czerpie materiał z Biblii, ponieważ *„wszelkie Pismo od Boga natchnione [jest] i pożyteczne do nauczania, do przekonywania, do poprawiania, do kształcenia w sprawiedliwości — aby człowiek Boży był doskonały, przysposobiony do każdego dobrego czynu”* (2 Tm 3,16). *Tak, więc katecheza — jeśli naprawdę przepowiada Słowo Boże — jest słowem życia, przybliży człowiekowi Boga i do Niego prowadzi*⁴. Musi jednak spełnić wymagania

¹ R. Lis, Zagadnienia z katechetyki formalnej, Lublin 1991, s. 7.

² Tamże, s. 8.

³ S. Kisiel, Kościół poznający naukę Jezusa Chrystusa, Siedlce 1994, s. 8, 11.

⁴ J. Zimniak, Katecheza zwiastowaniem życia, w: Katechizacja w szkole, pod red. M. Majewskiego, Lublin 1992, s. 12; por. Dz 7,38, A. Długosz, Katechetyczne przesłanie znaków Starego Testamentu. Studium biblijno-katechetyczne, Kraków 1994, s. 17–18.

tej posłudze stawiane: wierność orędziu Bożemu (*głoszenie autentycznego Słowa Bożego*) i człowiekowi (*przystosowanie katechezy do odbiorców: do czasów, miejsca i mentalności*) oraz osobowe świadectwo głoszącego (*ma być on widocznym znakiem Dobrej Nowiny oraz służebnej i bezinteresownej miłości*)⁵.

W rzeczywistości okazuje się, że współcześni katecheci — zwłaszcza początkujący — mają jeszcze dużo problemów z właściwym przekazaniem i odczytaniem Pisma. Pytają, więc o rolę Biblii w katechezie realizowanej w szkole. Zastanawiają się nawet, czy nie byłoby lepiej skupić się na przekazywaniu innych treści religijnych.

Mam nadzieję, że przemyślenia te pomogą rozstrzygnąć wątpliwości i ukażą raczej przemawiające na korzyść szkolnej katechezy, mającej swe źródło w Piśmie świętym. W zasadzie nie są one niczym nowym, wynikają, bowiem z dokumentów jak i literatury katechetycznej.

Katechetyczne dokumenty Kościoła ukazują wielką rolę katechezy biblijnej w wychowaniu do wiary. Są to: Adhortacja Pawła VI z roku 1975 *Evangelii nuntiandi*, O ewangelizacji w świecie współczesnym, Adhortacja Jana Pawła II z 1979 roku *Catechesi tradendae*, O katechizacji w naszych czasach oraz Ogólna instrukcja katechetyczna *Directorium Catechisticum Generale* z roku 1971 — wydana przez Kongregację ds. Duchowieństwa — która doczekała się nowej redakcji w roku 1998 pod nazwą *Dyrektorium ogólne o katechizacji*.

Także obszerna literatura katechetyczna uzasadnia konieczność korzystania z tej świętej księgi na katechezie. Na uwagę zasługują na przykład: praca zbiorowa napisana pod redakcją ks. M. Majewskiego *Podstawowy wymiar katechezy, Z Dobrą Nowiną w szkole i W kręgu zadań i treści katechezy* ks. J. Charytańskiego, *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, napisana pod redakcją ks. J. Kudasiewicza, *Biblia lepiej rozumiana w przekazie duszpasterskim* ks. K. Romaniuka, *Biblia w katechetycznej posłudze słowa* ks. Z. Marka. Istotne zdają się być również: *Spotkania katechezy z teologią i Tożsamość katechezy integralnej* ks. M. Majewskiego, a także *Katechetyczne przesłanie znaków Starego Testamentu* bpa A. Długosza oraz *Kościół poznający naukę Jezusa Chrystusa*, którą napisał ks. S. Kisiel. Cenne uwagi można też znaleźć w wielu innych pozycjach katechetycznych i czasopismach katolickich. Trudno jednak je wszystkie wymieniać.

Ważny w tej kwestii jest również — ogłoszony 23.04.1993 roku — dokument Papieskiej Komisji Biblijnej o interpretacji Pisma świętego w Kościele. Dla katechezy szczególnie istotna jest poprawna aktualizacja tekstów biblijnych; polega ona na stosowaniu określonych zasad podczas ich tłumaczenia⁶. Posługując się tymi zasadami i stosując odpowiednio dobrane metody katecheza może przyczynić się do właściwego rozumienia Biblii i *rozmiłowania w takim jej czytaniu, żeby można było odkryć zawartą tam prawdę Bożą i skłonić [...] do udzielenia odpowiedzi [...] na orędzie, które Bóg swoim słowem kieruje do ludzkości*⁷.

⁵ R. Lis, jw., s. 8–11.

⁶ Z. Marek, *Biblia w katechetycznej posłudze słowa*, Kraków 1998, s. 101; por. J. Warzecha, *Współczesne metody interpretacji Biblii*, *Horyzonty wiary* 3(1995), s. 38.

⁷ Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, Poznań 1994, s. 107.

Nie można pominąć również dyskusji nad rolą Biblii w duszpasterstwie podczas dorocznej konferencji Komisji Duszpasterstwa Episkopatu Polski, która miała miejsce 17.01.2001 roku w Zakopanem. Prelegenci — dzieląc się doświadczeniami związanymi z intronizacją Biblii w rodzinach diecezji gliwickiej — stwierdzili, że księga ta powinna „powrócić z wygnania” i odzyskać należne jej miejsce w życiu chrześcijan⁸.

W tym miejscu wypada przypomnieć, że fundamentalne znaczenie Pisma świętego w życiu Kościoła podkreślił Sobór Watykański II w Konstytucji *Dei Verbum*. Razem ze świętą Tradycją Biblia stanowi *najwyższą regułę wiary*, gdyż przekazuje *Słowo Boże* i sprawia, że *rozbrzmiewa głos Ducha Świętego*⁹.

Wiadomo, że wiara jest darem Bożym. Zależy jednak od osobowości człowieka i podlega ciągłemu rozwojowi, na który mają wpływ różne czynniki; jednym z nich jest katecheza szkolna¹⁰. Oznacza to, że posiada ona istotną rolę w wychowaniu uczniów do wiary. Ale musi wsłuchać się w Słowo Boże i otworzyć na sakramenty, zespolić ze środowiskiem, a także włączyć się w potrzeby i dążenia ludzkie¹¹.

Różne są ujęcia katechezy biblijnej. Jednym z nich są historie biblijne, w których opowiadanie kończy się definicją katechizmową, albo do niej prowadzi. Celem takiej katechezy jest owa definicja, a opowiadanie biblijne spełnia jedynie rolę poszerzonego poglądu. Nie odczytuje się tu Pisma, ale z góry narzuca mu wypowiedzi teologiczno-dogmatyczne, oczywiście pozabiblijne. Biblia — zamiast być źródłem i normą — zostaje podporządkowana wypowiedziom człowieka. Staje się ono wówczas środkiem metodycznym, co jest niedopuszczalne. Taką katechezę należy definitywnie odrzucić¹².

Nie świadczy to o tym, że w katechezie nie może być pytań i odpowiedzi. Jak najbardziej są one potrzebne. Muszą jednak dotyczyć analizowanego tekstu biblijnego. Podobnie tematy ukazujące naukę Kościoła mają być związane z treścią danej perykopy. Katecheza ma być poszukiwaniem w Piśmie świętym Objawienia, aby przybliżyć katechizowanym pojęcia i kategorie biblijne¹³. Nie wolno zapominać, że najważniejszy jest tu kerygmat. Dlatego trzeba szukać właściwej wypowiedzi autora natchnionego i tłumaczyć ją w świetle nauki Kościoła — a to wyraźnie odróżnia katechezę od historii biblijnych¹⁴.

Na katechezie — jak wynika z nauki Soboru Watykańskiego II — należy uświadomić uczniom, że *Ekonomia zbawienia w Starym Testamencie na to była przede wszystkim nastawiona, by przygotować, proroczco zapowiedzieć i rozmaitymi obrazami typicznymi oznaczyć nadejście Chrystusa Odkupiciela [...] oraz królestwa mesjańskiego [...]. Stąd też owe księgi [...] wyrażają żywy zmysł Boży [...], w którym*

⁸ *Nasz Dziennik* z 18.01.2001, nr 15, s. 7.

⁹ DOK 127.

¹⁰ M. Majewski, *Tożsamość katechezy integralnej*, Kraków 1995, s. 87.

¹¹ Tamże, s. 14.

¹² J. Charytański, *Problemy katechezy biblijnej*, w: *Podręcznik metodyczny do Katechizmu Religii Katolickiej*, cz. I: *W Chrystusie jesteśmy Ludem Bożym*, pod red. J. Charytańskiego i W. Kubika, Warszawa 1982, s. 14.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże.

utajona jest tajemnica naszego zbawienia¹⁵. Bóg bowiem postanowił, by Nowy Testament był ukryty w Starym, a Stary w Nowym znalazł wyjaśnienie [...]. Księgi Starego Testamentu [...] w Nowym Testamencie uzyskują i ujawniają swój pełny sens i nawzajem oświełają i wyjaśniają Nowy Testament¹⁶.

Tak więc z dokumentu soborowego wynika, że zarówno Stary Testament jak i Nowy posiadają ogromną wartość. Do obietnicy i zapowiedzi starotestamentalnych nawiązują natchnieni autorzy Nowego Testamentu. Przykładem może być choćby odniesienie świętego Marka do prorocstwa o cierpiącym słudze Jahwe, czy też ukazanie Jezusa Chrystusa — przez świętego Mateusza — jako drugiego Mojżesza. W końcu obietnica i zapowiedź ukazane w Starym Testamencie nie wypełniły się jedynie w historycznej Osobie Mesjasza; odnoszą się one także do *Chrystusa Mistycznego, działającego w swoim Kościele*. Oznacza to, że księgi Starego Testamentu są wciąż aktualne jako wezwanie Boga skierowane do swego ludu¹⁷; nie można pomijać ich w przekazie katechetycznym.

Katecheta musi uświadomić katechizowanym, że Objawienie Boże jest mową Boga skierowaną do człowieka. Wyjaśnia nam to Konstytucja *Dei Verbum*, w której czytamy: *Przez to Objawienie Bóg niewidzialny w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół i obcuje z nimi, aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do niej*¹⁸. Dialog ten został zapoczątkowany w interwencjach Bożych i wciąż trwa nadal. Jest to możliwe dzięki Słowu Bożemu, zawartemu w Biblii¹⁹. *Albowiem w księgach świętych Ojciec, który jest w niebie, spotyka się miłościwie ze swymi dziećmi i prowadzi z nimi rozmowę*²⁰.

Zatem katecheza biblijna nie może ograniczyć się jedynie do przybliżania wydarzeń i biografii postaci biblijnych. *Powinna ona być przepelniona i przeniknięta myślą, duchem i postawami biblijnymi i ewangelicznymi przez stały kontakt z samymi tekstami, ale [...] będzie o tyle bogatsza i skuteczniejsza, o ile odczytywać będzie słowa według myśli i ducha Kościoła*²¹. Należy przy tym pamiętać, że katecheza powinna doprowadzić do integracji wiary i życia człowieka. Odnosi się, bowiem wrażenie, że czasami wiara jest tak przedstawiana, jak gdyby była rzeczywistością autonomiczną, równoległą do życia, pewnym do niego dodatkiem²². *Nie może być tak, że człowiek doświadcza świata, a oprócz tego, jakby dodatkowo, jest wierzący. Ani tak, że wierzy, a świat jest tylko obok i tylko po to, aby wiara mogła się w nim zrealizować. Ma to być spotkanie wiary, która żyje w tym konkretnym człowieku, ze światem, z którym on się konkretnie w danym momencie styka. W tym spotkaniu wiara poddawana jest próbie i aktywizuje się siła prawdy. Z kolei świat w przestrzeni wiary musi poddać się pytaniom ostatecznym i być do końca wyjaśniony*²³. Oznacza to, że Objawienie Boże ma być głównie wezwaniem i światłem dla rozwiązywania problemów ludzkich. Ma być ono

¹⁵ KO 15.

¹⁶ Tamże 16.

¹⁷ J. Charytański, jw., s. 15.

¹⁸ KO 2.

¹⁹ J. Charytański, W kręgu zadań i treści katechezy, Kraków 1992, s. 45.

²⁰ KO 21.

²¹ CTr 27.

²² K. Misiaszek, A. Potocki, Katecheta i katecheza w polskiej szkole, Warszawa 1995, s. 22.

²³ R. Guardini, Bóg daleki, Bóg bliski, Poznań 1991, s. 14.

światłem w tej drodze — dla zrozumienia problemów człowieka współczesnego — i *światłem dla zrozumienia znaków czasu*. Należy zatem włączyć aktualne problemy młodych — takie jak: sens ludzkiego istnienia, miłość, życie rodzinne, praca, sprawiedliwość, pokój, czas wolny — i rozwiązywać je w świetle Słowa Bożego. Oczywiście, odkrywanie tych problemów musi być uwarunkowane egzegetycznie, to znaczy, że można poruszać tylko te zagadnienia, które rzeczywiście są związane z danym tekstem biblijnym²⁴. Nie wystarczy bowiem, aby katechizowani uznali prawdę objawioną za prawdziwą. Mają odkryć to, co Bóg chce do nich powiedzieć i do czego wzywa ich w konkretnej sytuacji życiowej²⁵. Stanie się tak tylko wtedy, gdy katecheza pozostanie w ścisłych relacjach z konkretnym środowiskiem. Przecież to w nim żyje człowiek i w nim rodzą się określone problemy ludzkie²⁶: wątpliwości, przypuszczenia i dążenia, fakty i zdarzenia, propozycje i projekty. W żadnym wypadku nie można ich pominąć, bo one właśnie ułatwiają zrozumienie pewnych treści. A to już jest powód do tego, by potraktować je bardzo poważnie²⁷. Katecheza powinna wychodzić od życia, a zarazem w nim tkwić i służyć mu pomocą²⁸. Wychodząc od rzeczywistości ludzkiej będzie mogła integrować wiarę z życiem. Zadanie to wypełni tylko wtedy, gdy wspólnie z katechizowanym podejmie się rozwiązywania jego życiowych problemów. W ten sposób — odślaniając Boga — będzie też ukazywać człowieka, a przedstawiając interwencję Pana może pobudzić człowieka do zaangażowania²⁹.

Nie ulega żadnej wątpliwości, że katecheza pozostaje ustawicznie w bezpośrednich relacjach z osobą ludzką, noszącą w sobie problemy ukazane w Biblii, nauce i życiu codziennym³⁰. Słusznie więc oczekuje się od niej, by przerzuciła pomost pomiędzy Słowem Bożym a współczesnym człowiekiem³¹. W końcu Bóg osobowy właśnie dziś zwraca się do osoby ludzkiej ze swoim orędziem. I dziś to osobowe spotkanie będzie mogło nastąpić, jeśli tylko katecheza stworzy odpowiednie warunki. Dlatego nie może być ona samym tylko wykładem treści zawartych w Piśmie; Bóg bowiem nie tylko informuje, ale i wzywa, by człowiek przyjął Jego Objawienie³². Zwraca się do osoby ludzkiej, interesuje się nią, obejmuje swoją miłością i wzywa do wspólnoty ze sobą. To Boże wezwanie — wyrażone w wydarzeniach i słowach — jest wciąż aktualne. Bóg kieruje je do współczesnego człowieka — a w przypadku katechezy szkolnej — do konkretnego ucznia³³ i oczekuje od niego odpowiedzi, czyli „posłuszeństwa wiary”. Przez owo posłuszeństwo człowiek z wolnej woli cały powierza się Bogu, okazuje pełną uległość rozumowi i woli wobec Boga, a zarazem dobrowolnie uznaje, że Objawienie jest przez Niego dane³⁴. W związku z tym należy stwierdzić, że katecheza powinna być

²⁴ J. Charytański, *Problemy katechezy biblijnej*, jw., s. 16–18.

²⁵ Tenże, *W kręgu zadań i treści katechezy*, jw., s. 46.

²⁶ M. Majewski, *Antropologiczna koncepcja katechezy*, Kraków 1995, s. 75.

²⁷ Tenże, *Teologia katechezy*, Wrocław 1989, s. 81.

²⁸ Tenże, *Antropologiczna koncepcja katechezy*, jw., s. 75.

²⁹ Tamże, s. 147–148.

³⁰ M. Majewski, *Spotkania katechezy z teologią*, Kraków 1995, s. 142.

³¹ J. Charytański, *W kręgu zadań i treści katechezy*, jw., s. 52.

³² W. Koska, *Katechetyka*, Poznań 1987, s. 50.

³³ J. Charytański, jw., s. 53; J. Kraszewski, *Katechizować, ale jak?*, Płock 1995, s. 42–43.

³⁴ KO 5.

wierna Bogu — to znaczy uszanować prawa, jakimi Słowo Boże w przepowiadaniu się rządzi — oraz człowiekowi: uwzględniając jego całego i całą sytuację, w jakiej się znajduje³⁵. Chodzi bowiem o to, żeby katechizowany uporządkował swoje życie według jednej zasady, wzniosłej idei i nauczył się według niej żyć. Zdolny jest do tego tylko ten człowiek, który staje w obliczu Boga i nawiązuje z Nim żywy kontakt. Jeśli ktoś *gubi sprzed swoich oczu Boga, traci tę możliwość i tym samym traci siebie*³⁶.

Z powyższych przemyśleń wynika, że rozważanie biblijnych treści w korelacji z aktualnymi doświadczeniami życia i świata posiada duże znaczenie dla szkolnej katechezy. Działania te dopomagają katechizowanym w odkryciu związku doświadczeń przekazywanych przez Biblię z obecnymi doświadczeniami życia i wiary. Drugi sposób zajmowania się Pismem świętym, jakim jest mówienie o Biblii — to znaczy wychodzenie od tekstów w niej zawartych, aby umożliwić zrozumienie jej jako swoistej księgi czy treści samej w sobie — nie posiada już takiej wartości³⁷. Dlatego też dobrze byłoby z niego korzystać tylko wtedy, gdy istnieje taka potrzeba.

Jest to ważne, bo katecheza — zajmując się rozwojem wiary — powinna uczyć odkrywania prawdziwych ludzkich wartości. To zaś wymaga trwałego fundamentu, właściwego ukierunkowania i przewidywania skutków³⁸. Dlatego nauczanie w katechezie winno być przekazywane w sposób systematyczny, według ustalonego planu. Musi dotyczyć tego, co jest podstawowe i najważniejsze. Poza tym istnieje konieczność, aby było wystarczająco pełne; nie może, więc poprzestać na pierwszej zapowiedzi tajemnicy chrześcijańskiej, przekazywanej w kerygmie. Ma to być pełne wprowadzenie w chrześcijaństwo i obejmować wszystkie aspekty życia chrześcijańskiego³⁹. Tylko wtedy katecheza szkolna będzie mogła — przy pomocy łaski Bożej — doprowadzić katechizowanego do wiary i zagwarantować pełny rozwój jego osobowości. Wpłyne też pozytywnie na jego zaangażowanie w życie.

DIE ROLLE DES RELIGIONSUNTERRICHTS IN DER SCHULE IN DER ERZIEHUNG DER SCHÜLER IM GLAUBEN

ZUSAMMENFASSUNG

Der Religionsunterricht in der Schule gehört zu den grundlegenden Diensten der Kirche. Er soll zur Integration des Glaubens und des Lebens der Schüler führen. Er verlangt also nach angemessener Übermittlung und Deutung der Biblischen Geschichte (Suche nach der

³⁵ R. Murawski, Etapy rozwoju katechetyki, *AK* 417(1978), s. 63.

³⁶ J. Tyrawa, Ku wartościom, których człowiek nie potrafi wymyślić, w: *Katecheza w szkole*, pod red. J. Kruciny, Wrocław 1992, s. 13.

³⁷ P. Duksa, *Metody katechetyczne*, Olsztyn 1998, s. 52.

³⁸ M. Majewski, *Teologia katechezy*, jw., s. 80.

³⁹ CTr 21.

Offenbarung). Wichtig sind dabei auch die engen Bindungen mit dem Milieu der jungen Leute, denn dort entstehen ihre diversen Probleme. Mit anderen Worten: Er muss Gott und dem Menschen treu sein. Nur dann wird der Religionsunterricht in der Schule die richtigen menschlichen Werte unterrichten, voll ins Christentum einführen und alle Aspekte des christlichen Lebens umfassen. Mit Hilfe der Gnade Gottes wird dieser Unterricht den Schüler zum Glauben hinführen, die Entwicklung seiner vollen Persönlichkeit und seines Lebensengagements unterstützen.

WYDZIAŁ TEOLOGII UNIwersytetu WARMIŃSKO-MAZURSKIEGO W OLSZTYNIE¹

Treść: — I. Dzieje. — II. Ustrój. — III. Działalność. — IV. Załączniki. 1. Ustawa z dnia 9 lipca 1999 roku o utworzeniu Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. 2. Congregatio de Institutione Catholica (de Seminariis atque studiorum institutis: Decretum. 3. Umowa między Rządem Rzeczypospolitej Polskiej a Konferencją Episkopatu Polski w sprawie utworzenia i funkcjonowania Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. 4. Uprawnienia do nadawania stopnia naukowego Doktora Nauk Teologicznych. 5. Porozumienie o współpracy między Uniwersytetem Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie a Elbląskim Instytutem Teologicznym. 6. Akredytacja. 7. Bibliografia wydawnictw Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum”. 8. Bibliografia wydawnictw Instytutu Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II

I. DZIEJE

W dniu 21 sierpnia 1565 roku Biskup Warmiński Stanisław Hozjusz, Nuncjusz Apostolski Franciszek Kardynał Commendone i kanclerz Kapituły Warmińskiej Samson z Woryn złożyli w Lidzbarku podpisy i przywiesili pieczęcie na dokumencie, powołującym do życia Kolegium Jezuickie w Braniewie, mające prowadzić gimnazjum dla młodzieży świeckiej i seminarium diecezjalne dla dwudziestu czterech kleryków². Papież Grzegorz XIII bullą z 10 grudnia 1578 roku powołał do istnienia przy braniewskim Kolegium Jezuickim Alumnat Papieski, kształcący młodzieńców krajów innowierczych, głównie Danii, Szwecji, Anglii, Szkocji, a po zawarciu Unii Brzeskiej w 1596 roku także i Rusi. Papież Urban VIII w 1635 roku przekształcił Alumnat Papieski w Seminarium Papieskie, które działało do zniesienia w 1798 roku³. Kolegium w chwili powstania odziedziczyło 300-tomowy

¹ Komunikat wygłoszony podczas sesji naukowej na temat „Wyższe szkolnictwo kościelne w Polsce. Wizja Księdza Kardynała Karola Wojtyły i jej realizacja”, zorganizowanej przez Papieską Akademię Teologiczną w Krakowie w dniu 12 kwietnia 2002 roku.

² J. O b ł ą k, O początkach kolegium jezuickiego i seminarium w Braniewie, *SW* 5(1968), s. 27–29; A. S z o r c, A. K o p i c z k o, Wyższe Seminarium Duchowne „Hosianum” w Olsztynie. Zarys dziejów, Olsztyn 1995, s. 17; A. S z o r c, Kolegium jezuickie w Braniewie i jego księgozbiór 1565–1626, Olsztyn 1998, s. 19.

³ G. L ü h r, Die Matrikel des päpstlichen Seminars zu Braunsberg 1578–1798, Braunsberg 1925; A. H o f f m a n n, Antonio Possevino's Bemühungen um die sogenannten nördlichen Päpstlichen Seminare 1578–1585, Koblenz 1929; A. S z o r c, A. K o p i c z k o, jw., s. 59–69; A. S z o r c, jw., s. 55–60.

księgozbiór po franciszkanach, który stał się zaczątkiem jego biblioteki⁴. Własnym nakładem zaczęło wydawać książki, gdy w 1697 roku wykupiło z rąk prywatnych drukarnię braniewską⁵ i prowadziło ją aż do kasaty zakonu w 1773 roku⁶. Kolegium miało nadawania bakaureatów, magisteriów, licencjatów oraz doktoratów filozofii i teologii, zgodnie z Pismami Apostolskimi papieża Juliusza III z 1552 roku⁷ i papieża Piusa IV z 1561 roku⁸.

⁴ Tamże, s. 93.

⁵ Jan Sachs 1589–1592, Jerzy Schönfels 1598–1626, Kacper Weingärtner 1636–1658, Piotr Freimuth 1660–1663, Henryk Schultz 1663–1680, Piotr Rosenbüchler 1681–1696. A. Szorc, jw., s. 99–100.

⁶ K. Korotajowa, Oficyna braniewska 1589–1773, Olsztyn 1964.

⁷ Institutum Societatis Jesu. Volumen I. Pragae 1757, p. 26–38: JULII III. CONFIRMATIO PRIVILEGIORUM Societati concessorum: et aliorum nova concessio. ANNO M.D.LII. Dilecto Filio Ignatio de Loyola, Praeposito Generali Societatis JESU. JULIUS PAPA III. Dilecte fili, salutem et Apostolicam benedictionem. SACRAE Religionis... Scholaribus Collegiorum Societatis hujusmodi in Universitatibus alicujus studii generalis existentium, quod ipsi (si praevio rigoroso et publico examine in eisdem Universitatibus idonei reperti fuerint, et Rectores Universitatum hujusmodi eos gratis, et amore Dei absque aliqua pecuniarum solutione promovere recusaverint) in Collegiis praedictis, a Praeposito Generali, pro tempore existenti, vel de ejus licentia, a quovis ex inferioribus Praepositis, vel Rectoribus hujusmodi Collegiorum, cum duobus etiam, vel tribus doctoribus, seu Magistris, per eosdem eligendis; Scholaribus vero Collegiorum eorundem, extra Universitates existentium, studiorum suorum cursu absoluto, et rigoroso examine praecedente, a dicto Praeposito Generali, vel de ejusdem licentia, a quovis ex Praepositis, vel Rectoribus hujusmodi Collegiorum, cum duobus, vel tribus Doctoribus, vel Magistris, per eosdem eligendis, quoscumque Baccalaureatus, ac Magisterii, Licentiatursae, ac Doctoratus gradus accipere: Praepositis vel Rectoribus cum Doctoribus hujusmodi, ut eosdem Scholares ad gradus ipsos promovere, eisdemque Scholaribus, ut postquam promoti fuerint, in eis legere, disputare, ac quoscumque alios actus ad haec necessarios facere, et exsequi, ac omnibus, et singulis privilegiis, praerogativis, immunitatibus, exemptionibus, libertatibus, antelationibus, favoribus, gratiis, et indultis, ac omnibus, et singulis aliis, quibus alii in quibusvis Universitatibus studiorum hujusmodi, rigoroso examine praevio, ac alias juxta inibi observari solitos, et requisitos usus, ordinationes, ritus, am promoti fuerint, in eis legere, disputare, ac quoscumque alios actus ad haec necessarios facere, et exsequi, ac omnibus, et singulis privilegiis, praerogativis, immunitatibus, exemptionibus, libertatibus, antelationibus, favoribus, gratiis, et indultis, ac omnibus, et singulis aliis, quibus alii in quibusvis Universitatibus studiorum hujusmodi, rigoroso examine praevio, ac alias juxta inibi observari solitos, et requisitos usus, ordinationes, ritus, ac mores, pro tempore promoti de jure, vel consuetudine, aut alias quomodolibet utuntur, potiuntur et gaudent, ac uti, potiri, et gaudere poterunt quomodolibet in futurum, non solum ad ipsorum instar, sed pariformiter, et aequae principaliter absque ulla penitus differentia, uti, potiri, et gaudere in omnibus, et per omnia, perinde ac si gradus hujusmodi in eisdem Universitatibus, et non eorum Collegiis hujusmodi accepissent:... Datum Romae apud Sanctum Petrum sub annulo Piscatoris, die XXII. Octobris, M.D.LII. Pontificatus nostri anno tertio. (–) Gal. Aquinas.

⁸ Institutum Societatis Jesu, V. I, Pragae 1757, p. 31–34; PII IV. CONFIRMATIO Et extensio facultatis conferendi gradus in Artibus et Theologia; necnon exemptionis a qualibet decimarum et impositionum solutione, ANNO M.D.LXI. PIUS PAPA IV. Dilecti Filii Salutem et Apostolicam benedictionem. EXponi nobis... Et insuper tibi moderno, et pro tempore existenti Praeposito Generali dictae Societatis, ut per te, vel illum, seu aliquem ex Praepositis, vel Rectoribus Collegiorum vestrorum, tam in Universitatibus Studiorum generalium, quam extra illas ubilibet consistentium, in quibus ordinariae Studiorum artium liberalium, et Theologiae lectiones habebuntur, cursusque ordinarii peragentur, ut dictae Societatis Scholares, et pauperes externos, qui dictas lectiones frequentaverint, et etiam divites (si Officiales Universitatum eos promovere recusaverint) cum per examinatores vestrae Societatis idonei sint inventi (solutis tamen per divites suis juribus Universitatibus) in vestris Collegiis Universitatum quarumcumque, et in aliis extra Universitates consistentibus Collegiis vestris, alios quoslibet Scholares, qui inibi sub eorumdem Collegiorum obedientia, directione, vel disciplina studuerint, ad quoscumque Baccalaureatus, Licentiatursae, Magisterii, et Doctoratus gradus praefatos, ac alias in reliquis juxta litterarum JULII praedecessoris praedicti tenorem promovere; ipsique sic promoti privilegiis, aliisque in eisdem litteris contentis plenarie uti, potiri, et gaudere libere et licite valeant, auctoritate praefata concedimus, et indulgemus; ac ejusdem JULII praedecessoris litteras ad praemissa extendimus et ampliamus. ... Datum Romae apud Sanctum Petrum, sub annulo Piscatoris, die XIX. Augusti, M.D.LXI. Pontificatus nostri anno secundo. (–) Caes. Glorierius.

Po ogłoszeniu *breve* papieża Klemensa XIV *Dominus ac Redemptor noster* z 21 lipca 1773 roku, którego w braniewskim Kolegium Jezuickim dokonał biskup pomocniczy warmiński Franciszek von Zehmen 20 czerwca 1780 roku, Seminarium Warmińskie do 1811 roku działało przy *Królewskim Gimnazjum Akademickim* w Braniewie, z dwiema klasami: filozoficzną i teologiczną, w których dwaj profesorowie kształcili przyszłych duchownych. W latach 1811–1818 zostało pozbawione oparcia o tę uczelnię⁹.

Rząd pruski pismem z dnia 19 maja 1818 roku postanowił zorganizować w Braniewie *Królewski Fakultet Filozoficzno-Teologiczny*, z pięcioma profesorami filozofii i trzema teologii. Przedmioty praktyczne należały do seminarium. W dniu 1 września 1821 roku zakład otrzymał nazwę *Lyceum Hosianum*¹⁰. Król pruski Fryderyk Wilhelm IV (1795–1861) w dniu 24 października 1843 roku nadał *Lyceum Hosianum* statuty. Zgodnie z nimi na Wydziale Filozoficznym były cztery katedry i na Wydziale Teologicznym także cztery katedry¹¹. *Lyceum Hosianum* miało prawo i obowiązek habilitowania nowych profesorów¹² i tak zwanych *prywatnych docentów*¹³. W 1912 roku powstała z niego *Królewska Akademia w Braniewie*, a po upadku monarchii *Państwowa Akademia w Braniewie*¹⁴. Akademia działała do 1944/45 roku, zachowując nadane w 1843 roku prawo habilitowania na wszystkie swe katedry. Prawo doktoryzowania otrzymała dopiero w 1934 roku¹⁵.

Warmińskie Seminarium Duchowne *HOSIANUM* po pięcioletniej przerwie wznowił w Olsztynie ks. dr Teodor Bensch, Administrator Apostolski Diecezji Warmińskiej, dekretem z dnia 17 października 1949 roku. Na otwarciu powiedział: *Boża Opatrzność za wstawiennictwem św. Józefa wyprowadziła na przekór wszystkim ludzkim przewidywaniom, tudzież sprzeciwom, seminarium ze stanu możliwości do rzeczywistości*¹⁶. Odrodzonym po wojnie seminarium kierowało dotąd dziewięciu księżom rektorom¹⁷.

⁹ A. Szorc, A. Kopiczko, jw., s. 69–78.

¹⁰ Tamże, s. 79.

¹¹ H. Mussinghoff, *Theologische Fakultäten im Spannungsfeld von Staat und Kirche. Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen. Band 27, Mainz (bez roku), s. 50–51.*

¹² STATUTUM REGII LYCEI HOSIANI BRUNSBURGENSIS. § 25. Quilibet professor ordinarius dissertatione et oratione latina publice habenda ad munus docendi se habilem idoneumque esse probet; quod si bene cesserit, professorum et senatorum numero inseritur et a decano in collegium facultatis suo tempore inducitur. Oratione et dissertatione latina etiam extraordinarii professores se commendare debent. (Warmińskie Archiwum Archidiecezjalne AB J S 4 b).

¹³ Tamże: § 26. Si qui viri ad gradum doctoris vel licentiatum in universitate intestina promoti uni alterive facultati eo se consilio adjungere volunt, ut potestatem privatim docendi accipiant — magistri qui vocantur „privatim docentes” — ii veniam legendi primum a facultate petant, notata ea disciplina, quam tradere intendunt. Sequitur deinde colloquium a professoribus facultatis pro examine instituentium; quo bene peracto, candidatus ad lectionem de themate a facultate vel proposito vel approbato publice habendum admittitur. — Iudicium facultatis per Curatorem Ministerio transmittitur; quo cognito, Ministerium decernit, utrum voto candidati annuendum sit necne.

¹⁴ Tamże, s. 95 i 104.

¹⁵ E. Gatz [Hrsg.], *Priesterbildungsstätten der deutschsprachigen Länder zwischen Aufklärung und zweitem Vatikanischen Konzil. Mit Weihestatistiken der deutschsprachigen Diözesen*, Rom – Freiburg – Wien 1994, s. 71.

¹⁶ Tamże, s. 113.

¹⁷ J. Wojtkowski, *Warmińskie Seminarium Duchowne w powojennym pięćdziesięcioleciu*. Olsztyn 1999: Pierwszy rektor to ks. dr Józef Łapot (1949–1958) z Diecezji Kieleckiej. Absolwent

Administrator Apostolski Diecezji Warmińskiej, dr Józef Drzazga, 29 maja 1966 roku wystosował prośbę do papieża Pawła VI o prawo nadawania bakalaureatu i licencjatu teologii absolwentom WSD *HOSIANUM*. Już jako Biskup Warmiński ponowną prośbę złożył 1 listopada 1972 roku w Kongregacji Nauczania Katolickiego. Kongregacja w dniu 30 listopada 1972 roku odpowiedziała odmownie, związana postanowieniami Komisji Studiów Episkopatu Polski i zaproponowała zawarcie umowy o współpracy naukowej z jednym z istniejących w Polsce ośrodków teologicznych¹⁸.

Biskup Warmiński dr Józef Drzazga powołał do życia w dniu 25 października 1974 roku *Studium Katechetyczne*, w oparciu o *Instytut Katolicki* założony przez ks. dr Józefa Wojtukiewicza i Adelę Stefanowicz w 1945 roku w Częstochowie, a działający na Warmii w Gietrzwałdzie od 1958 roku¹⁹.

Biskup Warmiński dr Józef Glempl ustanowił 26 września 1979 roku *Diecezjalny Instytut Kultury Chrześcijańskiej imienia Jana Pawła II*. Pomysłodawcą i dyrektorem aż do śmierci († 21 września 2001) był ks. prof. dr hab. Marian Borzyszkowski²⁰.

Fryburga Szwajcarskiego, katecheta, autor podręcznika, wydawca przykładów. Zorganizował seminarium, wykładał kilka przedmiotów. Miał genialną pamięć uczniów. — Drugi: Ks. Bp Dr Józef Drzazga (1958–1962). Student Gregoriany w Rzymie, absolwent KUL, psycholog, uczeń Ks. Prof. Józefa Pastuszki. Wprowadził seminaria naukowe dla alumnów. — Trzeci: Ks. Bp Dr Jan Oblak (1962–1968). Absolwent Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego, Historyk Kościoła, uczeń Ks. Prof. Tadeusza Glemmy. Miał genialną pamięć historyczną. Wprowadził na stanowiska Ojców Duchownych Misjonarzy św. Wincentego Depaul. Zapoczątkował jako profesor Sesje Naukowe Profesorów WSD *HOSIANUM* i po siedmiu latach starań założył „Studia Warmińskie”: od 1964 do 2001 roku 38 tomów; w pięciu pierwszych tomach pięć rozpraw habilitacyjnych. — Czwarty: Ks. Dr Henryk Gulbinowicz (1968–1970), absolwent KUL, moralista, uczeń Ks. Prof. Józefa Kellera. Otworzył alumnów na pracę duszpastersko-charytatywną przez opiekę nad chorymi w mieście, pod kierunkiem ojców duchownych. Obecnie Kardynał Metropolita Wrocławski. — Piąty: Ks. Dr Władysław Turek (1970–1982), absolwent KUL, pastoralista, uczeń Prof. Stefana Kunowskiego. Umożliwił diakonom zdobywanie tytułu zawodowego Magistra Teologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Starał się o zezwolenie na budowę seminarium przez Lecha Wałęsę. — Szósty: Biskup Dr Wojciech Ziemia (1982–1986), absolwent KUL, biblista, uczeń Ks. Prof. Stanisława Łacha, przygotował projekt, nabył prawo własności do ziemi i rozpoczął zagospodarowanie placu budowy seminarium w Olsztynie na Redykajnach. — Siódmy: Ks. Mgr Lic. Kazimierz Torla (1986–1991), absolwent KUL, katechetyk. Po dziesięcioletniej pracy duszpasterskiej w Stanach Zjednoczonych. Doprowadził budowę seminarium do poświęcenia przez papieża Jana Pawła II w dniu 6 czerwca 1991 roku. — Ósmy: Ks. Mgr Emil Rzeszutek (1991–1995), absolwent Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, filolog klasyczny, uczeń Profesor Zofii Abramowiczówny z Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie. Prowadził ostatnią fazę budowy seminarium: kościół i biblioteka. — Dziewiąty: Ks. Dr Jan Guzowski (od 1995 roku), absolwent Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego w Rzymie, moralista. Wykończył oraz wyposażył nowy budynek Biblioteki Seminaryjnej na Redykajnach i przeniósł zbiory. Współ z Biskupem dr. Jackiem Jezierskim pracował w Komisji-Matce Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, pod przewodnictwem Wiceministra prof. dr hab. Jerzego Zdrady. Został wybrany pierwszym Prodziekanem Wydziału Teologii tegoż Uniwersytetu.

¹⁸ Dane z lat 1966–1995 pochodzą z zestawienia: J. Wojtkowski, Kalendarium starań o uprawnienia akademickie dla Warmii po drugiej wojnie światowej, *SW* 29 (1992), s. 259–267.

¹⁹ J. G u z o w s k i [red.]: 50 lat służby Kościołowi. Warmińskie Wyższe Studium Katechetyczne, Olsztyn 1996.

²⁰ M. B o r z y s z k o w s k i, M. D a g i e l [red.], Instytut Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II w Olsztynie. Wczoraj i dziś 1979–1999, Olsztyn 1999.

Tenże sam Biskup Warmiński dr Józef Glemp 23 kwietnia 1980 roku ustanowił *Warmiński Instytut Teologiczny Historyczno-Pastoralny* w skład którego weszło *Warmińskie Seminarium Duchowne HOSIANUM*, *Warmińskie Wyższe Studium Katechetyczne* oraz *Instytut Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II*. Określenie *Historyczno-Pastoralny* wprowadzone zostało zgodnie z życzeniem Karola Kardynała Wojtyły, aby każdy ośrodek teologiczny w Polsce miał własny kierunek studiów, wyrażający się także w czasopiśmie naukowym.

W dniu 29 czerwca 1980 roku zawarta została pierwsza umowa o współpracy *Warmińskiego Instytutu Teologicznego Historyczno-Pastoralnego* z *Papieskim Fakultetem Teologicznym w Krakowie*. Umowę tę w dniu 20 października 1980 roku zatwierdziła Kongregacja Seminariorów i Studiów na cztery lata, wraz z afiliacją *Warmińskiego Seminarium Duchownego HOSIANUM* oraz *Warmińskiego Wyższego Studium Katechetycznego*.

Po upływie czterolecia, w dniu 29 czerwca 1984 roku zawarta została druga umowa o współpracy *Warmińskiego Instytutu Teologicznego* tym razem już z *Wydziałem Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie*. W odpowiedzi z dnia 17 września 1984 roku *Kongregacja Seminariorów i Studiów* zażądała przepracowania pism według wzorów umowy afiliacyjnej i norm afiliacyjnych, a także skreślenia punktu umowy przewidującego możliwość mianowania doktorów habilitowanych docentami i profesorami Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie²¹.

Trzy umowy afiliacyjne, dla *Warmińskiego Seminarium Duchownego HOSIANUM*, *Warmińskiego Wyższego Studium Katechetycznego* oraz *Instytutu Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II* zostały podpisane z *Wydziałem Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie* w dniu 1 listopada 1984 roku i 7 listopada 1984 roku przedłożone przez Biskupa Warmińskiego dr Jana Obłąka do zatwierdzenia w *Kongregacji Seminariorów i Studiów*.

W przeddzień, 6 listopada 1984 roku biskup Julian Wojtkowski zgłosił na posiedzeniu *Rady Naukowej Episkopatu Polski* następujący wniosek: *Polskę Północną objąć siecią uczelni akademickich: 1) uruchomić Wydział Teologiczny Wileński w Białymstoku; 2) przywrócić Wydział Teologiczny Braniewski w Olsztynie; 3) utworzyć Papieski Fakultet Teologiczny w Gdańsku; 4) utworzyć Papieski Fakultet Teologiczny w Szczecinie*.

Kongregacja Seminariorów i Studiów na skutek interwencji Rektora Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, ks. prof. dr. hab. Adama Kubisia, pismem do Franciszka Kardynała Macharskiego z dnia 24 listopada 1984 roku wyraziła zgodę na promocję akademicką wykładowców diecezjalnych i zakonnych instytutów teologicznych.

Kongregacja Seminariorów i Studiów w dniu 5 stycznia 1985 roku zatwierdziła na 10 lat afiliację do *Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie* dwu instytutów: *Warmińskiego Seminarium Duchownego HOSIANUM* oraz *Warmińskiego Wyższego Studium Katechetycznego*. Natomiast w dniu 5 wrześ-

²¹ Stworzenie możliwości promocji naukowej postulował ks. prof. dr hab. Alojzy Szorc podczas wizytacji „Warmińskiego Instytutu Teologicznego Historyczno-Pastoralnego” przez przedstawicieli Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.

nia 1985 roku afiliację *Instytutu Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II* na pierwsze pięciolecie, a w dniu 23 października 1990 roku na drugie pięciolecie.

Biskup Warmiński dr Edmund Piszcz w dniu 25 listopada 1990 roku zwrócił się do *Kongregacji Seminariów i Studiów* z prośbą o podniesienie *Warmińskiego Instytutu Teologicznego Historyczno-Pastoralnego* do godności *Akademickiego Studium Teologicznego*. *Kongregacja* w odpowiedzi z 11 stycznia 1991 roku podała siedem warunków powstania nowego wydziału teologicznego i zaproponowała stopniowe osiągnięcie celu przez agregację do istniejącego już wydziału teologicznego.

Biskup Warmiński dr Edmund Piszcz 9 lutego 1991 roku zaprojektował podział Diecezji Warmińskiej i utworzenie Metropolii Warmińskiej z dwiema sufraganiami oraz przekształcenie *Warmińskiego Instytutu Teologicznego Historyczno-Pastoralnego* w Papieski Wydział Teologiczny. Projekt ten wysłał 11 marca 1991 roku Franciszkowi Kardynałowi Macharskiemu.

Arcybiskup Metropolita Warmiński dr Edmund Piszcz w piśmie do *Kongregacji Seminariów i Studiów* z dnia 26 sierpnia 1992 roku proponuje połączenie *Warmińskiego Seminarium Duchownego HOSIANUM*, *Warmińskiego Wyższego Studium Katechetycznego* oraz *Instytutu Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II* w jedno *Warmińskie Akademickie Studium Teologiczne* z prawem nadawania magisteriów i licencjatów Świętej Teologii, a także o zgodę na agregację do *Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej* w Krakowie.

W odpowiedzi na powyższe pismo *Kongregacja Seminariów i Studiów* 18 września 1992 roku przesłała projekt norm dla agregacji instytutu teologicznego.

Konferencja Plenarna Episkopatu Polski w dniu 14 października 1992 roku poparła utworzenie w Archidiecezji Warmińskiej samodzielnego studium teologicznego z prawami akademickimi.

Arcybiskup Metropolita Warmiński w dniu 1 stycznia 1993 roku wystosował do *Kongregacji Seminariów i Studiów* liczący 300 stron wydruku komputerowego wniosek o utworzenie na Warmii *Akademickiego Studium Teologicznego* czyli *Fakultetu Teologicznego*, oryginał złożył 7 stycznia 1993 roku w *Nuncjaturze Apostolskiej* w Warszawie, a kopię 11 stycznia 1993 roku podczas audiencji w *Kongregacji Seminariów i Studiów*.

Kongregacja Seminariów i Studiów w dniu 29 stycznia 1993 roku poleciła iść stopniowo do Wydziału Teologicznego. Utworzyć na próbę instytut agregowany. Złożoną dokumentację uznała za wystarczającą. Po spełnieniu i umocnieniu warunków akademickich *Kongregacja* będzie mogła rozważyć potrzebę utworzenia wydziału teologicznego. Zaleciła agregować *HOSIANUM* i udostępnić klerikom, świeckim i zakonom.

Senat *Papieskiej Akademii Teologicznej* w Krakowie 15 marca 1993 roku powołał komisję agregacyjną w składzie: ks. prof. dr hab. Jan Dyduch, Prorektor PAT, ks. prof. dr hab. Tomasz Jelonek, Dziekan Wydziału Teologicznego PAT, ks. prof. dr hab. Jan Dudziak, Prodziekan Wydziału Teologicznego PAT.

Arcybiskup Metropolita Warmiński w dniu 10 maja 1993 roku powołał do komisji agregacyjnej: biskupa prof. dr. hab. Juliana Wojtkowskiego, Prezesa *Warmińskiego Instytutu Historyczno-Pastoralnego*, ks. prof. dr. hab. Mariana Borzyszkowskiego, Wiceprezesa *Warmińskiego Instytutu Historyczno-Pastoralnego*.

go i Dyrektora *Instytutu Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II* czyli *Studium Teologii dla Świeckich*, oraz ks. mgr. Emila Rzeszutka, Rektora *Warmińskiego Seminarium Duchownego HOSIANUM*.

Na spotkaniu obu komisji agregacyjnych, krakowskiej i warmińskiej, w Krakowie dnia 3 czerwca 1994 roku, ustalono w projekcie statutu 5 rozbieżności, resztę uzgodniono.

Na prośbę *Papieskiej Akademii Teologicznej* w dniu 18 listopada 1994 roku odbyło się w *Nuncjaturze Apostolskiej* w Warszawie spotkanie obu komisji agregacyjnych: krakowskiej i warmińskiej. Krakowska była za odłożeniem agregacji do czasu ratyfikacji konkordatu. Warmińska za agregacją, zanim wygaśnie afiliacja. Nuncjusz Apostolski zdecydował, że warmińska przygotowuje dwie wersje statutu i umowy, w redakcji warmińskiej i krakowskiej, do przekazania Kongregacji, która rozbieżności rozstrzygnie.

Arcybiskup Metropolita Warmiński 25 listopada 1994 roku podpisał prośbę o agregację, skierowaną do *Kongregacji Seminariorów i Instytutów Naukowych* oraz do Franciszka Kardynała Macharskiego, Wielkiego Kanclerza *Papieskiej Akademii Teologicznej* w Krakowie, dołączając statut i umowę w redakcjach warmińskiej i krakowskiej, konkordancję rozbieżności i listę wykładowców.

W nieobecności Franciszka Kardynała Macharskiego, czuwającego przy operowanym na serce w krakowskiej klinice Arcybiskupie Metropolicie Częstochowskim dr. Stanisławie Nowaku, strona warmińska podpisała w Częstochowie obie redakcje statutu i umowy, Nuncjusz Apostolski poświadczył autentyczność podpisów, Arcybiskup Metropolita Warmiński wystawił pismo przewodnie do Franciszka Kardynała Macharskiego.

Biskupi pomocniczy warmińscy prof. Julian Wojtkowski i dr Jacek Jezierski w dniu 2 grudnia 1994 roku przekazali dokumentację agregacyjną Franciszkowi Kardynałowi Macharskiemu, na ręce Siostry Justyny Sikory, sercanki, w rezydencji abp. krakowskich. Tegoż dnia nadeszło do Olsztyna potwierdzenie odbioru.

Franciszek Kardynał Macharski 16 grudnia 1994 roku przekazał Stolicy Apostolskiej dokumentację agregacyjną.

Nuncjusz Apostolski w Polsce powiadomił 31 grudnia 1994 roku, że afiliacja została przedłużona do czasu rozstrzygnięcia sprawy agregacji.

Pius Kardynał Laghi, Prefekt *Kongregacji Nauczania Katolickiego* 22 lutego 1995 roku erygował *Warmiński Instytut Teologiczny*, agregując go do *Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej* w Krakowie na próbę pięcioletnią, zatwierdził statut na próbę pięcioletnią, mianował na trzy lata Rektorem biskupa prof. dr. hab. Juliana Wojtkowskiego, dołączył trzy egzemplarze umowy o współpracę naukową między Arcybiskupem Metropolitą Warmińskim a Rektorem *Papieskiej Akademii Teologicznej* w Krakowie.

Nowa umowa o współpracę naukową została podpisana 3 kwietnia 1995 roku przez Franciszka Kardynała Macharskiego Wielkiego Kanclerza *Papieskiej Akademii Teologicznej* w Krakowie, Arcybiskupa Metropolite Warmińskiego dr. Edmunda Piszczka, Rektora *Papieskiej Akademii Teologicznej* ks. prof. dr. hab. Adama Kubisia, Dziekana *Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej* w Krakowie ks. prof. dr. hab. Łukasza Kamykowskiego, i Rektora *Warmińskiego Instytutu Teologicznego*, biskupa prof. dr. hab. Juliana Wojtkowskiego.

Kongregacja Nauczania Katolickiego reskrytem z dnia 23 maja 1995 roku, Prot. N. 1604/90, zatwierdziła umowę.

Siedemnastoletnia współpraca Warmii z Krakowem, rozpoczęta afiliacją do *Papieskiego Fakultetu Teologicznego* w Krakowie trzech uczelni: *Warmińskiego Seminarium Duchownego*, *Warmińskiego Wyższego Studium Katechetycznego* oraz *Instytutu Kultury Chrześcijańskiej*, a zakończona agregacją *Warmińskiego Instytutu Teologicznego* do *Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej*, dała w wyniku 742 magisteria²² i 29 licencjatów²³ oraz 7 doktoratów. Cztery obrony i promocje odbyły się w Krakowie²⁴. Pozostałe przewody doktorskie, rozpoczęte w Krakowie, przenosi się do Olsztyna, gdzie nadano już 4 doktoraty, w tym 1 z Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, a 3 ze współpracy z Wydziałem Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie²⁵.

Magisteria

Rok	Warmińskie Seminarium Duchowne	Warmińskie Wyższe Studium Katechetyczne	Instytut Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II	Suma
1	2	3	4	5
1982	4	0	0	4
1983	4	0	0	4
1984	11	3	0	14
1985	6	2	0	8
1986	9	2	16	27
1987	11	0	2	13
1988	6	2	18	26

²² M. B o r z y s z k o w s k i, M. D a g i e l [red.], jw., tablica na str. 21, sprawdzona i uzupełniona na podstawie protokołów egzaminów przez p. dr Katarzynę Parzych, której na tym miejscu wyrażam swą wdzięczność.

²³ Tamże, s. 77–80, zestawienie absolwentów studium licencjackiego, tytułów rozpraw oraz nazwisk promotorów. — Kościelny stopień naukowy Licencjata Świętej Teologii otrzymali kolejno: ks. Ryszard Koziół, Katarzyna Parzych, Beata Bilicka, Bożena Osik, Urszula Niemiro, ks. Andrzej Zieliński, ks. Marek Proszek, Halina Wolano-Nojman, Irena Siwołowska, Agnieszka Czernik, Jadwiga Błahuta, Jarosław Bielawski, Anna Kołakowska, Teresa Feszczyn, Jolanta Dąbkowska, Barbara Maliszewska, Andrzej Wołodźko, Jan Zenobiusz Nałęcz, ks. Krzysztof Banacki, Anna Szymczak, Iwona Lipka, ks. Marek Wyszyński, ks. Andrzej Midura, ks. Andrzej Chędoszko, Sylwester Szulgacz, Lucjan Stankiewicz, Anna Leniec, Barbara Alina Świniarska, Teresa Szlomkowska.

²⁴ Dr Beata Bilicka, Katecheza Mariologiczna Papieża Jana Pawła II, Olsztyn 2000; Dr Katarzyna Anna Parzych, Dialog jako metoda ewangelizacji współczesnego świata według Jana Pawła II, Olsztyn 2000; ks. dr Sławomir R o p i a k, Teologia hymnów polskojęzycznej Liturgii Godzin. Tom I. Okres Bożego Narodzenia, Olsztyn 2001; dr Urszula Niemiro, Mariologia w pismach Błogosławionego Honorata Koźmińskiego, Olsztyn 2001.

²⁵ Dr Anna L e n i e c, Soteriologia Soboru Watykańskiego II w Encyklikach papieża Jana Pawła II, Olsztyn 2001 (mnps); Dr Teresa F e s z c z y n, Raport Sekretarza Generalnego ONZ U'Thanta „Człowiek i jego środowisko” a teologia ekologiczna, Olsztyn 2001 (mnps); Dr Barbara Ś w i n i a r s k a, Pismo Święte w sakramentologii *Katechizmu Rzymskiego* (1566) i *Katechizmu Kościoła Katolickiego* (1992), Olsztyn 2001 (mnps).

1	2	3	4	5
1989	4	0	3	7
1990	1	2	10	13
1991	8	2	20	30
1992	8	7	5	20
1993	16	2	15	33
1994	10	8	28	46
1995	10	10	52	72
1996	10	7	61	78
1997	5	26	88	119
1998	13	25	86	124
1999	11	31	62	104
Razem:	147	129	466	742

Podczas agregacji *Warmińskiego Instytutu Teologicznego* do *Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej* w Krakowie, z polecenia Ministra Edukacji Narodowej Mirosława Handkego ośmioosobowa komisja przygotowała połączenie trzech wyższych uczelni olsztyńskich w *Uniwersytet Warmińsko-Mazurski*. W skład komisji weszli: Wiceminister Edukacji Narodowej prof. dr hab. Jerzy Zdrada jako przewodniczący. Wojewoda Warmińsko-Mazurski mgr inż. Zbigniew Babalski. Z ramienia *Akademii Rolniczo-Technicznej* Rektor prof. dr hab. Stefan Smoczyński i Prorektor prof. dr hab. Ryszard Górecki. Z ramienia *Wyższej Szkoły Pedagogicznej* Rektor prof. dr hab. Andrzej Staniszewski i Prorektor prof. dr hab. Józef Górniewicz. Z ramienia *Warmińskiego Instytutu Teologicznego* Rektor ks. prof. dr hab. Alojzy Szorc i prorektor ks. dr Zdzisław Kunicki, nie mogli wejść do komisji, gdyż obaj będąc etatowymi pracownikami *Wyższej Szkoły Pedagogicznej* naruszyliby parytet: po dwu z każdej wyższej uczelni Olsztyna. Dlatego z woli Księdza Arcybiskupa Metropolity Warmińskiego dr Edmunda Piszczka członkami komisji zostali: ks. biskup dr Jacek Jeziński i ks. dr Jan Guzowski, Rektor *Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej HOSIANUM*, które z chwilą powstania uniwersytetu nie straciło swej autonomii a dało uniwersytetowi 434-letnią tradycję.

Komisja przygotowała trzy dokumenty:

1) Ustawę z dnia 9 lipca 1999 roku o utworzeniu Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, podpisaną przez Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej Aleksandra Kwaśniewskiego. (Dz. U. Nr 69, poz. 762);

2) Umowę między Państwem a Kościołem, podpisaną w dniu 31 sierpnia 1999 r. w Nuncjaturze Apostolskiej w Warszawie przez ks. kard. Józefa Glempa, Przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski i ks. abp. Edmunda Piszczka, Metropolity Warmińskiego (strona kościelna), oraz prof. dr hab. Mirosława Handkego, Ministra Edukacji Narodowej i prof. dr hab. Ryszarda Góreckiego, Rektora Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie (strona państwowa).

3) Dekret N. 234/98 Kongregacji Nauczania Katolickiego z dnia 15 sierpnia 1999 roku o utworzeniu Kościelnego Wydziału Teologii na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie z dotychczasowego Warmińskiego Instytutu Teologicznego. Dekret podpisał Pius Kardynał Laghi, Prefekt Kongregacji oraz arcybiskup Józef Pittau, sekretarz.

Wszystkie trzy dokumenty stanowią załączniki do niniejszego opracowania.

II. USTRÓJ

Zgodnie z ustawą, powołującą do istnienia *Uniwersytet Warmińsko-Mazurski*, od 1 września do 31 grudnia 1999 roku na Wydziale Teologii obowiązki dziekana pełnił ostatni Rektor *Warmińskiego Instytutu Teologicznego*, ksiądz prof. dr hab. Alojzy Szorc, a Rada Naukowa *Warmińskiego Instytutu Teologicznego* pełniła obowiązki Rady Wydziału. Do dnia 31 grudnia odbyły się wybory, zgodnie ze *Statutem Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie*. Dziekanem został wybrany ks. prof. dr hab. Alojzy Szorc, prodziekanami zaś ks. dr hab. Władysław Nowak, prof. UWM i Ks. adiunkt dr Jan Guzowski, Rektor Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej w Olsztynie. Wybrana została również Rada Wydziału oraz delegaci Wydziału do Senatu uczelni.

Struktura organizacyjna Wydziału ulegała kolejnym przeobrażeniom.

Wniosek Arcybiskupa Metropolity Warmińskiego, dr Edmunda Piszczka, przedłożony *Kongregacji Nauczania Katolickiego* 4 kwietnia 1999 roku w sprawie powołania do istnienia Wydziału Teologii w Olsztynie przewidywał na Wydziale Teologii 5 instytutów z 16 katedrami:

I. Instytut Teologii Systematycznej

1. Katedra Filozofii Chrześcijańskiej — ks. prof. dr hab. Józef TUREK
2. Katedra Teologii Biblijnej — ks. prof. dr hab. Roman KRAWCZYK
3. Katedra Teologii Dogmatycznej — bp dr Jacek JEZIERSKI

II. Instytut Teologii Pastorskiej

4. Katedra Teologii Moralnej i Duchowości — ks. dr Jan GUZOWSKI
5. Katedra Teologii Pastorskiej — ks. prof. dr hab. Władysław NOWAK
6. Katedra Teologii Kultury — ks. prof. dr hab. Marian BORZYSZKOWSKI
7. Katedra Socjologii Religii — ks. prof. dr hab. Władysław PIWOWARSKI
 - A) Zakład Kultury Chrześcijańskiej
 - B) Zakład Katechetyki
 - C) Zakład Liturgiki
 - D) Zakład Śpiewu Kościelnego

III. Instytut Historii Kościoła

8. Katedra Starożytnej Historii Kościoła — o. prof. dr hab. Henryk WOJTYSKA CP
 9. Katedra Średniowiecznej Historii Kościoła — ks. prof. dr hab. Alojzy SZORC
 10. Katedra Nowożytnej Historii Kościoła — ks. prof. dr hab. Andrzej KOPICZKO
- E) Zakład Edycji Listów Stanisława Hozjusza

IV. Instytut Prawa Kanonicznego

11. Katedra Filozofii Prawa — ks. dr hab. Antoni KOŚĆ SVD
12. Katedra Prawa Kanonicznego Kościoła Łacińskiego — ks. prof. dr hab. Ryszard SZTYCHMILER
13. Katedra Prawa Kanonicznego Kościołów Wschodnich — ks. prof. dr hab. Edmund PRZEKOP

V. Instytut Misjologiczny

14. Katedra Religiologii — ks. prof. dr hab. Henryk ZIMOŃ SVD
15. Katedra Teologii Kontekstualnej — ks. dr Henryk SZYMICZEK SVD
16. Katedra Misjologii — ks. prof. dr hab. Władysław KOWALAK SVD

W rzeczywistości w pierwszym roku istnienia Wydziału Teologii 1999/2000 rozpoczęło pracę 14 katedr i trzy zakłady, a mianowicie²⁶:

1. Katedra Filozofii Chrześcijańskiej — ks. dr hab. Józef TUREK, prof. UWM
2. Katedra Filozofii Prawa — *vacat*
3. Katedra Historii Kościoła Nowożytnej i Współczesnej — ks. prof. dr hab. Alojzy SZORC
4. Katedra Historii Kościoła Starożytnej i Średniowiecznej — o. prof. dr hab. Henryk WOJTYSKA CP
5. Katedra Katolickiej Nauki Społecznej — ks. dr Zygmunt KLIMCZUK
6. Katedra Kultury Chrześcijańskiej — ks. prof. dr hab. Marian BORZYSZKOWSKI
7. Katedra Misjologii — ks. prof. dr hab. Władysław KOWALAK SVD
8. Katedra Prawa Kanonicznego Kościołów Łacińskich — ks. prof. dr hab. Ryszard SZTYCHMILER
9. Katedra Prawa Kanonicznego Kościołów Wschodnich — ks. prof. dr hab. Edmund PRZEKOP
10. Katedra Religiologii i Etnologii — ks. prof. dr hab. Henryk ZIMOŃ SVD
11. Katedra Teologii Biblijnej — dr hab. Michał WOJCIECHOWSKI, prof. UWM.
12. Katedra Teologii Dogmatycznej i Fundamentalnej — ks. dr Stanisław KOZAKIEWICZ
13. Katedra Teologii Moralnej i Duchowości — ks. dr hab. Marian MACHINEK MSF, prof. UWM

²⁶ C. Hołdyński, J. Jankowski [red.], Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie. Badania Naukowe, Olsztyn 2000, s. 219–228; W. Nowak [opr.], 110000 Wydział Teologii.

14. Katedra Teologii Praktycznej i Ekumenizmu — ks. dr hab. Władysław NOWAK, prof. UWM.
 A) Zakład Katechetyki
 B) Zakład Śpiewu i Muzyki Kościelnej
 C) Zakład Edycji Tekstów Źródłowych

Po zastosowaniu do Wydziału Teologii przepisu § 24 ust. 1 *Statutu Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie*²⁷: *Katedrę można utworzyć, jeżeli w proponowanym składzie osobowym znajdzie się co najmniej jedna osoba mająca tytuł naukowy, zatrudniona w pełnym wymiarze czasu, na strukturę organizacyjną w roku akademickim 2001/2002 składały się początkowo 4 katedry i 8 zakładów*²⁸:

1. Katedra Filozofii i Kultury Chrześcijańskiej — ks. prof. zw. dr hab. Marian BORZYSZKOWSKI
2. Katedra Historii Kościoła Powszechnego i Dyplomacji Watykańskiej — o. prof. dr hab. Henryk WOJTYSKA CP
3. Katedra Historii Kościoła w Polsce — ks. prof. dr hab. Alojzy SZORC
4. Katedra Misjologii, Religiologii, Etnologii — ks. dr Jacek PAWLIK SVD
 - A) Zakład Teologii Biblijnej — dr hab. Michał WOJCIECHOWSKI, prof. UWM
 - B) Zakład Teologii Dogmatycznej i Fundamentalnej — ks. dr hab. Tadeusz ROGALEWSKI MIC, prof. UWM
 - C) Zakład Teologii Moralnej i Duchowości — ks. dr hab. Marian MACHINEK MSF, prof. UWM
 - D) Zakład Teologii Praktycznej i Ekumenizmu — ks. dr hab. Władysław NOWAK, prof. UWM
 - E) Zakład Katolickiej Nauki Społecznej i Socjologii Religii — ks. dr hab. Antoni MISIASZEK, prof. UWM
 - F) Zakład Prawa Kanonicznego — ks. prof. dr hab. Ryszard SZTYCHMILER
 - G) Zakład Katechetyki i Pedagogiki Religii — ks. dr hab. Cyprian ROGOWSKI, prof. UWM
 - H) Zakład Patrologii i Historii Kościoła Starożytnego — ks. dr hab. Jan WIŚNIEWSKI, prof. UWM

W ciągu roku akademickiego 2001/2002 liczba katedr wzrosła do sześciu, a liczba zakładów zmalała do sześciu, gdyż z dwu zakładów powstały katedry:

5. Teologii Biblijnej — ks. prof. dr hab. Roman KRAWCZYK
6. Prawa Kanonicznego — ks. prof. dr hab. Ryszard SZTYCHMILER.

²⁷ Załącznik do zarządzenia nr 19 Ministra Edukacji Narodowej z dnia 31 sierpnia 1999 r.

²⁸ P. D u k s a [opr.], Informator Wydziału Teologii na rok akademicki 2001/2002. Kierunek Teologia. ECTS. Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Olsztyn 2001, s. 20–22.

Dalsze katedry powstaną po zakończeniu toczących się starań o tytuł profesora dla obecnych profesorów UWM: dr. hab. Michała Wojciechowskiego, ks. dr. hab. Cypriana Rogowskiego i ks. dr. hab. Władysława Nowaka. Każdy z nich wypromował już doktora, sprawa M. Wojciechowskiego przeszła już przez *Centralną Komisję* i została przekazana do Prezydenta RP, sprawę ks. C. Rogowskiego Katolicki Uniwersytet Lubelski przekazuje do *Centralnej Komisji*, ks. W. Nowak drukuje rozprawę.

III. DZIAŁALNOŚĆ

Powstały z dniem 1 września 1999 roku *Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie* rozpoczął działalność dydaktyczną z dniem 1 października 1999 roku. Dzięki *Warmińskiemu Instytutowi Teologicznemu* Wydział od razu miał pięć roczników na Studium Magisterskim, dwa roczniki na Studium Licencjackim, oraz doktorantów we współpracy z *Wydziałem Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie*. Prawo nadawania stopnia naukowego doktora nauk teologicznych otrzymał od *Centralnej Komisji do Spraw Tytułu Naukowego i Stopni Naukowych* z dniem 26 czerwca 2000 roku, a więc w pierwszym roku pracy. Pismo powiadamiające, podpisane przez Zastępcę Przewodniczącego Komisji prof. dr. hab. Andrzeja Grzywacza, stanowi załącznik do niniejszego opracowania.

Liczba studentów

Rok akademicki	Cykl A Klerycy	Cykl B Świeccy	Zaoczni	Razem
1999/2000	86	86	390	562
2000/2001	267	182	670	1119

Po pięciu semestrach działalności Wydziału Teologii UWM w Olsztynie studenci z Warmińskiego Instytutu Teologicznego są już na IV–V roku Studium Magisterskiego, na I–II roku Studium Licencjackiego oraz na studiach doktoranckich, prowadzonych we współpracy z Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Roczniki I–III Studium Magisterskiego są już z naboru uniwersyteckiego. Tytuły zawodowe, stopnie naukowe cywilne i kościelne, zdobywają na razie absolwenci, pochodzący z *Warmińskiego Instytutu Teologicznego*, oraz jeden absolwent Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie²⁹.

²⁹ P. Duksa, Metody pracy wychowawczej z młodzieżą w wybranych grupach kościelnych w świetle polskiej literatury katechetycznej i pastoralnej (obrona 14 grudnia 2000 roku).

Tytuły zawodowe i stopnie naukowe

Rok	Mgr	Licencjat kościelny	Doktorat
od 1 IX 1999	8	0	1 PAT
2000	143	8	3 PAT 1 UWM
2001	221	20	2 UWM
Do 1 III 2002	20	1	1 UWM
Razem	392	29	8

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w roku akademickim 2001/2002 kształci 35.000 słuchaczy, w tym 28.000 na studiach dziennych i 7.000 na studiach zaocznych. Zatrudnia 1626 nauczycieli akademickich, w tym 377 samodzielnych pracowników nauki, 538 adiunktów i 459 asystentów. Pozostali to wykładowcy, lektorzy oraz instruktorzy.

Wydział Teologii w roku akademickim 2001/2002 kształci 1.264 słuchaczy, z tego na studiach magisterskich dziennych 640, zaocznych 476, licencjacko-doktoranckich 72, podyplomowych 73 (Studium Dydaktyki Katechezy 64, Studium Wiedzy o Rodzinie 12). Zatrudnia 49 nauczycieli akademickich, w tym 12 samodzielnych pracowników nauki. Studia magisterskie mieszczą się nie tylko w Olsztynie, lecz od 1 października 2000 roku także w Elblągu, Ełku i Pieniężnie³⁰.

Liczba studentów 2001/2002

Studia	Olsztyn	Elbląg	Ełk	Pieniężno	Razem
Magisterskie dzienne	421	63	79	77	640
Magisterskie zaoczne	281	67	113	15	476
Licencjacko- doktoranckie	72				72
Podyplomowe Dydaktyki Katechezy	64				64
Podyplomowe Wiedzy o Rodzinie	12				12
Razem	850	130	192	92	1264

Stało się to możliwe dzięki trzem jednobrzmiącym *Porozumieniom o współpracy*, podpisanym 28 sierpnia 2000 roku w Olsztynie. *Uniwersytet Warmińsko-*

³⁰ P. D u k s a [opr.], Informator Wydziału Teologii na rok akademicki 2001/2002, jw., s. 46.

-*Mazurski* reprezentował Rektor prof. dr hab. Ryszard Górecki, Dziekan *Wydziału Teologii* ks. prof. dr hab. Alojzy Szorc oraz zastępca Kwestora mgr Amelia Wacewicz. *Elbląski Instytut Teologiczny* reprezentował Biskup Elbląski dr Andrzej Śliwiński i Prezes Instytutu bp dr Józef Wysocki. *Diecezjalny Instytut Teologiczny w Elku* reprezentował ówczesny biskup ełcki dr Wojciech Ziemia oraz Rektor Instytutu bp dr Edward Samsel. *Instytut Teologiczny Księży Werbistów w Pieniężnie* reprezentował Prowincjał Polskiej Prowincji Zgromadzenia Słowa Bożego Księży Werbistów w Pieniężnie, ks. dr Eugeniusz Śliwka SVD, oraz Rektor *Wyższego Seminarium Duchownego Misyjnego Księży Werbistów w Pieniężnie* i *Instytutu Teologicznego Księży Werbistów w Pieniężnie*, ks. mgr lic. Jan Wróblewski SVD. Porozumienie elbląskie stanowi załącznik do niniejszego opracowania.

Na Wydziale Teologii UWM realizuje się siedem projektów badawczych: trzy statutowe³¹, trzy własne³² i jeden grant uczelniany³³ na dwunastu kierunkach badań w 6 katedrach i 6 zakładach³⁴:

- 1) Katedra Filozofii i Kultury Chrześcijańskiej — wybrane zagadnienia z dziejów nauki i kultury w okresie od późnego średniowiecza do XX wieku.
- 2) Katedra Historii Kościoła Powszechnego i Dyplomacji Watykańskiej — dzieje Jubileuszów Powszechnych w Kościele Powszechnym i w Polsce.
- 3) Katedra Historii Kościoła w Polsce — problematyka hojzańska.
- 4) Katedra Misjologii, Religioologii, Etnologii — religie trzeciego świata, historia misji, teologia misji, religia ludów pierwotnych, ludów afrykańskich.
- 5) Katedra Teologii Biblijnej — egzegeza Starego i Nowego Testamentu, teologia biblijna, literatura międzytestamentalna.
- 6) Katedra Prawa Kanonicznego — prawa człowieka w Kościele, kanoniczne prawo małżeńskie, prawa rodziny, socjologia prawa kanonicznego.
- 7) Zakład Teologii Dogmatycznej i Fundamentalnej — soteriologia w pismach S. Hozjusza, teologia w dobie Reformacji, współczesne kierunki teologii i duchowości.
- 8) Zakład Teologii Moralnej i Duchowości — teologia moralna fundamentalna i szczegółowa.
- 9) Zakład Teologii Praktycznej i Ekumenizmu — teologia liturgii, historia liturgii, kult maryjny i św. Józefa, religijność ludowa Warmii i Mazur, życie religijne ewangelików Prus Wschodnich, postawy religijne policjantów.
- 10) Zakład Katolickiej Nauki Społecznej — postawy religijności i przemiany społeczno-gospodarcze w świetle nauki społecznej Kościoła katolickiego.

³¹ Teologiczno-pastoralne aspekty działalności chrześcijan w świecie. — Problemy teologiczne i kanonistyczne współczesnego Kościoła. — Kardynał Hozjusz (1504–1579) i Hosianum, rola dziejowa w Polsce i w Kościele powszechnym.

³² Problemy działalności sądów kościelnych w Polsce i w świecie. — Zastosowanie współczesnych nurtów pedagogicznych w katechezie w świetle pism i działalności pedagogicznej ks. prof. dr hab. Piotra Poręby (1908–1991). — Religijność policjantów. Studium pastoralno-socjologiczne.

³³ Kult Eucharystii w diecezji warmińskiej (1243–1939).

³⁴ P. D u k s a [opr.], jw., s. 25–31.

11) Zakład Katechetyki i Pedagogiki Religii — katechetyka fundamentalna, dydaktyka katechetyczna, katechetyka szczegółowa, katecheza a kultura, treść posługi katechetycznej, przemiany w dziedzinie nauczania religii w szkole.

12) Zakład Patrologii i Historii Kościoła Starożytnego — Eucharystia w nauczaniu Ojców Kościoła.

Wydział Teologii wydaje także własne czasopismo naukowe: *Forum Teologiczne*, a Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej rocznik *Studia Warmińskie*³⁵.

ZAŁĄCZNIKI

Ustawa z dnia 9 lipca 1999 roku o utworzeniu Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie [Dz. U. Nr 69, poz. 762]

Art. 1. 1. Tworzy się z dniem 1 września 1999 r. Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, zwany dalej „Uniwersytetem”.

2. Siedzibą Uniwersytetu jest miasto Olsztyn.

3. Uniwersytet jest uczelnią państwową.

Art. 2. Podstawowym kierunkiem działalności Uniwersytetu jest kształcenie oraz prowadzenie badań naukowych w zakresie nauk humanistycznych, teologicznych, prawnych, weterynaryjnych, rolniczych, technicznych, biologicznych, fizycznych, chemicznych, ekonomicznych, matematycznych, a także upowszechnianie osiągnięć nauki, sztuki i kultury.

Art. 3. 1. Uniwersytet tworzy się z Akademii Rolniczo-Technicznej im. Michała Oczapowskiego w Olsztynie, Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Olsztynie oraz Warmińskiego Instytutu Teologicznego w Olsztynie.

2. Z dniem utworzenia Uniwersytetu znosi się Akademię Rolniczo-Techniczną im. Michała Oczapowskiego w Olsztynie i Wyższą Szkołę Pedagogiczną w Olsztynie.

3. Z dniem utworzenia Uniwersytetu właściwe władze Kościoła katolickiego zniosą Warmiński Instytut Teologiczny w Olsztynie.

Art. 4. 1. Nadzór nad Uniwersytetem sprawuje minister właściwy dla spraw szkolnictwa wyższego.

2. Status prawny Wydziału Teologii Uniwersytetu, o którym mowa w art. 7 ust. 3 reguluje umowa między Konferencją Episkopatu Polski a Rządem Rzeczypospolitej Polskiej. Zakres nadzoru Kościoła katolickiego nad Wydziałem Teologii określa umowa oraz statut uczelni.

Art. 5. 1. Mienie, obejmujące własność i inne prawa majątkowe Akademii Rolniczo-Technicznej im. Michała Oczapowskiego w Olsztynie i Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Olsztynie, staje się mieniem Uniwersytetu z dniem jego utworzenia.

2. Uniwersytet przejmuje, z dniem utworzenia, prawa i zobowiązania jednostek wymienionych w art. 3 ust. 1.

³⁵ Tamże, s. 31–32.

3. Stan gospodarki finansowej jednostek wymienionych w art. 3 ust. 1 zostanie wykazany w bilansach sporządzonych przez te jednostki na dzień poprzedzający utworzenie Uniwersytetu.

Art. 6. 1. Wydział Teologii Uniwersytetu będzie użytkować obiekty należące do Archidiecezji Warmińskiej.

2. Koszty związane z utrzymaniem i funkcjonowaniem obiektów, o których mowa w ust. 1, będą pokrywane przez Kościół katolicki w części obejmującej inwestycje i remonty, zaś przez Uniwersytet w części obejmującej bieżące utrzymanie i funkcjonowanie tych obiektów.

Art. 7. 1. Z dniem utworzenia Uniwersytetu:

1) pracownicy zatrudnieni w jednostkach, o których mowa w art. 3 ust. 1, stają się pracownikami Uniwersytetu.

2) studenci Akademii Rolniczo-Technicznej im. Michała Oczapowskiego w Olsztynie, Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Olsztynie oraz studenci Warmińskiego Instytutu Teologicznego w Olsztynie, spełniający wymagania art. 140 ust. 1 ustawy z dnia 12 września 1990 roku o szkolnictwie wyższym (Dz. U. Nr 65, poz. 385, z 1992 r. Nr 54, poz. 254 i Nr 63, poz. 314, z 1994 r. Nr 1, poz. 3, Nr 43, poz. 163, Nr 105, poz. 509 i Nr 121, poz. 591, z 1996 r. Nr 5, poz. 34 i Nr 24, poz. 110, z 1997 r. Nr 28, poz. 153, Nr 96, poz. 590, Nr 104, poz. 661, Nr 121, poz. 770, i Nr 141, poz. 943 oraz z 1998 r. Nr 50, poz. 310, Nr 106, poz. 668 i Nr 162, poz. 1115 i 1118), stają się studentami Uniwersytetu.

2. Osoby przyjęte na pierwszy rok studiów na rok akademicki 1999/2000 do Akademii Rolniczo-Technicznej im. Michała Oczapowskiego w Olsztynie i Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Olsztynie oraz Warmińskiego Instytutu Teologicznego w Olsztynie z dniem utworzenia Uniwersytetu stają się jego studentami.

3. Podstawowe jednostki organizacyjne Akademii Rolniczo-Technicznej im. Michała Oczapowskiego w Olsztynie i Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Olsztynie oraz Wydział Teologii erygowany na bazie Warmińskiego Instytutu Teologicznego w Olsztynie z dniem utworzenia Uniwersytetu stają się podstawowymi jednostkami organizacyjnymi Uniwersytetu.

4. Jednostki organizacyjne Akademii Rolniczo-Technicznej im. Michała Oczapowskiego w Olsztynie i Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Olsztynie, które przed dniem utworzenia Uniwersytetu posiadały uprawnienia do nadawania stopni naukowych, zachowują te uprawnienia po utworzeniu Uniwersytetu.

Art. 8. 1. Dotychczasowe organy kolegialne i jednoosobowe Akademii Rolniczo-Technicznej im. Michała Oczapowskiego w Olsztynie i Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Olsztynie, z zastrzeżeniem ust. 2, stają się z dniem utworzenia Uniwersytetu organami Uniwersytetu.

2. Senaty Akademii Rolniczo-Technicznej im. Michała Oczapowskiego w Olsztynie i Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Olsztynie pełnią funkcję senatu Uniwersytetu do dnia 31 grudnia 1999 roku w składzie dotychczasowym, uzupełnionym o przedstawicieli Warmińskiego Instytutu Teologicznego w Olsztynie. Liczbę przedstawicieli Warmińskiego Instytutu Teologicznego w Olsztynie oraz tryb ich wyboru określi statut Uniwersytetu.

3. Członkowie Rady Naukowej Warmińskiego Instytutu Teologicznego w Olsztynie pełnią funkcję rady wydziału Wydziału Teologii Uniwersytetu do dnia 31 grudnia 1999 roku. W tym czasie funkcję dziekana Wydziału Teologii pełni Rektor Warmińskiego Instytutu Teologicznego.

4. Do dnia 31 grudnia 1999 roku zostaną przeprowadzone wybory do senatu Uniwersytetu, wybory dziekana i rady wydziału Wydziału Teologii oraz wydziałów w skład których weszły instytuty znoszonych uczelni, w trybie i na okres ustalony w statucie Uniwersytetu.

Art. 9. Ustawa wchodzi w życie po upływie 14 dni od dnia ogłoszenia.

Prezydent Rzeczypospolitej Polskiej: *A. Kwaśniewski*

**CONGREGATIO
DE INSTITUTIONE CATHOLICA
(DE SEMINARIIS ATQUE STUDIORUM INSTITUTIS)**

N. 234/98

Decretum

Sacra Theologia, quae saeculis ante actis ceteras disciplinas cuiusvis Studiorum Universitatis tamquam centrum et fulcrum alebat provehebatque, ultimis temporibus, praesertim in quibusdam nationibus, ob varias causas a publicis Athenaeis remota est.

Hodie quidam Episcopatus animadvertunt Universitates publicas plures percipere posse utilitates ex assidua cum Facultatibus Theologicis cooperatione. Quae vero multiplicibus fructibus ditari poterunt si in conexione cum variis disciplinis praesertim philosophicis et anthropologicis fovebuntur.

Quibus omnibus perpensis Conferentia Episcoporum Poloniae efficax instrumentum exhibere cupiens doctis nostrae aetatis hominibus utilis comparationis inter Theologiam et scientias, decrevit in quibusdam Universitatibus publicis Poloniae Facultatem Theologicam inseri posse, si pastorales necessitates hoc postulaverint, semper tamen servatis peculiaribus normis ecclesiasticis praescriptionibusque articuli XV Concordatus inter Sanctam Sedem et Rempublicam Poloniae die XXVIII mensis Iulii anno Domini MCMXCIII, stipulatorum.

Exc.mus ac Rev.mus Archiepiscopus Varmiensis Edmundus Piszcz litteris diei IV mensis Aprilis anno Domini MCMXCIX supplex rogavit Congregationem ut Institutum Theologicum Varmiense, hactenus Facultati Theologicae Pontificiae Academiae Theologicae Cracoviensi aggregatum, in ecclesiasticam Facultatem Theologiae constitueretur atque in Universitatem civilem Varmiensem-Masuriensem in Olsztyn insereretur.

Haec Congregatio de Institutione Catholica (de Seminariis atque Studiorum Institutis), re undique considerata perpensaque, collatis quoque consiliis cum omnibus quorum interest, iudicio favorabili habito Conferentiae Episcopalis Poloniae necnon Em.mi ac Rev.mi Archiepiscopi Cracoviensis, S. R. E. Cardinalis Francisci Macharski, Facultatis Theologicae aggregantis Pontificiae Academiae Theologicae Cracoviensis Magni Cancellarii, cum compererit in Studio omnia adesse ac servari quae a normis academicis Sanctae Sedis requiruntur, praesertim quod selectorum docentium numerum spectat, perlibenter annuens, auctoritate a Summo Pontifice Ioanne Paulo div. Prov. Pp. II sibi concredita, in Dei Optimi Maximi gloriam necnon Ecclesiae decus ac incrementum

**INSTITUTUM THEOLOGICUM VARMIENSE
IN
ECCLESIASTICAM FACULTATEM THEOLOGIAE
in Universitate Varmiensi-Masuriensi in Olsztyn**

hoc Decreto **canonice erigit erectumque declarat**, ita statuens ut eiusdem ordinatio plene et fideliter respondeat normis ecclesiasticis, imprimis Apostolicae Constitutioni „Sapientia Christiana” Ordinationibusque eisdem adnexis, facta eidem potestate academicos Sacrae Theologiae gradus Magisterii, Licentiae, Doctoratus et Doctoratus habilitati ad normam canonicarum de studiis superioribus legum rite conferendi, eidem agnitis tributisque iuribus honoribus et privilegiis, quae iuxta legislationem canonicam ecclesiasticis Facultatibus in catholico orbe constitutis competunt.

Eadem insuper Congregatio Archiepiscopum Varmiensem pro tempore eiusdem Facultatis

MAGNUM CANCELLARIUM

statuit, nominat atque renuntiat, omnia ipsi agnoscens tribuensque huiusmodi muneris officia ac iura, in primis catholicae doctrinae orthodoxiam, morum probitatem ecclesiasticamque disciplinam vigilanter tutandi ac diligenter promovendi, Docentibus quibuslibet missionem canonicam vel veniam docendi antequam nominentur concedendi et pro necessitate revocandi, peculiaria Facultatis Statuta, Studiorum Ordinationes atque Programmata huic Congregationi opportune approbanda proponendi; ceteris servatis de iure servandis, contrariis quibuslibet minime obstantibus.

Magni Cancellarii erit quoque Facultatis navitatem academico-scientificam aptis mediis adhibitis continenter provehendi.

Datum Romae, ex aedibus eiusdem Congregationis, die XV mensis Augusti, anno Domini MCMXCIX, in Assumptione Beatae Mariae Virginis.

Praefectus

A secretis

(-) *Pius Card. Laghi*
[L.S.]

(-) *Iosephus Pittau*

Umowa między Rządem Rzeczypospolitej Polskiej a Konferencją Episkopatu Polski w sprawie utworzenia i funkcjonowania Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.

Zgodnie z art. 15 ust. 2 Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską podpisanego w Warszawie dnia 28 lipca 1993 roku (Dz. U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318), Rząd Rzeczypospolitej Polskiej i Konferencja Episkopatu Polski, działająca z upoważnienia udzielonego jej przez Stolicę Apostolską, celem określenia statusu prawnego Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie uzgodniły, co następuje:

§ 1.

Wydział Teologii, erygowany przez Stolicę Apostolską zgodnie z kan. 816 § 1 *Kodeksu Prawa Kanonicznego*, jest integralną jednostką organizacyjną państwowego Uniwersytetu w Olsztynie. W swojej działalności naukowo-dydaktycznej rządzi się przepisami obowiązującymi państwowe szkolnictwo wyższe, Statutem Uniwersytetu w Olsztynie oraz przepisami kościelnymi, zawartymi w dokumentach Kościoła, głównie w Konstytucji Apostolskiej Jana

Pawła II «*Sapientia Christiana*» z dnia 15 kwietnia 1979 r. i w załączonych do tego dokumentu «*Ordinationes*», oraz w «*Kodeksie Prawa Kanonicznego*» z dnia 25 stycznia 1983 roku.

§ 2.

1. Kompetentne władze Kościoła katolickiego nadzorują działalność Wydziału Teologii w zakresie określonym w Umowie i w Statucie Uniwersytetu w Olsztynie.

2. Nadzór władz kościelnych nad Wydziałem Teologii dotyczy w szczególności:

- 1) doboru nauczycieli akademickich i innych pracowników Wydziału Teologii.
- 2) tożsamości katolickiej Wydziału, polegającej na zagwarantowaniu realizacji programu studiów oraz wierności nauce katolickiej zgodnie z normami zawartymi w «*Kodeksie Prawa Kanonicznego*», postanowieniami Konstytucji Apostolskiej Jana Pawła II «*Sapientia Christiana*» i załączonymi do niej «*Ordinationes*».

§ 3.

1. Władze Kościelne reprezentuje Arcybiskup Metropolita Warmiński, jako Wielki Kanclerz Wydziału Teologii.

2. Statut Uniwersytetu zagwarantuje nadzór Wielkiego Kanclerza nad Wydziałem Teologii, a w szczególności określi jego prawa i obowiązki:

1) zatwierdzania kandydatów na dziekana, przedstawionych przez przewodniczącego wydziałowej komisji wyborczej,

2) przyjmowania od wybranego dziekana wyznania wiary,

3) udzielania — a w razie konieczności cofania — misji kanonicznej nauczycielom akademickim prowadzącym zajęcia w zakresie dyscyplin odnoszących się do wiary i obyczajów oraz wyrażania, a w razie konieczności cofania, pozostałym nauczycielom zgody na nauczanie innych przedmiotów; szczegółowy sposób postępowania określi Regulamin, czyli Statut Wydziału.

4) przedkładania Kongregacji Wychowania Katolickiego wniosków o «*nihil obstat*» wymagane dla profesorów oraz doktorów *honoris causa*.

5) informowania Kongregacji Wychowania Katolickiego o ważniejszych sprawach Wydziału i przesyłania jej okresowych sprawozdań o stanie Wydziału.

§ 4.

1. Nauczycielami akademickimi Wydziału Teologii mogą być osoby spełniające warunki określone w ustawie o szkolnictwie wyższym, a ponadto należące do Kościoła katolickiego i zachowujące jego naukę oraz kierujące się w życiu zasadami moralności chrześcijańskiej.

2. W wyjątkowych przypadkach, zwłaszcza ze względów ekumenicznych, na Wydziale Teologii może być zatrudniony nauczyciel akademicki, który należy do innego Kościoła lub religii, albo nie wyznaje żadnej wiary religijnej, o ile respektuje katolicki charakter Wydziału. Nie może on jednak nauczać doktryny katolickiej.

3. Nauczycieli akademickich zatrudnia się zgodnie z przepisami ustawy o szkolnictwie wyższym, Statutem Uniwersytetu i Regulaminem, czyli Statutem Wydziału, oraz po spełnieniu warunków określonych w ust. 4 i 5.

4. Nauczyciele akademicy, którzy zajmują się dyscyplinami kościelnymi przed objęciem stanowiska muszą uzyskać misję kanoniczną (*missio canonica*) od Wielkiego Kanclerza i złożyć wobec dziekana wyznanie wiary; pozostali nauczyciele akademicy Wydziału muszą otrzymać przed nominacją zgodę na nauczanie (*venia docendi*).

5. Misję kanoniczną lub zgodę na nauczanie na Wydziale Teologii wydaje i cofa Wielki Kanclerz na wniosek dziekana Wydziału Teologii.

6. Nauczyciel akademicki, o którym mowa w ust. 4, któremu cofnięto misję kanoniczną lub zgodę na nauczanie, nie może nauczać na Wydziale Teologii. Cofnięcie misji kanonicznej lub zgody na nauczanie stanowi podstawę rozwiązania stosunku pracy.

7. Cofnięcie misji kanonicznej lub zgody na nauczanie poprzedzone jest postępowaniem określonym w Regulaminie, czyli Statucie Wydziału.

8. W wypadku gdy nauczyciel akademicki nie może prowadzić zajęć na Wydziale z przyczyn, o których mowa w ust. 6, zwolniony przez niego etat pozostaje w dyspozycji Wydziału.

§ 5.

1. Archidiecezja Warmińska przekazuje na własność Uniwersytetu nieruchomości 6,6 ha z zabudową wielopawilonową w Orniecie, zwaną *Górą Świętego Andrzeja*.

2. Wydział Teologii będzie korzystał, przez czas swojego istnienia, z budynków należących do Archidiecezji Warmińskiej. Władze kościelne będą pokrywały koszty związane z inwestycjami i remontami, zaś koszty związane z utrzymaniem i funkcjonowaniem obiektów użytkowanych przez Wydział Teologii, na zasadzie nieodpłatnego użyczenia, ponosi Uniwersytet.

3. Wydział Teologii korzysta z pomieszczeń i zasobów Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej *«Hosianum»* na zasadach ustalonych przez rektora Seminarium w porozumieniu z dziekanem Wydziału Teologii i dyrektorem Biblioteki Głównej Uniwersytetu. Przepis ust. 2 stosuje się odpowiednio.

4. Wynagrodzenie pracowników i pomoc materialną studentom Wydziału Teologii zapewnia Uniwersytet, na zasadach obowiązujących w uczelniach państwowych.

5. Nadzór nad właściwym wykorzystaniem kościelnych środków przekazywanych Wydziałowi Teologii przysługuje Wielkiemu Kanclerzowi Wydziału.

§ 6.

1. Studia Teologii obejmują studia magisterskie (ogólne studium teologii według dwóch odrębnych programów: A — dla kandydatów do kapłaństwa, B — dla świeckich) oraz studia doktoranckie (dwuletnie studia licencjackie — *ad licentiam* i roczne studia — *ad lauream*), zgodnie z przepisami kościelnymi powołanymi w § 1, z zachowaniem wymagań określonych w przepisach obowiązujących państwowe szkolnictwo wyższe.

2. Na Wydziale Teologii prowadzi się ponadto studia zawodowe i kursy specjalne.

3. Współpracę między Wydziałem Teologii a Wyższym Seminarium Duchownym Metropolii Warmińskiej *Hosianum* w Olsztynie i innymi wyższymi seminariami duchownymi, regulują odrębne umowy zawierane, w uzgodnieniu z dziekanem Wydziału Teologii, między Rektorem Uniwersytetu a rektorami tych seminariów.

§ 7.

1. Projekty zmian Statutu Uniwersytetu dotyczące Wydziału Teologii muszą uzyskać akceptację Wielkiego Kanclerza Wydziału.

2. Wydział Teologii posiada odrębny Regulamin, czyli Statut, uwzględniający przepisy państwowe i kościelne, posiadający aprobatę Kongregacji Wychowania Katolickiego.

3. Regulamin, czyli Statut Wydziału Teologii jest zgodny z postanowieniami Statutu Uniwersytetu w Olsztynie. Oba akty uwzględniają uzgodnienia zawarte w niniejszej Umowie.

§ 8.

1. Umowa zawarta jest na czas nieokreślony i obowiązuje od dnia wejścia w życie ustawy o utworzeniu Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie i erygowaniu Wydziału Teologii, zgodnie z 1 Umowy. Zmiany lub uzupełnienia niniejszej Umowy mogą być dokonane za zgodą Stron.

2. Umowę sporządzono w dwóch egzemplarzach.

Warszawa, 31 sierpnia 1999.

W imieniu
Konferencji Episkopatu Polski
(-) † Józef Kardynał Glemp
Przewodniczący Konferencji
Episkopatu Polski

(-) † Edmund Piszcz
Arcybiskup Metropolita
Warmiński

W imieniu
Rządu Rzeczypospolitej Polskiej
(-) Mirosław Handke
Minister Edukacji Narodowej

(-) Ryszard Górecki
Rektor Uniwersytetu Warmińsko-
Mazurskiego w Olsztynie

**Uprawnienie do nadawania stopnia naukowego
Doktora Nauk Teologicznych**

[godło państwowe]

CENTRALNA KOMISJA
DO SPRAW TYTUŁU NAUKOWEGO
I STOPNI NAUKOWYCH

Pałac Kultury i Nauki
00-901 Warszawa

Warszawa, 26 czerwca 2000 r.
tel. (0-22) 826-82-38
tel./fax (0-22) 620-33-24

Nr BCK-I-U-172/00

Dziekan
Wydziału Teologii
Uniwersytetu
Warmińsko-Mazurskiego
w Olsztynie

Upzejmie informuję, że Centralna Komisja do Spraw Tytułu Naukowego i Stopni Naukowych, działając na podstawie art. 4 ustawy z dnia 12 września 1990 roku o tytule naukowym i stopniach naukowych (Dz. U. nr 65, poz. 386), po zasięgnięciu opinii Rady Głównej Szkolnictwa Wyższego, przyznała z dniem 26 czerwca 2000 roku Wydziałowi Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie uprawnienia do nadawania stopnia naukowego doktora nauk teologicznych.

Do wiadomości:

- Ministerstwo Edukacji Narodowej
- Rada Główna Szkolnictwa Wyższego

ZASTĘPCA PRZEWODNICZĄCEGO KOMISJI

(–) Prof. dr hab. Andrzej Grzywacz

L.S.

[Pieczęć okrągła z godłem państwowym
i napisem w otoku: CENTRALNA KOMISJA
DO SPRAW TYTUŁU NAUKOWEGO
I STOPNI NAUKOWYCH]

Porozumienia o współpracy**POROZUMIENIE O WSPÓŁPRACY
MIĘDZY UNIWERSTYTEM WARMIŃSKO-MAZURSKIM W OLSZTYNIE
A ELBLĄSKIM INSTYTUTEM TEOLOGICZNYM³⁶**

W oparciu o Umowę między Rządem Rzeczypospolitej Polskiej a Konferencją Episkopatu Polski w sprawie statusu prawnego szkół wyższych zakładanych i prowadzonych przez Kościół katolicki, w tym uniwersytetów, odrębnych wydziałów i wyższych seminariów duchownych oraz w sprawie trybu i zakresu uznawania przez Państwo stopni i tytułów nadawanych przez te szkoły wyższe, podpisanej w Warszawie w dniu 1 lipca 1999 roku.

W dniu 28 sierpnia 2000 roku w Olsztynie zawarte zostało Porozumienie o współpracy pomiędzy Uniwersytetem Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie reprezentowanym przez: *prof. dr hab. Ryszarda Góreckiego — Rektora, ks. prof. dr hab. Alojzego Szorca — Dziekana Wydziału Teologii i mgr Amelię Wacewicz — Zastępcę Kwestora,*

a Elbląskim Instytutem Teologicznym reprezentowanym przez: *ks. dr Andrzeja Śliwińskiego — Biskupa Diecezji Elbląskiej, ks. bp dr Józefa Wysockiego — Prezesa Elbląskiego Instytutu Teologicznego.*

§ 1

1. Strony zobowiązują się współpracować w zakresie różnych form kształcenia, organizacji badań naukowych z udziałem potencjału naukowego i wyposażenia technicznego obu stron, a także wykonywania ekspertyz i opinii naukowych.

2. Zakres współpracy określają odrębne umowy.

§ 2

1. Studenci Elbląskiego Instytutu Teologicznego z dniem 1 października 2000 roku mogą podjąć studia na Wydziale Teologii Uniwersytetu.

³⁶ Niniejsze porozumienie stanowi przykład trzech tego samego dnia zawartych, jednobrzmiących porozumień.

2. Rekrutację kandydatów na studia teologiczne prowadzi Wydział Teologii Uniwersytetu.

§ 3

Studia teologiczne obejmujące studia magisterskie dla kandydatów do kapłaństwa prowadzone będą według odrębnego programu, zgodnie z przepisami kościelnymi, z zachowaniem wymagań określonych w ustawie o szkolnictwie wyższym z dnia 12 września 1990 roku (Dz. U. Nr 65 z późniejszymi zmianami) oraz innych przepisów obowiązujących w Uniwersytecie.

§ 4

1. Wydział Teologii Uniwersytetu może korzystać nieodpłatnie z pomieszczeń Elbląskiego Instytutu Teologicznego.

2. Instytut ponosi koszty za realizację procesu kształcenia na podstawie umów cywilno-prawnych według stawek i przepisów obowiązujących na Uniwersytecie.

§ 5

Dziekan Wydziału Teologii sprawuje nadzór merytoryczny nad realizacją programu kształcenia uchwalonego przez Radę Wydziału, nad przestrzeganiem Regulaminu Studiów UWM i Regulaminu Wydziału Teologii.

§ 6

1. Niniejsze Porozumienie zostaje zawarte na czas nieokreślony.

2. Każdej ze stron przysługuje prawo rozwiązania Porozumienia z końcem roku akademickiego z zachowaniem 3 miesięcznego okresu wypowiedzenia.

§ 7

Sprawy nie objęte niniejszym Porozumieniem wymagają uzgodnienia między stronami w formie aneksu.

§ 8

Umowa zostaje sporządzona w dwu jednobrzmiących egzemplarzach po jednym dla każdej ze stron.

(-) *Prof. dr hab. Ryszard Górecki*
Rektor UWM

(-) *ks. dr Andrzej Śliwiński*
Biskup Diecezji Elbląskiej

(-) *ks. prof. dr hab. Alojzy Szorc*
Dziekan Wydziału Teologii UWM

(-) *ks. bp dr Józef Wysocki*
Prezes Elbląskiego Instytutu
Teologicznego

(-) *mgr Amelia Wacewicz*
Zastępca Kwestora UWM

Akredytacja

CENTRALNA KOMISJA AKREDYTACYJNA

**Nemo est casu bonus
Seneka****CERTYFIKAT****Nr 29/2001**

KONFERENCJA REKTORÓW UNIWERSTYTETÓW POLSKICH
W UZNANIU WYSOKIEJ JAKOŚCI KSZTAŁCENIA
na wniosek UNIWERSYTECKIEJ KOMISJI AKREDYTACYJNEJ
uchwałą z dnia 31 maja 2002 roku
kierunkowi teologia
prowadzonemu w
Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim

AKREDYTACJI NA LAT 5 UDZIELA

LS: [Okrągła pieczęć z symbolem pióra,
z napisem w otoku: UNIWERSYTECKA
KOMISJA AKREDYTACYJNA]

Przewodniczący
Uniwersyteckiej Komisji Akredytacyjnej
(–) Prof. dr hab. Stanisław Chwirot

Przewodniczący
Konferencji Rektorów
Uniwersytetów Polskich
(–) Prof. dr hab. Stefan Jurga

Poznań 31 maja 2001 roku

Bibliografia wydawnictw
Wyższego Seminarium Duchownego
Metropolii Warmińskiej „HOSIANUM”

ROCZNIK

Studia Warmińskie I–XXXVIII(1964–2001). [ISSN 0137-6624].

ROZPRAWY NAUKOWE

1. T. Borawska, M. Borzyszkowski, A. Kopiczko, J. Wojtkowski, *Słownik Biograficzny Kapituły Warmińskiej*, Olsztyn 1996.
2. W. Nowak, *Matka Pana w religijności Ewangelików Prus Wschodnich (1525–1945)*, Olsztyn 1996.
3. Z. Kunicki, *Metafizyka „Księgi Wyjścia”*, Olsztyn 1996.
4. B.G. Śliwińska, *Dzieje Zgromadzenia Sióstr Świętej Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w latach 1571–1772*, Olsztyn 1996.
5. J. Michalski, *Katecheza parafialna w Polsce po Soborze Watykańskim II*, Olsztyn 1997.

6. E. Wiszowaty, *Zmartwychwstanie. Centrum chrześcijańskiego przepowiadania*, Olsztyn 1998.
7. W. Zawadzki, *Bernhard Poschmann — Warmiński badacz wczesnochrześcijańskiej pokuty*, Olsztyn 1998.
8. Z. Kunicki, *Człowiek — Sacrum — Bóg. Szkice filozoficzno-teologiczne o religii*, Olsztyn 1998.
9. E. Rzeszutek, *Stosunek do śmierci na podstawie VII księgi „Antologii Palatyńskiej”*, Olsztyn 1998.
10. J. Wiśniewski, *Kościół i kaplice na terenie byłej Diecezji Pomezańskiej 1243–1821 (1992)*, cz. I–II, Elbląg 1999.
11. A. Birch-Hirschfeld Triller, M. Borzyszkowski, A. Kopiczko, J. Wojtkowski, *Słownik biograficzny Kapituły Kolegiackiej w Dobrym Mieście*, Olsztyn 1999.
12. B. Rozen, *Działalność katechetyczna ks. Józefa Wojtukiewicza w latach 1937–1989*, Olsztyn 1999.
13. K. Wojtkiewicz, *Personalizm Św. Tomasza z Akwinu w „Traktacie o człowieku”*, Olsztyn 1999.
14. B.W. Matysiak, *Zarys geografii i prehistorii starożytnego Bliskiego Wschodu*, Olsztyn 1999.
15. A. Szorc, *Dzieje Warmii 1454–1660*, Olsztyn 1999.
16. B. Bilicka, *Katecheza mariologiczna Papieża Jana Pawła II*, Olsztyn 2000.
17. W. Zawadzki, *Duchowieństwo katolickie z terenu obecnej Diecezji Elbląskiej w latach 1821–1945*, Olsztyn 2000.
18. A. Marcinkowska, *Duszpasterstwo w Związku Harcerstwa Polskiego w latach 1918–1997*, Olsztyn 2000.
19. W. Nowak [red.], *Życie liturgiczne ewangelików Prus Wschodnich w świetle ustaw i Agend Kościelnych (1525–1945)*, Olsztyn 2000.
20. Z. Kunicki [red.], *Czy Sacrum jest jeszcze święte? (Przedmiot – Interpretacje – Deformacje)*, Olsztyn 2000.
21. U. Niemirowicz, *Mariologia w pismach Błogosławionego Honorata Koźmińskiego*, Olsztyn 2001.
22. S. Ropiak, *Teologia hymnów polskojęzycznej Liturgii Godzin. Tom. I: Okres Bożego Narodzenia*, Olsztyn 2001.
23. A. Bajorski, *Epikleza Eucharystyczna Dokumentu z Limy*, Olsztyn 2001.
24. W. Nowak [red.], *Sekty a młodzież w okresie przemian ustrojowych w Polsce*, Olsztyn 2001.

SUPLEMENT HOZJAŃSKI

Seria historyczna

1. A. Szorc, A. Kopiczko, *Wyższe Seminarium Duchowne „Hosianum”. Zarys dziejów*, Olsztyn 1995.
2. J. Guzowski [red.], *50 lat służby Kościołowi. Warmińskie Wyższe Studium Katechetyczne*, Olsztyn 1996.
3. A. Szorc, *Kolegium jezuickie w Braniewie i jego księgozbiór 1565–1626*, Olsztyn 1998.
4. M. Borzyszkowski, M. Dągiel [red.], *Instytut Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II w Olsztynie. Wczoraj i dziś 1979–1999*, Olsztyn 1999.

Seria biograficzna

1. W. Turek, *Książdz Infułat Antoni Jagłowski*, Olsztyn 1996.
2. A.J. Kalinowska, *Prosto na krzywych liniach. Życie i działalność M. Jadwigi Kuleszy OSB*, Olsztyn 1996.
3. J. Chłosta, *Księża trudnych czasów*, Olsztyn 1997.
4. K.K. Staszczak, *Drogi Opatrzności Bożej*, Olsztyn 1998.

Seria pastoralna

1. J. Guzowski [red.], *Kościół wobec przemian w Polsce. Szanse i zagrożenia. Materiały II Spotkań Naukowych w „Hosianum” czyli XII Warmińskie Dni Duszpasterskie Olsztyn 8–10.08.1995*, Olsztyn 1996.
2. E. Piszczyk, *Kazania Paryskie*, Olsztyn 1997.
3. J. Guzowski [red.], *Człowiek sumienia. Materiały III Spotkań Naukowych w „Hosianum” czyli XIII Warmińskie Dni Duszpasterskie*, Olsztyn 6–8.09.1996, Olsztyn 1997.
4. J. Guzowski [red.], *Jeżus Chrystus. Tertio Millenio Adveniente 39–43. Materiały IV Spotkań Naukowych w „Hosianum” czyli XIV Warmińskie Dni Duszpasterskie*, Olsztyn 5–7.09.1997, Olsztyn 1998.
5. J. Guzowski [red.], *Duch Święty. Tertio Millenio Adveniente 44–48. Materiały V Spotkań Naukowych w „Hosianum” czyli XV Warmińskie Dni Duszpasterskie*, Olsztyn 11–13.09.1998, Olsztyn 1999.
6. J. Guzowski [red.], *Bóg Ojciec. Tertio Millennio Adveniente 49–54. Materiały VI Spotkań Naukowych w „Hosianum” czyli XVI Warmińskie Dni Duszpasterskie*, Olsztyn 10–12.09.1999, Olsztyn 2002.

Seria teologiczna

1. J. Jezierski, *Chrystologia*, Olsztyn 1997.
2. J. Guzowski [red.], *Misyjne zadania Kościoła w Polsce*, Olsztyn 1997.
3. M. Szram [opr.], *Orygenes o kapłaństwie. Antologia tekstów*, Olsztyn 1998.

Seria kanonistyczna

1. R. Sztychmiller, *Osobowość kandydata do małżeństwa*, Olsztyn 1999.
2. M. Tunkiewicz, *Młodość a obowiązki małżeńskie*, Olsztyn 1998.

**DZIEŁA WYBRANE
STANISŁAWA KARDYNAŁA HOZJUSZA**

1. S. Hozjusz, *Chrześcijańskie Wyznanie Wiary Katolickiej*, przełożył J. Wojtkowski, Olsztyn 1999.
2. S. Hozjusz, *Odparcie Przedłożeń Brencjusza. O uciśnionym Słowie Bożym*, przełożył J. Wojtkowski, Olsztyn 2001.
3. S. Hozjusz, *Rozmowa o tym godzi li się laikom kielicha, księżej żon dopuścić, a w kościelech Służbę Bożą językiem przyrodzonym sprawować*, opracował M. Korolko, Olsztyn 2002 (w druku).

BIBLIOTEKA WYDZIAŁU TEOLOGII

1. W. Nowak, *Zarys liturgii kościoła domowego*, Olsztyn 2000.
2. D. Wojtyska, *Miłościwe lata. Dzieje Wielkich Jubileuszów Chrześcijaństwa (z udziałem Polaków)*, Olsztyn 2000.
3. M. Machinek, *Życie w dyspozycji człowieka*, Olsztyn 2000.
4. K.A. Parzych, *DIALOG jako metoda ewangelizacji współczesnego świata według Jana Pawła II*, Olsztyn 2000.
5. B.W. Matysiak, *Ubody w tradycji mądrościowej Izraela na tle starożytnego Bliskiego Wschodu*, Olsztyn 2001.
6. M. Machinek, *Śmierć w dyspozycji człowieka*, Olsztyn 2002.
7. A. Zella, *Katechetyczny wymiar edukacji regionalnej*, Tom I-II, Olsztyn 2001.
8. M. Machinek [red.], *Agresja i przemoc w świetle nauk przyrodniczych i humanistycznych*, Olsztyn 2002.
9. A. Misiaszek, *Duszpasterstwo osób społecznie nieprzystosowanych*, Olsztyn 2002.
10. W. Nowak, *Kult Eucharystii w Diecezji Warmińskiej 1243–1945 roku*, Olsztyn 2002.

INNE PUBLIKACJE

- P. Duksa, *Materiały do pracy z grupą młodzieżową*, Olsztyn 1997.
- P. Duksa, *Metody katechetyczne*, Olsztyn 1998.
- J. Guzowski [red.], *Ruchy i stowarzyszenia katolickie w Archidiecezji Warmińskiej*, Olsztyn 1998.
- A.J. Kalinowska [red.], *Błogosławieni, którzy umierają w Panu*, Olsztyn 2000.
- J. Chłosta [opr.], *Wiersze spod znaku Rodła*, Olsztyn 2000.
- P. Duksa [red.], *Klub młodzieżowy. Materiały do pracy z młodzieżą dla duszpasterzy i katechetów*, Olsztyn 2001.
- W. Barczewski, *Kiermaszy Warmińskie*, opr. J. Chłosta, Olsztyn 2002 [Reprint wydania IV] .

**SYMPOZJA WYDZIAŁU TEOLOGII
UNIwersytetu WARMIŃSKO-MAZURSKIEGO**

Wydawca:

Studio Poligrafii Komputerowej „SQL” s.c.

1. W. Nowak [red.], *Młodzież a ewangelizacja w perspektywie wyzwań XXI wieku*, Olsztyn 2000.
2. M. Machinek [red.], *Ósmy dzień stworzenia? Etyka wobec możliwości inżynierii genetycznej*, Olsztyn 2001.
3. W. Nowak, J. Pawlik [red.], *Islam w Europie Wschodniej. Historia i perspektywy dialogu*, Olsztyn 2001.
4. H. Wojtyska [red.], *Kult Męki Pańskiej. Historia i teraźniejszość*, Olsztyn 2001.
5. J. Jezierski [red.], *Biskup Franciszek Hodur*, Olsztyn 2001.

**Bibliografia wydawnictw
Instytutu Kultury Chrześcijańskiej
im. Jana Pawła II**

KWARTALNIKI

Biuletyn Instytutu Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II, od 1990 roku. [ISSN 1425-8137]³⁷

Zeszyty Teologiczne (Folia Theologica), od 1992 roku. [ISSN 1425-8145]³⁸

DRUKI ZWARTE (1992–1997)³⁹

- M. Borzyszkowski, *Zagadnienia wybrane z historii filozofii współczesnej*, Olsztyn 1992.
- M. Borzyszkowski, *Zagadnienia wybrane z historii filozofii*, Olsztyn 1992.
- B. Bilicka, *Pomoce katechetyczne. Cz. 1. — Boże Narodzenie*, Olsztyn 1992.
- M. Ejsmont, *Teologia biblijna Starego Testamentu*, Olsztyn 1993.
- B. Bilicka, *Pomoce katechetyczne. Cz. 2.* Olsztyn 1993.
- M. Pierechod, *Poradnictwo rodzinne. Cz. 1.* Olsztyn 1993.
- B. Bilicka, *Pomoce katechetyczne. Cz. 3. — O Janie Pawle II*, Olsztyn 1993.
- B. Bilicka, *Pomoce katechetyczne. Cz. 4. — Boże Narodzenie*, Olsztyn 1993.
- Z. Kobylińska, *Historia ideałów i celów wychowania*, Olsztyn 1994.
- Z. Żywica, „Wolność synów” w *Mateuszowych logiach Jezusa*, Olsztyn 1994.
- B. Szabłowska, *Rozwijam wstęgę wzruszeń*, Olsztyn 1994.
- J. Siwołowski, *Modlitwy do Boga*, Olsztyn 1994.
- B. Bilicka, *Pomoce katechetyczne. Cz. 5. — Wielki Post i Wielkanoc*, Olsztyn 1994.
- M. Dągiel, T. Feszczyn, K. Parzych, I. Feszczyn, *Instytut Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II w Olsztynie 1979–1994*, Olsztyn 1994.
- J. Jezierski, *Wprowadzenie do teologii*, Olsztyn 1994.
- J. Jezierski, *Wprowadzenie do teologii. — Wersja rosyjska*, tłumaczył W. Skukowski, Olsztyn 1994.
- M. Pierechod, *Poradnictwo rodzinne. Zagadnienia wybrane. Cz. 1–2*, Olsztyn 1994.
- Jan Paweł II, *List do dzieci*, Olsztyn 1994.
- J. Jezierski, *Bóg, stworzenie, grzech*, Olsztyn 1995.
- J. Jezierski, *Bóg, stworzenie, grzech. — Wersja rosyjska*, tłumaczył W. Skukowski, Olsztyn 1995.
- S. Ropiak [opr.], *Wielki Piątek. Godzina Czytania Słowa Bożego. Jutrznia*, Olsztyn 1995.
- S. Ropiak [opr.], *Wielka Sobota. Godzina Czytania Słowa Bożego. Jutrznia*, Olsztyn 1995.
- J. Wojtkowski, *Mariologia*, Olsztyn 1995.
- Pieśni na Adwent i Boże Narodzenie*, Olsztyn 1995.
- Stolica Apostolska, *Karta Praw Rodziny*, Olsztyn 1995.
- E. Piszczyk, *List do moich kapłanów na rok duszpasterski „Pojednania i Pokuty 1996”*, Olsztyn 1996.

³⁷ M. Dągiel, *Biuletyn Instytutu Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II*, w: M. Borzyszkowski, M. Dągiel [red.], jw., s. 221–222.

³⁸ K. Parzych, *Zeszyty Teologiczne (Folia Theologica)*, w: M. Borzyszkowski, M. Dągiel [red.], jw., s. 223.

³⁹ M. Dągiel, K. Parzych, *Działalność wydawnicza Instytutu Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II*, w: M. Borzyszkowski, M. Dągiel [red.], jw., s. 215–219. Zestawienie opracowane przez K. Parzycha na s. 216–219.

- J. Jezierski, *Chrystologia. Teologia dogmatyczna dla studentów*, Olsztyn 1996.
Pieśni na Wielki Post i Wielkanoc, Olsztyn 1996.
- J. Szymko, K. Parzych [opr.], *Modlitewnik Pielgrzymkowy*, Olsztyn 1996.
- M. Borzyszkowski, *Przewodnik po trasie Warmińskiej Pieszej Pielgrzymki na Jasną Górę*, Olsztyn 1996.
Pieśni Eucharystyczne, Olsztyn 1996.
Pieśni o Matce Boskiej, Olsztyn 1996.
- M. Pierechod, *Poradnictwo rodzinne*. Cz. 1–2. Wyd. II poprawione i uzupełnione, Olsztyn 1996.
- J. Jezierski, *Chrystologia*. — *Wersja rosyjska*, tłumaczył W. Skukowski, Olsztyn 1996.
- B. Bilicka, *Droga krzyżowa dla dzieci*, Olsztyn 1997.
- J. Wojtkowski, *Mariologia*, wyd. II, Olsztyn 1997.
- E. Piszczyk, *List do moich kapłanów na pierwszy rok przed trzecim tysiącleciem 1997*, Olsztyn 1997.
- E. Szutkowska, *Pragmatyzm w ocenie encykliki Jana Pawła II „Fides et ratio”*, Olsztyn 2002.

**KULTURA CHRZEŚCIJAŃSKA
CULTURA CHRISTIANA**

Wydawca:

Studio Poligrafii Komputerowej „SQL” s.c.

1. M. Borzyszkowski [red.], *Dialog kultur*, Olsztyn 2000.
2. M. Borzyszkowski [red.], *Etyka i demokracja*, Olsztyn 2000.

MATERIAŁY i SPRAWOZDANIA

PARAFIA ŚW. KATARZYNY W KĘTRZYNIE W ŚWIETLE WIZYTACJI KANONICZNEJ 7 KWIETNIA 2002 r.

Treść: — I. Z dziejów parafii. — II. Stan personalny parafii. — III. Stan materialny parafii. — IV. Duszpasterstwo. 1. Charakterystyka środowiska. 2. Nauczanie. 3. Życie sakramentalne. 4. Duszpasterstwo charytatywne i pozaszkolne. — V. Administracja parafii. 1. Realizacja programu duszpasterskiego i gospodarczego po ostatniej wizytacji kanonicznej. 2. Program duszpasterski i gospodarczy parafii planowany na przyszłość. — Zusammenfassung

I. Z DZIEJÓW PARAFII

Życie katolickie przytłumione przez reformację zaczęło się na nowo rozwijać w protestanckim Kętrzynie w XIX wieku. Nad tutejszymi katolikami opiekę duszpasterską początkowo sprawowali kapłani z Świętej Lipki. Władze diecezjalne utworzyły tu w 1872 roku placówkę duszpasterską. Początkowo modlono się w małym oratorium. W roku 1880 zakupiono dom z ogrodem, a 12 lipca 1893 roku erygowano parafię katolicką¹. Obecny neogotycki kościół, budowany w latach 1895–1897 przez ks. Andreasa Lehmana², został konsekrowany, w asyście kapituły warmińskiej, przez biskupa Andrzeja Thiela, 5 maja 1897 roku³. Patronkami parafii są św. Katarzyna Aleksandryjska Dziewica i Męczennica i św. Barbara.

Przedostatnią wizytację kanoniczną przeprowadził arcybiskup metropolita warmiński dr Edmund Piszcz w dniach 11–12 maja 1996 roku⁴. Do ważniejszych wydarzeń, które miały miejsce później, należy zaliczyć:

- 3–11 maja 1997 roku przeprowadzono misje parafialne z okazji stulecia konsekracji kościoła. Prowadzili je franciszkanie z Zakonu Braci Mniejszych: o. Melchior Czoska i o. Paulin Miotke⁵;

¹ Rocznik Diecezji Warmińskiej 1985, Olsztyn 1985, s. 233–234.

² P. R o m a h n, Die Diaspora der Diözese Ermland, Braunsberg 1927, s. 83.

³ Rocznik, jw., s. 234.

⁴ Archiwum parafii św. Katarzyny w Kętrzynie. Ogłoszenia parafialne 1993–1996, t. 10.2.7, Piąta Niedziela Wielkanocna — 5 maja 1996 r.

⁵ Tamże, Ogłoszenia parafialne 1997–1998, t. 10.2.8.

- 8–13 marca 1998 r. — odbywały się w parafii prelekcje i wystawa *Madonny Europy*, prezentująca sanktuaria maryjne z ponad 27 krajów⁶;
- 5 kwietnia 1998 r. w Niedzielą Palmową, w XIII Światowy Dzień Młodzieży, zorganizowano po raz pierwszy Drogę Krzyżową ulicami miasta⁷;
- 6–7 czerwca 1998 r. przy współpracy Stowarzyszenia *Civitas Christiana* z Olsztyna i Wydziału Oświaty, Kultury i Sportu Zarządu Miejskiego, odbyły się Parafialne Dni Rodziny⁸;
- 24 października 1998 r. odbył się konkurs z okazji XX Rocznicy Pontyfikatu Jana Pawła II pt. *Wychowawcza rola Jana Pawła II pielgrzymującego do Polski*. Przygotowała go parafia św. Katarzyny przy współpracy z Katolickim Stowarzyszeniem *Civitas Christiana* i Urzędem Miasta⁹;
- 8 czerwca 1999 r. liczna grupa parafian wzięła udział w spotkaniu z Ojcem Świętym Janem Pawłem II w Ełku, podczas Jego pielgrzymki do Ojczyzny¹⁰;
- 28 maja 2000 r. poświęcono dar dzieci pierwszokomunijnych — tablicę upamiętniającą Wielki Jubileusz Roku 2000;
- 10 września 2000 r. dwa autokary wiernych oraz wielu parafian prywatnymi samochodami udało się do Gietrzwałdu, aby wziąć udział w liturgii Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 pod przewodnictwem Nuncjusza Apostolskiego w Polsce arcybiskupa Józefa Kowalczyka i Episkopatu Polski¹¹;
- 11 listopada 2000 r. biskup Jacek Jezierski poświęcił sztandar Koła Związku Sybiraków oraz iluminację zewnętrzną kościoła¹²;
- 3 czerwca 2001 roku odbyło się sympozjum i poświęcenie tablicy pamiątkowej ks. Wojciecha Rogaczewskiego, patrioty i społecznika (1888–1944), który w okresie I wojny światowej pracował jako wikariusz w parafii św. Katarzyny¹³;
- 6 października 2001 r. arcybiskup Edmund Piszcz, w obecności licznych wiernych z Kętrzyna, odprawił Mszę świętą i poświęcił na lotnisku Kętrzyn-Wilamowo obelisk ku czci więźnia Stefana Kardynała Wyszyńskiego, który 6 października 1954 roku został przywieziony na to lotnisko samochodem ze Stoczka Warmińskiego, a następnie samolotem do Prudnika¹⁴.

II. STAN PERSONALNY PARAFII

Na terenie parafii mieszka około 8.250 osób. Do obrządku rzymskokatolickiego można zaliczyć około 7.200 osób plus około 300 osób należących do parafii personalnej Straży Granicznej św. Mateusza, której proboszczem jest ks. dr

⁶ Tamże, I Niedziela Wielkiego Postu — 1 marca 1998 r.

⁷ Tamże, V Niedziela Wielkiego Postu — 29 marca 1998 r.

⁸ Tamże, Uroczystość Trójcy Przenajświętszej — 7 czerwca 1998 r.

⁹ Tamże, Ogłoszenia parafialne z 13 i 27 września oraz 11, 18 i 25 października 1998 r.

¹⁰ Tamże, Ogłoszenia parafialne 1999–2001, t. 10.2.9, Ogłoszenia parafialne z 18, 25 kwietnia, 9, 16, 23 maja i 6 czerwca 1999 r.

¹¹ Tamże, Ogłoszenia parafialne z 10 września 2000 r.

¹² Tamże, Ogłoszenia parafialne z 5 listopada 2000 r.

¹³ Tamże, Ogłoszenia parafialne z 3 czerwca 2001 r.

¹⁴ Tamże, Ogłoszenia parafialne z 30 września 2001 r.

Zbigniew Kępa. Liczba katolików obrządku bizantyjsko-ukraińskiego wynosi około 75 osób¹⁵. Na terenie parafii mieszkają także: prawosławni — 55 osób, członkowie Kościoła ewangelicko-augsburskiego — 47, zielonoświątkowcy — 37, baptyści — 12, inne wyznania protestanckie — 5, muzułmanie — 3 oraz Świadkowie Jehowy — 45.

Pracę duszpasterską wykonuje zasadniczo trzech kapłanów: proboszcz ks. prałat kanonik dr Zygmunt Klimczuk i dwóch wikariuszy — ks. mgr Janusz Rybczyński i ks. mgr Jacek Gonder¹⁶. Na terenie parafii mieszkają bazylianie (parafia katolicka obrządku bizantyjsko-ukraińskiego, ul. Reya 5), którzy prowadzą duszpasterstwo wśród wiernych greckokatolickich w ramach parafii personalnej.

Parafialną Radę Duszpasterską tworzą: proboszcz, kapłani współpracownicy, czterech szafarzy nadzwyczajnych Eucharystii, dwie pracownice kancelarii i 12 katechetek. Obecna Rada liczy 21 osób, nie jest ustanowiona przez księdza arcybiskupa, a jej skład ulega zmianie wraz ze zmianą współpracowników.

Z parafią współpracują także 4 siostry zakonne ze Zgromadzenia Misjonarek Świętej Rodziny (klasztor na terenie parafii św. Jerzego, ul. Zamkowa 4, 11-400 Kętrzyn)¹⁷: s. mgr Ewa Ćwirko uczy religii w gimnazjum; s. Anna Rufina Groskrojc pracuje jako zakrystianka; s. Lucyna Wyszowska prowadzi Księgarnię św. Katarzyny, a s. Teresa Morawska wspólnie z Ireną Majkowską prowadzą kancelarię parafialną.

Organista Jerzy Opaliński, ma wykształcenie muzyczne, pracuje w parafii od 1 listopada 1996 roku i jest odpowiedzialny za śpiew oraz oprawę muzyczną nabożeństw liturgicznych. 1 lipca 2000 roku zawarto z nim umowę o pracę na czas nieokreślony (1 marca 2002 podwyżka wynagrodzenia)¹⁸. Z satysfakcją należy stwierdzić, że chór parafialny pod batutą Jerzego Opalińskiego jest chlubą wspólnoty. Od kilku lat Marian Lutarewicz, pomimo licznych przeciwności, prowadzi społecznie orkiestrę parafialną. Rodzice jednego z alumnów naszej parafii Grażyna i Marian Żejmo troszczą się o stół parafialny i porządek wokół kościoła oraz plebani.

III. STAN MATERIALNY PARAFII

Kościół św. Katarzyny, budowany w latach 1895–1897 w stylu neogotyckim, został konsekrowany przez biskupa Andrzeja Thiela 5 maja 1897 roku¹⁹. Jest budynkiem wolnostojącym o wymiarach: długość — 35 m, szerokość — 16 m, wysokość — 20 m, wieża — 45 m. Wzniesiony został na planie prostokąta,

¹⁵ Stan na 30 stycznia 2002 r. Obliczono na podstawie kartotek parafialnych po wizycie duszpasterskiej.

¹⁶ Rocznik Archidiecezji Warmińskiej 2001, Olsztyn 2001, s. 185.

¹⁷ Tamże, s. 362.

¹⁸ Archiwum parafii św. Katarzyny, Akta osobowe, t. 2.2.1, Organista, Podanie o przyjęcie do pracy.

¹⁹ M.J. Komosińska, Działalność parafii św. Katarzyny w Kętrzynie w latach 1945–1992, Olsztyn 1995, s. 37 (msp. w archiwum WT UWM).

z prostokątnie zamkniętym prezbiterium, skierowanym na zachód i kwadratową wieżą od wschodu. Przy prezbiterium znajduje się zakrystia i kruchta. Kościół ma formę trzynawowej bazyliki, oświetlony dużymi, ostrołuczными oknami. Ściany, stropy i faktura zewnętrzna wykonane z cegły. Wieżba dachowa jest drewniana, dach stromy, dwuspadowy pokryty dachówką holenderką. Okna żelazne, posiadają witraże niefiguralne. Świątynia pomieści 1200 wiernych i figuruje w rejestrze zabytków²⁰. Teren, na którym stoi kościół św. Katarzyny oraz stara plebania przy ul. Sikorskiego 13 jest własnością parafii²¹.

Na ołtarzu głównym, znajduje się przytwierdzone na stałe, tabernakulum pancerne. Ołtarz główny, został wykonany z inicjatywy ks. Pawła Kuessnera, proboszcza w latach 1900–1909, drewniany, pentaptyk, pięcioosiowy, czteroskrzydłowy, z zamkniętymi skrzydłami zewnętrznymi, jednokondygnacyjny ze zwieńczeniem. *Prostokątne tabernakulum, zwieńczone tronem wystawienia o formie ostrołukowej arkady wspartej na wiązkach kolumn, zwieńczonej bogato ornamentowanym kwiatonem i sterczynami wypełniającymi pole szafy środkowej. Po obu stronach szafy na prostokątnych skrzydłach stałych ustawione rzeźby: z lewej św. Katarzyny, z prawej św. Barbary, na zewnętrznych zamykanych skrzydłach, z lewej rzeźbiarskie przedstawienie sceny Zwiastowania, z prawej Bożego Narodzenia. Na rewersach tych skrzydeł, po zamknięciu ruchome postacie świętych: z lewej św. Brunona, z prawej św. Wojciecha*²². Staraniem tego proboszcza wykonano również neogotycką ambonę z drewna dębowego, umieszczoną przy drugim filarze w nawie głównej²³.

Ołtarz boczny — przyścienny, jednokondygnacyjny w prawej nawie, powstał z inicjatywy ks. Alojzego Buchholza, proboszcza w latach 1909-1920. W retabulum, w prostokątnej ramie zamkniętej schodkowo, znajduje się wypukłorzeźbiona scena Chrystusa wskazującego serce i klęczącej św. Teresy z Avila²⁴. Natomiast ołtarz boczny — przyścienny w lewej nawie, przedstawia scenę Matki Boskiej z Dzieciątkiem i św. Antonim²⁵. Także neogotyckie organy, wykonano z inicjatywy ks. Alfonsa Buchholza. Posiadają one 18 głosów i pedał pneumatyczny. Ich ostatnią renowację (konserwacja i strojenie) przeprowadzał od czerwca do sierpnia 1997 roku obecny organista Jerzy Opaliński²⁶.

Pod chórem stoją dwa neogotyckie konfesjonały, wyrzeźbione w drewnie dębowym po 1900 roku²⁷. W kaplicy zachodniej i w przedsionku kościoła znajdują się świeczniki wiszące, jednoświecowe typu korona (mosiądz, odlew, styl eklektyzm) wykonane również po 1900 roku. Pozostałe 10 żyrandoli zawieszono w 1993

²⁰ Urząd Wojewódzki Wydział Kultury i Sztuki w Olsztynie, Decyzja w sprawie wpisania dobra kultury do rejestru zabytków, Olsztyn, dnia /98/09.01. KL-5340-454/8/A-1550.

²¹ Wydział Ksiąg Wieczystych w Kętrzynie KW nr 6302; 2.11.1998 wpisano nieruchomość zabudowaną o pow. 0,2264 ha. dz. Nr 241 poł. w Kętrzynie, ul. Sikorskiego 15.

²² Archiwum parafii św. Katarzyny w Kętrzynie, Dokumentacja wyposażenia kościoła św. Katarzyny w Kętrzynie wykonana we wrześniu 1996 roku przez mgr. Jerzego Kalickiego z Olsztyna, Ołtarz główny, Karta nr 18.

²³ Tamże, Ambona, Karta nr 29.

²⁴ Tamże, Ołtarz boczny — prawy, Karta nr 23.

²⁵ Tamże, Ołtarz boczny — lewy, Karta nr 36.

²⁶ Tamże, Ogłoszenia parafialne 1997–1998, t. 10.2.8, Ogłoszenia parafialne z 3 sierpnia 1997 r.

²⁷ Tamże, Dokumentacja, jw., Konfesjonał, Karta nr 32 i 33.

roku. Dla bezpieczeństwa w ciągu dnia jest zamknięta krata w przedsionku kościoła, a na noc włączany jest system alarmowy.

Do stanu materialnego kościoła należy także zakrystia i jej wyposażenie. Znajdują się w niej szafy na paramenty liturgiczne oraz wzmacniacz radiowęzłowy MWL 7S/200, a także mikrofony (nagłośnienie wewnętrzne i zewnętrzne kościoła wykonała Agencja Usługowa COMBO-MIX z Giżycka w dniach 1–7 kwietnia 2001 roku). Wśród paramentów liturgicznych znajdują się: monstrancja (XX wiek), 7 puszek, 3 kielichy, 3 pateny, kustodium, naczynia do chrztu 2 komplety, naczynie na oleje, kociołek i kropidło, 2 trybularze, bursa do chorych, komplet ksiąg liturgicznych. Ornaty: 6 zielonych, 5 czerwonych, 7 białych, 2 złote, 3 fioletowe; dalmatyki: 2 czerwone, 2 zielone, 2 złote, 2 czarne; kapy: 1 złota i 1 fioletowa; stuły: 10 fioletowych, 7 białych, 3 czerwone, 2 zielone; alby — 30 sztuk; komże kapłańskie — 12 sztuk; welony — 2; bielizna kielichowa; puryfikaterze — 70 sztuk; korporały — 12; ubiory ministrantów: alby, komże i pelerynki.

Ważne miejsce w życiu wspólnoty parafialnej stanowi plebania. Gdy w roku 1872 ustanowiono w Kętrzynie wikariat lokalny, ks. August Hinz z Reszla, który został pierwszym duszpasterzem, wspierany przez Stowarzyszenie św. Bonifacego i św. Wojciecha nabył parcelę, na której znajdowały się budynki mieszkalne dla duchownego i oratorium (obecnie stara plebania z zapleczem przy ul. Sikorskiego 13)²⁸. Tam też odprawiano nabożeństwa aż do czasu wybudowania kościoła św. Katarzyny. Plebania ta służy obecnie siostrze zakonnej zatrudnionej w zakrystii, a z pokoi gościnnych korzystają okresowo katechetki przebywające na praktyce katechetycznej w naszej parafii. Pomieszczenia od strony ul. Sikorskiego wynajęto na lokal handlowy. W części piwnicznej znajduje się biuro usług komputerowych. Od szczytu starej plebani znajduje się Księgarnia św. Katarzyny, w której zatrudniona jest s. Lucyna Wyszowska. Dochody przeznaczone są na działalność charytatywną parafii.

Nowy dom parafialny św. Kazimierza, budowany w latach 1981–1988, został poświęcony przez biskupa dra Edmunda Piszcza 25 listopada 1988 roku, w dniu św. Katarzyny, patronki parafii²⁹. Budynek zaprojektował mgr inż. arch. Bolesław Wilkowski z Olsztyna. Jest on usadowiony na terenie działki nr 240 przy ul. Powstańców Warszawy 5³⁰. Z czterech sal, w części szkolnej budynku parafialnego, korzysta Prywatne Liceum Ogólnokształcące, które płaci za ogrzewanie, energię elektryczną i wodę³¹ oraz Związek Sybiraków (nieodpłatnie). Ponadto znajdują się tu: kancelaria parafialna, poradnia małżeńska, Parafialna Akcja Charytatywna, sala ministrancka i sala orkiestry parafialnej.

Obecnie parafia św. Katarzyny w Kętrzynie dysponuje dwiema działkami (nr 240 i 241) o powierzchni 2789 m², na których znajduje się: kościół św. Katarzyny — 600 m², stara plebania przy ul. Sikorskiego 13 — 270 m² i nowy dom parafialny św. Kazimierza przy ul. Powstańców Warszawy 5 — 463 m².

²⁸ *Pastoralblatt für die Diözese Ermland* 1982, s. 52; P. Roman, jw., s. 83.

²⁹ Archiwum parafii św. Katarzyny w Kętrzynie, Kronika parafialna św. Katarzyny w Kętrzynie 1987–1996.

³⁰ Tamże, Akt Notarialny z 12.07.1982 r. Stwierdza oddanie terenu w użytkowanie wieczyste, nr ksiąg wieczystych 10350, działka o powierzchni 531 m².

³¹ Tamże, Aneks nr 3 do Umowy najmu sal z dnia 15.07.1999 r.

Na terenie miasta istnieje cmentarz komunalny oraz nowy cmentarz również komunalny poza miastem w Nowej Wsi. Kaplica cmentarna jest własnością miasta.

IV. DUSZPASTERSTWO

1. Charakterystyka środowiska

W Kętrzynie liczącym 30.112 mieszkańców³², rozwój przemysłu i rolnictwa (przemysł rolno-spożywczy, elektrotechniczny, odzieżowy i drzewny), a co za tym idzie i zatrudnienie od początku lat dziewięćdziesiątych pod wpływem przemian społeczno-gospodarczych zaczął spadać. W powiecie kętrzyńskim stopa rejestrowanego bezrobocia wynosi 31,2%³³. Parafia św. Katarzyny obejmuje swoim zasięgiem środkową część miasta i liczy około 8.250 mieszkańców, ale faktycznie dotyczy to około 7.200 osób. W niedzielę na Mszy świętej gromadzi się ponad 2.500 osób, czyli około 45% zobowiązanych³⁴. Wśród parafian występuje duże zróżnicowanie religijności, istnieje jednak przywiązanie do parafii oraz pozytywny odbiór akcji duszpasterskich. Drastycznie jednak obniża się poziom materialny rodzin, co stanowi przyczynę wzrostu pijaństwa, kradzieży i napadów rabunkowych.

2. Nauczanie

W nauczaniu niedzielnym (*kazania, homilie, katecheza*) kapłani głosząc kazania lub homilie, korzystają z bardzo licznych dzisiaj materiałów kaznodziejskich. W każdą niedzielę o godz. 16.30 (oprócz niedziel w lipcu i sierpniu) w domu parafialnym prowadzone są, kolejno przez kapłanów dekanatu katechezy przedmałżeńskie oraz czynna jest od godz. 15.00 poradnia małżeńska.

Rekolekcje adwentowe odbywają się regularnie, co roku od trzeciej niedzieli Adwentu, a rekolekcje wielkopostne od czwartej niedzieli Wielkiego Postu. Ostatnie misje parafialne odbyły się z okazji stulecia konsekracji kościoła w dniach 3–11 maja 1997 roku, prowadzili je franciszkanie z Zakonu Braci Mniejszych: o. Melchior Czoska i o. Paulin Miotke.

Na terenie parafii znajdują się następujące szkoły: Zespół Szkół Ogólnokształcących im. Wojciecha Kętrzyńskiego³⁵, Prywatne Liceum Ogólnokształcące, Pub-

³² Stan w dniu 31 XII 2000 roku, *Rocznik Statystyczny Województwa Warmińsko-Mazurskiego 2001*, Urząd Statystyczny w Olsztynie 2001, s. 96.

³³ Tamże, s. 126.

³⁴ Liczbę zobowiązanych ustalono w sposób następujący: z ogólnego stanu katolików odliczono 5% na ludzi starych, chorych i tych, którzy z różnych powodów byli przeszkodzeni w konkretną niedzielę, oraz 20% na dzieci do lat 7. Pozostała część traktowano jako 100% zobowiązanych. — Por. W. Piwo w a r s k i, *Praktyki religijne w diecezji warmińskiej. Studium socjograficzne*, Warszawa 1969, s. 117.

³⁵ Od 1 września 2001 roku w związku z utworzeniem klas gimnazjalnych w Liceum Ogólnokształcącym przyjęto nową nazwę — Zespół Szkół Ogólnokształcących.

liczne Gimnazjum, Prywatne Gimnazjum, Społeczne Gimnazjum, Szkoła Podstawowa nr 1 im. Feliksa Nowowiejskiego, Społeczna Szkoła Podstawowa i trzy przedszkola: Niepubliczne Przedszkole *Pinokio*, Niepubliczne Przedszkole *Puchatek* oraz Przedszkole Miejskie i Żłobek Integracyjny *Malinka*.

Katechizują dwaj kapłani ks. mgr Janusz Rybczyński i ks. mgr Jacek Gonder, siostra zakonna mgr Klara Ewa Ćwirko oraz 10 katechetek: mgr Alicja Jurewicz, mgr Anna Romejko, mgr Iwona Machwic mgr Jadwiga Zawadzka, mgr Agnieszka Trypucka, mgr Małgorzata Piekarska, mgr Małgorzata Fiedorowicz, mgr Marzena Pancechowska, mgr Krystyna Kalwajtis, Jolanta Raczuk i katecheta mgr Mirosław Kopeć. Łącznie w szkołach na terenie parafii uczy się 3.210 uczniów. Na lekcje religii uczęszcza 3.113 uczniów co stanowi około 97%³⁶.

Od 18 kwietnia 1999 roku istnieje przy parafii Duszpasterstwo Nauczycieli i Wychowawców, którego organizatorką jest mgr Jolanta Heidenblut, nauczycielka Zespołu Szkół Ogólnokształcących. Zebrania odbywają się w każdy drugi czwartek miesiąca i polegają na uczestniczeniu we Mszy św. oraz spotkaniu formacyjnym w domu parafialnym.

Niezwykle inspirująca w życiu religijnym, społecznym i kulturalnym jest współpraca parafii z Katolickim Stowarzyszeniem *Civitas Christiana* Oddział w Kętrzynie, którego przewodniczącą jest Zenobia Alejun. W ramach tego stowarzyszenia 23 listopada 1992 roku powstał Zespół Synodalny³⁷, który realizował program zaproponowany przez Sekretariat Krajowy II Synodu Plenarnego oraz Komisję Archidiecezjalną tegoż Synodu. Regularnie, co dwa tygodnie, odbywają się spotkania i prelekcje w klubie Stowarzyszenia przy ul. Sikorskiego 61 p. 101.

W kancelarii parafialnej istnieje biblioteka, która posiada około 2 tys. woluminów. Stałych czytelników jest zapisanych około 150, którzy mają możliwość wypożyczania książek codziennie w godzinach urzędowania kancelarii. Po Mszy świętej niedzielnej, przy wyjściu z kościoła lub w dni powszednie w kancelarii, jest możliwość zakupienia prasy katolickiej: *Posłaniec Warmiński* (20 egz.), *Niedziela* (20), *Rodzina Radia Maryja* (10), *Katecheta* (12), *Głos dla życia* (8), *Arka* (50), *L'Osservatore Romano* (12 egz. przekazywanych do bibliotek szkolnych na terenie parafii i biblioteki pedagogicznej), *W naszym Kościele* (500 egz. kwartalnik — gazetka parafialna). Parafia prowadzi także sklep z dewocjonaliami i książką religijną pod nazwą *Księgarnia św. Katarzyny*.

3. Życie sakramentalne

W latach 1996–2001 chrzczono w naszej parafii rocznie: średnio — 62 dzieci, I Komunię świętą przyjmowało około 100 uczniów klas drugich, do sakramentu bierzmowania przystępowało także około 100 uczniów, średnio 36 par przyjmowało sakrament małżeństwa, oraz 75 osób odprowadzano na cmentarz. W ciągu kolejnych lat, systematycznie, średnia liczba umierających jest wyższa o 12% od

³⁶ Archiwum parafii św. Katarzyny w Kętrzynie, Sprawy katechetyczne, t. 5.2.1, Stan z 1 października 2001 r. Ankieta katechetyczna.

³⁷ A. T a b o r s k i, Oddział Miejski Stowarzyszenia *Civitas Christiana* w Kętrzynie (historia — współczesność — ludzie — działalność — inicjatywy), Olsztyn 1996, s. 18.

liczby chrzczonych. Wskaźnik ten potwierdzają dane ogólnopolskie. Świadczy to o niepokojącym symptomie niskiego przyrostu naturalnego w polskim społeczeństwie. Na 377 chrztów w ostatnich sześciu latach 15 udzielono osobom w wieku ponad 7 lat.

Statystyka z okresu międzywizytacyjnego

Rok	Chrzest ³⁸	Bierzmowanie ³⁹	I Komunia św. ⁴⁰	Małżeństwo ⁴¹	Pogrzeb ⁴²
1996	66	134	102	34	85
1997	57	160	106	46	82
1998	67	157	104	33	69
1999	57	147	100	31	69
2000	70	123	104	39	72
2001	60	–	94	34	77

Chrzty w parafii św. Katarzyny w Kętrzynie są udzielane w każdą drugą i czwartą niedzielę miesiąca podczas Mszy świętej o godz. 13.00. W sobotę przed chrztem o godz. 17.00 odbywa się katecheza chrzcielna. Do sakramentu bierzmowania przystępują uczniowie klas trzecich gimnazjum. Przygotowanie prowadzą katecheci na lekcjach religii oraz w grupach, które spotykają się w domu parafialnym. Przygotowanie liturgiczne odbywa się przez okres trzech miesięcy przed bierzmowaniem, w każdy czwartek o godz. 17.30 w kościele. Po katechezie młodzież uczestniczy we Mszy świętej wieczornej. Przygotowanie to prowadzą księża prefekci. Ksiądz Janusz Rybczyński opiekuje się także ministrantami oraz prowadzi śpiew dzieci podczas Mszy świętej o godz. 11.30, natomiast ksiądz Jacek Gonder jest odpowiedzialny za lektorów i zespół młodzieżowy.

Wierni mają okazję do spowiedzi codziennie rano podczas Mszy świętej o godz. 6.30 i 7.00 oraz wieczorem o godz. 18.00. W parafii są czterej szafarze Eucharystii: Zenon Zieliński (ojciec kapłana), mgr Jan Krysztopik (z-ca dyr. Zespołu Szkół Ogólnokształcących), Bogdan Wargan (instruktor nauki jazdy) i Wiesław Rosa (ojciec alumna).

W dni powszednie odprawiane są Msze święte o godz.: 6.30, 7.00 i 18.00, a w niedziele o godz.: 7.00, 8.30, 10.00, 11.30, 13.00, i 18.00. Regularnie uczestniczy we Mszy świętej niedzielnej średnio 45% zobowiązanych. Niedzielna obecność na Mszy świętej (*dominantes*) utrzymuje się na jednakowym poziomie.

W parafii podczas rekolekcji adwentowych i wielkopostnych organizowany jest *Dzień Chorych*. Chorzy są także odwiedzani regularnie w domach przez kapłanów w pierwsze piątki miesiąca (około 15 osób). Istnieje również systematyczna opieka

³⁸ Archiwum parafii św. Katarzyny w Kętrzynie, Księga ochrzczonych parafii św. Katarzyny od 1996 r., t. XXIV.

³⁹ Tamże, Księga bierzmowanych parafii św. Katarzyny w Kętrzynie od roku 1987.

⁴⁰ Tamże, Spis dzieci przyjętych do I Komunii św. w parafii św. Katarzyny w Kętrzynie.

⁴¹ Tamże, Księga małżeństw od roku 1991, t. X.

⁴² Tamże, Księga zmarłych od roku 1990, t. X.

nad chorymi w szpitalu miejskim. W każdą sobotę o godz. 15.30 kapłan robi obchód chorych w salach i odprawia Mszę świętą w kaplicy szpitalnej. Pomimo tych wysiłków około 16% parafian umiera bez sakramentów św.

Dzień wieczystej adoracji Najświętszego Sakramentu w parafii (kan. 942) wyznaczony został na 7 czerwca⁴³. Ponadto w miejsce 40-godzinnego nabożeństwa 25 listopada odbywa się dzień adoracji z okazji odpustu w dniu świętej Katarzyny Aleksandryjskiej, patronki parafii.

Obecnie jeden z naszych parafian (ks. Jan Świdorski, salezjanin) pracuje na misjach, trzech w naszej Archidiecezji (ks. Jacek Zieliński, ks. Tadeusz Zadorożny i ks. Andrzej Tenus), jeden jako kapłan obrządku greckokatolickiego (ks. Jarosław Piotr Gościński) w parafii olsztyńskiej i trzech alumnów (Marek Żejmo, Tomasz Rosa, Marcin Perfikowski) przygotowuje się do kapłaństwa w Wyższym Seminarium Duchownym Metropolii Warmińskiej *Hosianum*. Parafianki są także w zakonach: Jadwiga Pietkiewicz i Aneta Czekaj — u misjonarek Świętej Rodziny, Grażyna Kościuk — u urszulanek, Teresa Kapelko — u katarzynek, Barbara Gawła — u nazaretanek. Duszpasterstwo powołaniowe jest realizowane przez kazania, katechezy, rekolekcje w WSDMW „Hosianum” w Olsztynie, w klasztorze Sióstr Misjonarek w Kętrzynie oraz pielgrzymki do seminariów duchownych w Olsztynie i Pieniężnie.

W trosce o właściwe przygotowanie do sakramentu małżeństwa w każdą niedzielę całego roku oprócz lipca i sierpnia w domu parafialnym św. Kazimierza o godz. 16.30 prowadzone są kursy przedmałżeńskie przez kapłanów z dekanatu. W tym celu działa także poradnia rodzinna, która jest czynna w każdą niedzielę od godz. 15.00, z wyjątkiem miesięcy wakacyjnych. Spotkania indywidualne prowadzi 5 kwalifikowanych referentek (mgr Alicja Jurewicz, mgr Małgorzata Fiedorowicz, mgr Agnieszka Trypucka, mgr Agnieszka Kreczman, Jolanta Raczuk).

Do parafii św. Katarzyny w Kętrzynie należy około 2.571 rodzin, w tym około 100 — to małżeństwa niesakramentalne. 4/5 tych małżeństw nie może zawrzeć sakramentu z przyczyny istniejących przeszkód, a około 20 małżeństw lekceważy sobie ten obowiązek. Trzy osoby odeszły do Zielonoświątkowców, a pięć powróciło do Kościoła rzymskokatolickiego⁴⁴. Dominujący odsetek — 87,4% rodzin przyjmuje wizytę duszpasterską (kolędę), tzn., że chce utrzymywać łączność ze wspólnotą parafialną.

Do okresowych i charakterystycznych dla parafii nabożeństw należą: majowe, czerwcowe, Gorzkie Żale, Droga Krzyżowa, Droga Krzyżowa ulicami miasta w Niedzielą Palmową, w każdą środę Nowenna do Matki Bożej Nieustającej Pomocy, modlitwy za zmarłych w I. poniedziałek miesiąca, modlitwa w intencji Ojca Świętego i Radia Maryja prowadzona przez Koło Przyjaciół Radia Maryja w I. sobotę miesiąca, spotkania modlitewne Wspólnot parafialnych raz w miesiącu. W parafii współdziałają następujące grupy modlitewne, ruchy i wspólnoty: Nadzwyczajni Szafarze Komunii św. — 4, Zespół Charytatywny — 4, Wspólnota Krwi Przenajdroższej — 60, schola śpiewacza — 8, chór parafialny — 40, Koło Przyjaciół Radia Maryja — 40, Franciszkański Zakon Świeckich — 12, Zespół Synodalny Katechetów — 16, Ruch Apostolstwa Emigracyjnego na Wschodzie

⁴³ Dekret Księdza Arcybiskupa, nr 296/94.

⁴⁴ Archiwum parafii św. Katarzyny w Kętrzynie, Księga konwersji parafii św. Katarzyny.

— 10, Duszpasterstwo Nauczycieli — 17, Róże Różańcowe — 45, Biel Procesyjna — 40, lektorzy — 18, ministranci — 35, orkiestra parafialna — 18 osób. Parafia współpracuje z *Civitas Christiana*, liczącym w Kętrzynie 50 członków. Przy Stowarzyszeniu, którego kapelanem jest proboszcz parafii św. Katarzyny, istnieje Zespół Synodalny.

4. Duszpasterstwo charytatywne i pozaszkolne

Oprócz współpracy z państwowymi i pozarządowymi organizacjami pomocowymi, Kościół nie może zrezygnować z prowadzenia własnego dzieła charytatywnego. *Drugi Synod Plenarny pragnie zachęcić Kościół w Polsce do refleksji nad posługą charytatywną, wypływająca z miłosierdzia*⁴⁵ — czytamy w dokumentach synodalnych. Świadomość potrzeby realizacji nauki Kościoła była i jest motywem działania także duszpasterstwa charytatywnego. Przy parafii istnieje Parafialna Akcja Charytatywna. W skład Komisji Charytatywnej wchodzi 4 osoby (Zenon Zieliński, Irena Majkowska, Bożena Staniewicz, Władysława Korko). Wydawanie odzieży dla potrzebujących odbywa się dwa razy w tygodniu, we wtorki i piątki w godz. od 10.00 do 12.00. Miesięcznie otrzymuje pomoc w postaci odzieży używanej około 30–40 osób. Komisja Charytatywna opłaca systematycznie obiady w szkole dla kilkorga dzieci, a 4 rodziny otrzymują systematycznie pomoc pieniężną. Studentka z Gruzji Bella Tateszwili, mieszkająca w Bursie Studentek Teologii w Olsztynie, otrzymuje co miesiąc pomoc finansową. Bezdomni, gdy proszą, otrzymują z kuchni kanapkę do zjedzenia.

Wychowanie do trzeźwości jest realizowane poprzez homilie, nabożeństwa, katechezy, przyrzeczenia dzieci I-komunijnych, przyrzeczenia okresowe (wielkopostne, adwentowe) oraz przyrzeczenia na całe życie. W parafii liczbę alkoholików nałogowych ocenia się na około 150 osób.

Istnieje także pozaszkolne duszpasterstwo dzieci i młodzieży. W ramach tego duszpasterstwa prowadzone jest przygotowanie do pierwszej Komunii świętej. Poza lekcjami religii w szkole organizuje się spotkania z rodzicami dzieci I-komunijnych (prowadzi ks. proboszcz), dzieci z drugich klas przygotowują liturgiczną oprawę Mszy św. niedzielnej o 11.30, a po liturgii otrzymują *Ziarenko*. Śpiew z dziećmi podczas Mszy świętej prowadzi ks. Janusz Rybczyński. W tygodniu dzieci przychodzą także na Mszę świętą o godz. 18.00 w każdy piątek (oprócz miesięcy zimowych i wakacji).

W ramach przygotowania do sakramentu bierzmowania, katecheci organizują poza lekcjami religii spotkania w grupach. Przez około 3 miesiące przed bierzmowaniem w każdy czwartek o 17.30 prowadzone jest także przygotowanie liturgiczne w kościele. Po katechezie, którą prowadzą ks. Jacek Gonder i ks. Janusz Rybczyński, uczniowie biorą czynny udział we Mszy świętej. Młodzież szkół średnich, pod opieką ks. Jacka Gondera, organizuje również liturgię i uczestniczy we Mszy św. w każdy czwartek przez cały rok szkolny. W miesiącach letnich ks. Janusz Rybczyński, przy współpracy z rodzicami, przygotowuje obóz dla ministrantów i dzieci z rodzin patologicznych.

⁴⁵ II Polski Synod Plenarny (1991–1999), Poznań 2001, s. 218.

Ruch pielgrzymkowy w dużym stopniu przyczynia się do wzrostu religijności oraz integracji parafii. Znaczna grupa, głównie młodzieży, bierze udział w corocznych pielgrzymkach pieszych do Ostrej Bramy w Wilnie (Warmińska Archidiecezjalna Pielgrzymka Piesza do Ostrej Bramy 6–15 lipca),⁴⁶ do Częstochowy (Warmińska Archidiecezjalna Pielgrzymka Piesza na Jasną Górę 28 lipca – 12 sierpnia)⁴⁷ oraz w pielgrzymce gwieździstej do Świętej Lipki (ostatnia niedziela maja)⁴⁸. Organizowane są także pielgrzymki autokarowe do Stoczka Warmińskiego, Częstochowy, Wilna, Lichenia, oraz sanktuariów maryjnych na Warmii i Mazurach.

V. ADMINISTRACJA PARAFII

Kancelaria parafialna jest czynna codziennie, oprócz niedzieli, w godzinach od 10.00 do 12.00 i od 15.00 do 17.00. W kancelarii znajdują się księgi parafialne od 1945 roku. Prowadzone są na bieżąco duplikaty ksiąg parafialnych, które przekazuje się do Archiwum Kurii Biskupiej. W kronice parafialnej siostra kancelistka odnotowuje ważniejsze wydarzenia parafialne. W Archiwum Parafialnym gromadzone są i przechowywane dokumenty dotyczące własności, remontów, rachunki związane z ubezpieczeniami, podatkami, opłatami za energię, wodę itp.⁴⁹. Parafia prowadzi: księgę przychodów i rozchodów.

1. Realizacja programu duszpasterskiego i gospodarczego po ostatniej wizytacji kanonicznej

W okresie od ostatniej wizytacji kanonicznej parafii (11–12 maja 1996 roku) systematycznie realizowano wytyczony i zatwierdzony przez księdza Arcybiskupa Edmunda Piszczaka program:

A. Program duszpasterski⁵⁰:

- został założony chór parafialny, który liczy obecnie 40 osób. Regularne próby śpiewu, prowadzone przez organistę Jerzego Opalińskiego, przyczyniają się do uświetniania uroczystości kościelnych oraz świeckich w mieście;

⁴⁶ Warmińska Archidiecezjalna Pielgrzymka Piesza do Ostrej Bramy organizowana jest od 1991 roku. Pielgrzymka wyrusza z kolegiaty św. Jerzego w Kętrzynie 6 lipca. Dziesięciodniowa trasa prowadzi przez: Węgorzewo, Grabowo, Dubeninki, Rutka Tartak, Kalwaria — Litwa, Iglawka, Birsztany, Wysoki Dwór, Stare Troki, Ostra Brama.

⁴⁷ Warmińska Archidiecezjalna Pielgrzymka Piesza na Jasną Górę organizowana jest od 1984 roku. Wyrusza 28 lipca z kolegiaty św. Jerzego w Kętrzynie. Szesnastodniowa trasa prowadzi przez Biskupiec, Olsztyn, Gietrzwałd, Kurki, Janowiec Kościelny, Stupsk, Małużyn, Naruszewo, Młodziszyn, Bełchów, Jeżów, Wolbórz, Wola Krzysztoporska, Wiewiec, Radostków, Częstochowa.

⁴⁸ W dniu odpustu Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny (ostatnia niedziela maja) w Świętej Lipce organizowane są z Kętrzyna (z kościoła św. Katarzyny), Reszla i Mrągowa oraz okolicznych parafii pielgrzymki piesze. Stąd nazwa — Piesza Pielgrzymka Gwieździsta do Świętej Lipki.

⁴⁹ Statut Archiwum Parafialnego, WWD 14(1994), s. 32.

⁵⁰ Archiwum parafii św. Katarzyny w Kętrzynie, Protokół powizytacyjny, 10 czerwca 1996 r.

- zwiększono opiekę nad biednymi;
- wzbogacono pozaszkolne duszpasterstwo dzieci i młodzieży: wyjazdy z młodzieżą na czuwania do Pieniężna;
- organizowano obozy letnie dla ministrantów i dzieci z rodzin patologicznych;
- systematycznie włączano młodzież w przygotowanie liturgii podczas Mszy świętej czwartkowej.

B. Program gospodarczy:

- wykonano elektryczny napęd dzwonów (1997 r.);
- z upoważnienia księdza Arcybiskupa Edmunda Piszczka, przekazano nieruchomości (własność parafii) przy ul. Kaszubskiej 12 dla miasta Kętrzyn, a uzyskane pieniądze w czterech ratach (w roku 1996–1997) przekazano księdzu proboszczowi Andrzejowi Dudzie na budowę kościoła św. Alberta;
- od czerwca do sierpnia 1997 roku Jerzy Opaliński (organista) wykonał renowację i strojenie organów;
- w lipcu i sierpniu 1999 roku dokonano wymiany pieca CO (Torus T-SK) i części kaloryferów w domu parafialnym św. Kazimierza;
- w miesiącach październik–listopad 1999 roku wykonano kapitalny remont dachu i odnowiono elewację starej plebanii (przy ul. Sikorskiego 13);
- od października 1999 r. do marca 2000 roku realizowano kapitalny remont wieży (dokumentację remontu wykonał inż. Tadeusz Zatorski, a prace wykonywała ekipa Stanisława Salamona);
- w październiku 2000 roku wykonano instalację iluminacji elewacji kościoła, zaproponowaną i nadzorowaną przez Zarząd i Radę Miasta, a sponsorowaną przez zakłady pracy i przedsiębiorstwa prywatne naszego miasta;
- w dniach 1–7 kwietnia 2001 roku zrobiono nagłośnienie kościoła (nowe wzmacniacze, głośniki i mikrofony);
- w czerwcu 2001 roku wymieniono piec CO (Vaillant) i piecyk gazowy łazienkowy w starej plebanii przy ul. Sikorskiego 13 oraz resztę kaloryferów i 6 piecyków łazienkowych w domu parafialnym św. Kazimierza (prace wykonywał Jan Szczygłowski);
- od lipca do października 2001 roku ekipa Stanisława Salamona przeprowadziła remont dachu oraz elewacji kościoła i wieży;
- w lutym 2002 roku zakupiono komputer, drukarkę i program do kancelarii parafialnej.

2. Program duszpasterski i gospodarczy parafii planowany na przyszłość

Ramowy program duszpasterski wyznacza list Jana Pawła II w *Novo Millennio Ineunte: Duc in altum! Dzisiaj te słowa skierowane zostają do nas i wzywają nas, byśmy z wdzięcznością wspominali przeszłość, całym sercem przeżywali teraźniejszość i ufnie otwierali się na przyszłość: „Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam*

także na wieki” (Hbr 13,8)⁵¹. Myśląc o przyszłości naszej parafii zamierzamy realizować następujący program:

A. Program duszpasterski:

- zgodnie z myślą przewodnią roku duszpasterskiego (*Poznać Chrystusa*)⁵², poprzez kazania i homilie pogłębiać świadomość wiary i przykazań Bożych oraz ich realizacji w życiu codziennym;
- wprowadzić Mszę świętą niedzielną w sobotę wieczorem;
- intensyfikować pozaszkolne duszpasterstwo dzieci i młodzieży;
- podczas spotkań z rodzicami uświadamiać odpowiedzialność i potrzebę współpracy ze szkołą i parafią;
- istniejące wspólnoty bardziej włączyć w posługę na rzecz parafii;
- zwiększyć opiekę nad biednymi i rodzinami zaniedbanymi.

B. Program gospodarczy:

- kontynuować komputeryzację kancelarii parafialnej;
- wymienić meble organowy;
- przeprowadzić remont zakrystii (wymiana podłogi i konserwacja mebli);
- osuszyć zawilgocone części ścian kościoła;
- przeprowadzić konserwację lub wymianę ławek kościelnych;
- kontynuować remonty w domu parafialnym (modernizacja łazienek w mieszkaniach księży wikariuszy, wymiana lub uszczelnianie okien).

DIE PFARRGEMEINDE DER HEILIGEN KATHERINA IN KĘTRZYN IM LICHT DER KANONISCHEN VISITATION (7.04.2002)

ZUSAMMENFASSUNG

Das katholische Leben im protestantischen Kętrzyn begann sich im XIX. Jahrhundert zu entwickeln. Die jetzige neugotische Kirche, die in den Jahren 1895–1897 vom Priester Andreas Lehmann gebaut worden war, wurde vom Bischof Andreas Thiel am 5. Mai 1897 geweiht. Als Schutzheilige der Pfarrgemeinde sind die Heilige Katherina von Alexandria und die Heilige Barbara.

Auf dem Gebiet der Pfarrgemeinde leben ca. 8250 Personen. Zu unserer Pfarrgemeinde gehören 7200 Pfarrkinder. An der Seelsorge beteilige sich drei Priester: Pfarrer und zwei Pfarrvikare. Am Sonntag nehmen am Gottesdienst über 2500 Personen (etwa 45% der

⁵¹ NMI 1.

⁵² D. Zi m o ń, List apostolski „Novo Millennio ineunte” inspiracją duszpasterskiej działalności Kościoła, w: Komisja Duszpasterstwa Ogólnego Konferencji Episkopatu Polski, Poznać Chrystusa. Program duszpasterski na rok 2001/2002, Katowice 2001, s. 28.

Verpflichteten) teil. Die Pfarrvikare unterrichten am Sonntag (Predigt, Homilie, Katechese) und mit weltlichen Religionslehrern arbeiten sie mit Kindern und Jugendlichen in verschiedenen Schulen. Seit drei Jahren gibt es bei der Pfarre Seelsorge für Lehrer und Betreuer. Die Pfarre arbeitet auch mit Katholischem Verein *Civitas Christiana* zusammen. Im Pfarrgebäude führen die Priester voreheliche Unterrichtsstunden und fünf Mitarbeiterinnen — Familienberatungsstelle. Die Pfarre hat ihre eigene Bibliothek mit 2000 Volumen. In der Kirche oder in der Pfarrkanzlei kann man katholische Presse kaufen.

Das sakramentale Leben in der Pfarrgemeinde sieht so aus: in den letzten Jahren wurden durchschnittlich 62 Kinder getauft. Die erste Kommunion haben etwa 100 Schüler im Jahr genommen, und 100 Schüler haben an der Konfirmation teilgenommen, etwa 36 Paare im Jahr haben Ehe geschlossen, durchschnittlich 75 Pfarrkinder im Jahr wurden begraben. Aus der Zusammenstellung geht es hervor, dass die durchschnittliche Zahl der Verstorbenen um 12% höher ist als die Zahl der Getauften.

In der Pfarrgemeinde arbeiten auch vier weltliche Mitarbeiter, die die Kommunion geben, zusammen. Drei Alumnen, die aus der Pfarrgemeinde stammen, bereiten sich auf Priestertum vor. Fünf männliche und fünf weibliche Pfarrkinder arbeiten als Priester und Ordensschwester. In der Pfarrgemeinde gibt es zahlreiche Pfarrgemeinschaften, Gruppen und Gebetsbewegungen. Verschiedene periodische Gottesdienste, Pilgerfahrten bereichern und vertiefen das geistliche Leben der Gläubigen.

In der Pfarrkanzlei werden Pfarrbücher, Archiv und Buchführung geführt. Gemäß der Bischofvisitationen werden Seelsorge- und Wirtschaftsprogramme realisiert.

POLSCY DUCHOWNI W OBOZACH ZAGŁADY ZSRR W LATACH II WOJNY ŚWIATOWEJ

W Polsce od ponad 10 lat hasło Katyń, rozumiane jako synonim tragicznych losów Polaków w latach II wojny światowej w ZSRR, przestało być tematem tabu i wiedza o tych okrutnych doświadczeniach naszych rodaków, przeniknęła z tradycji domowej i tzw. literatury bezdebitowej do literatury ogólnodostępnej i przede wszystkim podręczników szkolnych. To zwycięstwo prawdy nad fałszem, tryumf rzetelności nad potwarzą ma wiele następstw i znaczeń — w warstwie symbolicznej i moralnej potwierdza przede wszystkim potrzebę i potęgę prawdy, której nie są w stanie zmienić żadne nakazy i dyspozycje; w warstwie materialnej przywraca pamięć o ludziach i zdarzeniach — w tym wypadku o zamordowanych, wydobywając ich z otchłani zapomnienia oraz dając spóźnioną, niemniej oczekiwaną satysfakcję ich rodzinom — najczęściej w kolejnym już pokoleniu.

Wysiłkiem wielu Polaków, a przede wszystkim osób emocjonalnie powiązanych z mordem katyńskim, uczyniono w ostatnich latach bardzo wiele dla godnego, odpowiadającego naszej tradycji pogrzebania ofiar mordu. Na największych nekropoliach zbudowano cmentarze wojenne. Nie zapomniano przy tym o miejscach mniej znanych, porządkując je i ozdobić symbolami charakterystycznymi dla naszego kręgu kulturowego i religii. Równie trwałym elementem pamięci o zbrodni są księgi cmentarne, monografie miejsc kaźni czy monumentalna praca pokazująca zbrodnię w świetle dokumentów¹.

Mimo wielu bezspornych osiągnięć w przywracaniu pamięci o zbrodni katyńskiej — rozumianej jako zbrodni na Polakach pozostających pod okupacją sowiecką — prac badawczych nad nią, nie można oczywiście uznać za zakończone. Wysiłek historyków krajowych i emigracyjnych w ostatnich dziesięciu latach, a także wcześniejsze poczynania podejmowane niemal wyłącznie na emigracji, dały bowiem w efekcie ogólną panoramę i ogólny bilans strat, cierpień i poniewierki, jakie były udziałem Polaków w tamtym okresie. Ale, aby obraz ten był pełny, aby można było dostrzec szczegóły, potrzebne są dalsze badania, przede wszystkim przyczynkarskie, dotyczące epizodów i zdarzeń umykających syntezie, niemniej niezbędne dla odtworzenia i utrwalenia losów ludzkich w ich wymiarze indywidualnym. Nie da się oczywiście pokazać w ten sposób losów kilku milionów

¹ Katyń. Dokumenty zbrodni, t. 1, Jeńcy nie wypowiedzianej wojny, t. 2, Zagłada, pr. pod red. naukową W. Materskiego i B. Woszczyńskiego, Warszawa 1995.

Polaków. Można i trzeba zachować jednak jak najwięcej tych życiorysów, tak by ofiara krwi nie była w przyszłości pojmowana wyłącznie statystycznie, lecz była wiązana z konkretnymi osobami, płacącymi wtedy wysoką — często najwyższą — cenę za swoje przywiązanie do państwa, narodu i religii.

Zbrodnia katyńska odcisnęła swoje piętno na wszystkich grupach zawodowych, społecznych i środowiskowych przedwojennej Polski. Dzisiaj z racji kojarzenia jej przede wszystkim z trzema obozami — w Kozielsku, Starobielsku i Ostaszkowie — utożsamiana jest z mordem na oficerach i policjantach. Te dwa środowiska zrobiły też najwięcej, by wprowadzić do swojej tradycji pamięć o tragicznym losie poprzedników oraz przesłaniu stąd płynącym. Inne grupy nie dysponują taką wiedzą, a dość skromny dorobek publicystyczny jest raczej efektem indywidualnych poczynań badaczy-pasjonatów, niż rezultatem planowych, systematycznych działań. W ten sposób jako wynik indywidualnych zainteresowań H. Tuszyńskiego — w przeszłości znanego dziennikarza sportowego — powstał np. wykaz sportowców uwięzionych w ZSRR, a następnie zamordowanych. Podobne próby zwieńczone różnymi efektami czynią reprezentanci innych zawodów i grup społecznych.

Duchowieństwo — jeśli można stosować jakiegokolwiek kryteria w ocenie przywracania pamięci o losach Polaków w ZSRR — ma znaczące osiągnięcia w gromadzeniu świadectw, dokumentujących tragiczne zazwyczaj życiorysy poszczególnych księży, które — w mojej subiektywnej ocenie — nie są w wystarczającym stopniu wykorzystane i upowszechniane. Świadectwa te zdobywane z dużym trudem, spoczywają bowiem zazwyczaj w archiwach kościelnych i tylko aparat naukowy w niskonakładowych opracowaniach pokonferencyjnych, daje wiedzę o ich istnieniu.

Dokumentacja dotycząca zbrodni katyńskiej, rozumianej w tradycyjnym tego słowa znaczeniu — tj. zbrodni popełnionej na jeńcach trzech wielkich obozów — mimo, że dość bogata, nie pozwala precyzyjnie ustalić, ilu księży czy też osób duchownych zostało osadzonych w tych miejscach oraz rozstrzelanych z tysiącami pozostałych żołnierzy i policjantów. Wynika to głównie z incydentalnego zaledwie wyszczególniania w spisach osobowych księży, zwanych przez funkcjonariuszy NKWD „służycielami kulta”, przemieszczania jeńców między poszczególnymi obozami, a także ukrywania przez niektórych księży swojego statusu. Tego rodzaju zachowanie sygnalizuje np. w relacji Stefan Nastarowicz, który jako dziecko znalazł się, że swym ojcem policjantem w obozie w Ostaszkowie. Na mocy porozumienia zawartego między ZSRR a Niemcami hitlerowskimi dotyczącego wymiany jeńców, 21 listopada 1939 roku opuścił Ostaszkowo — bez ojca, który tam pozostał — i powrócił do rodzinnej Łodzi. Żegnając się z ojcem zapamiętał, że w formowanym transporcie znajdował się ksiądz Józef Kacprzak, który w czasie wsiadania na statek — obóz zwany ostaszkowskim faktycznie znajdował się na wyspie Stołbnoj na jeziorze Seliger — został rozpoznany przez funkcjonariuszy NKWD i zawrócony do obozu². Gdyby nie ta relacja, bądź inne świadectwa, można byłoby sądzić, że w tym czasie w Ostaszkowie, nie było duchownych, bowiem nie są oni wyszczególnieni w dokumentacji obozowej. Informacje takie zawierają

² S. Nastarowicz, Byłem w Ostaszkowie, w: *Losy policjantów polskich po 1 września 1939. Studia i materiały*, pod redakcją P. Majera i A. Misiuka, Szczytno 1996, s. 89.

natomiast materiały z Kozielska i Starobielska. W pierwszym z nich według raportu z grudnia 1939 roku miało przebywać 7 kapelanów³, natomiast w drugim, tj. w Starobielsku, NKWD miało w tym samym czasie w ewidencji 12 kapelanów⁴.

Kolejne informacje dotyczące duchownych przetrzymywanych w owych trzech obozach, pochodzą z lutego 1940 roku, a więc z okresu bezpośrednio poprzedzającego decyzję o pozbawieniu życia uwięzionych Polaków. W obszernym raporcie przygotowanym przez Zarząd Jeńców Wojennych NKWD o stanie liczebnym jeńców przetrzymywanych w obozach w Ostaszkwie, Starobielsku i Kozielsku — z podziałem według stopni i pochodzenia terytorialnego, stwierdzono, że wśród 14 351 jeńców, znajdowało się 21 duchownych, spośród których 20 wywodziło się z terytorium włączonego do Niemiec, a 1 był mieszkańcem ziem włączonych do Litwy⁵. Sporządzona w tym samym miesiącu kolejna lista uwięzionych, tym razem według posiadanych przez nich stopni i stosunku do służby, wymieniała 18 duchownych wojskowych, z których 17 miało mieć status żołnierzy zawodowych, natomiast 1 kapelan został zakwalifikowany jako powołany do służby z rezerwy.

Niezależnie od wykazów, liczba wymienianych w nich duchownych, oscyluje z reguły wokół 20 osób. Rozmija się to dość znacznie z ustaleniami poczynionymi przez J. Tucholskiego, który podczas sesji „Martyrologia duchowieństwa 1939–1956”⁶, wymienił z imienia i nazwiska 45 duchownych przetrzymywanych we wszystkich trzech obozach. Wedle jego ustaleń blisko połowa z nich, bo 20 księży, była więziona w Starobielsku, 13 w Kozielsku i 12 w Ostaszkwie. Niektórzy z nich byli jeńcami kilku obozów. W grudniu 1939 roku przeniesiono np. karnie z Kozielska do Ostaszkowa 3 księży oraz 1 pastora, figurujących na listach transportowych NKWD tego właśnie obozu.

Wspomina rozbieżność w liczbie uwięzionych duchownych — między wykazami obozowymi a ustaleniami J. Tucholskiego, wynikała zapewne z niedostatku wiedzy funkcjonariuszy aparatu represji ZSRR, o polskich formacjach mundurowych, czego mimowolną ofiarą stali się niektórzy portierzy, zamknięci w obozach dla wojskowych jedynie z racji posiadania imponującego umundurowania⁷. Również w przypadku księży nie było zapewne odpowiedniej wykładni, co do ich statusu, przez co tylko część z nich — w liczbie około 20, była ujmowana na podstawowych wykazach jeńców wojennych. Pozostałych pomijano, co potwierdza krótka informacja z 3 marca 1940 roku dotycząca jeńców identyfikowanych jako osoby cywilne. Zaznaczono w niej, że w obozach dla jeńców wojennych znajduje się 148 osób o takim charakterze, wśród nich wyróżniono 24 księży⁸. Sumując więc

³ Katyń. Dokumenty zbrodni, t. 1, *Jeńcy nie wypowiedzianej wojny*, jw., s. 291.

⁴ Tamże, s. 309.

⁵ Tamże, s. 415.

⁶ Zorganizowana w 1991 roku przez Okręgową Komisję Badania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu w Łodzi, dla upamiętnienia 50 rocznicy męczeńskiej śmierci w Oświęcimiu ojca Maksymiliana Marii Kolbego oraz 50 rocznicy rozpoczęcia masowych aresztowań duchowieństwa katolickiego w Kraju Warty. Jej materiały zostały opublikowane w pracy, *Martyrologia duchowieństwa polskiego 1939–1956*, pod red. bp. B. Bejze i A. Galińskiego, Łódź 1993.

⁷ Katyń. Dokumenty zbrodni, t. 2, jw., s. 74.

⁸ Katyń. Dokumenty zbrodni, t. 1, jw., s. 461. Pozostałych jeńców uznanych za osoby cywilne klasyfikowano jako: obszarników — 11 osób, wysokich urzędników państwowych — 71, osadników — 35, kupców i wielkich właścicieli — 3, przeniesionych z innych polskich więzień — 4.

tę ostatnią liczbę z przewijającą się wcześniej informacją o około 20 kapelanach uważanych za typowych jeńców wojennych, otrzymujemy liczbę duchownych uwięzionych w obozach, bardzo bliską ustaleniom J. Tucholskiego. Na obecnym etapie badań można przyjąć, że są one bardzo wiarygodne.

Ilość świadectw dotyczących życia w obozach — szczególnie spisanych przez jeńców — jest ze zrozumiałych powodów minimalna. Jednak w niemal każdym zachowanym przekazie podkreślana jest niezwykle doniosła rola, jaką wobec współwięźniów oraz całości życia obozowego spełniali duchowni. Przywoływany tu już S. Nastarowicz, był w Ostaszkowie niecały miesiąc. Mimo to zachował w pamięci dzień 1 listopada, kiedy to tuż po przybyciu do obozu uczestniczył w mszy za zmarłych, odprawionej przez wymienianego tu już księdza Jerzego Kacprzaka z Łodzi. Odbyła się ona w sposób konspiracyjny, co przydało jej nawet — jak pisze autor — podniosłości nastroju i powagi⁹.

Innego księdza i jego rolę w życiu obozowym przypominał w pamiętniku, Franciszek Bator¹⁰, również jeńiec Ostaszkowa. Jemu utkwił w pamięci ks. płk Nowak z Lublina, szczególnie w kontekście Świąt Wielkanocnych 1940 roku. W Wielką Sobotę, która wypadła 23 marca, dokonał on bowiem nieodłącznie związanego z tym dniem pokropienia święconego, które choć bardzo skromne, zbliżyło do siebie jeńców i dało im nową nadzieję. Tę podniosłą chwilę autor zapamiętał w następujący sposób: *Wielka sobota. W naszej sali stół nakryty. Któryś z kolegów miał czyste prześcieradło. Godz. 11.30 chleb i sól na stole. Rozstawione nasze patrole, wszystko w porządku, bolszewików nie widać. Wchodzi prędko ks. pułk. Nowak z Lublina, gdzieś zza spodni wyciąga stułę, całuje, kładzie na siebie, wodę święconą ma w kieszeni we flaszcze, odmawia modlitwy i kropi nasze skromne świecone, po tym składa nam życzenia serdeczne, byśmy wkrótce do wolnej ojczyzny wrócili. Dziękuję mu w naszym imieniu kol. Jarosz, łzy skrycie ze wszystkich oczu pomalutku padają. Świecenie skończone, druga sala melduje, że i u nich bezpiecznie. Idzie tam ksiądz, śpieszyć się musi, bo dużo dziś obejść musi — 7000 ludzi. Wszyscy chcą mieć poświecony chleb. Są też i inni księża, lecz bez stuły, więcej nie ma, jedna tylko ocalała unikając rewizji. Godz. 5 wieczór. Siadamy do stołu. Święconego jajka nie ma, jest tylko chleb pokrajany na kawałki i posypany solą. Zbliżamy się uroczyście w ciszy do stołu; jak pierwsi chrześcijanie łamiemy się chlebem, całujemy, składamy życzenia prędkiego powrotu do ojczyzny. Każdy jakoś nie wstydzi się łez rozczulenia. Gorące życzenia idą do Was w tej chwili. Piękna i ciężka chwila w życiu człowieka...*¹¹

Wśród świadectw starobielskich najbardziej znane, obszerne i najcenniejsze z racji talentu i zmysłu obserwacji autora, są wspomnienia Józefa Czapskiego. I on nie pominał w nich uwięzionych kapelanów pisząc o roli, jaką spełniali w obozie.

⁹ S. Nastarowicz, jw., s. 86.

¹⁰ Franciszek Bator był osadzony w Ostaszkowie. Jako jeden z niewielu, nie został rozstrzelany, lecz przeniesiony wiosną 1940 r. do obozu w Pawliszczew Borze, następnie zaś znalazł się w 6 Dywizji Piechoty w Tockoje, z którą opuścił ZSRR. Do kraju powrócił w 1946 r. i aż do śmierci w 1969 roku mieszkał w Trójmieście. Pozostawił po sobie dwuczęściowy pamiętnik obejmujący okres od 28 sierpnia 1939 roku do 29 kwietnia 1940 roku, który został spisany w Jerozolimie w 1943 roku. Jego obszerne fragmenty opublikowano w pracy, *Łosy policjantów polskich po 1 września 1939 roku*, jw.

¹¹ Pamiętnik Franciszka Batora. Część I: 28 sierpnia 1939 – 29 kwietnia 1940., w: *Łosy policjantów polskich*, jw., s. 117.

Szczególnie dużo miejsca poświęcił księdzu majorowi Antoniemu Aleksandrowiczowi¹², tak go charakteryzując: *Było wśród nas wielu księży. Między innymi ksiądz Aleksandrowicz. Przeżył również całą kampanię wrześniową jako kapelan wojskowy, był znanym na Wileńszczyźnie kaznodzieją. Mieszkał w tym samym pokoju, co major Sołtan. Utykał na zranioną nogę, chodził o kiju, zapuścił długą brodę. I znów w tym pierwszym najcięższym okresie zawdzięczamy temu człowiekowi, jego dobroci i słodczy, wiele otuchy i duchowej pomocy. Z nim jest związane wspomnienie pierwszego nabożeństwa zorganizowanego samorzutnie 11 listopada. Na tym nabożeństwie, na brudnym przepelnionym jeńcami korytarzu czerwonego „gmachu majorów”, ks. Aleksandrowicz z łacińskiego brewiarza tłumaczył na polski tekst Ewangelii o dziewczęce, którą Chrystus wskrzesił, o arcybożniku Jairze, który padł do nóg Chrystusa i prosił go bardzo mówiąc: „iż córka moja kona, pójdź, włóż na nią ręce, żeby ozdrowiała i żywa została”. A gdy przyniesiono wieść, że córka umarła, Chrystus powiedział, by się nie bał, wierzył tylko. I poszedł Chrystus do jego domu. I widział zgietł płaczących i zawodzących bardzo. A wszedłszy, rzekł im: „Czemu zgietł czynicie i płaczecie? Dzieweczka nie umarła, ale śpi”. I śmiali się z niego... a ująwszy rękę dziewczęci mówił do niej „Thalia kumi, co znaczy dziewczęcko, tobie mówię wstań”, i natychmiast dziewczęca wstała i zdumieni się zdumieniem wielkim [...].*

Tę Ewangelie, którą znali wszyscy, teraz słuchali tak, jakby ją słyszeli po raz pierwszy i płakali w skrusze, że byli tak małej wiary i że mieli chwile, w których wątpili, że „dziewczęca nie umarła, ale śpi”.

Księdzu Aleksandrowiczowi nie darowano roli, jaką w krótkim czasie w pierwszych trzech miesiącach odgrywał w naszym obozie. Parę dni przed wilią Bożego Narodzenia wywieziono go nagle w nocy razem z superintendentem Potockim oraz z rabinem Armii Polskiej Steinsbergiem. Wszyscy trzej zginęli.

Wiemy o nich tylko, że po paru tygodniach więzienia w Moskwie trzymano ich w osobnej wieży w Kozielsku, a potem wywieziono w nieznanym kierunku. Nie było dla tych kapelanów ludzi różnych walczących ze sobą wyznań. Byli nieszczęśliwi, którym trzeba było nieść pomoc religijną.

Kiedy w nocy zabierano ks. Aleksandrowicza, opowiadano mi, że się bał, był bardzo błady. NKWD-yści gwałtownie popędzali go, by szybko zbierał swoje rzeczy i szybko wychodził z pokoju. Ks. Aleksandrowicz zwlekał jakby czuł, że już nigdy więcej nie zobaczy kolegów, z którymi te trzy miesiące przeżył i do których jak do braci się przywiązał¹³.

Spośród duchownych, będących więźniami trzech największych obozów, najbardziej znany, powszechnie kojarzony ze zbrodnią na Polakach, jest ks. prałat Zdzisław Peszkowski. Pozycję tę zyskał dzięki działaniom mającym na celu, początkowo ujawnienie prawdy o zbrodni, a później odnalezienie doczesnych szczątków pomordowanych oraz ich pogrzebanie w sposób nie uwłaczający ich pamięci, a odpowiadający polskiej tradycji oraz najwyższej ofierze, jaką złożyli w służbie Ojczyzny.

¹² Ksiądz Antoni Aleksandrowicz urodził się w 1893 roku. W momencie wybuchu wojny był kapelanem w Baranowiczach. Wzięty do niewoli we wrześniu 1939 roku, był więziony w Starobielsku, Moskwie i Kozielsku. Został zamordowany razem z innymi jeńcami tego obozu 13 kwietnia 1940 roku.

¹³ J. C z a p s k i, *Na nieludzkiej ziemi*, Paryż 1985², s. 27–28.

Kryształowa postać księdza prałata Zdzisława Peszkowskiego, jak i Jego zasługi dla sprawy katyńskiej, są tak znaczące, że skromny przyczynek do golgoty polskich duchownych na nieludzkiej ziemi, nie jest w stanie oddać zarówno wielkości postaci jak i ogromu zasług. Ks. prałat w najskromniejszym nawet tekście o takiej tematyce nie może jednak nie zostać przywołany, gdyż byłoby to i nietaktem i błędem rzeczowym, mimo, że podczas uwięzienia w Kozielsku i cudownego ocalenia, nie nosił jeszcze sutanny.

Ks. prałat Zdzisław Peszkowski we wrześniu 1939 roku pełnił jako podchorąży służbę w 20 Pułku Ułanów. 20 września, kiedy jego jednostka została otoczona przez wojska sowieckie, dowódca wydał rozkaz o złożeniu broni. Jak wspomina ksiądz prałat¹⁴, miał wtedy możliwość ucieczki w przebraniu. Lojalność wobec współtowarzyszy jednak zwyciężyła i tylko na sugestie dowódcy zdjął insygnia podchorążego. Koszmarem była podróż w bydłych wagonach, prawie bez snu, wody i pożywienia. Kiedy więc pociąg stanął na stacji Kozielsk, a strażnicy kazali zabrać tobołki, niemal wszyscy przyjęli to z wielką ulgą. Sądzone bowiem, że najtrudniejszy etap niewoli jest już poza nimi, że znajdą warunki odpowiadające bardzo skromnym, niemniej ludzkim standardom. Rzeczywistość dość szybko skorygowała te nadzieje, bowiem monaster, z którego uczyniono miejsce odosobnienia dla Polaków, był zdewastowany i nieprzygotowany na taką liczbę użytkowników. Jak wiadomo zamknięto tam około 5 tys. jeńców, z których część jak pisze ks. Z. Peszkowski: [...] *umiejscowiono w obrębie zdewastowanego klasztoru, a część w tzw. skicie, czyli w pustelni. Znajdowała się ona w odległości około czterystu metrów, w lesie. Było to kilka budynków, otoczonych murem. W tych zabudowaniach upchano nas tak ciasno, jak tylko można było. Tam zamieszkaliśmy na kilka trudnych miesięcy. Zarówno w monasterze, jak i w skicie pryncze były wielopiętrowe. Wodę do własnego użytku nosiliśmy wiadrami. Warunki higieniczne były bardziej niż prymitywne. Kiedy zastanawiałem się nad naszą sytuacją w Kozielsku, pamiętam jako swoje pierwsze odczucie przede wszystkim świadomość, że nareszcie zatrzymaliśmy się, nie gnani jak dotychczas w jakimś karkołomnym, tragicznym, bolesnym ruchu, przetrzucani z miejsca na miejsce. Byliśmy pewni, że chyba kilka dni czy tygodni będą nas tu trzymać, zwłaszcza, że szła zima. Wszyscy otrzymaliśmy nowy tytuł, nie „człowiek”, tylko „wojennoplenny”, czyli jeńiec wojenny ze wszystkimi przypadłościami dotyczącymi tego terminu — ciągłe zbiorki, sprawdzanie, liczenie, częste rewizje i mierzenie czasu otrzymywaniem „kpiatoku”, czyli gorącej wody, jakiejś zupy i kaszy, czasem kilku małych rybek, tzw. kilek¹⁵.*

W obozowych wspomnieniach ks. Z. Peszkowskiego, wówczas podchorążego w niewoli, nie brakuje naturalnie odniesień do duchownych zamkniętych w Kozielsku, a szczególnie spełnianej przez nich roli nie tyle kaznodziei, co lekarzy duszy

¹⁴ Przy sporządzaniu bardzo lakonicznego biogramu ks. prałata Zdzisława Peszkowskiego została wykorzystana m.in. jego relacja zamieszczona w pracy *Wspomnienia jeńca Kozielska* opublikowana w 1992 roku (wydanie 2) przez Fundację Centrum Ignacego Paderewskiego. Praca ta nie jest pozycją wspomnieniową w ścisłym tego słowa znaczeniu, bowiem oprócz relacji ks. prałata Z. Peszkowskiego, zamieszczone tam są inne materiały, a w tym m.in.: Lista jeńców z obozu w Griażowcu, wykaz duchownych uwięzionych w trzech wielkich obozach i zamordowanych na mocy decyzji z 3 marca 1940 roku, tajny raport w sprawie Katynia opublikowany w 1957 roku przez zachodniemiecki tygodnik „Sieben Tage”.

¹⁵ Tamże, s. 11.

dających nadzieję w bardzo licznych momentach zwątpienia i będących ostatnią ostoją. Dlatego jako szczególnie bolesna odebrana zostało przez niego, a zapewne i przez pozostałych jeńców, selekcja, jakiej dokonały władze obozowe w grudniu 1939 roku, wysyłając większość księży w inne miejsca. *Zostaliśmy — jak pisze autor — tak straszliwie osieroceni. Dopóki byli pośród nas, zawsze można było podejść dyskretnie w czasie spaceru, wypowiedać się, porozmawiać i było człowiekowi lżej. Z uporem powraca mi pamięć tamtej nocy. Była to noc wielkiej próby wiary. Przypominam sobie ten bezmiar męki, beznadziejności, bezlitośnie rozwalonych tęsknot i pragnień*¹⁶.

Nie śmiem oceniać drogi życia ks. Z. Peszkowskiego, choć byłyby to sądy opisywane słowami wyłącznie najwyższego uznania. Mogę jedynie, z nadzieją, że nie zostanę posądzony o arogancję, stwierdzić bezsporny fakt, że ks. Peszkowski całym swoim życiem zaświadcza, że jego wiara nie została nigdy złamana, a on sam stał się jedyną nadzieją dla leżących w grobach, jak i ich rodzin w walce o prawdę, godność i szacunek. Misję tę, traktowaną jako obowiązek wobec żywych, jak i zmarłych doprowadził do końca, uczestnicząc w uroczystościach otwarcia polskich cmentarzy wojennych w Katyniu, Piatichatkach koło Charkowa i Miednoje.

Jak wcześniej wspomniano, w trzech obozach zagłady, będących symbolem męczeństwa Polaków na nieludzkiej ziemi, było więzionych najprawdopodobniej 45 duchownych, którzy w kilku wypadkach, byli przemieszczani między tymi obozami. Najlicniejsza grupa w liczbie 20 duchownych została osadzona w Starobielsku. W wigilię Bożego Narodzenia 1939 roku, połowa z nich, bo 10 osób została przeniesiona do więzienia Butyrki w Moskwie. W grupie tej znajdowali się następujący duchowni: Stanisław Kontek, Władysław Urban, Antoni Aleksandrowicz, Mikołaj Ilkiw, Edward Choma, Siemion Fiodorenko, Kazimierz Sukicki, Franciszek Tyczkowski, Jan Potocki, Boruch Sztajberg. Przed operacją „rozładowania” trzech obozów specjalnych, wszyscy oni — za wyjątkiem ks. F. Tyczkowskiego — zostali odesłani do Kozielska i tam z innymi jego więźniami zamordowani¹⁷. Ich ostatnim miejscem spoczynku jest więc Katyń. Los pozostałych dziesięciu duchownych ze Starobielska nie jest znany, za wyjątkiem sędziwego księdza generała brygady Karola Boguckiego, który wraz z księdzem majorem F. Tyczkowskim, trafił do obozu w Griazowcu¹⁸.

Z Kozielska, również przed świętami Bożego Narodzenia, w formie represji przeniesiono do Ostaszkowa¹⁹ trzech księży — ppłk. Edmunda Nowaka, mjr. mgr. Józefa Skorela i płk. Czesława Wojtyniaka — oraz pastora płk. Ryszarda Paszko. Wszyscy oni podzielili los policjantów i żandarmów — zamordowani zostali w Kalininie. Ksiądz mjr Jan Ziółkowski, brat Ignacy Drabczyński z Zakonu o. Reformatorów oraz alumn Andrzej Szeptycki zostali straceni w Katyniu. Los pozostałych 6 nie jest znany, za wyjątkiem ks. prof. Kamila Kantaka, którego

¹⁶ Tamże, s. 19.

¹⁷ Wynika to z pisma M. Krizina do P. Soprunki z 3 marca 1940 roku, dotyczącego wysłania 10 kart ewidencyjnych jeńców wojennych, w: Katyń. Dokumenty zbrodni, t. 1, jw., s. 464–465.

¹⁸ J. Tucholski, Duchowni w sowieckich obozach jenieckich Kozielsk – Ostaszków – Starobielsk, w: Martyrologia duchowieństwa, jw., s. 194.

¹⁹ Ten obóz był uważany za najcięższy, gdyż zgromadzono tam policjantów i innych reprezentantów organów ścigania, uważanych za szczególnie niebezpiecznych dla władzy sowieckiej.

wywieziono do obozu w Pawliszczew Bor, a stąd do Griazowca. Służył potem pod rozkazami gen. Andersa²⁰.

W najcięższym z obozów, ostaszkowskim, więziono 12 księży katolickich. Nazwiska 7 z nich odnaleziono na listach transportowych NKWD, przygotowanych przed wywózką do Kalinina, gdzie byli mordowani jeńcy tego obozu. Oznacza to, że spoczywają oni na największej polskiej nekropolii policyjnej, w Miednoje.

Władze ZSRR uwięziły 45 polskich duchownych różnych wyznań wraz z 25 tysiącami innych Polaków, skazując ich 5 marca 1940 roku na śmierć. Nie była to naturalnie jedyna danina krwi i cierpienia, jaką zapłacili Polacy wraz ze swymi duchowymi przewodnikami, na ziemi, na której znaleźli się nie z własnego wyboru. Wielu innych Polaków i obywateli polskich straciło życie podczas deportacji, w miejscach przymusowego osiedlenia, w obozach pracy, z niedostatku, nędzy, tęsknoty. Świadectwa ich znoju i cierpienia są nieliczne. Niemal każda zachowana relacja, wspomnienie, zapis pamiętnikarski podkreśla jednak olbrzymią rolę, jaką w tych ekstremalnie trudnych warunkach spełniali duchowni. Niezależnie od wyznania byli oni przewodnikami i opiekunami, a w chwilach najcięższych i ostatecznych dawali ukojenie. Wielu z nich podzieliło los podopiecznych. Tylko nieliczni wróciliby zaświadczać prawdzie. Wszyscy spełnili jednak swoją misję do końca, potwierdzając czynem wierność powołaniu kapłańskiemu i powinnościom stąd płynącym.

POLNISCHE GEISTLICHE IN VERNICHTUNGSLAGERN DER UdSSR ZUR ZEIT DES II. WELTKRIEGES

ZUSAMMENFASSUNG

Am 05. März 1940 hat das Politbüro des Zentralkomitees der Kommunistischen Partei (der Bolschewiken) der UdSSR beschlossen, über 25-tausend polnischen Kriegsgefangenen aus großen Gefangenenlagern — Kozielsk, Starobielsk und Ostaszkowo — und aus Haftanstalten des westlichen Weißrusslands und der westlichen Ukraine das Leben zu nehmen. Unter diesen Gefangenen befanden sich auch Geistliche. Gemäß erhaltener Unterlagen und anderer Quellen wurden die persönlichen Angaben von 45 Personen festgestellt, die in den drei zuvor genannten Lagern inhaftiert waren. Die Zahl der in Haftanstalten inhaftierten Geistlichen ist unbekannt. In wenigen überlieferten Zeugnissen der Häftlinge wird übereinstimmend die Rolle unterstrichen, die Priester in den Haftanstalten gespielt haben. Betont hat dies auch Józef Czapski — Autor der Erinnerungen u. d. T. „Auf unmenschlichem Boden“, eine der wertvollsten Überlieferungen über das Los der Polen, die während des II. Weltkriegs von den Sowjets okkupiert worden waren. Im Frühjahr 1940 zur Zeit der Räumung der Lager, die allein die Ausrottung der darin inhaftierten Polen bedeutete, haben die Geistlichen das Los gemeinsam mit anderen Mitinhaftierten getragen. Sie wurden Mordopfer im ehemaligen Kalinin — Häftlinge aus Ostaszkowo, die nun in Miednoje ruhen; in Katyń — Häftlinge aus Kozielsk, die am Ort der Morde ruhen, und in Charkow — Häftlinge aus Starobielsk, die in Paitichatki (Dorf bei Charkow) ruhen. Insgesamt verloren im Frühjahr 1940 von 45 Geistlichen, von denen die Unterlagen berichten, etwa 40 ihr Leben. Jene Glücklichen, deren Leben durch die Losfügung verschont worden war, kamen in das Speziallager nach Pawliszczew Bor. 1941 wurden sie in die Anders-Armee aufgenommen, mit der sie in den Westen gelangten, um Zeugnis für die Wahrheit abzulegen.

²⁰ J. Tucholski, jw., s. 195.

ŚWIĘCI ROSYJSKIEJ CERKWI PRAWOSŁAWNEJ

*„Ruś święta i prawosławna
Twoje zbawienie w wierze”*

Prawosławni historycy Cerkwi Prawosławnej wyróżniają cztery okresy: Kijowski, Moskiewski, Synodalny i XX wieku.

Okres Kijowski wiąże się z czasem panowania księcia kijowskiego Włodzimierza, za którego Ruś Kijowska w roku 988 przyjęła chrześcijaństwo obrządku bizantyjskiego. Okres ten wydał pierwsze pokolenie ruskich świętych. Do tego pokolenia należą: św. Olga, św. Włodzimierz, św. Antoni i św. Teodozjusz (mnisi z Pustelni Peczerskiej w Kijowie), św. Borys i Gleb oraz pierwsi metropolici Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej św. Michał i św. Harion.

Współczesna hagiografia Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej wykazuje duże zainteresowanie żywotami ruskich i rosyjskich świętych. W ostatnim dziesięcioleciu XX wieku został wydany w Moskwie 3-tomowy słownik encyklopedyczny *Chrześcijaństwo*¹.

Na uwagę zasługuje fakt, że w trzecim tomie tego słownika jest wykaz imienny świętych Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej². Pod patronatem Patriarchatu Moskiewskiego ukazała się publikacja *Żywoty i dzieła ruskich i rosyjskich świętych*³, dotycząca najbardziej czczonych świętych od X do XX wieku.

Do grona szczególnie czczonych świętych we współczesnej Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej należą św. Sergiusz z Radoneża i św. Serafim z Sorowa, którzy pozwalają zrozumieć tajemnice życia monastycznego współczesnej Rosji. Radoneż — w dawnych czasach niewielka wieś (86 wiorst) na północ od Moskwy. Natomiast miejscowość Sorowo znajduje się na południe od miasta Niżni Nowograd. Od dawnych nazw geograficznych pochodzą nazwiska świętych, z którymi spotykamy się św. Sergiusz Radoneżski i św. Serafim Sorowski.

Większość prac teologicznych, dotyczących życia i działalności świętych należy do okresu przedrewolucyjnego i znajduje się w księgozbiorach starodruków w archiwach rosyjskich. Dlatego nasze rozważania opieramy na opracowaniach

¹ Христианство, Энциклопедический словарь, Т. 1–3, Москва, 1993–1995.

² Христианство, Энциклопедический словарь, Т. 3, Москва, 1995, s. 576–698.

³ Жития и деяния русских святых, Москва, 1993.

polskich, wydanych w roku 1999. Pierwsza publikacja pod tytułem *Anioł na ziemi — życie świętego Sergiusza z Radoneża* autorstwa Jarosława Charkiewicza⁴. Natomiast drugie opracowanie *Święty Serafim Sorowski*⁵ jest dziełem zespołu autorów. Autorzy tych opracowań należą do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. Te opracowania zawierają ogromny materiał faktograficzny, dotyczący życia ruskich świętych mnichów. Dlatego naszą uwagę kierujemy na zasadnicze momenty ich ziemskiego pielgrzymowania, pozostawiając głębsze refleksje teologom.

I. ŚW. SERGIUSZ Z RADONEŻA

Św. Sergiusz z Radoneża żył w latach 1314–1392. Jest to okres Rusi Moskiewskiej. W tym czasie stolicą metropolitalną zostaje najpierw miasto Włodzimierz (200 km na wschód od Moskwy), a później Moskwa. Po zwycięstwie nad Tatarami, na Kulikowym Polu w roku 1380, Rosyjska Cerkiew Prawosławna uzyskała prawo powołania samodzielnego Patriarchatu Moskiewskiego (decyzja Konstatynopola). W takich warunkach historycznych tworzył działo św. Sergiusz z Radoneża.

Św. Sergiusz z Radoneża urodził się w zamożnej rodzinie bojarskiej na terenie Księstwa Rostowskiego. Na chrzcie otrzymał imię ewangeliczne Bartłomiej. Rodzice Maryja i Cyryl byli ludźmi wyjątkowej pobożności. Pragnieniem ich życia było, ażeby ich syn Bartłomiej został powołany do służby Bożej⁶. *Świętość ich spowodowała, iż w roku 1995 Rosyjska Cerkiew Prawosławna zaliczyła ich do grona świętych.*

Następuje okres kształtowania osobowości przyszłego świętego w procesie kształcenia. Uczył się w szkole cerkiewnej pod patronatem biskupa miasta Rostowa. W tym czasie doszło do spotkania młodego Bartłomieja ze starcem — mnichem. Od tego momentu obserwujemy jego zainteresowanie literaturą o treści religijnej, a także tajemnicami życia mniszego (modlitwa i posty). W stosunku do innych był serdeczny i uprzejmy, dzielił się ze wszystkimi co posiadał. W sercu młodzieńca zrodziło się w końcu pragnienie życia mniszego⁷.

Po upadku Księstwa Rostowskiego rodzina przeprowadziła się i zamieszkała we wsi Radoneż, która znajdowała się wśród lasów. Rodzina Bartłomieja zamieszkała w pobliżu cerkwi Bożego Narodzenia⁸.

U schyłku życia rodzice Bartłomieja złożyli śluby zakonne. Po ich śmierci ich syn odprawił 40-dniowe nabożeństwo za zmarłych rodziców. W roku 1337 w gęstwinie borów podmoskiewskiej wsi zbudował kapliczkę, która została

⁴ J. Charkiewicz, *Anioł na ziemi — Życie świętego Sergiusza z Radoneża*, Hajnówka 1999.

⁵ H. Gabriel (Hagioryta), M. Jakimiuk, J. Misiejuk, *Święty Serafim Sorowski — żywot i pouczenia*, Hajnówka 1999.

⁶ J. Charkiewicz, jw., s. 8–9.

⁷ Tamże, s. 10–16.

⁸ Tamże, s. 7–20.

poświęcona Świętej Trójcy. Ten rok uważany jest za czas założenia ławry Troicko-Siergiejewskiej. To była pustelnia — miejsce modlitwy i postu. Tam w wieku 23 lat złożył śluby zakonne. Nadano mu nowe imię Sergiusz. W działalności mniszej kierował się nauką Ojców Kościoła, a szczególnie świętego Bazylego Wielkiego⁹.

Okres budowy pustelni św. Trójcy był w życiu św. Sergiusza czasem nieustannej modlitwy i wyczerpanej pracy fizycznej. Po przyjęciu święceń kapłańskich został przeorem tej pustelni¹⁰. Wraz z innymi mnichami podjął życie w pełni ascetyczne. Posiadał charyzmat czynienia cudów. Zachowały się relacje o wskrzeszeniu zmarłego chłopca, obronę przed działaniem duchów egzorcyzmu¹¹. Sergiusz występował jako rozjemca w walkach książąt ruskich. Udzielił błogosławieństwa Dymitrowi, które zadecydowało o zwycięstwie wojsk ruskich nad Tatarami w roku 1380¹². Na skutek tego zwycięstwa po 200 latach tatarskiej niewoli Ruś odzyskała wolność.

Św. Sergiusz miał w nocy podczas modlitwy przed obrazem Matki Bożej¹³, widzenie w blasku silniejszego od słońca, a Maryja miała do niego powiedzieć: *Że nigdy nie pozostawię tego miejsca, będzie się ono zawsze znajdować pod moją opieką*. Po tym objawieniu wprowadzono praktykę odprawiania nocnego maryjnego czuwania każdego piątku. Św. Sergiusz zmarł w roku 1392. Pochowano go z prawej strony przy ołtarzu Świętej Trójcy.

W roku 1442 nastąpiło otwarcie relikwii świętego i złożenia ich do grobowca i umieszczenie w Soborze Świętej Trójcy. W roku 1452 odbyła się jego kanonizacja.

Należy wspomnieć, że w okresie rządów komunistycznych nastąpiła profanacja relikwii św. Sergiusza (1919 r.). Wtedy zamilkły dzwony klasztoru, aż do roku 1946. Klasztor zamknięto.

Zachowało się kilka żywotów świętego, opracowanych przez mnichów, jego współbraci. Najstarszy został opracowany na świętej Górze Atos¹⁴. Ten krótki zarys żywota św. Sergiusza mówi o bardzo bogatej osobowości świętego mnicha-człowieka.

II. ŚW. SERAFIM Z SOROWA

Kolejny święty — św. Serafim z Sorowa urodził się w bogatej rodzinie kupieckiej w mieście Kursk w roku 1759. Na chrzcie świętym nadano mu imię Prochor. Jego rodzice na swój koszt wybudowali wspaniałą świątynię św. Sergiusza z Radoneża. W wieku 17 lat przyszły święty odkrył powołanie do życia zakonnego. Otrzymał zgodę i błogosławieństwo matki i miedziany krzyż, który nosił na piersi

⁹ Tamże, s. 23–24.

¹⁰ Tamże, s. 33–37.

¹¹ Tamże, s. 42–44.

¹² Tamże, s. 59–64.

¹³ Tamże, s. 70–72.

¹⁴ Tamże, s. 83–85.

do końca życia. Uczył się duchowości w Pieczerskiej Ławrze w Kijowie, a po tym wrócił do klasztoru w Sorowie. Po ośmiu latach przyjął śluby zakonne i imię Serafim. Głównym zajęciem braci-mnichów w sorowskiej pustelni była modlitwa i studiowanie pism św. Ojców¹⁵.

O jego ascezie może świadczyć fakt modlitewnego czuwania przez tysiąc dni na kamieniu w pozycji klęczącej. Przez 15 lat trwał w milczeniu. Święty wierzył, że dobro może czynić mocą Ducha Świętego. Zmarł wczesnym rankiem w roku 1833 na modlitwie przed obrazem NMP „Umilenie”¹⁶. Pochowano go w Soborze Zaśnięcia NMP.

Akt kanonizacji nastąpił w roku 1903. Była to ostatnia kanonizacja przed rewolucją 1917 roku. Relikwie św. Serafima Sorowskiego zostały przeniesione do klasztoru w Diwiejewie (nieдалeko Sorowa). Na kanonizacji był obecny car Mikołaj II, który ufundował okazały grobowiec¹⁷.

Dopiero po 70 latach relikwie św. Serafima Sorowskiego — w roku 1991 — zostały odnalezione i zwrócone Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. Przyczyniło się to do odnowienia kultu tego świętego i do poznania jego dziedzictwa teologicznego.

Na uwagę zasługuje jego dzieło *O sensie życia chrześcijańskiego*¹⁸. Ta praca stanowi duchowy testament św. Serafima, spisana przez uzdrowionego przez świętego Nikołaja Motowiłowa¹⁹ w roku 1831. Św. Serafim Sorowski posiadając dar prorocstwa, przewidział okres prześladowań religijnych w Rosji N. Motowił przekazuje nam to słowami św. Serafima Sorowskiego, który powiedział: *że będzie takie cierpienie, jakiego nie było od początku świata... Nadejdzie taki czas, że Aniołowie nie będą nadążać z przyjmowaniem dusz*²⁰.

Zarówno św. Sergiusz z Radoneża oraz św. Serafim z Sorowa, a także inni święci prawosławni godni są naszej większej uwagi.

THE SAINTS OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH

SUMMARY

The description of secular and monastic life of St. Sergiusz from Radonež (1313–1392) and St. Serafin from Sorowo (1759–1833) was presented in the article. The aspects of moulding monk's spirit (prayer, fast, manual work) and the forms of missionary work are pointed out. St. Sergiusz from Radonež — a founder of Russian Czestochowa (Ławra Troice-Sergiejewa) and a grat St. Mary's warhipper. St. Serafim from Sorowo — a wonder — worker and a Russian prophet. In the liturgical calendar of the Russian Orthodox Church St. Sergiusz Radoneżski and St. Serafin Sorowski take an honourable place in the hearts of the faithful.

¹⁵ H. Gabriel (Hagioryta), M. Jakimiuk, J. Misiejuk, jw., s. 9–16.

¹⁶ Tamże, s. 17–21.

¹⁷ Tamże, s. 27–33.

¹⁸ Tamże, s. 39–78.

¹⁹ Tamże, s. 79–87.

²⁰ Tamże, s. 83.

VIII. MIĘDZYNARODOWE SYMPOZJUM JÓZEFOLOGICZNE EL SALVADOR 16–23 IX 2001

Delegacja polska liczyła pięć osób. Dwóch księży z Kalisza, dr Andrzej Latoń, Przewodniczący Polskiego Centrum Józefologicznego, Paweł Kostrzewa, Kierownik Kaliskiej Pielgrzymki Pieszej na Jasną Górę. Dwóch księży z Warmii: dr hab. Władysław Nowak, Prodziekan Wydziału Teologii i Profesor Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, oraz piszący te słowa emerytowany profesor zwyczajny dr hab. biskup Julian Wojtkowski. Wreszcie Siostra Felicjanka mgr Regina Kolinko.

Zadaniem księży z Kalisza było zaprosić do Polski IX Sympozjum. W głosowaniu wygrało *Studienzentrum des Heiligen Joseph* z siedzibą w Kevelaer, kierowane przez ks. dr. Germana Rovirę, Hiszpana z *Opus Dei*, pracującego stale w Kolonii. Polska, a ściśle Kalisz, ma zorganizować X Sympozjum w roku 2009.

Pozostałe trzy osoby wygłosiły odczyty na wyznaczony dla sympozjum temat: „Adhortacja Apostolska papieża Jana Pawła II *Redemptoris Custos*” z 15 sierpnia 1989 roku. Siostra Regina Kolinko mówiła po włosku o „Świętym Józefie jako wzorze życia wewnętrznego dla osób konsekrowanych, w oparciu o Adhortację Apostolską Jana Pawła II *Redemptoris Custos*”. Ksiądz profesor Władysław Nowak również po włosku przedstawił „Obecność Świętego Józefa w Kościele Luterańskim i Katolickim w świetle Adhortacji Apostolskiej *Redemptoris Custos*”. Wreszcie niżej podpisany bp prof. Julian Wojtkowski, jako jedyny a może i ostatni, po łacinie, wygłosił wykład o „Średniowiecznych źródłach Adhortacji Apostolskiej *Redemptoris Custos*”.

Większość referatów była prezentowana w języku hiszpańskim, nie tylko ze względu na 17 środkowoamerykańskich słuchaczy, pochodzących z Meksyku, Salwadoru, Nikaragui i Chile, lecz także z powodu przewagi hiszpańskojęzycznych autorów: 7 wykładowców było z Meksyku, 7 z Hiszpanii, 3 z Chile, 1 z Salwadoru, 1 z Gwatemali. Pozostali to: 5 z USA, 5 z Niemiec, 5 z Włoch, 3 z Polski, 1 z Kanady, 1 z Francji. Nie wszyscy jednak przybyli. Niektórzy tylko nadesłali referaty.

Adhortacja Apostolska *Redemptoris Custos* została omówiona na wielu różnych płaszczyznach: Zawartość teologiczna i znaczenie duszpasterskie (T. Stramare OSJ). Przesłanki i budowa (C. Carillo Ojeda MJ). Podstawa patrystyczna (M.D. Sanchez OCD). Źródła średniowieczne (J. Wojtkowski). Piąty punkt myśli Jana Pawła II (J. M. Blanquet). Skutki (J. de Jesu Maria OCD). Ewangeliczna sprawiedliwość św. Józefa (R. Llamas OCD). Małżeństwo Józefa z Maryją

(R. Balmori Cinta MJ). Praca św. Józefa (G. Rovira). Boleści i radości św. Józefa (A. Moran Paz MJ). Od *Redemptoris Custos* do teologii dogmatycznej (P. de la Noi). Symbol Nazaretu (P. Robert). Obecność Świętego Józefa w Kościele Luteranckim i Katolickim (W. Nowak). Św. Józef wzorem życia wewnętrznego osób konsekrowanych (R. Kolinko). Św. Józef w duszpasterstwie wychowawczym i opiekuńczym (R. Rodriguez Galvan HJ). Świeccy Józefini (A. Garcia Moreno MJ).

Większość odczytów nie miała jednak wyraźnego związku z Adhortacją Apostolską *Redemptoris Custos*: Postać św. Józefa na tle teologii Mateuszowej (G. Walcker Cruchaga). Nabożeństwo do św. Józefa w książkach do nabożeństwa rozpowszechnionych we Włoszech XIX i XX wieku (A. Dardoni). Perspektywa duszpasterska — posłannictwo św. Józefa w ekonomii zbawienia (F. Canals). Jozefologia cybernetyczna (G. Rodriguez Celis MJ). Św. Józef wzorem miłości i życia (L. Tosky CSJ). Józef, człowiek sprawiedliwy, mąż połączony z Maryją dziewiczym węzłem (J. Stoehr). Przeznaczenie św. Józefa i małżeństwo z Maryją (R. Llamas OCD). Św. Józef według J. A. Morana (J. Canto Valverde). Św. Józef jako Opiekun w *Sumie* Izzydora Isolano i włoskiej sztuce renesansowej (C. Wilson). Ratowanie życia: Egipt (E. Plaza Vasquez MJ). Znaczenie czci św. Józefa na tle czci świętych w Kościele (J. Schumacher). Tajemnicze milczenie św. Józefa (J.R. Sanabria MJ). Cześć św. Józefa szerzona przez Braci Szkół Chrześcijańskich w Ameryce Środkowej (Y. Poutet). Św. Józef od misji (E. Ramos MJ). Sny św. Józefa (M. Robel). Bogactwo treści międzynarodowych sympozjów o św. Józefie (C. Carillo Ojeda MJ). Nowe źródła o czci św. Teresy dla św. Józefa (S.T. Fernandez OCD). Św. Józef w tradycji marianistów (P. Ferrero). Św. Józef u Jana Nepomucena Neumana CSSR (J. Chorpenning). Opiekun Odkupiciela w sztuce włoskiej końca II tysiąclecia (F. Verri). Św. Józef Oblubieniec Maryi w pobożności Bł. Jana XXIII (L.F. Capovilla). Obecność św. Józefa w teologii i pobożności katolickiej rękopisami tożsamości Kościoła (F. Canals Vidal). Józef albo wyzucie (P. Robert).

Wszystkie referaty mają możliwie szybko ukazać się drukiem, o co pytano tym usilniej, że z poprzedniego sympozjum na Malcie w roku 1997 jeszcze się nie ukazały.

Wśród książek na stoisku sprzedaży zwracały uwagę dwie cenne bibliografie:

Carlos Carillo Ojeda MJ, *Bibliografía Mexicana sobre San Jos*. Centro de documentacion y estudios josefinos, Mexico 2000 (1.000 pozycji).

Roland Gauthier, *Bibliographie sur Saint Joseph et la Saint Famille*, Montreal 1999 (20.000 pozycji).

Oprawę sympozjum stanowiły uroczyste nabożeństwa na początku i na końcu, codzienna Eucharystia poranna w kaplicy domu rekolekcyjnego *Brisa del Carmelo* (*Powiew Karmelu*), spotkanie z młodzieżą, inscenizacja, poświęcenie krzyża, figury, tablicy pamiątkowej, wycieczka do katedry w miejscowości Santa Anna, nad jezioro Coatepeque w kraterze wygasłego wulkanu, wreszcie na wybrzeże Oceanu Spokojnego. Atrakcją stało się lekkie trzęsienie ziemi o sile dwu stopni w skali Richtera, podczas obrad, powodujące kołysanie stojącej na sali figury św. Józefa. Bardziej wrażliwi odczuli jeszcze dwa mniejsze: jedno po nocnej burzy, drugie podczas porannej Mszy św.

IX Międzynarodowe Sympozjum Jozefologiczne w Kevelaer, w dolnej lewo-brzeżnej Nadrenii, będzie obradowało w 2005 roku na temat: *Sanctus Joseph in mysteriis vitae absconditae Jesu (Święty Józef w tajemnicach życia ukrytego Pana Jezusa)*. Wybrany na koordynatora Ośrodków Józefologicznych O. Tarczyjusz Stramare OSJ z Rzymu, który temat wysunął, widzi trzy możliwe płaszczyzny opracowań: biblijną, patrystyczną i historyczną.

Temat X Międzynarodowego Sympozjum Józefologicznego, Kalisz 2009, zostanie ustalony dopiero w Kevelaer.

**SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI
WYŻSZEGO SEMINARJUM DUCHOWNEGO
METROPOLII WARMIŃSKIEJ „HOSIANUM”
W ROKU AKADEMICKIM 2001/2002**

I. SKŁAD OSOBOWY SEMINARIUM

Rektor	— ks. dr Jan Guzowski
Wicerektor	— ks. dr Piotr Duksa
Wychowawcy:	— ks. mgr lic. Tomasz Garwoliński — ks. mgr Marek Gbiorczyk — ks. mgr Tadeusz Zadorożny
Ojcowie Duchowni	— ks. mgr lic. Kazimierz Dawcewicz — ks. mgr lic. Janusz Wieszczyński
Prokurator	— ks. mgr Ludwik Kaniuga

Wychowawcy roczników:

Rok I	— ks. mgr lic. Tomasz Garwoliński
Rok II	— ks. mgr Marek Gbiorczyk
Rok III	— ks. mgr Tadeusz Zadorożny
Rok IV	— ks. mgr lic. Tomasz Garwoliński
Rok V	— ks. dr Piotr Duksa
Rok VI	— ks. dr Jan Guzowski

Rok akademicki 2001/2002 rozpoczęło 82 alumnów, w tym:

Rok I	— 24
Rok II	— 12
Rok III	— 21
Rok IV	— 11
Rok V	— 6
Rok VI	— 8

Obowiązki funkcyjnych pełnili:

— senior:	Wojciech Kotowicz
— wicesenior:	Wojciech Wajda
— gospodarz:	Przemysław Nowak
— wicegospodarz:	Jan Puławski
— sacelan:	Piotr Brygoła
— wicesacelan:	Paweł Romański
— ceremoniarz:	Bartłomiej Matczak
— wiceceremoniarz:	Michał Świątecki
— organista:	Łukasz Kowalski
— infirmarz:	Piotr Chyliński
— wiceinfirmarz:	Michał Zieliński

II. FORMACJA SEMINARYJNA

a) duchowa:

- rekolekcje jesienne i wielkopostne,
- rekolekcje przed święceniami diakonatu i prezbiteratu,
- cotygodniowe konferencje ascetyczne,
- codzienny udział w Eucharystii i modlitwach,
- codzienne wieczorne Adoracje Najświętszego Sakramentu (godz. 21.00–22.00),
- kierownictwo duchowe pozasakramentalne,
- kierownictwo duchowe sakramentalne:
 - ks. Marian Dubicki,
 - ks. Bernard Kuliński,
 - ks. Romuald Zapadka,
 - ks. Sławomir Ropiak,
 - oraz Ojcowie Duchowni Seminarium

b) intelektualna:

- realizowana w ramach studiów na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie

c) pastoralna:

- spotkania Ruchu Światło–Życie,
- spotkania Wspólnoty Wiara i Światło,
- spotkania Odnowy w Duchu Świętym,
- spotkania Liturgicznej Służby Ołtarza,
- wizyty duszpasterskie w areszcie śledczym,
- odwiedziny chorych w domach,
- praktyki diakonów w okresie Wielkiego Postu,
- w okresie wakacji praktyka duszpasterska w swojej parafii,

- udział w akcji wakacyjnej dla dzieci lub młodzieży (obóz ministrancki, rekolekcje oazowe, kolonie),
- akcje ewangelizacyjne i duszpasterskie przygotowywane przez alumnów i przeprowadzane w seminarium,
- przygotowanie i przeprowadzenie 3-dniowych rekolekcji dla młodzieży,
- koncerty ewangelizacyjne zespołu „Soli Deo Gloria”,
- wydawanie i kolportaż czasopisma kleryckiego „Serce Warmii”.

III. WAŻNIEJSZE WYDARZENIA Z ŻYCIA WSPÓLNOTY SEMINARYJNEJ

- **26–29 września:** trzydniowe rekolekcje prowadzone przez Ojca Duchownego WSD Diecezji Elbląskiej ks. dra Kazimierza Pączkowskiego;
- **29 września:** uroczysta inauguracja roku akademickiego, obłóczyny alumnów roku III i kandydatura przed święceniami diakonatu i prezbiteratu alumnów roku V;
- **30 września:** pielgrzymka do Gietrzwałdu;
- **1 października:** udział w Uczelnianej Inauguracji Roku Akademickiego 2001/2002;
- **3 października:** wydziałowa Inauguracja Roku Akademickiego 2001/2002;
- **5 listopada:** spotkanie neoprezbiterów;
- **8 listopada:** Msza św. w intencji zmarłych Ks. Profesorów, Pracowników i Alumnów Seminarium;
- **21 listopada:** Dzień Promocji Mediów Katolickich przygotowany przez alumnów przy współudziale studentów Wydziału Teologii;
- **6 grudnia:** przedstawienie mikołajowe przygotowane przez alumnów roku V;
- **6 grudnia:** Mikołaj dla dzieci z Zespołu Placówek Przedszkolnych Nr 1 w Olsztynie i Przedszkola Diecezjalnego przygotowany przez alumnów roku II;
- **11 grudnia:** współorganizacja na terenie seminarium Ogólnopolskiego Festiwalu Kolęd i Pastoralek;
- **12 grudnia:** adwentowe czuwanie młodzieży Archidiecezji Warmińskiej przygotowane przez alumnów roku III;
- **13 grudnia:** wigilia wspólnoty seminaryjnej;
- **28 grudnia:** świąteczne spotkanie ministrantów Archidiecezji Warmińskiej przygotowane przez alumnów roku I;
- **11–13 stycznia:** rekolekcje dla 108 chłopców szkół średnich przygotowane i prowadzone przez rocznik diakański;
- **27 stycznia:** noworoczne spotkanie członków Stowarzyszenia Przyjaciół WSDMW „Hosianum” i rodziców alumnów połączone z koncertem Ryszarda Rynkowskiego;
- **15–18 lutego:** rekolekcje wielkopostne alumnów prowadzone przez ks. prof. Pawła Bortkiewicza, prodziekana Wydziału Teologicznego UAM w Poznaniu;
- **18 lutego:** posługi lektoratu alumnów roku III i akolitu alumnów roku IV;

- **4 marca:** organizacja I Archidiecezjalnego Konkursu Wiedzy Religijnej Uczniów Gimnazjum;
- **8 marca:** pielgrzymka wspólnoty seminaryjnej do Głotowa;
- **11 marca:** współorganizowanie na terenie Seminarium Olimpiady Wiedzy Religijnej uczniów szkół ponadgimnazjalnych;
- **13 marca:** wielkopostne czuwanie dla młodzieży przygotowane przez rok I;
- **19 marca:** uroczystość Patronalna Seminarium św. Józefa z udziałem wspólnoty seminaryjnej Księży Werbistów z Pieniężna, przygotowana przez alumnów roku IV;
- **22 marca:** udział w Drodze Krzyżowej ulicami Starego Miasta;
- **20 kwietnia:** organizacja i przeprowadzenie Przeglądu Małych Form Teatralnych (alumni roku II);
- **1 maja:** wyjazd do Pieniężna na spotkanie ze wspólnotą Seminarium Księży Werbistów;
- **3 maja:** Dzień Wdzięczności (Msza św., koncert zespołu seminaryjnego, zwiedzanie wystawy „Z życia seminarium”, kiermasz książek religijnych, turniej piłki nożnej o Puchar Rektora Seminarium, turnieje ping-ponga);
- **8 maja:** czuwanie dla młodzieży przygotowane przez rok IV;
- **24 maja:** święcenia 5 diakonów: dn Piotr Brygoła, dn Wojciech Kotowicz, dn Bartłomiej Matczak, dn Mariusz Nejman, dn Przemysław Nowak;
- **25 maja:** święcenia 8 prezbiterów: ks. Michał Bekisz, ks. Mariusz Grabas, ks. Mariusz Kubicki, ks. Piotr Matwiejczuk, ks. Adam Narbut, ks. Mariusz Rybicki, ks. Hubert Tryk, ks. Roman Wiśniewski;
- **27 maja:** Msza św. Prymicyjna Księży Neoprezbiterów sprawowana w Seminarium;
- **15 czerwca:** VII Przegląd Młodzieżowych Zespołów Muzycznych przygotowany przez alumnów roku III;
- **20 czerwca:** Msza św. dziękczynna na zakończenie roku formacji i wyjazd na wakacje.

RECENZJE

Berufsethik heute. Leitlinien für den Bundesgrenzschutz (BGS), hrsg. von Rolf Sauerzapf, Brendow Verlag, Moers 1987, ss. 106 + 6 nb

Wzajemne kontakty pomiędzy polską i niemiecką Strażą Graniczną wzbudzają zainteresowanie różnymi aspektami życia i służby polskich i niemieckich funkcjonariuszy. Dziesięcioosobowa polska delegacja SG podczas konferencji etycznej w Sankt Augustin k. Bonn w dniach 18–22 czerwca 2001 r. mogła zapoznać się z niemieckojęzycznymi publikacjami dotyczącymi etyki zawodowej. W języku polskim brakuje opracowań dotyczących problematyki moralnej w BGS-ie, dlatego też warto zaprezentować czytelnikom książkę *Berufsethik heute* będącą rodzajem przewodnika w tym temacie dla Bundesgrenzschutzu. Wspomniana książka zbiera doświadczenia niemieckie w zakresie problematyki moralnej w BGS-ie z lat 1951–1986. Książka zawiera dziewięć rozdziałów napisanych przez następujących autorów: J. Heubach, P. Jentsch (2 rozdziały), W. Jentsch, U. Asendorf, R. Sauerzapf (2 rozdziały) i H. Böttcher (2 artykuły). Redaktorem publikacji jest Rolf Sauerzapf.

Prof. dr J. Heubach, biskup ewangelicki, we wprowadzeniu (*Zum Geleit*) nakreślił najważniejsze wydarzenia, które miały wpływ na powstanie i kształt etyki zawodowej w BGS-ie. Pierwszym z nich było powstanie duszpasterstwa ewangelickiego i katolickiego w 1965 r. Dużą rolę w teoretycznym opracowaniu zagadnień etycznych odegrał prof. dr Werner Jentsch, były główny referent niemieckiej i międzynarodowej organizacji chrześcijańskiej YMCA, długoletni dyrektor Ewangelickiej Akademii Hoftgeismar, później zaś profesor pedagogiki religijnej w Monachium. Kolejnym wydarzeniem była konferencja kapelanów duszpasterstwa ewangelickiego (Pfarrerkonferenz der Evangelischen Grenzschutzseelsorge) w Goslar, w marcu 1979 r.

Znaczenie tej konferencji dla etyki zawodowej oraz kolejne przedsięwzięcia etyczno-zawodowe przedstawił P. Jentsch w artykule *Unser berufsethisches Projekt und wie es dazu kam...* (s. 9–18). Podczas konferencji w Goslar W. Jentsch wygłosił ważny wykład pt. *Seelsorge und Berufsethik* (Duszpasterstwo i etyka zawodowa). W latach 1979–1980 przeprowadzono badania ankietowe wśród 1000 funkcjonariuszy rozpoczynających służbę i odbywających szkolenie. Badania te pozwoliły poznać postawy moralne tej grupy funkcjonariuszy i ich problemy związane z pełnioną służbą. Badani sygnalizowali następujące problemy związane z pracą zawodową: udział w akcjach przeciw demonstrantom, zetknięcie się z cierpieniem i koniecznością pomocy, obciążenia psychiczne związane z nieszczęśliwymi wypadkami, kiedy przyjaciel-funkcjonariusz ginie, uciążliwości związane ze służbą dla życia rodzinnego i inne. Duszpasterz winien na te pytanie udzielić odpowiedzi i skutecznej pomocy.

Autor podkreśla, że etyczne wychowanie funkcjonariuszy w BGS-ie jest częścią ogólnego wychowania i opiera się na zasadach chrześcijańskich. Etyka zawodowa nie może być czymś statycznym; nie tylko winna brać pod uwagę charakter i wymagania pracy funkcjonariusza BGS-u. Etyka zawodowa winna ujmować pracę funkcjonariusza w aspekcie społecznym tzn. w relacji do społeczności i do wspólnego dobra. Etyka zawodowa winna realizować następujące cele: (1) musi wzmacniać osobiste poczucie wartości oraz (2) powinna ukazywać społeczną wartość zawodu.

Prowadzący zajęcia z etyki sygnalizowali brak katalogu tematów dostosowanych do różnych poziomów kształcenia i uwzględniających staż pracy. Ważnym krokiem zaradzenia temu problemowi były ustalenia dokonane na konferencji kapelanów w Goslar (19–23 marca 1979 r.). Katolicycy i ewangelicy duszpasterze wypracowali wskazania zawierające trzy punkty ciężkości, które należy wziąć pod uwagę przy opracowaniu nowego planu wykładów z etyki zawodowej. Należy: (1) uwzględnić sytuację rozpoczynających służbę w BGS-ie; (2) dokonać korelacji pytanie — odpowiedź poprzez informację/refleksję; (3) powiązać ze sobą cel zajęć z etyki, temat, rzeczywistą sytuację (konkret) i metodę.

W celu zbadania osobistej i zawodowej sytuacji funkcjonariuszy przeprowadzono najpierw badania sondażowe (1979 r. — 80 ankietowanych z BGS-u) a rok później badania ankietowe w grupie 1000 funkcjonariuszy rozpoczynających służbę. Równocześnie za pomocą innej ankiety zbadano grono przełożonych szkolących funkcjonariuszy. W dużej liczbie odpowiedzi uwidacznia się istnienie kolizji interesów, sytuacji konfliktowych i kryzysowych.

Wnioski z tych badań były następujące: rozpoczynający służbę w BGS-ie są jeszcze ściśle związani ze swoimi doświadczeniami w szkole i mają trudność w odważnym spojrzeniu w przyszłość, która wymaga samodzielności. Istnieje konieczność przejścia od świadomości ucznia do tzw. statusu funkcjonariusza co wymaga transformacji psychicznej. Rozpoczynający służbę w BGS-ie są po tzw. „małej maturze”, mają 16–17 lat. Ich stare związki z rodzicami, z przyjaciółmi i z dziewczyną ulegają procesowi osłabienia wprost proporcjonalnie do odległości pomiędzy miejscem stacjonowania a rodzinną miejscowością. Stąd tęsknota wśród młodych funkcjonariuszy nie jest rzadkością. Ankietowani do newralgicznych problemów zaliczyli: stosunek do pieniędzy, czas wolny, spożywanie alkoholu oraz akcentowali problemy związane z seksualnością.

Problem istoty zawodu i etyki zawodowej w ujęciu filozoficzno-teologicznym podjął W. Jentsch w rozdziale zatytułowanym *Beruf und Berufsethik* (Zawód i etyka zawodowa). Według niego etyka nie jest żadnym zamkniętym systemem, lecz jest perspektywą wiary, w której czynna jest miłość. W. Jentsch z płaszczyzny filozoficzno-etycznej przechodzi na płaszczyznę teologiczną podkreślając, że wiara zakorzeniona jest w doświadczeniu Boga przez Izrael (etyka zaufania), ma swoje centrum w usprawiedliwiającym Jezusie Chrystusie i przynosi podwójne wymaganie miłości Boga i bliźniego (etyka miłości). Autor szuka także inspiracji dla zrozumienia zawodu i etyki zawodowej w teologii M. Lutra ujmując działalność funkcjonariusza jako służbę Bożą w dniu pracy (etyka odpowiedzialności). Ostatecznie W. Jentsch definiuje etykę zawodową jako etos człowieka, któremu zlecono obowiązek pracy, człowieka powołanego i odkupionego przez Boga. Autor dużą część swojego artykułu poświęcił poszukiwaniom biblijnych i luterańsko-teologicznych podstaw zrozumienia zawodu i etyki zawodowej (s. 20–40). Słowo zawód („Beruf”) wywodzi etymologicznie od słowa powołanie „Berufung”. Człowiek jest powołany przez Boga do współpracy; miejscem wezwania jest świat, w którym człowiek żyje razem z innymi. W teologicznej refleksji autora zawód jawi się jako służba Bogu i ludziom, która to służba urzeczywistnia się poprzez określoną pracę, którą wykonuje człowiek. W pracy, którą wykonuje człowiek autor widzi przejaw wolności człowieka („wolność chrześcijanina”) oraz obowiązek wpływający z wiary. Obowiązek i wiara — podkreśla autor — należą do siebie

razem. *Wszystko, co pochodzi z wiary — pisze on — jest obowiązkiem! Bóg nie chce żadnych sług, lecz synów. Etos pracy jest etosem zawodowo człowieka* (s. 28)¹.

W. Jentsch w zwięzłym zarysie zarysował najważniejsze idee, które pojawiały się w etyce zawodowej od czasów M. Lutra do czasów współczesnych. Historię ewangelickiej etyki zawodowej podzielił na następujące okresy: od M. Lutra do E. Brunnera, od H. do W. Trillhaasa, nowe głosy (P. Tillich, K. Barth, E. Wolf, W. Kreck, M. Honecker, H. Schulze, T. Rendtorff, H.D. Wendland, W. Schrage). Na tym tle autor szuka odpowiedzi na pytania natury etycznej, które rodzą się w trakcie działalności służbowej.

W. Jentsch zanim zajął się określeniem zadań etyki zawodowej, postawił pytanie o istotę zawodu policjanta w ogólności. W swych rozważaniach oparł się na dociekaniach H. Mollersa, który działalność zawodową rozumiał jako funkcję w *samoregulującym się społeczeństwie socjalnej interakcji* (s. 42). W zawodzie policjanta trzeba widzieć jego system powiązań, jego znaczenie dla społeczeństwa oraz jego ukierunkowanie na ideę obowiązku. *Urzędnik policji — pisze on — służy życiu w wolności poprzez troskę o publiczne bezpieczeństwo* (s. 42).

W etycznej interpretacji zadań etyki policyjnej pewną pomocą, według opinii Mollersa, mogą być dwa modele działalności policjanta. Model harmonii (*Harmonie-Modell*) zakładający zbieżność prawa i ustawy. W takim ujęciu policjant służy sprawiedliwości. Pierwsze stadium jest statyczne: konflikty będą tutaj nie „regulowane” lecz „rozwiązywane”. Model konfliktu (*Konflikt-Modell*) ma bardziej dynamiczną naturę. Normy są uzależnione społecznie i czasowo (tzn. relatywne). Policjant musi wszystko czynić, aby uporać się z konfliktami, które są nieuniknione i stosować zasadę proporcjonalności („Gleichgewicht” tzn. „równowagi”). Etyka zawodowa tam będzie aktualna, gdzie będą ze sobą w harmonii (obiektywne) zadanie zawodowe i osobiste zaangażowanie pojedynczego funkcjonariusza (s. 42–43)². Stąd też istotne etyczne pytanie dotyczy „motywacji”: czy ma ona do czynienia z ciężarem (obciążeniem) czy przeciwcieżarem czy ona chce służyć celowi konsensusu. W takim ujęciu etyka jest namysłem nad istotą zawodu. W takim sensie ujmuje się motywację jako czynienie sprawiedliwości w działaniu. Konkretnie wygląda to następująco: zadanie policjanta wynika z tego, że troszczy się on o bezpieczeństwo i porządek, zwalcza łamanie prawa i reguluje ruch. Stąd też musi on wedle konstytucji RFN służyć interesom ogółu i ochraniać prawa pojedynczych obywateli. Z tego zaś wynika etyczna powinność zaangażowania się funkcjonariusza w konkretnych życiowych sytuacjach zagrożenia bezpieczeństwa bądź w przypadkach łamania prawa.

W. Jentsch przed określeniem zadań etyki zawodowej postawił pytanie, czym jest etyka zawodowa? Zwrócił uwagę, że w pewnym względzie przypomina ona powiązany system moralny (*systemgebundene Moral*), kiedy indziej ogranicza się do pełnienia roli wskazówki (*Hinsicht*). W każdym przypadku w policji (w pewnym sensie także w BGS-ie) występuje to, co w socjologii nazywa się „kodeksem etycznym” zawierającym reguły zawodowe, które przeciwdziałają wewnętrznej konkurencji w grupie zawodowej, kierują wzajemnymi powiązaniem i strzegą prestiżu zawodu. Autor stawia pytanie, czy taki punkt widzenia wystarcza duszpasterstwu? Möllers pytanie to pozostawia bez odpowiedzi, zaś stanowisko autora analizowanego rozdziału mogliśmy już wcześniej poznać.

Autor artykułu opisuje koncepcję zawodu policjanta Möllersa jako wielowymiarowe relacje dające się opisać na bazie takich pojęć jak: organizacja i społeczność (s. 43–44).

¹ „Alles, was aus dem Glauben kommt, ist Pflicht! Gott will keine Knechte, sondern Söhne. Wer sich von Gott in Christus Freiheit schenken lässt, die Freiheit der Vergebung und die Freiheit zu neuen Anfängen, der ist in der Berufswelt gerade als der befreite Mensch auch der *verpflichtete* Mensch”.

² „Berufsethik wäre da aktuell, wo die objective Berufsaugabe und die persönliche Einslellung des einzelnen Beamten einander entsprechen bzw. Widersprechen”.

W etyce jako nauce istnieje kilka podstawowych pojęć, które etyk musi precyzyjnie zdefiniować. Do takich pojęć należą między innymi takie jak: wartość, byt, sens i powinność. W. Jentsch szuka także znaczenia tych pojęć w doktrynie Möllersa (s. 44–46). Podrozdział kończy się ustosunkowaniem się autora do niektórych tez Möllersa i stanowi okazję do zaakcentowania specyfiki ewangelickiej etyki zawodowej BGS-u (chrześcijańska warstwa etosu, ponadczasowość Bożych norm zawartych w Biblii, zaufanie Bogu i pewność wiary) (s. 46–48).

Z tego długiego i wielowątkowego artykułu warto jeszcze zwrócić uwagę na tematy, które W. Jentsch proponuje omówić na zajęciach z etyki zawodowej. Zostały one sformułowane na podstawie wniosków z wcześniej wspomnianych badań ankietowych. Zagadnienia te zostały zgrupowane w trzech blokach tematycznych: tematy zawodowe (1), tematy osobiste (2) i tematy religijne (3) (s. 51–52).

1. Tematy zawodowe: Po co BGS?; etos urzędnika; zadania policji; związek, funkcja i normy w zawodzie funkcjonariusza BGS-u; urzędnik BGS-u jako chrześcijanin; praca i osiągnięcia; nauka uczenia się; koleżeństwo; przełożony i podwładny; obowiązek (honor) wierność; konflikty obowiązków (np. demonstracje: pokojowa, przeciwatomowa, ochrony środowiska), samoodповідzialność (obraz siebie, samoidentyfikacja); sytuacje graniczne funkcjonariusza BGS-u (użycie broni, strzał śmiertelny); służba między poniedziałkiem a piątkiem; sporny weekend; zadania ochrony; porządek; wolność; prawo; ofiara; osoba zaufana; co nazywamy wypadkiem nadzwyczajnym?; odpowiedzialność.

2. Tematy osobiste: rodzice (zdrowe relacje, rozstanie młodego człowieka z domem rodzinnym), mała ojczyzna i miejsce stacjonowania; weekend; czas wolny; miłość, seks; AIDS, małżeństwo, dziewczyna, przyjaciele, pieniądze, alkohol, narkotyki; palenie; urlop; aktualne pytania; młoda generacja; szczęście; strach; samotność; cierpienie i śmierć; samobójstwo;

3. Tematy religijne: Bóg; człowiek; Jezus Chrystus; religia (inne religie, tzw. „religie młodzieżowe”); chrześcijaństwo; Kościół; sumienie; wina; przeznaczenie; wiara a myślenie; wiara a wiedza przyrodnicza; pytanie o sens, (dlaczego? na co? Po co?); życie po śmierci; wojna; pokój; środowisko; pytanie o energię atomową; zachowanie się podczas ruchu drogowego; problemy związane z przyszłością; nabożeństwo niedzielne; spowiedź; święta kościelne; budowy kościelne; cisza; ćwiczenia duchowe; proboszcz/duszpasterz (doradca i towarzysz).

Autor artykułu po dokładnej analizie tych pytań czyni następujące spostrzeżenia:

- a) tzw. „tematy zawodowe” nie dają się oddzielić od ogólnoetycznych;
- b) pytania dotyczące wiary i życia zająłby się nawzajem dlatego w zajęciach z etyki należy uwzględnić płaszczyznę wiary i płaszczyznę życia;
- c) obok problemów „wewnątrzawodowych” znajdują się „problemy pozawodowe” dlatego należy tematy zawodowe wzbogacić tematami osobistymi;
- d) zajęcia z etyki zawodowej nie powinny mieć jedynie instrumentalnego charakteru, lecz winny mieć charakter zarówno biblijny jak i wyznaniowy charakter.

Na koniec artykułu autor podaje kilka wskazówek metodycznych dotyczących planowania zajęć oraz modelu zajęć. I tak: zajęcia z etyki nie mogą się obejść bez przemyślanego planu. Tematy powinny być uporządkowane według pewnych bloków tematycznych. Prowadzący winien mieć zawsze kilka tematów do dyspozycji i w wyborze kierować się zapotrzebowaniem słuchaczy. Wskazane jest, aby prowadzić zajęcia opierając się na faktach naukowych, na nowych badaniach młodzieży itd. Zajęcia powinny być także prowadzone w oparciu o wyniki badań socjologicznych, jakie zostały przeprowadzone. Przedstawia je powyższy katalog tematów, który, jak podkreśla W. Jentsch, trzeba lekko zmodyfikować.

Dużą wagę ma treść nadawana przez funkcjonariuszy formacji granicznych pojęciu „zawód”. Od treści nadawanej temu pojęciu zależy sposób podejścia do wykonywanych

obowiązków. Treść pojęcia „zawód” poddał analizie Ulrich Asendorf w artykule pt. *Beruf und Berufung aus der Sicht Martin Luthers und lutherischer Theologie* (Praca i powołanie w spojrzeniu Marcina Lutra i teologii luterkańskiej) (s. 55–75). Autor zauważył, że od czasów Lutra zawód („Beruf”) jest synonimem powołania („Berufung”). Zawód w ujęciu luterkańskim jest służbą Bożemu dziełu stworzenia, jest wyrazem posłuszeństwa wiary. Zawód nie stoi obok wiary, lecz jest wyrazem wiary chrześcijanina. Wzorem dla każdego wykonującego jakiś zawód jest Abraham, która to postać w teologii luterkańskiej zajmuje ważne miejsce. Przez pracę człowiek staje się współpracownikiem Boga. Niestety, jak podkreśla autor, w czasach nowożytnych zanika świadomość pracy jako współpracy z Bogiem. Współczesne ujmowanie człowieka czynnego zawodowo jako *homo faber* (człowiek twórca) powoduje, że człowiek samego siebie wyniszcza morderczą pracą. W dalszej części artykułu autor przedstawia naukę M. Lutra na temat pracy człowieka, która w opinii tegoż autora nadaje nowy wymiar pojęciu pracy stosowanym na gruncie etyki zawodowej.

Rolf Sauerzapf jest autorem rozdziału zatytułowanego *Berufsethik und Verkündigung* (Etyka zawodowa i głoszenie słowa Bożego) (s. 77–87).

Autor podał interesujące szczegóły dotyczące zaangażowania kapelanów obu wyznań: ewangelickiego i katolickiego w sprawy związane z etyką zawodową. W porozumieniach podpisanych przez rząd RFN oraz przez Kościoły rzymsko-katolicki i ewangelicko-augsburski zapisano, że prowadzenie zajęć z etyki zawodowej zostaje zlecone kapelanom BGS-u. Dla każdego funkcjonariusza BGS-u etyka zawodowa jest obowiązkowa bez względu na konfesję lub na brak przynależności konfesyjnej do jednego z dwu wielkich Kościołów (katolickiego lub ewangelickiego). Podstawę takiego stanu rzeczy autor widzi w tym, że *całe wychowanie etyczno-zawodowe, które jest częścią ogólnego wychowania, opiera się na podstawowych (fundamentalnych) zasadach chrześcijańskiego przewodnictwa życiowego (Lebensführung)* (s. 78). Posługą duszpasterską zajmuje się 20 kapelanów-proboszczów (10 katolickich i 10 ewangelickich) i szereg innych duszpasterzy nie związanych etatowo z BGS-em. Autor w dalszej części artykułu opisuje trzy obszary zaangażowania kapelanów: (a) edukacja etyczno-zawodowa; (b) kursy szkolenia etyczno-zawodowego i (c) głoszenie Bożego słowa.

Ad a: edukacja etyczno-zawodowa

W edukacji etyczno-zawodowej punkt ciężkości stanowią zajęcia z rozpoczynającymi służbę (1 i 2 rok służby — młodzież w przedziale 16–18 lat życia). Kapelan winien temu młodemu mężczyźnie towarzyszyć, aby stworzyć mu namiastkę domu rodzinnego włączyć go we wspólnotę BGS-u jako w nową „małą ojczyznę”. Należy tego młodego człowieka prawidłowo wdrożyć w służbę, ukierunkować społecznie, nauczyć obchodzenia się z pieniędzmi, wychować do odpowiedzialnego korzystania z alkoholu, do wierności małżeńskiej lub wierności dziewczynie. Te zagadnienia winny stać w centrum działalności zarówno dowódców jak i duszpasterzy. Drugi krąg osób stanowią ci, którzy od lat znajdują się w służbie czynnej ci, którzy wypełniają różne zadania w BGS-ie i stacjonują w różnych miejscach. Trzeci krąg zainteresowania kapelanów stanowią osoby zajmujące się ciężkim sprzętem, mający do czynienia ze sprawami związanymi z bronią, z łącznością czy też pełniący służby wewnętrzne oraz zajmujące się sprawami finansowymi. Osoby te potrzebują od czasu do czasu szczególnej pomocy, które będzie odpowiedzią na ich problemy, niebezpieczeństwa, ale także potrzebują zwrócenia uwagi na ich przeżycia emocjonalne. Także w kręgu korpusu oficerskiego, trzonu kierowniczego i oficerów funkcyjnych istnieje zapotrzebowanie na rozmowę o charakterze etyczno-zawodowym. Należy także pamiętać o kręgu zastępców, najczęściej już ludzi starszych służbą, którzy jako urzędnicy stanowią rdzeń personalny dźwigając służbę na kompanii czy w oddziale.

Autor podkreśla, że w osobistej rozmowie duszpasterz na wiele możliwości, aby zająć się pytaniami i problemami swoich ludzi. Struktura organizacyjna BGS-u umożliwia funkcjonariuszom czy pracownikom kontakt ze swoim duszpasterzem i rozmowę o swoich osobistych problemach.

Ad b: kursy etyczno-zawodowe

Kapelani BGS-u mają możliwość zorganizowania szkolenia etycznego w ramach służby dla części kompanii, aby ustosunkować się do problemów związanych z ich życiem i służbą. Inną formą są kursy, na które mogą się zgłaszać pojedyncze osoby, uzgadniając swój udział z komendą jednostki. Specjalne kursy etyczno-zawodowe organizowane są dla tych grup, które pełnią służbę w sposób ciągły. Dotyczy to m.in. personelu latającego i załogi, grupy antyterrorystycznej GSG 9 oraz łącznościowców. Grupy te mają własne etyczne kursy ze szczególnym doбором tematycznym. Dotyczy to także służb GSE (Grenzschutzeinzeldienst) przejść i lotnisk. Etyczne szkolenie dla GSE musi uwzględnić szczególną problematykę związaną z działalnością kryminalną przy wjeździe/wyjeździe, problematykę ubiegania się o azyl).

Kolejną formą edukacji etycznej są kursy organizowane dla funkcjonariuszy BGS-u w ramach tzw. dni kościelnych (*kirchliche Tagungen*).

Ad c: kaznodziejstwo

Autor zwraca uwagę na potrzebę ekumenicznego kaznodziejstwa (społeczeństwo niemieckim wyznawcy obu kościołów stanowią po ok. 50%). Potrzeba sprawiła, że kapelani BGS-u są pionierami ekumenizmu. Specyfiką duszpasterstwa w BGS-ie jest to, że nie ma parafii BGS-u w sensie organizacyjnym i prawnym. Duszpasterze włączają się w we wspólnotach parafialnych, gdzie zamieszkują funkcjonariusze BGS-u. Autor zwraca uwagę, że okazjami duszpasterskimi są chrzty, śluby i pogrzeby. Inna możliwość wiąże się z rodzinnym spędzeniem urlopu w ramach tzw. „Familien — Freizeiten”.

Jaka powinna być treść kaznodziejstwa w BGS-ie? Do takich tematów należą m.in. sytuacje konfliktowe, samotność, obciążenia w małżeństwie i w rodzinie powodujące zniszczenie ludzkich więzi, wolność i zobowiązania i inne. Autor zwraca uwagę, że temat centralny dla protestantyzmu „usprawiedliwienie grzesznika” może w obecnym kontekście kulturowym nie być rozumiany.

Duszpasterstwo i etyka zawodowa, podkreśla autor, nie powinny być rozdzielane. One bowiem służą sobie nawzajem.

Problematyką związaną z metodologią nauczania etyki zajął się Hans Böttcher w artykule pt. *Pädagogische und psychologische Anmerkungen zu einem Raster für die Vorbereitung des berufsethischen Unterrichts* (Pedagogiczne i psychologiczne uwagi na temat przygotowania nauczania etycznego) (s. 89–92).

Autor stawia pytanie, „co” i „jak” uczyć, aby szkolenie etyczne osiągnęło zakładany cel. I tu dochodzimy do trzeciej podstawy dydaktycznej, mianowicie do pytania o intencje nauczyciela etyki. Jakie cele zakłada on po zrealizowaniu określonego tematu, bądź jego części? Ostatecznie, podkreśla on, chodzi o takie cele jak: kształcenie sumienia, o rozwój wrażliwości etycznej.

Początkujący służbę szukają odpowiedzi na problemy zawarte w następujących blokach tematycznych:

1. Poszukiwanie tożsamości i zachowanie tożsamości;
2. Bliskie: subiektywne przeżycie służby w BGS-ie;

3. Dalekie: przeżycie wykorzeniaenia przez oddalenie od rodziny, przyjaciół, przyjaciółki;
4. Newralgiczne punkty: czas wolny, problemy z funduszami, spożywanie alkoholu; problemy seksualne; zmartwienia, rezygnacja, agresja;
5. Etyczno-religijne pytania: sens życia, sumienie, śmierć, zabijanie itd.;
6. Pytanie, po co służba w BGS-ie.

Autor podkreśla, że wykładowca etyki nie powinien ściśle trzymać się tematów zajęć, jeżeli ma miejsce przypadek nadzwyczajny związany ze służbą. Wykładowca etyki powinien mieć możliwość samodzielnego decydowania o zmianie tematu, aby dane zdarzenie, jego przyczyny i skutki omówić z funkcjonariuszami.

Według Hansa Böttchera budując jednostkę tematyczną należy odpowiedzieć na cztery podstawowe pytania:

1. Pytanie o aktualną sytuację funkcjonariuszy BGS-u w oparciu o czynniki względne, stałe, instytucjonalne i osobowo-psychologiczne — hasło „Sytuacja”;
2. Pytanie o podstawowe znaczenie danego tematu i jego treści dla kształcenia osobowości i dla specyficznej roli funkcjonariusza, pytanie o modyfikację tematu wobec określonej aktualnej sytuacji — hasło „Refleksja”;
3. Pytanie o cele, które po przeprowadzeniu tematu powinny być osiągnięte — hasło „Intencja”;
4. Pytanie o znaczenie podziału jednostki wykładowej na odcinki, fazy lub stopnie i pytanie o odpowiednią metodę lub media (środki przekazywania nauki, środki uczenia się) — hasło: „Koncepcja”.

Powyższe rozważania teoretyczne Hans Böttcher wykorzystał do opracowania przykładowego podziału jednej jednostki tematycznej w następnym artykule pt. *Der berufsethische Unterricht im BGS. Raster zur Vorbereitung eines Themas für eine Doppelstunde* (Etyczne szkolenie w BGS-ie. Plan przygotowania tematu na dwie godziny) (s. 93–96).

1. Sytuacja (analiza sytuacji);
 - 1.1. Założenia psychologiczne (osobowość funkcjonariuszy, związki międzyosobowe, sytuacja psychologiczna w grupie itd.);
 - 1.2. Założenia instytucjonalne w jednostce BGS-u (plan służby, szczególne zdarzenia, specyfika miejsca służby);
2. Refleksja (refleksja dydaktyczna związana z tematem w określonej sytuacji);
 - 2.1. Refleksja dotycząca tematu przy uwzględnieniu aktualnej sytuacji: aspekty zawodowe, prywatne, specyficzne dla wielu funkcjonariuszy; osobiste doświadczenia funkcjonariuszy biorących udział w zajęciach; możliwe modyfikacje tematu;
 - 2.2. Pytanie o kompetencje, przeżycia i osobiste doświadczenia duszpasterza w tego tematu przy uwzględnieniu aktualnej sytuacji (przykłady i przypadki z codzienności BGS-u);
 - 2.3. Materialne przed-pedagogiczne wypracowanie tematu w różnych wymiarach:
 - aspekty humanistyczno-naukowe (np. jaka wiedza psychologiczna czy socjologiczna jest ważna dla zrozumienia tematu);
 - aspekty polityczne (np. podstawy prawne, zapatrywania politycznie kontrowersyjne, znaczenie tematu dla zrozumienia demokracji itd.);
 - aspekty specyficzno-zawodowe, w szczególności aspekty etyczno-zawodowe;
 - aspekty antropologiczne (...);

3. Intencja

Jakie cele szkolenia powinny być osiągnięte? To znaczy, które predyspozycje osobowe powinny być zaktywizowane podczas realizacji tematu? Określony temat może, zależnie od nadania mu punktu ciężkości:

— służyć rozjaśnieniu egzystencji; chodzi przeważnie o poznanie i wyrobienie opinii w sytuacjach problemowych = intencja poznawczo-aktywna;

— przyczyniać się do wypełnienia się egzystencji; krąg uczuć i umysłu jest pobudzony przez charakter przeżyciowy tematu; chodzi ostatecznie o wykształcenie postaw (*Gesinnungsbildung*) = intencja afektywno-współczująca (*affektiv-pathische*)

— pomoc w uporaniu się z egzystencją; temat wywiera większy wpływ na wymiar bodźca i woli osobowości; praktyczne rozstrzygnięcie i działanie są na pierwszym planie = intencja pragmatyczno-dynamiczna.

4. Koncepcja. Budowa jednostki nauczania, podziału zajęć na sensowne odcinki, fazy lub stopnie.

4.1. Ogólny, sześciostopniowy model (obejmuje on wszystkie trzy intencje poznawcze)

1. Rozpoczęcie zajęć (szkolenia);

1.1. Emocjonalne pobudzenie: obudzenie zainteresowania, motywacji, np. poprzez wskazanie na znaczenie tematu dla szkolących się i dla szkolącego; wywołanie jakiejś relaksowej sytuacji (humor, faza medytacyjna);

1.2. Rozpoczęcie o charakterze informacyjnym; informuje się uczestnika co i jak oraz po co dzisiaj winien się uczyć; podanie celu, wskazówek odnośnie przebiegu, uzasadnienie celu, możliwość dyskusji o tym;

2. Faza informacyjna poprzez wykład prowadzącego zajęcia, film, analizę tekstu etc.

3. Analiza problemu i celu;

3.1. Zebranie i analiza problemu, który implikuje temat. Które pojedyncze aspekty są ważne? Co ma z czym związek? Jakie są związki przyczynowo-skutkowe? Które cząstkowe pytania powodują szczególne trudności?

3.2. Analiza celu: problem zwraca uwagę na sytuację, stan, wskazuje na sposoby działania, które muszą być zmienione. Jaki ideał powinien służyć jako prawidłowy cel? Jakie czynniki naprawcze powinny/mogą być podjęte? Trudności występujące przy tym?

4. Stopień rozwiązania problemu (można to osiągnąć na plenum, w małej grupie lub poprzez indywidualną pracę)

4.1. Rozważenie większości propozycji rozwiązań;

4.2. Wybór prawdopodobnie najlepszego wariantu rozwiązania przez wyważenie przyczyn i skutków oraz możliwych przyszłych następstw;

4.3. Wybranie najlepszego rozwiązania i uzasadnienie tego rozstrzygnięcia.

5. Stopień zastosowania

5.1. Wypróbowanie tego optymalnego rozwiązania na konkretnych przykładach;

5.2. Ewentualnie: korekta tego rozwiązania po wystąpieniu skutków, których sobie nie życzyliśmy lub innych, pierwszych pojawiających się już trudności;

6. Uogólnienie znalezionej na nowe, podobne sytuacje, możliwości i granice źródła realizacji urzeczywistnienia tego rozwiązania w codzienności zawodowej.

4.2. Fazy i zasady klasycznej dyskusji szkoleniowej bezpośrednio po części informacyjnej:

(1) sprowokowanie dyskusji poprzez postawienie problemu (tzw. „pytanie startowe”)

(2) rozwijanie rozmowy „na długich cuglach”;

(3) zebranie przyczynków, pokazanie postępu w dyskusji, kroków myślowych, uszczegółowienie problemu, ewentualne postawienie nowych pytań;

(4) wyjaśnienie stanowisk, wyartykułowanie różnic:

— w obserwacji faktów;

— w znaczeniu lub ocenie tych faktów;

(5) faza końcowa: Gdzie panuje jednomyślność? Gdzie tkwi różnica zapatrywań? Jakie przyczyny, motywy stoją przypuszczalnie za tymi różnicami? Jakich wniosków, rozstrzygnięć oczekuje się w związku z dyskusją.

5. Wybór środków nauczania i uczenia się: podręczniki, filmy, przeźrocza, powielone teksty do pracy, tablica i kreda, projektor świetlny, nagrania dźwiękowe itd.

5.1. Niektóre kryteria wyboru mediów. Przewidziane medium służy:

- poszerzeniu horyzontu doświadczenia;
- umożliwieniu alternatywnego spojrzenia;
- propozycji do aktywnej dyskusji;
- budzenia gotowości zadawania pytań;
- propozycji do rozmowy grupowej;
- aktywizacji wielu wymiarów doświadczenia i zachowania się (spospozeganie zmysłowe, świat zmysłów, myślenie, chcenie, działanie)

5.2. W której części zajęć powinny być wykorzystane określone media:

- aby wprowadzić do tematu?
- aby między częściami dać nowe impulsy?
- aby ten temat uczynić bardziej praktycznym?
- aby umocnić pracę indywidualną lub grupową?

Ostatnie dwa rozdziały dotyczą spraw typowo duszpasterskich. R. Sauerzapf w artykule *Die Evangelische Seelsorge im Bundesgrenzschutz* (Duszpasterstwo ewangelickie w BGS-ie) (s. 97–101). W artykułach tych został przedstawiony stan z 1986 r., a więc obecnie z pewnością już nieaktualny. Ostatni rozdział Petera Jentscha pod wdzięcznym, jakkolwiek trudnym do oddania tytułu *Einsatz in der Seelsorge — im Einsatz* (Akcja w duszpasterstwie w akcji) ukazuje konieczność wielkiej dynamiki duszpasterstwa wpisanego w życie poszczególne oddziały BGS-u.

Końcowe wnioski:

Po przeczytaniu książki *Berufsethik heute* trudno oprzeć się wrażeniu, że w polskiej Straży Granicznej odnośnie zagadnień etycznych przechodzimy przez podobne etapy co Bundesgrenzschutz. Początki formułowania problemów etycznych związane są z zaistnieniem duszpasterstwa w Straży Granicznej. Po pewnym okresie teoretycznych poszukiwań wykorzystano narzędzia badawcze, które oferuje socjologia w postaci ankiety. Badania dotyczące zagadnień moralnych w Straży Granicznej przeprowadzone w 1999 r. pozwoliły poznać kondycję moralną funkcjonariuszy Straży Granicznej i uchwycić szereg problemów, z którymi oni borykają się. Kolejnym dużym krokiem było zorganizowanie konferencji etycznej w 1999 r. i sformułowanie *Zasad etyki funkcjonariusza Straży Granicznej*. Obecnie przyszedł czas na to, aby przemyśleć na nowo tematy poruszanych na zajęciach zagadnień etycznych i dostosować je do potrzeb słuchaczy.

Łatwiej poruszać się po szlakach, które ktoś inny wcześniej przeszedł. W pewnym zakresie maksymę tę można odnieść do nauczania etyki w polskiej Straży Granicznej. Warto u nas skorzystać z doświadczeń Bundesgrenzschutzu. Należy jednak pamiętać, że nie można powielać treści programów wypracowanych w Niemczech z racji nieco innej specyfiki służby, innej mentalności innych uwarunkowań społecznych oraz nieco innej kultury. Dużo jednak można nauczyć się z referowanej książki odnośnie metodyki nauczania i zagadnień, które winny być przedmiotem refleksji etycznej.

Książka winna stać się także bodźcem do refleksji duszpasterskiej dla kapelanów Straży Granicznej wszystkich wyznań chrześcijańskich nad edukacją etyczną funkcjonariuszy. Duszpasterstwa w Straży Granicznej (katolickie, grecko-katolickie, prawosławne i ewangelickie) nie mogą ograniczać się do funkcji liturgicznych, lecz winny dźwigać wraz z innymi ciężar formowania pożądanego z punktu widzenia Straży Granicznej postaw moralnych w duchu własnych tradycji kościelnych.

Ks. Zbigniew Kępa

Wolność religii. Wybór materiałów. Dokumenty. Orzecznictwo, tłum. i oprac. T. Jasudowicz, Toruń 2001, ss. 353.

Nakładem Towarzystwa Naukowego Organizacji i Kierownictwa w Toruniu ukazała się interesująca publikacja poświęcona problematyce wolności religijnej, w tłumaczeniu i opracowaniu znanego profesora Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, organizatora (1990 r.) i kierownika pierwszej w Polsce uniwersyteckiej Katedry Praw Człowieka na Wydziale Prawa i Administracji, a jednocześnie szefa UNESCO Chair for Human Rights and Peace, wchodzącej w skład sieci międzynarodowej Katedr UNESCO.

Profesor Tadeusz Jasudowicz, absolwent UMK, przez wiele lat pracował w Katedrze Prawa Międzynarodowego i właśnie w dziedzinie prawa międzynarodowego publicznego uzyskał doktorat (1972 r.) i habilitację (1983 r.). Od 1993 roku ukazuje się czasopismo publikowane staraniem Wydawnictw UMK, „Toruński Rocznik Praw Człowieka i Pokoju”, którego twórcą i redaktorem naukowym jest również T. Jasudowicz. Członek pierwotny Stałego Komitetu Międzynarodowego ds. Dekady Nauczania Praw Człowieka jest również animatorem i kreatorem Olimpiady Wiedzy o Prawach Człowieka dla uczniów szkół średnich „Demokracja — Prawa Człowieka — Rządy Prawa”, która w Programie ONZ-owskiej Dekady Nauczania Praw Człowieka 1995–2004 ma podlegać upowszechnianiu w skali Europy i świata.

Ogarnięty pasją nauczania i krzewienia praw człowieka, stosownie do swej tezy, iż bez znajomości należnych mu praw i wolności człowiek nie jest w stanie ani zadbać odpowiednio o własną godność i rozwój osobowości, ani odpowiedzialnie i skutecznie współuczestniczyć w kształtowaniu społeczeństwa i państwa, doprowadził prof. Jasudowicz m.in. do uwzględnienia w programie studiów prawniczych najpierw jako fakultatywnego, a potem jako obligatoryjnego — przedmiotu „Prawa człowieka i ich ochrona”, a w programie studiów administracyjnych — przedmiotu „Administracja wobec praw człowieka”.

Kolejna w bogatym dorobku naukowym prof. Jasudowicza publikacja jest wyborem materiałów, dokumentów i orzecznictwa poświęconych zagadnieniu wolności religii.

Fakt istnienia religii jest zjawiskiem, które nieodłącznie towarzyszy ludzkiemu życiu. Wszędzie, gdzie pojawiał się człowiek, rozwijał swoją aktywność religijną. Nie ma takiej kultury, która by nie miała związków z religią. Z tego względu zjawisko religijności stało się przedmiotem zainteresowania wielu dyscyplin naukowych, w tym również i prawa.

Podstawą wolności religijnej, jak wszystkich praw i wolności człowieka, jest godność osoby ludzkiej. Zasada, iż godność ludzka jest źródłem praw i wolności człowieka, oparta jest na określonej prawdzie o człowieku, jako bycie osobowym wyposażonym w atrybuty rozumności, wolności i sumienia. Najstarszym źródłem pisanym wyrażającym tę prawdę jest biblijny opis stworzenia człowieka *na obraz i podobieństwo Boże* (Rdz 1,26). Uznanie szczególnego miejsca człowieka w kosmosie znalazło wyraz w filozofii greckiej, rzymskiej filozofii stoickiej, średniowiecznej filozofii prawa naturalnego, renesansowej myśli filozoficzno-teologicznej oraz we współczesnej racjonalistycznej filozofii prawa natury, na której założeniach oparły się deklaracje praw człowieka i obywatela na kontynencie amerykańskim i europejskim.

Jak pisze we wstępie do swojej publikacji prof. Jasudowicz, problem wolności religijnej ma szczególne znaczenie dla naszego kontynentu. Wpisał on bowiem w swoje dzieje okresy wojen religijnych i wyniesienia na szczyty europejskich zasad politycznych zasady *cuius regio, eius religio*, nie bez trudów przewyciężając potem jej dziedzictwo. To u nas w Europie, dopełniły się w ubiegłym stuleciu złowróżbne prześladowania religii i Kościołów w imię realizacji haseł totalitaryzmu, zarówno brunatnego, jak i czerwonego.

Nie można się, zatem dziwić, że w fundamentalnym akcie, który miał umożliwiać w podzielonej „żelazną kurtyną” Europie jakie takie współżycie, a mianowicie w Akcie

Końcowym KBWE z 1 sierpnia 1975 roku, w specyficzny i wielce wymowny sposób określono zasadę VII Deklaracji Zasad rządzących stosunkami między Państwami-Uczestnikami KBWE jako *poszanowanie praw człowieka i podstawowych wolności, włączając w to wolność myśli, sumienia, religii i przekonań*. Nie można również się dziwić, że tak ostrożna czy wręcz lękliwa w stosunku do Związku Radzieckiego Rada Europy zdobyła się w drugiej połowie lat osiemdziesiątych na specjalną uchwałę dotyczącą naruszania zasad tej wolności w ramach *socjalistycznej wspólnoty pokój miłujących państw*. Aktualność tej problematyki i jej znaczenie wzmacnia w ostatnich latach kontrowersyjny i szalenie trudny problem sekt i nowych ruchów religijnych na kontynencie europejskim, w tym także w Polsce.

Profil publikowanego przez prof. T. Jasudowicza zbioru ma charakter pragmatyczny. Naturalną koleją rzeczy podzielony on został na dwie części, z których pierwsza jest poświęcona dokumentacji standardów ochronnych, a druga orzecznictwu.

Część pierwsza, „dokumentacyjna” obejmuje standardy zarówno krajowe, jak i międzynarodowe. Gdy chodzi o te pierwsze, to autor sięga do ważniejszych fragmentów dokumentacji rodzących się praw człowieka z 2. połowy XVIII wieku. Znajdziemy tu odnośnie interesującego nas zagadnienia zapisy Konstytucji 3 Maja, z 1921, 1952 i 1997 roku. Autor świadomie włączył tu — choć to dokument międzynarodowy — Konkordat Polski z 1993 roku. Za zasadne uznał on również uwzględnienie — przynajmniej na zasadzie skróconego „przełądu” — innych ustaw normujących stosunki Państwa z innymi Kościołami.

Natomiast gdy chodzi o standardy międzynarodowe, to zostały one zaprezentowane w trójpodziale: dwa zbiory dokumentacji uwzględniające międzynarodową ochronę praw człowieka, a więc dokumenty uniwersalne i regionalne oraz zbiór istotnych dokumentów międzynarodowego prawa humanitarnego.

Druga część „orzecznicza” również najpierw prezentuje orzecznictwo krajowe: wybrane orzeczenia i postanowienia czy uchwały polskiego Trybunału Konstytucyjnego, a następnie Orzecznictwo Strasburskie: w pierwszej kolejności orzeczenia — głównie decyzje w sprawie dopuszczalności skarg indywidualnych — Europejskiej Komisji Praw Człowieka, a w drugiej kolejności — wyroki Europejskiego Trybunału Praw Człowieka.

Zarzut popełnienia błędu *pars pro toto* może rodzić tytuł publikowanego zbioru; w rzeczywistości jednak zakres zbioru jest szerszy i obejmuje całość substancji chronionej na podstawie prawa do wolności myśli, sumienia, religii i przekonań.

Nader istotne są z perspektywy wolności religijnej unormowania czasu wojny. Mogą mieć one niepoślednie znaczenie także dla interpretacji międzynarodowo chronionych praw człowieka, zwłaszcza, jeśli chodzi o ich los i zakres korzystania z nich w sytuacjach nadzwyczajnych, nie tylko podczas konfliktu zbrojnego o charakterze międzynarodowym. Problematyka humanitarna zawsze jak najściślej harmonizowała z problematyką losu praw człowieka w sytuacjach ekstremalnych, w których następuje jakby spotkanie — osłabionych dopuszczalnością derogacji — zobowiązań z dziedziny ochrony praw człowieka oraz znajdujących zastosowanie do takich sytuacji — choćby w postaci tzw. minimalnych standardów humanitarnych — wymagań międzynarodowego prawa humanitarnego. Zaprezentowane przez autora istotne dokumenty międzynarodowego prawa humanitarnego dodatkowo ubogacają publikowany zbiór.

Autor jest świadom tego, jak pisze we wstępie, że — mimo jego objętości — niniejszy zbiór daleki jest od spełnienia wymagań wyczerpującego charakteru. Niektóre mniej ważne dokumenty krajowe lub międzynarodowe autor pominął świadomie, innych nie uwzględnił, bo akurat nie miał ich „pod ręką”, a czas naglił. Niemniej jednak przyznać trzeba, że prezentowany zbiór i tak jest wystarczająco bogaty w treści, zarówno w płaszczyźnie dokumentacji, jak też w sferze uwzględnionego orzecznictwa. Przyda się on, zatem nie tylko studentom prawa i administracji przygotowującym prace magisterskie na finalnym etapie ich studiów, ale również niejeden badacz — specjalista nie tylko nauki praw człowieka — może

sięgnąć po ten zbiór, czerpiąc dla siebie z niego elementy źródłowe. Zapewne też niejeden teolog, prawnik-praktyk, polityk czy pracownik odpowiedniego nurtu administracji publicznej, może w zbiorze niniejszym, przydatnych dla swoich badań i działań elementów substancjalnej wiedzy poszukiwać.

Książkę *Wolność religii* prof. T. Jasudowicza należy przyjąć z dużym uznaniem i satysfakcją dla erudycji prawniczej Autora, jako kolejny zbiór „Jego naukowego owocowania”.

Ks. Tadeusz Płoski

Jerzy Lewandowski, *Bóg i człowiek*, UKSW Warszawa 2002.

Tajemnica Boga i człowieka była i jest nadal aktualnym elementem teologii obecności człowieka w strukturze historiozbawczej. To zagadnienie stara się przybliżyć czytelnikom Autor książki *Bóg i człowiek*, który podejmuje się ukazania go zarówno z perspektywy Boga, jak i człowieka. Człowiek *stworzony na obraz i podobieństwo Boże*, nosi w sobie obraz Boga, który zapisał się w ludzkiej naturze *kodem stwórczym i zbawczym*. Wnikając w ten aspekt działania Boga, Autor koncentruje się na tajemnicy Trójcy Świętej, w której ma miejsce odwieczny zamysł stworzenia człowieka, i zarazem przenosi on umiejętnie tę ideę na zagadnienie misterium Boga w człowieku. Człowiek, który w myśl własnej woli decyduje o własnym zbawieniu, staje zawsze w relacji do Boga, swego Stwórcy i Zbawcy. I chociaż niejednokrotnie człowiek neguje Boga wybierając pozorne dobro, to jednak on wraca zawsze do Niego jako źródła życia i świętości.

Autor w swojej książce zatrzymuje się także na wnikliwym rozważaniu „kodu stwórczego” zapisanym przez Boga w ludzkiej naturze. To, co dokonał Bóg w akcie stworzenia, było dobrem, lecz człowiek swoim postępowaniem sprawił zakłócenia właściwego funkcjonowania zapisu tego „kodu” i natura ludzka skażona grzechem pierworodnym utraciła bezpowrotnie nie tylko raj, ale i nie potrafiła na nowo powrócić do swego pierwotnego stanu trwania w stanie dobra, prawdy i piękna. Potrzeba było interwencji samego Boga, by na nowo człowieka nastroić do życia w harmonii ze światem. Tą pomocą stało się dzieło zbawcze Chrystusa, który, jak ukazuje Autor, wnosi w ludzką naturę nowy „kod zbawczy”. Ten „kod” nie zastępuje „kodu stwórczego”, ale do niego nawiązuje i pomaga ponownie odczytać hasło Bożego zamysłu aktu stworzenia.

To zagadnienie w aktualnym okresie rozwoju myśli filozoficzno-technicznej przypomina, jak ważne jest nie tylko poszukiwanie nowych rozwiązań, ale także i więź z tym, co stoi u podstaw najbardziej słusznych zasad teologiczno-antropologicznych. Dlatego, idąc za myślą Autora, wydaje się potrzebą nagłą, by i aspekt teologiczny „kodu stwórczo-zbawczego” został odpowiednio opracowany na polu teologicznych poszukiwań wskazując ludzkości właściwe uzasadnienia miejsca i roli człowieka w historii zbawienia.

Zasługą Autora książki *Bóg i człowiek* jest częste odwoływanie się do prawd fundamentalnych ekonomii zbawienia. Układ rozprawy wskazuje, zatem przejrzyście na właściwe wartości tworzące dzieje historiozbawcze, najpierw na Boga w Trójcy Świętej Jedynym, potem na misterium świętości zapisane w Chrystusie, na misję zbawczą Kościoła w posłudze świętych sakramentów, na rolę Matki Bożej, św. Józefa — męża i opiekuna Bożego, świętych „na drogach chrześcijaństwa”. To zwraca uwagę czytelnika na rzeczywistość życia wiarą w procesie odnowy człowieka doświadczanego często przeżyciami z otaczającym rozregulowanym światem pozbawionym nadziei i miłości. Gdy człowiek wnuknie w Tajemnicę Wcielenia, co podkreśla wyraźnie w swej rozprawie Autor, wówczas staje on w pełni świadomości przed obecnością Boga w sobie. To stwarza la człowieka możliwość wejścia

ponownie na drogę indywidualnych poszukiwań rozwojowych, wyzwających od tego, co w psychice człowieka jest destruktywne.

Niniejsza książka podejmuje się syntezy dociekań teologicznych ukierunkowanych zarówno na Boga, jak i na człowieka. To sprawia, że jest ona dobrym przewodnikiem po drogach dzisiejszych ludzkich poszukiwań sensu wiary, wolności i prawdy. Wnikliwe wczytanie się w jej treść stanie się z pewnością dla czytelnika miejscem konfrontacji dotychczasowego życia z tym, co Bóg zapisał w „kodzie stwórcze — zbawczym” ludzkiej naturze.

Ks. Jacek Neumann

WYKAZ SKRÓTÓW

- AAS — *Acta Apostolicae Sedis*, Roma 1909–
AAWO — Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie.
AAWO AB — Archiwum Biskupie
ACr — *Analecta Cracoviensia*, Kraków 1969–
Act. Apost — Dzieje Apostolskie
AK — *Ateneum Kapłańskie*, Włocławek 1909–
AN — Papieska Komisja ds. Środków Społecznego Przekazu, Instrukcja duszpasterska „Aetatis novae”.
BE — Biuletyn Ekumeniczny, wyd. Komisja Episkopatu do Spraw Ekumenizmu, Warszawa 1972–
BF — Breviarium fidei. Kodeks doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, opr. J.M. Sz y m u s i a k, S. G ł o w a, Poznań 1964.
BJ — Biblioteka Jagiellońska
BL — Bibel-Lexicon, red. H. H a a g, Einsiedeln 1968².
BS — Bibliotheca sanctorum, I–XIII, Roma 1961–70.
BTB — *Biblical Theology Bulletin* (poprzednio — VD), Roma 1971–84.
BThW — Bibeltheologisches Wörterbuch I–II, wyd. J.B. B a u e r, Graz 1967.
BZ — *Biblische Zeitschrift*, Freiburg im Br. 1903–38/39, Paderborn 1957–
CA — J a n P a w e ł II, Encyklika „Centesimus annus”, 1991.
CCEOr — Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, AAS 82(1990), z. 11.
Cfr. — zobacz
ChL — J a n P a w e ł II, Adhortacja apostolska „Christifideles laici”, 1988.
ChS — *Chrześcijanin w świecie*, Warszawa 1969–1997.
ComP — *Communio*. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny, Poznań 1981–
Conc — *Concilium*, Poznań 1965–
ConcD — *Concilium*. Internationale Zeitschrift für Theologie, Mainz 1965–
CP — Papieska Komisja ds. Środków Społecznego Przekazu, Instrukcja duszpasterska „Zjednoczenie i postęp”, 1971.
CS — *Colloquium Salutis*. Wrocławskie Studia Teologiczne, Wrocław 1969–
CSCO — Corpus scriptorum christianorum orientalium, Paris 1903–49, Louvain 1950–
CSEL — Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum I–LXXXVIII, Bh. I–V, Wien 1966–1986.
CSW — Constitutiones synodales Warmienses, Sambiensis, Pomesanienses, Culmenses necnon provinciales Rigenses, ed. F. H i p l e r, Braunschweig 1899.

- CT — *Collectanea Theologica* (poprzednio — *PT*, Lwów 1931–39, Warszawa 1949/50–
- CTr — J a n P a w e ł II, Adhortacja apostołska „Catechesi tradendae”, 1979.
- 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.
- DE — Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”, 1964.
- DK — Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów „Presbyterorum ordinis”, 1965.
- DKW — Sobór Watykański II, Dekret o Kościołach wschodnich katolickich „Orientalium Ecclesiarum”, 1964.
- DOK — Kongregacja ds. Duchowieństwa, Dyrektorium Ogólne o Katechizacji.
- DS — H. D e n z i n g e r, A. S c h ö n m e t z e r, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg im Br.
- EDPs — *The Encyclopedic Dictionary of Psychology*, wyd. R. H a r r é, R. L a m b, Oxford 1988.
- EK — *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1974–
- EKK — *Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament I–IV*, Neukirchen 1969–72.
- EN — P a w e ł VI, Adhortacja Apostołska „Evangelii nuntiandi”, 1975.
- EV — J a n P a w e ł II, Encyklika „Evangelium vitae”, 1995.
- EvTh — *Evangelische Theologie*, München 1934–38, NS 1946/47–
- ExpTim —
- FC — J a n P a w e ł II, Adhortacja apostołska „Familiaris consortio”, 1981.
- HD — *Homo Dei*. Przegląd ascetyczno-duszpasterski, Tuchów 1932–39, Wrocław 1940–56, Warszawa 1957–
- JAAR — *Journal of the American Academy of Religion* (poprzednio *JBR*), Boston 1967–
- JBL — *Journal of Biblical Literature*, Atlanta 1986–
- JPSP — *Journal of Personality and Social Psychology*, Washington 1965–
- Kat — *Katecheta*, Poznań 1957–
- KDK — Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”, 1965.
- KK — Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”, 1964.
- KKK — *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- KL — Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”, 1963.
- KMW — *Komunikaty Mazursko-Warmińskie*, Olsztyn 1946–1950, 1957–
- KO — Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym „Dei verbum”, 1965.
- KuK — *Kunst und Kirche*. Ökumenische Zeitschrift für Architektur und Kunst, Berlin 1924–1943, Darmstadt 1957–70, Linz 1971–
- KZSP — *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, Warszawa 1951–, NS I–, 1977–
- LBio — *Lexikon der Bioethik*, red. W. K o r f f, L. B e c k, P. M i k a t, Gütersloh 2000.

- LCIk — Lexikon der christlichen Ikonographie I–VIII, red. E. Kirschbaum i in., Freiburg im Br.
- LdR — Jan Paweł II, List do Rodzin, 1994.
- LE — Jan Paweł II, Encyklika „Laborem exercens”, 1981.
- LeDiv — Lectio divina, Paris 1946–
- LThK — Lexikon für Theologie und Kirche I–X, Freiburg im Br. 1957–1965.
- ML — Marienlexikon I–II, wyd. R. Bäumer, L. Scheffczyk, Regensburg 1988–1989.
- NBL — Neues Bibel-Lexikon I-, red. M. Görg, B. Lang, Zürich 1988–
- NMI — Jan Paweł II, List apostolski „Novo Millennio ineunte”, 2000.
- NovTest* — *Novum Testamentum. An International Quarterly for New Testament and Related Studies*, Leiden 1956–, Supl., 1963–
- NP* — *Nasza Przeszłość*, Kraków 1946–
- NTS* — *New Testament Studies*, Cambridge 1954/55–
- OsRomPol* — *L’Osservatore romano*, wydanie polskie, Città del Vaticano, 1980–
- PG — Patrologiae cursus completus. Series Graeca I–CLXI, wyd. J.P. Migne, Paris 1857–1966.
- PHis* — *Przegląd historyczny*, Warszawa 1905–
- PKat* — *Przegląd Katolicki*, Warszawa 1863–1939, 1984–
- PL — Patrologiae cursus completus. Series Latina I–CCXVII, wyd. J.P. Migne, Paris 1878–1990.
- PP* — *Przegląd Powszechny*, Kraków 1884–1935, Warszawa 1936–1939, 1947–1953, 1982–
- PSB — Polski Słownik Biograficzny I–, Kraków 1935–
- PSiB — Praktyczny Słownik Biblijny, red. A. Grabner-Haidler, Warszawa 1994.
- PzST* — *Poznańskie Studia Teologiczne*, Poznań 1972–
- RF* — *Roczniki Filozoficzne*, Lublin 1948–
- RH — Jan Paweł II, Encyklika „Redemptor hominis”, 1979.
- RMis — Jan Paweł II, Encyklika „Redemptoris missio”, 1990.
- RNPr* — *Rocznik Nauk Prawnych* (poprzednio — *RTK*), Lublin 1991/92–
- RNS* — *Roczniki Nauk Społecznych. Prawo — Ekonomia — Socjologia*, Lublin 1949–
- RTK* — *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* (od 1991/92 *Roczniki Teologiczne*), Lublin 1949–
- SC — Jan Paweł II, Konstytucja apostolska „Sacri Canones”, 1990.
- SPCh* — *Studia Philosophiae Christianae*, Warszawa 1965–
- SPelp* — *Studia Pelplińskie*, Pelplin 1969–
- SPs* — *Studia Psychologiczne*, Wrocław 1956.
- SS* — *Studia Socjologiczne*, Wrocław 1961–
- STB — Słownik teologii biblijnej, Poznań 1973, 1990.
- StPł* — *Studia Płockie*, Płock 1973–
- STV* — *Studia Theologica Varsaviensia*, Warszawa 1963–
- SW* — *Studia Warmińskie*, Olsztyn 1964–
- ThLZ* — *Theologische Literaturzeitung*, Leipzig 1881–1915.
- ThPQ* — *Theologisch-praktische Quartalschrift*, Linz 1848–
- ThQ* — *Theologische Quartalschrift*, Tübingen, Stuttgart 1819–
- TMA — Jan Paweł II, List apostolski „Tertio Millenio Adveniente”, 1994.
- TN KUL — Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- TPow* — *Tygodnik Powszechny*, Kraków 1945–

- TSP — *Textus et studia historiam theologiae in Polonia excoltae spectantia*, Warszawa 1971–
- 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.
- UUS — Jan Paweł II, Encyklika „*Ut unum sunt*”, 1995.
- VT — *Vetus Testamentum*, Leiden 1951–, Supl., 1953–
- WDŁ — *Wiadomości Diecezjalne Łódzkie* (od 1992 *Wiadomości Archidiecezji Łódzkiej*), Łódź 1921–
- Wlg — Wulgata, Pismo św. Starego i Nowego Testamentu (tł. łacińskie).
- WUNT — *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, Reihe I–II, red. J. Jeremias, O. Michel, Tübingen 1950–
- ZAW — *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft und die Kunde des nachbiblischen Judentums* (od 1937 *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*), Giessen 1881–1942/43, Berlin 1944–70, New York 1971–
- ZCz — *Znaki Czasu*. Kwartalnik religijno-społeczny, Paris 1986–87, Roma 1988–
- ZGAE — *Zeitschrift für die Geschichte und Altetumskunde Ermlands*, Mainz, Braunsberg 1858/60–1942/43, Osnabrück 1956/58–
- ZNKUL — *Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, Lublin 1958–
- ZNW — *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums* (od 1921 *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*), Giessen 1900–1942, 1949, Berlin 1950/51–70, Berlin, New York 1971–
- ZThZ — *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Freiburg im Br. 1891–1899; Tübingen 1900–1917, 1920–38, 1950–
- ŻKat — *Życie Katolickie*, Warszawa 1982–
- ŻM — *Życie i Mysł*, Poznań 1950–1953, Warszawa 1954–

SKOROWIDZ GEOGRAFICZNY

- Afryka 35, 252
Aj 219, 221, 222, 225
Akka 241
Akor, dolina 221
Akwin 14, 19, 27, 39, 84, 86, 89, 102, 106, 107, 109, 111, 112, 115, 169–171, 173, 174, 200, 378, 385, 466
Alba Julia w Rumunii 354
Albania, d. nazwa Szkocji 163
Aleksandria 354
Ameryka 24, 148, 369
Ameryka Łacińska 203
Ameryka Północna 325
Ameryka Środkowa 500
Ancyra 348
Anglia 163, 164, 166, 385, 441
Anrzejowo 215, 216
Antiochia 348, 358
Apamea 361
Aquino (Akwin) 74
Areopag 333–336
Arka Noego 241
Assisi (Asyż) 259
Asyż 122
Aszkelon 241
Ateny 333–335
Atlantyk, morze 134
Atos, góra 497
Attyka 334
Australia 369
Austria 22
Auxerre 166
Awinion 56
Azja 35, 252
- Babiak 286
Bałtyk, m. 286
Bamberg 156
Bangor 162, 166
- Baranowicze 491
Barczewo 283, 284, 290, 291, 293, 294
Bartoszyce 149
Basel (Bazylea) 133, 136, 138, 139
Beauvais 137
Bełchów 483
Berdyczów 143
Berlin 6, 19, 22, 46, 48, 144, 179, 182, 183, 186
Białogród Węgierski 389
Białystok 422, 445
Birsztany 483
Biskupiec 483
Bizancjum 117
Blacherna 132, 150
Bliski Wschód 243, 246, 252, 466
Błudowo 282
Bologna 58–60, 65, 67, 122
Bonn 17, 177, 224, 392, 509
Borgo di Sansepolcro 144
Bory Tucholskie 6
Boston 177
Brama Floriańska w Krakowie 134
Braniewo 8, 24, 282, 441, 443, 466
Braunsberg (Braniewo) 441, 473
Braunsbergae (Braniewo) 282
Brąswałd 282
Bregencja 163
Brepols 180
Brescia 259, 266
Brill 177
Brunswałd (Brąswałd) 283
Brussy 145
Bruxelles (Bruksela) 146
Brytania 163, 164, 166
Brzeg (n. Odrą) 62, 64
Brzesko 200
Budapeszt 118
Butyrki, dzielnica Moskwy 493

- Cadoenus 361
 Cambridge 41, 87, 193
 Cansas City 340
 Canterbury 108, 140, 151
 Chalcedon 348
 Chaldea 252
 Charków 493
 Chartres 40, 134, 150
 Chełm n. Wisłą 12
 Chełmno 293
 Chile 499
 Chiny 381
 Ciechanów 26, 423
 Clairvaux 136, 138, 140, 151, 411
 Cluny 136, 137
 Coatepeque, jezioro 500
 Colledgeville 263
 Colonia (Kolonia) 282
 Compostela 141
 Cracoviae (Kraków) 65, 120
 CSSR — skrót nazwy Czechosłowacji (do 1993 r.) 20
 Curow (Kurów) 65
 Czechy 19, 20
 Czarna k. Krakowa 143, 146
 Czerwińsk 143
 Częstochowa 23, 135, 441, 447, 483
- Damaszek** 244
 Dania 441
 Darmstadt 145, 314
 Dąbrówka 169–173
 Delaware 264
 Deutschland (Niemcy) 386
 Diamper 351
 Diwiejew 498
 Długobór 283
 Dobre Miasto 11, 27
 Dolna Skalda 163
 Dolny Śląsk 422
 Dor 241
 Dortmund 138
 II Rzeczypospolita 205
 Dubeninki 483
 Dublin 44
 Dukla 119, 149
 Durham 119
 Düsseldorf 394
 Dzierżoń 289
- Eden, bibl. ogród** 408
 Egipt 222, 227, 228, 240, 243, 245, 252, 500
 Einsiedeln 25
 Ejlät 241
- El Salvador 499
 Elbląg 25, 289, 293, 454, 466, 505
 Elk 292, 454, 455, 474
 England (Anglia) 208
 Ermland (Warmia) 22, 282, 473
 Ernakulum 361
 Esion-Geber 241
 Espagne (Hiszpania) 204
 Etiopia 375
 Ettal 79
 Europa 9, 33, 55, 56, 61, 118, 131, 140, 161, 162, 164, 167, 168, 206, 209, 213, 215, 252, 285, 474, 518
 Europa Środkowa 161
 Europa Wschodnia 367
 Europa Zachodnia 369
- Faenza** 148
 Firenze (Florencja) 49, 91
 Flandria 163
 Florence (Florencja) 206
 Florencja 119, 141, 145, 160, 350
 Francja 56, 134, 142, 311, 321, 381, 499
 Frankfurt am Main 205, 260
 Freiburg (Fryburg) 291, 385, 386, 388, 390–392, 443
 Freiburg im Breisgau 133, 136–139, 168, 178
 Frombork 14, 20, 22, 24, 282
 Fryburg 375, 386
 Fryburg Szwajcarski (Freiburg im Breisgau) 444
- Galia** 161–164, 166–168
 Galilea 263
 Gandawa 102
 Gdańsk 13, 26, 207, 286, 287, 289, 294, 420, 426
 Genèsaret (Genezaret, j.) 263
 Genewa 381
 Germania 163, 167
 Gielniów 119
 Gietrzwałd 8, 15, 22, 204, 288, 444, 474, 483, 505
 Gilgal 220, 221
 Giżycko 199, 200, 477
 Gleiwitz (Gliwice) 135
 Gliwice 135, 149, 154
 Global Village = „światowa wioska” 334
 Głotowo 506
 Gorzków 62
 Goslar 509, 510
 Göttingen (Getynga) 219, 221, 225, 236
 Góra Karmel 145
 Górk 120
 Górna Szwabia 144

- Grabowo 483
 Grand Rapids 263
 Graz 138, 387, 392
 Grecja 115, 334
 Grenoble 134
 Griazowec 492, 493, 494
 Gródek, dzielnica Krakowa 143
 Grudziądz 35
 Gruzja 482
 Grybów 149
 Gütersloh 145, 311
 Gwatemala 499
- H**
 Hajnówka 496
 Hamburg 73
 Heidelberg 64
 Heisterbach 140, 141
 Henrykowo 288
 Hibernia, d. nazwa Irlandii 163, 166
 Hiszpania 137, 375, 499
 Hvila 142
- I**
 Iglawka 483
 Ignalino 283
 Indie 368
 Ingolstadt 121
 Innsbruck 390
 Iona, wyspa 163
 Irlandia 161–166
 Italia 167
 Ithaca 115
 Izrael 219, 225, 226, 228, 239–241, 248, 251, 254, 255
- J**
 Jankowice Kościelne Sandomierskie 285
 Janowiec Kościelny 483
 Jasło 62
 Jasna Góra w Częstochowie 28, 135, 148, 470, 483, 499
 Jerozolima 252, 254, 352
 Jerycho 219, 221
 Jesionówka 148
 Jeźów 483
 Joppa 241
 Jordan, rz. 219–221, 223, 224
 Juda, kraina 241
- K**
 Kair 327
 Kaledonia, d. nazwa Szkocji 163
 Kalinin (= Twer) 493, 494
 Kalisz 499, 501
 Kalwaria (na Litwie) 483
 Kalwaria Zebrzydowska 119
 Kamień 292
 Kanada 499
 Kanaan 219, 222
 Karmel, góra 142
 Karlsruhe 144
 Kartagina 358
 Karzybie 119
 Katalonia 117
 Katowice 25, 214, 215, 274, 391, 393, 421, 485
 Katyń 487, 488, 492, 493
 Kazachstan 32
 Kazimierz, dzielnica Krakowa 149
 Kevelaer 499, 501
 Kętrzyn 473–485
 Kielce 213, 216, 340, 389
 Kijów 495, 498
 Klonówka 153
 Koblenca 162
 Koblenz (Koblenzja) 441
 Köln (Kolonja) 27, 141, 144, 387
 Kolonia (Köln) 11, 17, 27, 499
 Koto 120
 Komorów 119
 Koniecpol 65
 Königstein 144
 Konstantynopol 132–134, 348, 496
 Koprzywnica 147
 Korona Królestwa Polski (Corona Regni Poloniae) 55–57
 Korzybie 119
 Kosowo 383
 Kozielsk 488, 489, 491–493
 Kraj Warty (Warthregau) 489
 Kraków 7, 12, 20, 31, 36, 55–68, 105, 106, 116, 118–122, 129, 131, 134, 135, 142, 143, 145, 146, 148, 149, 158, 169, 171, 207, 208, 211, 213, 214, 215, 217, 236, 282, 286–288, 294, 323, 326, 341, 374, 386, 390, 393, 394, 396, 411, 427, 433, 434, 436, 437, 441, 445–449, 453
 Kreta 132, 142
 Królestwo Polski 135
 Królestwo Południowe 250
 Królestwo Pruskie 281
 Królewiec 6, 15
 Księstwo Pruskie 281
 Księstwo Rostowskie 496
 Kulikowe Pole 496
 Kurki 483
 Kurów 65
 Kursk 497
 Kutná Hora 55
 Kwidzyn 12, 20, 25

- Lamkowo 283, 294
Landsberg 154
Lech, rzeka 154
Legnica 215
Leiden 177, 263
Leipzig (Lipsk) 132, 133, 138, 221, 222, 400
Lepanto 145
Lerins 166
Leszno 289
Leuven 43, 177
Leżajsk 149
Liban 252
Licheń 483
Lidzbark Warmiński 8, 281, 282, 395, 441
Lille 204
Lima 466
Linz 204, 206, 209
Lipnica 119
Lipsiae (Lipsk) 123
Lipusz 26
Lisków 36
Litwa 62, 489
Loret de Mar 204
London (Londyn) 99, 142, 151, 208, 211, 424
Londyn 106
Louvain-la-Neuve 17, 44, 177
Lozanna 206
Lublin 7, 21, 23, 26, 28, 115, 126, 138, 142, 149, 164, 166, 200–205, 208–217, 232, 287, 289, 292, 294, 310, 312, 324, 366, 367, 372, 376, 388, 391, 408, 429, 433, 490
Lugduni 86
Luxeuil 162, 163
Luzern (Lucerna) 386
Łwów 119, 134, 135, 149, 291, 369
- Łomianki 325, 327, 424
Łomża 129, 290
Łowicz 148
Łódź 85, 207, 217, 287, 294, 333, 341, 423, 488–490
- Magno Varadini 351
Mainz 183, 392, 443
Malbork 293
Malta 500
Małużyn 483
Marchia 85, 86
Massachusetts, stan w USA 41
Mazowsze 34
Mazury 15, 16, 27, 34, 286, 455, 483
Mątowy Wielkie 25, 32
Mediavilla 169, 173
Mediolan 148
- Meksyk 499
Memmingen 155
Mexico 500
Mezopotamia 240
Michigan 178
Miednoje 493, 494
Młodziszyn 483
Moers 509
Mokrsko 61
Mokrzyska 199
Monachium 389, 509
Montecitorio, dzielnica Rzymu 150
Montpellier 62
Montréal 46
Mont-St-Michel, klasztor 134
Morze Czerwone 241
Moskorzewo 65
Moskwa 6, 491, 493, 495, 496
Mossul 354
Mount Lebanon 350
Mragowo 483
Mühlhausen 138
München (Monachium) 136, 162, 207, 209, 212, 391, 392
Münster 22, 178, 179, 180, 187, 188, 189, 191
- Nadrenia, kraina 25, 501
Namiot Spotkania, bibl. 250
Nantes 162
Naples (Neapol) 352
Napoli (Neapol) 240
Naruszewo 483
Nazaret 500
Neapel (Neapol) 76
Neapol 67
Neukirchen 245
Neukirchener 260
New York 22, 46, 48, 167, 182, 183, 186, 205, 266, 347
Nicea 348
Niderlandy 19
Niekrasowo 281
Niemcy 4, 282, 311, 312, 488, 489, 499, 517
Niemcy Zachodnie 200
Niepokalanów 211, 212
Nigeria 35
Nikaragua 499
Nikozja 142
Niżni Nowogrod 495
Nortumbria 163
Nowa Szkocja 163
Nowa Wieś k. Kętrzyna 478
Nowy Korczyn 143, 145

- Ocean Spokojny 500
Ofir 241, 252
Olsztyn 3, 4, 6–11, 15, 17, 18, 20–28, 31–37, 39, 149, 199, 200, 204, 281, 282, 284–287, 292, 297, 309, 333, 347, 359, 371, 385, 400, 401, 403, 407, 419, 427, 429, 433, 438, 441–444, 447–454, 456–460, 462, 463, 465–470, 473, 474, 476–479, 481–483, 487, 495, 499, 503–505
Olsztynek 34
Olsztyn-Redykajny 55
Ormeta 145, 288, 290, 294
Ostaszów 488–490, 493
Ostra Brama w Wilnie 140, 483
Oświęcim 118, 489
Otwock 331
Owińska 147
Oxford 66, 76, 86, 254
- Padeborn 212
Padwa 58–60, 65, 66, 117
Palestyna 241, 244, 250, 252
Pamplona 71, 72, 74, 75
Panonia 167
Paris 131, 133, 137, 178, 179, 182, 184, 324, 325, 339, 400, 401
Parma 153
Paryż/Paris 21, 41, 46, 55, 56, 62, 65, 67, 76, 78, 491
Pawliszczew Bor 490, 494
Peabody 269
Pekin 327
Pelplin 25, 153, 213
Perugia 134, 150
Piasek, dzielnica Krakowa 143
Piatichatki k. Charkowa 493
Pieczerska Ławra w Kijowie 498
Pieniężno 454, 455, 481, 506
Pienza 144, 151
Pierzchały 28
Piotrawin 149
Plock 437
Płoskinia 283
Pojezierze Starogardzkie 6
Połand (Polska) 204, 205, 207, 208, 209, 211
Polen (Polska) 206–209, 211, 212
Pologne (Polska) 204, 206–209, 211
Polonia (Polska) 56, 207–209, 211
Polska 10, 11, 15, 18, 20, 32–34, 56, 62, 65, 67, 118–120, 123, 128, 134, 135, 139, 144, 145, 147–149, 201–205, 207–209, 211–216, 281, 283, 284, 286, 287, 289–292, 294, 295, 333, 341, 391, 395, 421, 435, 441, 445, 447, 455, 466, 467, 474, 482, 485, 487, 488, 499, 518, 519
Polska Północna 445
Pomerellen (Pomorze) 22
Pomesanien (Pomezania) 22
Pomezania 17
Pomorze 14, 17, 27, 145
Pomorze Wschodnie 14, 144
Pomorze Zachodnie 14
Powiśle 15, 16, 22, 27
Poznań 115, 122, 123, 136, 138, 141, 142, 174, 206, 208–211, 232, 289, 323, 334, 377, 397, 399, 400, 434, 436, 437, 465, 482, 505
Praga/Praha 20, 66
Pragae (Praga) 442
Prudnik 474
Prusy Książęce 281, 289
Prusy Wschodnie 25, 26, 281, 455, 466
Puławy 203, 207
Purda 288
Purda Wielka 283, 292, 294
Pustelnia pieczerska w Kijowie 495
- Qnierzzy 77
- Radliczyce 62
Radolin 62, 65
Radomsko 120
Radoneż 495
Radostków 483
Ramses 381
Ravensburg 144
Rawenna 118, 369
Redykajny, dzielnica Olsztyna 444
Regensburg 140, 259, 314, 386, 390
Reims 140
Ren, rz. 55
Republika Włoska 150
Reszel 12, 477, 483
RFN — Republika Federalna Niemiec 511, 513
Richmond 254
Riga (Ryga) 319
Rogóż 283, 290, 294
Rom (Rzym) 70, 133, 138, 139, 141, 142
Rom/Roma 443
Roma (Rzym) 47, 97, 203, 263, 265
Rome/Rom (Rzym) 347, 350, 351
Rosja 381, 495, 498
Rostow n. Donem 496
Rottenburg 389
Rotterdam 20, 118
Rumunia 354
Ruś 62, 132, 133, 441
Ruś Kijowska 495
Ruś Moskiewska 496, 497
Rutka Tartak 483

- Rzeczypospolita 135, 145, 282, 374
 Rzeczypospolita Polska 441, 449
 Rzeszów 215
 Rzesza 55, 66, 69
 Rzym 7, 41, 115, 122, 145, 150, 203, 240, 335, 350, 353, 355, 356, 363, 368, 373, 375, 376, 444, 501
- Salvador 499
 Samaria 254
 Sandomierz 147, 215
 Sankt Augustin k. Bonn 4, 209, 509
 Santa Anna 500
 Sarepta 361
 Sąsowo 169, 170, 172–174
 Sątopy 282
 Sciarfa 354
 Scottia (Szkocja) 163
 Seliger, jezioro 488
 Sheffield 266
 Siedlce 433
 Siemiatycze 160
 Siena 138, 142, 151
 Skalbmierz 129
 Skarbimierz 62
 Skotniki 56
 Słupsk 483
 Sofia 177
 Sorowo 495, 498
 St. Gallen 27
 St. Thierry 411
 Stalowa Wola 213
 Stany Zjednoczone Ameryki Północnej 200, 444
 Stare Troki 483
 Starobielsk 488, 489, 491, 493
 Starogard Gdański 6
 Stary Sącz 147, 149
 Steyr 145
 Stoczek Warmiński 474, 483
 Stolica Apostolska 14, 335, 361, 366, 447, 459, 469
 Stołbnoj, wyspa 488
 Stołeczne Miasto Kraków 120
 Stradom, dzielnica Krakowa 119, 120, 122, 149
 Strasburg 205
 Straßburg 138
 Strzelce Krajeńskie 12
 Słupsk 483
 Stuttgart 147, 207, 391
 Sychem 219, 222
 Synaj 224
 Syria 361
 Szadek 121
 Szczecin 445
 Szczytno 488
- Szittim 220, 223, 224
 Szkocja 163, 166, 313, 441
 Szkocja Mniejsza (Scottia Minor, Kaledonia) 163
 Szwajcaria 375
 Szwecja 441
- Śląsk 145
 Świder 331
 Święta Lipka 9, 24, 25, 473, 483
- Tarantazja 169, 170, 171
 Tarnów 65, 165, 200, 215, 220
 Tarszisz 241
 Tęczyn 62
 Tiro (Tyr) 263–265, 270
 Tockoje 490
 Tonkoszurowka, parafia w Kazachstanie 32
 Torino (Turyn) 166, 236, 340
 Toruń 13, 204, 294, 444, 518
 Toskania 144, 151
 Tours 137, 139
 Trento (Trydent) 151
 Trnava 214
 Troicko-Siergiejewska ławra w Zagorsku 497
 Trójmiasto 490
 Trullo 348–353, 358
 III Rzeczypospolita 214
 Trzemeśnia 121
 Tübingen (Tybinga) 221, 245, 271, 386
 Turnhout 41, 43
 Tybinga 390, 391
 Tyr 241, 244, 252, 253
- Universita Degli Studi della Basilicata, Rzym 41
 Uppsala 421
 USA 330, 378, 382, 499
- Varsaviae (Warszawa) 123
 Vatican 206
 Vaticano 400
 Venetiis (Wenecja) 86, 97, 111
 Venezia (Wenecja) 151
 Veszprem 389
 Vittoria 374
- Wapnik 283, 288, 290
 Warmia 8–12, 15–17, 20–24, 27, 28, 201, 281, 282, 284–289, 292–294, 444, 446, 448, 455, 466, 483, 499

- Warszawa 7, 19, 20, 28, 55, 105–107, 115, 116,
120, 131, 132, 135, 138–140, 144, 148, 149,
161, 162, 202–217, 226, 233, 236, 239,
284–287, 289, 292–294, 298–300, 323,
328, 330, 334, 340, 371–375, 379, 385, 386,
388, 389, 392, 393, 397, 399, 408, 420, 422,
424, 426, 435, 436, 446–449, 453, 478, 487,
520
Watykan 368, 369
Wawel 61, 63
Wąchock 143
Wdzydze 26
Wenecja 118, 142
Wesoła, dzielnica Krakowa 146
Węgorzewo 483
Węgry 389
Wiedeń 55, 392
Wielka Brytania 311, 381
Wielki Waradyn 352
Wielkopolska 129, 289
Wien (Wiedeń) 133, 136, 138, 139, 212, 385,
387, 443
Wiesbaden 214
Wiewiec 483
Wilamowo k. Kętrzyna 474
Wilczyna 145, 148
Wileńszczyzna 491
Wilno 122, 140, 291, 444, 483
Włochy 56, 499, 500
Włodzimierz 496
Wola Krzysztoporska 483
Wolbórz 483
Woryny 441
Wrocław 13, 19, 26, 116, 122, 126, 131, 147,
169–171, 173, 174, 206, 207, 212, 214, 215,
259, 287, 294, 408, 413, 414, 426, 437, 438
Wschód 131, 132, 134, 353–355, 360, 368, 369,
481
Wuppertal 167
Würzburg 219
Wysoki Dwór 483
Wysokie Koło 145
Wyspy Brytyjskie 164
Zachód 131–134, 136, 161, 163, 250, 335, 341,
353, 360, 368, 369
Zagreb 183
Zakopane 435
Zamość 142, 350
Ząbki 216, 217, 340
Zblewo 6, 18
Ziemia Obiecana 133
ZSRR — Związek Socjalistycznych Republik
Radzieckich 202, 487–490, 494
Zürich 212
Związek Radziecki 519
Żukowo 34

SKOROWIDZ NAZW i NAZWISK

- Abraham, bibl. 165, 166, 234, 251, 254
Abramowiczówna Zofia, prof. USB w Wilnie 444
Absalom, bibl. 244
Accoramboni Ignacy, kanonik 25
Achremczyk S. 288
Achtmeier J. 233
Adam, bibl. 44
Adamczuk L. 213
Adamiec Danuta 34
Adamski F. 208
Advanced Cell Technology 313, 314
Aegidius Romanus (Idzi Rzymianin) 111, 112
Aertsen J.A. 179, 183, 186
AFP — Agence France Presse 338
Agagianian Jerzy Piotr XV, patriarcha Kościoła ormiańskiego 356
Agencja Usługowa COMBO-MIX z Giżycka 477
AIDS 512
Akademia Krakowska 118–120, 126
Akademia Rolniczo-Techniczna w Olsztynie 449, 456, 457
Akademia Teologiczna we Lwowie 369
Akademickie Studium Teologiczne 446
Akana 219, 221
Akcja Katolicka, stowarzyszenie 33
Akwinata (św. Tomasz z Akwinu) 106, 107
Alamani 163
Albert der Grosse (Albert Wielki) 22, 177, 178
Albert the Greath (Albert Wielki) 178
Albert Wielki, św. 14, 17, 196
Albert z Koła 120
Albert, św. 484
Albertus Magnus (Albert Wielki) 177–195
Albrecht, książę Austrii 22
Alejun Zenobia 479
Aleksander Jagiellończyk 122
Aleksander VII, pp 139
Aleksander Wielki 253
Aleksander, św. 148
Aleksandrowicz Antoni, kapelan 491, 493
Allamani 163
Allard G.-H. 46
Allegro C. 47
Alliney G. 91, 108
Alma Mater Tarnoviensis 282
Alumnat Papieski przy Kolegium Jezuickim w Braniewie 441
Alzheimer, choroba 319
Ama/amah = niewolnica 239
Amand, mnich, bp 163
Ambroży, św. 372
Amos 253
Anders Władysław, gen. 494
Anderson A. 142
Andreas der Narr (Andrzej Szalony) 133
Andrzej Szalony 133
Andrzej z Krety 132
Angelico Fra 34
Angenendt A. 136
Aniel J. 426
Anglicy 325
Anglosasi 164
Anna, św. 34, 291, 293
Anselmo da Canterbury (Anzelm z Canterbury) 150
Antoni (imię świeckie: Marcin) z Radomska 120
Antoni Andrzejowy 85, 86, 97, 98, 100
Antinori Severino 314
Antoni z Radomska 123
Antoni, św., mnich pustelni peczerskiej 495
Antonius Andreae (Antoni Andrzejowy) 91, 97
Anzelm z Canterbury 140
Anzulewicz Henryk 177–196, 177, 179, 180–188, 191, 192, 194, 195
AP — Associated Press 338
Apolinary, św. 369
Apollin 146
Appuhn H. 138, 139

- Arabowie 252
 Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie 25, 26
 Archodonis B. 349
 Arias F. 142
 Aristoteles (Arystoteles) 180
 Arka Przymierza 220, 221
 Armeńczycy 350
 Armia Polska 491
 Arnold F.X. 385, 386, 391, 392
 Arnold Walentyn 20
 Arystoteles 39, 40, 69, 92, 98, 107, 115–117, 169
 Asendorf Ulrich 509, 513
 Aser, pokolenie 241
 Atanazy, św. 348
 Ateńczycy 334
 Aubert J.M. 328
 Audu Józef, patriarcha 353
 Augrain Ch. 240
 Augustianie 12, 149
 Augustinus (św. Augustyn) 42, 43, 46, 79, 106
 Augustyn, św. 39, 93–95, 116, 149, 158, 169, 173, 174, 372
 Aureoli Piotr/Petrus 85, 86, 97, 100–102
 Austen Jerzy, kan. 25
 Autpertus Ambroży 140
 Averroes 193
 Awarowie 132, 134
- Baal** 228
 Babalski Zbigniew 449
 Babicka Helena 33
 Bader Paweł, kan. 25
 Bader Piotr, kan. 25
 Badie Bernard 382
 Baer Karl Ernst von 309
 Baerenz R. 207
Bafia Stanisław, ks., CSSR 4, 39, 40, 53, 84, 196
 Baier S. 317
 Bailey K.E. 253
 Bajkowski T. 442
 Bajorski A. 466
 Balawajder E. 215, 217
 Balbulus Notker 140
 Baldi B. 21
 Balter L. SAC 396, 397
 Banacki Krzysztof, ks. 448
 Baptyści 475
 Baranowski B. 291
 Barbara, św. 293, 473, 476, 485
 Barbet J. 41
 Barczewski Walenty, ks. 16, 23, 283, 468
 Barnabici 148
 Barnabo Aleksander, kard. 352
- Barré H. 137
 Barth Chr. 224
 Barth G. 260
 Barth K. 511
 Bartłomiej z Jasła 62
 Bartłomiej, ewangeliczne imię św. Sergiusza 496
 Bartolomeo Fra 144, 151
 Barycz Henryk 118, 121
 Barzykowska A. 427
 Bastrykowski A. 285
 Bator Franciszek 490
 Baugartel F. 234
 Baum A. 247, 248
 Baumann C. 147
 Bawarowie 163
 Bazyli Wielki, św. 497
 Bazyli, św. 348, 353, 358
 BBC (British Broadcasting Corporation) 338
 Beavis M.A. 274
 Beckmann R. 321
 Becquet G. 255
 Bednarek S. 426
 Bednarski F.W. 203
 Beginki 148
 Beier H.M. 313
 Beinert W. 140
 Bejze B. 489
 Bekisz Michał, ks. 506
 Benedykt XIV 350
 Benedykt XV, pp 355
 Benedyktyni 140
 Benedyktynki 147
 Benni Behman Cyryl, bp z Mossul 354
 Bensch Teodor, ks. dr, adm. apost. Diecezji Warmińskiej 443
 Benso di Cavour Camillo 150
 Beraudy R. 400
 Bernard z Chartres 40
 Bernard z Clairvaux, św. 136, 138, 140, 411
 Bernardino da Siena (Bernardyn ze Sieny) 151
 Bernardo di Clairvaux (św. Bernard z Clairvaux) 151
 Bernardyn ze Sieny 138, 142
 Bernardyni 119–122, 129, 149
 Bertin 163
 BGS — Bundesgrenzschutz (Niemiecka Straż Graniczna) 509–515, 517
 Białobrzesci M. 282
 Biblioteka Gdańska PAN 19
 Biblioteka Kórnicka 129
 Biblioteka Uniwersytecka UAM, Poznań 115
 Biblioteka Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum” 9, 22
 Biblioteka WSDMW „Hosianum” w Olsztynie 461

- Biblioteka Wyższego Seminarium Duchownego
Metropolii Warmińskiej 285
- Biel Procesyjna, bractwo 482
- Bielawski Jarosław 448
- Bielier L. 44
- Bielinowicz A. 281
- Bieńkowski L. 23
- Biernacka M. 294
- Bilicka Beata, dr 448, 466, 469, 470
- Bilska Emilia 33
- Birch-Hirschfeld Triller Anneliese 27, 466
- Bird P.A. 246
- Bishops U.S. 378
- Biskup Marian 21
- Bisurman 134
- Bitterfeld Henryk z Brzegu 64
- Blachnicki Franciszek, ks. 35, 385, 395, 396
- Blachwell 254
- Blanquet J.M. 499
- Bliziński Wacław (1870–1944), ks. 36
- Blockhagen Walenty, kan. 25
- Blum W. 138
- Błachuta Jadwiga 448
- Bober A. 166
- Bobiatyński L. 115
- Bocheński J.M., o. 32, 35
- Bocock R. 208
- Bodin Jan 374
- Bodzanta (Bodzęta), bp krakowski 61
- Bogdalski Cz. 119
- Bogoria Jarosław ze Skotnik, abp gnieźnieński
56, 57
- Bogucki Karol, ks., gen. bryg. 493
- Bogyay Th. v. 138
- Bohner P. 19
- Boiadjiev T. 177
- Bojanowski Edmund 34
- Bolesław Śmiały, król 127
- Boman T. 236
- Bon C. 150
- Bonawentura, św., franciszkanin 106–109,
111–113, 151, 169, 172
- Bonfigli Benedetto 134, 150
- Bonifacy IX, pp 63, 65, 66, 68
- Bonifacy, św. 166, 167, 477
- Boraas R.S. 252, 253, 255
- Borawska T. 465
- Borgatta E.F. 428
- Borgatta M.L. 428
- Borgnet A. 178, 179
- Borgnet S.C.A. 178, 179
- Bornkamm G. 260
- Borowik I. 213, 214
- Borowski Franciszek, kan. 25
- Borowski Rudolf, kan. 25
- Börsting B. 291
- Bortkiewicz Paweł, ks. prof. 505
- Borys, św. 495
- Borzymowski Jan, kan. 25
- Borzyszkowscy, ród 6, 26
- Borzyszkowski Marian, ks. prof. dr hab. 5-29,
31, 444, 446, 448, 450–452, 465, 466, 469,
470
- Borzyszkowski Szada Izidor, ojciec ks. Mariana
6, 26
- Borzyszkowy 26
- Bosch D. 167
- Boski P. 421
- Böttcher Hans 509, 514, 515
- Boulnois O. 87
- Bracciolini Poggio 115, 118
- Bracia Szkół Chrześcijańskich w Ameryce Śro-
dkowej 500
- Bras N. 340
- Bravo S. 240
- Breitenbach E. 138
- Brendan 162
- Brendow Verlag, wyd. 509
- Brewer M.B. 420
- Brigide Svedese (św. Brygida Szwedzka) 151
- Brisa del Carmelo, dom rekolekcyjny 500
- British Museum 118, 119
- Brodowski L. 211
- Brodzik Beata 35
- Broggi M. 347
- Brown Louise 310
- Brunner E. 511
- Brunner H. 233
- Bruno Giordano 126
- Brunon J.B. 247
- Brunon, św. 476
- Brycka E. 427
- Brygida Szwedzka, św. 142
- Brygoła Piotr 504, 506
- Brzostowska Z. 105
- Brzozowski Mieczysław 387, 393
- Brzuszek B. OFM 399–401
- Buchholz Alfons, ks. kan. 25, 476
- Budzyńska E. 422
- Budzyński S. 215, 216
- Bujak F. 291
- Bundesgrenzschutz (BGS) — Niemiecka Straż
Graniczna 509, 517
- Buoninsegni Duccio di 141
- Burbonowie, ród 150
- Burchacka I. 215
- Burkill T.A. 263–265, 268, 277
- Bursa Studentek Teologii w Olsztynie 482
- Bystron Jan Stanisław 287, 292, 294

- C'itbaj F., wikariusz 369
 Campbell K.H.S. 313
 Canals F. 500
 Canonicus Johannes (Jan Kanonik) 87, 91, 97, 98, 100
 Caplan H. 115
 Capovilla L.F. 500
 Caracciolo 85, 86, 99
 Cardinali M. 340
 Carolus Franciszek, kan. 25
 Carolus Józef, kan. 25
 Causa Akacjusz o. BA 350, 355, 356, 357, 359
 Cecylia, bł., dominikanka 141
 Celis G. Rodriguez MJ 500
 Celtus Konrad 121, 126
 Celtis, drukarz 121
 Celtowie 161
 Centralna Komisja do Spraw Tytułu Naukowego i Stopni Naukowych 453, 463
 Certosino Dionigi 151
 Cesario di Heisterbach 141
 Cezary z Heisterbachu 140, 141
 Chabańska Mariola 34
 Chair for Human Rights and Peace, agenda UNESCO 518
 Chalcedończycy 349, 350
 Charkiewicz Jarosław 496
 Charles R. 377
 Charon J.M. 339
 Charytański J., ks. 434–437
 Chenu 76
 Chędoszko Andrzej, ks. 448
 Chłosta Jan 25, 467, 468
 Chmiel A. 120
 Chmielnicki 149
 Chmielowski Adam (Brat Albert), św. 34
 Chodziło T. 294
 Choma Edward 493
 Choromańska Jolanta 35
 Chorpenning J. 500
 Christopae P. 166
 Chwirot Stanisław, prof. dr hab. 465
 Chyliński Piotr 504
 Chymiuk M. 427
 Chyrowicz B. 310, 312
 Cibaka Apollinaire 76
 Cichowski Jan N., kan. 25
 Ciechocińska M.K. 210
 Ciecholewski R. 144
 Cinta Balmori R., MJ 500
 Ciołek Erazm 121
 Ciućkowski A. 281
 Civitas Christiana, stowarzyszenie 474, 482, 486
 Clemens VI, pp 139
 Clementis de Moscorzow (Klemens z Moskorzewa) 65
 Clenkol Jan 12
 CNN — Cable News Network 338
 Colombo G. 388
 Columcille (Kolumban Starszy) 163
 Comgall 162
 Commendone Franciszek, kard., nuncjusz 441
 Congar Y. 400, 401
 Congregatio de Institutione Catholica 441
 Conrad E.W. 255
 Conservator Patriae 146
 Coogan M.D. 233
 Coppola R. 348
 Corbon J. 248
 Cornell University Press 99
 Coulomb-Gully M. 339
 Coussa Akacjusz o. BA 350, 355–357, 359
 Cova Luciano 91, 108
 Cox Leonard 20
 Crawford Stuart F. 193
 Crimella L. 340
 Cross Richard 86
 Cruchaga G. Walcker 500
 Cusanus (Kusanus) Johannes 121
 Cyceron 115, 116, 121, 124, 371, 372
 Cyryl Aleksandryjski, św. 357, 358
 Cyryl, ojciec św. Sergiusza 496
 Cyryl, św. 116
 Cysterki 147
 Cystersi 141, 143, 147
 Czachorowski M. 330
 Czacki Tadeusz 289
 Czapski Józef 490, 491
 Czarnocki A. 325
 Czech B. 214
 Czekaj Aneta 481
 Czernik Agnieszka 448
 Czoska Melchior, o. 473, 478

 Ćwirko Klara Ewa, s. 475, 479

D'Elia Francesco, ks. 41, 41-53
 Dafferner A. 64
 Dagieli M. 27, 444, 448, 466, 469
 Dan, pokolenie 241
 Daniel, prorok bibl. 137, 244
 Daniluk M. 28
 Dankwart Karol 135
 Dantyszek Jan 24
 Daoud, kard. 368
 Dardoni A. 500
 Darkiewicz Wiesław 210
 Dawciewicz Kazimierz, ks. 503
 Dawson Ch. 162
 Dąbkowska Jolanta 448

- Dąbrowski E. 334
Dec I. 212, 214, 408, 414
Degenring S. 64
Deharbe J. 386
Delamont S. 424
Delsol J. 300–303
Delumeau J. 132, 133, 137, 141, 293
Demiński Henryk 211
Demiurg 40
Demokryt 117
Denzinger H. 139
Deonna W. 131
Departament Informacji ONZ 378
Depaul Wincenty, św. (= św. Wincenty a Paulo) 444
Derdziuk Eugeniusz 164, 166, 168
Dermience A. 265, 266, 274–276
Derrett J.D.M. 267, 269, 270, 272
Descartes René (Kartezjusz) 28
Diecezjalny Instytut Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II 444
Diecezjalny Instytut Teologiczny w Elku 455
Dietrich P.A. 46
Dionizy Kartuz 142
Dionizy, św. 141
Dionysis Areopagitae (Dionizy Areopagita) 46
Diringer D. 115
Ditters von Dittersdorf Karol, kan. 25
Dittrich Franciszek, kan. 25
Długosz A. 433
Długosz Jan 64
Dobrowolski K. 291
Dobrzeńcki T. 148
Doktor Subtelny (św. Tomasz z Akwinu) 86, 96, 102
Dolly, sklonowana owca 313
Dolny Kazimierz 212
Domagalski K. 216
Domagała Bożena 27
Dominik, św. 141, 142
Dominikanie 117, 141–143, 149, 156
Dominikanki 143, 146
Dormeyer D. 236
Dorota z Mątów, bł., mistyczka, rekluza 8, 13–15, 20–23, 25, 27, 32
Dorothea von Montau (Dorota z Mątów) 22
Drabczyński Ignacy, bł. 493
Dreher Bruno 392
Drey Johann Sebastian von 386, 387
Drukarnia Akademicka w Krakowie 120
Drzazga Józef, ks. dr, adm. apost. diec. warm. 444
Dubicki Marian, ks. 504
Duchniewski J. 28
Ducłow D.F. 46
Duczyński Donat 211
Duda Andrzej, ks. 484
Duda Paweł Emanuel 391
Dudziak Jan, ks. prof. dr hab. 446
Dufton F. 270, 273
Duksa Piotr, ks. 4, 438, 452–455, 468, 503–506
Dumont G.F. 325
Duns Szkot Jan 85–90, 92, 95–100, 102, 169
Duns Scotus Johannes (Jan Duns Szkot) 86, 87, 90, 91
Duns Szkot 169
Duńczycy 135, 154
Duployé P. 394
Duracz Jan 145
Dürer Albrecht 157
Duszpasterstwo Nauczycieli i Wychowawców w Kętrzynie 479, 482
20. Pułk Ułanów 492
Dyczewski L. 211–213, 342, 376
Dyduch Jan, ks. prof. dr hab. 446
Dyk J. van 106
Dylus A. 215
Dymitr, książę ruski 497
Dymyd M., ks. dyr. 369
Dziasek F. 138
Dzieciół Halina 33

Ebed = niewolnik 239
Ebertshäuser C.H. 139
Ebertz M.N. 209
Eckmann A. 339
Edelby N. 358
Edwards D.R. 233
Egidio Romano (Idzi Rzymianin) 111
Ehrle F. (1854-1934) 20
Eichhorn Antoni, kan. 25
Eid Emil, bp tyt. Sarepty 347, 361, 366
Eißfeld O. 222
Ejmont M. 469
Elbląski Instytut Teologiczny 441, 455, 463
Eliasz, św. 143
Eligiusz, mnich 163
Elżbieta, królowa 122
Emond C. 146
Engelken K. 226
Epikurejczycy 334
Episkopat Polski 395, 474
Erazm z Rotterdamu (1496-1556) 20, 118
Erhart Michel 144
Ernst J. 259, 260, 263–267, 271, 273
Estreicher K. 121, 123
Etiopczycy 350
Europejska Komisja Praw Człowieka 519
Europejski Trybunał Praw Człowieka 519
Eustazjusz z Luxeuil 163

- Ewangelicka Akademia Haftgeismar 509
 Ewangelicy 475
 Ezechiel 253, 255
- Fakultet Teologiczny 446
 Falk Z. 240
 Falkener Michał 169
 Falkenstein L. 141
 Faltin Daniel OFMConv 356
 Fander M. 260, 264, 266, 268, 272, 275
 Faris J. 347, 354, 356, 357, 359, 361, 364
 Faust 149
 Femillet A. 248
 Fenasse J.M. 251
 Ferber Maurycy, bp 285
 Fernandes S.T. OCD 500
 Ferrero P. 500
 Feszczyn Iwona 33
 Feszczyn Teresa Hanna 31, 33, 448, 469
 Fenillet A. 248
 Feuilleo R. 248
 Feyerstein Jan, kan. 25
 Fiedorowicz Małgorzata 479, 481
 Fiesole Giovanni da (Fra Angelico) 141, 142
 Filas R. 339
 Filipiak M. 204, 210, 212, 232, 233, 236, 239, 240
 Filipowicz Jan 149
 Filistyni 241
 Fingajska Anna 35
 Finnian 162
 Fiodorenko Siemion 493
 Fischer A. 294
 Fitkau E. 282
 Flammer B. 269, 272
 Fleck H.G. 214
 Flemming M. 372
 Florian z Mokrska, bp krak., następca Bodzanty 61
 Floss H.J. 41
 Folle Andrzej 150
 Fotschki Marcin, kan. 25
 Fra Angelico (Giovanni da Fiesole) 141, 142
 Fraire J. de 233
 Francesca Pierro della 144, 151
 Francis M.M. 310
 Franciszek z Asyżu, św. 34
 Franciszek z Brzegu, wicekanclerz 62
 Franciszek z Marchii 85, 86, 98
 Franciszkanie 33, 117, 119, 141, 142, 147, 442, 478
 Franciszkanki 146
 Franciszkański Zakon Świecki w Kętrzynie 481
 Frankowie 163
 Frankowska M. 287, 294
- Franzen A. 168
 Fredi Bartolo di 144, 151
 Freimuth Piotr 442
 Frenzel Antoni, kan. 25
 Frey-Stecowa B. 149
 Friedberg H. 121–123
 Fries A. 187, 188
 Frör Kurt 392
 Fryderyk II Stauf, cesarz 57, 67, 68
 Fryderyk Jagiellończyk, kard. 122
 Fryderyk Wilhelm IV, król pruski 443
 Frydrychowicz Dominik 149
 Fryzowie 166
 Fuerst C. 354
 Fumasoni-Biondi Piotr, kard. 356
 Fundacja Aleksandra Humboldta 17
 Fundacja Centrum Ignacego Paderewskiego 492
 Fundusz Rozwoju Narodów Zjednoczonych 325
- Gabriel (Hagioryta) H. 496, 498
 Gacek S. 220, 225
 Gajewska Dorota 35
 Galiński A. 489
 Gall, św. uczeń św. Kolumbana 163, 166
 Galopin P.M. 238
 Galton Francis (1822-1911) 321, 325
 Galvan R. Rodriguez HJ 500
 Gałdzicki Z. 408, 414
 Gałkowski J. 408, 412
 Gałkowski J.W. 206, 219
 Garbacik J. 122
 Gardner W. 420
 Garibaldi Giuseppe 150
 Garrigou-Lagrange Réginald 79
 Garwoliński Tomasz, ks. 4, 503
 Gasparri Piotr, kard. 351, 356
 Gatz E. 443
 Gawska Barbara 481
 Gbiorezyk Marek, ks. 503
 Gecas V. 428
Gensler Marek 85-103, 87, 90, 91, 106
 Gerard Adonis 85, 99
 Geritz Ambroży Józef, kan. 25
 Germanos, patriarcha 132
 Germanowie 164
 Gersh S. 179
 Gerson Jan 142, 151
 Gertruda, św. 142, 151
 Geyer B. 178, 180
 Gębarowicz M. 131, 133, 135, 139, 142, 148, 149
 Gębik Władysław, dr 9, 25, 33
 Ghedo P. 335
 Ghigiotti Kajetan, kan. 25
 Ghirlandai 145

- Giles of Rome (Idzi Rzymianin) 113
 Gilson E. 19
 Giovanni Paolo II (Jan Paweł II, pp) 207, 216
 Giovanni Scoto Eriugena (Jan Szkot) 47, 49–52
 Gise Tideman 21
 Giziński J. 382
 Gleb, św. 495
 Glemm Tadeusz, ks. prof. 444
 Glemp Józef, bp warm. 444, 445, 449, 462
 Glemp Józef, ordynariusz diecezji warmińskiej 10
 Glinka L. 356
 Głódź S.L., bp, dr 369
 Gnesotto N. 381
 Gnilka J. 271
 Godzic W. 340
 Goethe Wolfgang 149
 Gogacz A. 87
 Gogacz M. 105
 Gogolewski T. 387
 Goldwin William 325
 Goltz H. 133
 Gonder Jacek, ks. 475, 479, 482
 Görg M. 219, 220, 222, 226
 Gościński Jarosław Piotr, ks. 481
 Gozimirski Władysław Wincenty, kan. 25
 Góralski W. 283, 364, 366
 Górecki Ryszard, prof. dr hab. 449, 455, 462–464
 Górna Krystyna 34
 Górniewicz Józef, prof. dr hab. 449
 Górska Izabela 35
 Górski K. 213
 Gózdź K. 213
 Grabas Mariusz, ks. 506
 Grabner-Haider A. 235, 245, 251
 Grabowska M. 212
 Grabowski Jan, kan. 26
 Grabowski Piotr 26
 Grabska S. 396
 Gracjan 373
 Graef H. 136, 142
 Graf R. 314
 Graham L.S. 211
 Granat W. 391
 Granfield P. 340
 Grąbczewski Józef (Nałęcz), kan. 26
 Grecy 40, 115, 350
 Gregorius Nazianzenus (Grzegorz z Nazjansu, św.) 42, 43, 49
 Gregory T. 49
 Grelot P. 248
 Groskrojc Anna Rufina, s. 475
 Gross Brunon, kan. 26
 Grossmann Franciszek, kan. 26
 Grotius Hugo 374
 Grümme E.G. 144
 Grün A. 165
 Gryglewicz F. 21, 23, 202
 Grzegorz XIII, pp 293, 441
 Grzegorz z Tours 137
 Grzelak J.Ł. 420
 Grzeszczuk S. 123
 Grzybek S. 236
 Grzywacz Andrzej, prof. dr hab. 453, 463
 GSE — Grenzschatzeinzeldienst 514
 GSG 9 — niemiecka grupa antyterrorystyczna 514
 Guardini R. 436
 Guillet J. 236, 238, 245
 Gulbinowicz Henryk, ks. dr, kard., metropolita 444
 Guldentops G. 178
 Gundry R.H. 263–267, 270–273
 Günthör A. 392
 Guriewicz A. 140
 Gutowsy E. i M. 135
Guzowski Jan, ks. dr rektor WSDMW w Olsztynie 4, 11, 444, 449, 450, 466–468, 503
 Gwis D. 106
 Gwóźdź A. 340
 Haag H. 139, 142
 Häftling W. 317
 Hajdu H. 118
 Halbein H. Młodszy 145
 Haller Jan, drukarz 126
 Hamesse J. 177
 Hamm Ludwig van 309
 Handke Mirosław 449, 462
 Hardt J.H. 385
 Harrington W. 263, 269
 Hartung M. 207
 Harwart Augustyn, kan. 26
 Hatten (Hattyński) Andrzej Stanisław, kan. 26
 Hegel G.W.F., filozof niem. 28, 388
 Heidenblut Jolanta 479
 Heil G. 46
 Heinrich W. 19
 Heisterbach Caesarius v. 141, 151
 Held H.J. 260
 Helena, królowa, wdowa po Aleksandrze Jagiellończyku 122
 Hennig Julian, kan. 26
 Henryk z Gandawy 102
 Hensla W. 115
 Heretycy 286
 Hergesel T. 274
 Herholz Andrzej, kan. 26
 Herman Emiliusz SJ 357
 Herman z Pragi, kan. 26

- Herrmann Edward, kan. 26
 Herrbach B. 144
 Herrgott G. 240
 Hertzberg H.W. 225, 227
 Herz J.B. 233
 Hessische Landes- und Hochschulbibliothek,
 Darmstadt 139
 Hetmanka (Matka Boska) 135
 Hettinger F. 388
 Heubach J., bp ewang. 509
 Heyduschka Franciszek, kan. 26
 HFEA — Human Fertilisation and Embryology
 Authority 311
 Hilarus (św. Hilary) 79
 Hinkmar z Reims 140
 Hinz August, ks. 477
 Hipler Franciszek, kan. 26, 282
 Hiram z Tyru, bibl. 241
 Hirscher Johann Baptista 386, 392
 Hobbes Tomasz 374
 Hochfeder Kasper, drukarz 122, 126
Hochleitner Janusz 28, 281-295, 281, 290, 291
 Hodur Franciszek, bp 468
 Hoenen M.J.F.M. 179
 Hoffmann A. 441
 Hohenzollern (Hechingen) Karol, kan. 26
 Hohenzollern (Hechingen) Józef, kan. 26
 Hohenzollern Albrecht 281
 Holbein H. Młodszy 145
 Holofermes 134
 Holzinger H. 221
 Hołdyński C. 451
 Hotodok S. 289
 Honecker M. 511
 Hopfl H. 240
 Hoppe Józef Teodor, kan. 26
 Hoppe Ludwig Augustyn, kan. 26
 Horn M. 248
 „Hosianum” 6, 8, 9
 Host de Romberch Johannes 117
 Howard, Monsignore 353
 Hozjusz Stanisław, bp 8, 15, 20-24, 282, 283,
 285, 286, 292, 441, 455, 466
 Hünermann P. 139
 Humboldt Aleksander 17
 Hurwic J. 19
 Huzar Lubomyr, Zwierzchnik Ukraińskiego Ko-
 ścioła Grekokatolickiego 369
- Idzi Rzymianin 102, 111, 112
 Ignacy Antiocheński, św. 363
 Ilkiw Mikołaj 493
 Illanes Jose Luis 75
 Itarion, św., metropolita 495
 Institut Supérieur de Philosophie 44
- Instituto de Historia de la Iglesia, Universidad
 de Navarra, Pamplona 71
 Instytut Historii Kościoła 451
 Instytut Katolicki w Częstochowie 444
 Instytut Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła
 II w Olsztynie 10, 11, 16, 18, 25, 27, 32, 39,
 441, 445-448, 466, 469
 Instytut Macieja Rataja 214
 Instytut Misjologiczny 451
 Instytut Studiów Kościelnych w Rzymie 203
 Instytut Teologiczny Księży Werbistów w Pie-
 niężnie 455
 Instytut Teologiczny Seminarium Duchownego
 w Tarnowie 282
 Instytut Teologii Kultury 450
 Instytut Teologii Pastorskiej 450
 Instytut Teologii Pastorskiej KUL 200
 Instytut Teologii Pastoralnej KUL 202
 Instytut Teologii Systematycznej 450
 Instytut Wschodniego Prawa Kanonicznego
 Lwowskiej Akademii Teologicznej 369
 Internet 338
 Ioannes de Dobczyce (Jan z Dobczyc) 121
 Iohannes Scottus (Jan Szkot) 43, 49
 Irish University Press 44
 Irlandczycy 164
 Iroszkoci 161, 163, 166, 167
 Irowie 166
 Iryjczycy 161, 163, 164, 166
 Isner Jan, dr teologii 64
 Isolano Izydor 500
 Iwaszkiewicz J. 142
 Izajasz 253, 255
 Izrael, lud 219-229, 233, 242, 243, 248
 Izraelici 220, 223-225, 233, 238, 241, 243, 244,
 250
 Izraelita 410
- Jabłońska M.B. 35
 Jabłoński A. 215
 Jabłoński Jan, kan. 26
 Jacek, św. 141, 149
 Jacobson-Widding A. 421
 Jadwiga Andegawenka, królowa, żona Jagiełły
 62-64
 Jagiellończyk Aleksander, król 122
 Jagielski Józef, kan. 26
 Jagiełło Władysław, król 62-69
 Jagłowski Antoni, ks. ifn. 467
 Jahwe 254, 436
 Jakimiuk M. 496, 498
 Jakub Starszy Apostoł, św. 27
 Jakub z Koniecpola 65
 Jakub z Mantui 122

- Jakub, św. 142
 Jan Boży, św. 294
 Jan Chryzostom, św. 294, 369
 Jan Chrzyciel, św. 138, 283, 288, 294
 Jan Damasceński 132
 Jan Kanonik 85–88, 90–102
 Jan Kanty 294
 Jan Kazimierz, król 135, 145
 Jan Młodszy, syn Jakuba Vitreatoris 121
 Jan Nepomucen, św. 28
 Jan Paweł II, pp 10, 11, 16, 18, 24, 25, 27, 28, 31–36, 39, 84, 205–207, 210–216, 319, 326, 328, 329, 331, 334–336, 339, 341–344, 347, 359, 364, 366–369, 382, 383, 392, 400, 401, 407–410, 412–416, 434, 444–448, 459, 460, 466, 468–470, 474, 484, 499
 Jan Szkot Eriugena 52, 53
 Jan XXIII, bł. 500
 Jan XXIII, pp (1410–1415) 68, 359, 368, 377
 Jan z Dąbrówki 169–173
 Jan z Dobczyc 121
 Jan z Dukli, św. 119, 149
 Jan z Komorowa 119–122
 Jan z Kwidzyna (1343–1417) 7, 12–15, 19–22, 26, 144
 Jan z Oświęcimia 118
 Jan z Pomuku (św. Jan Nepomucen) 28
 Jan z Radliczyc (zw. Radlica), bp krakowski 62
 Jan z Tarnowa 65
 Jan z Tęczyna 62, 65
 Jan z Trzemeśni (nie z Trzemeszna!) 121, 122
 Jan, św. 291
 Janc Dorota 34
 Jankowski J. 451
 Janocki J.D. 123
 Januszkowski Andrzej, kan. 26
 Japola J. 126
 Jarosz, więzień Ostaszkowa 490
 Jarymowicz M. 420, 421, 425
 Jasiński Janusz 20
 Jastrzębiec Wojciech 65
 Jasudowicz Tadeusz, prof. 518, 520
 Jean de Kwidzyn (Jan z Kwidzyna) 21
 Jean Paul II (Jan Paweł II, pp) 207
 Jean Scot Erigme (Jan Szkot) 44, 46
 Jeaneau E. 41, 42, 43, 44
 Jelonek Tomasz, ks. prof. dr hab. 446
 Jenner 290
 Jentsch Peter 509, 517
 Jentsch Werner, prof. dr 509, 510
 Jepsen A. 239
 Jeremiasz 255
 Jerzy, św. 28
 Jespen A. 239
 Jesse 142
 Jesu Maria J. de, OCD 499
 Jezierski Jacek, dr, bp 18, 444, 447, 449, 450, 467–470, 474
 Jezuici 148, 149
 JHWH, tetragramaton imienia Bożego 222–225, 227, 228
 Joannes de Deo (Jan Boży, św.) 294
 Joannes Mathie de Trzemeszyna (Jan z Trzemeszni) 121
 Joannes Nepomucenus (św. Jan Nepomucen) 28
 Jode Pierre de 147
 Johannes Paul II (Jan Paweł II, pp) 207, 417
 Johannes von Damascus (Jan Damasceński) 79, 80
 Johannis Scotti (Jan Szkot) 41
 John Paul II (Jan Paweł II, pp) 207
 Josua (Jozue) 219–221, 225
 Joyern C.C. 379
 Jozjasz, bibl. 246
 Jozue 219–229
 Józef, bibl. 244
 Józef, św. 410, 443, 499, 500, 506, 520
 Józwick Andrzej, dn 32
 Juan Pablo II (Jan Paweł II, pp) 207
 Judyta, bibl. 235
 Julius Papa III (Juliusz III, pp) 442
 Juliusz III, pp 442
 Jungmann J.A. SJ 388, 390
 Jung-Palczewska E. 106
 Jupiter Custos 146
 Jurczyński Sławomir P. 34
 Jurewicz Alicja 479, 481
 Jurga Stefan, prof. dr hab. 465
 Jurodowyj (Andrzej Szalony) 133
 Juros Helmut, ks. prof. 215
K
 Kabelis Bożena 34
 Kacprzak Jerzy, ks. 490
 Kacprzak Józef, ks. 488
 Kajka Michał 23
 Kalicki Jerzy, mgr 476
 Kalinko Regina, s. felicjanka 499, 500
 Kalinowska A.J. 467, 468
 Kalinowska J. 289
 Kaller Maksymilian Józef Jan (1880–1947), bp warmiński 15, 25, 27
 Kalnassy Joachim Otto Zygmunt, kan. 26
 Kalski Benedykt Wincenty, ks. 282
 Kaluza Zénon 180
 Kalwajtis Krystyna 479
 Kalwin Jan, reformator 282
 Kałamajska-Saeed M. 140
 Kamińska Anna, poetka, tłumaczka 15, 22, 24
 Kamiński R. 216
 Kampfsbach Marcin, kan. 26
 Kamphaus Franz 392

- Kamykowski Łukasz, ks. prof. dr hab. 447
 Kaniuga Ludwik 503
 Kant Immanuel (1724–1804) 319
 Kantak Kamil, ks. prof. 119, 121, 123, 493
 Kapelko Teresa 481
 Kapistran Jan 119
 Kapituła Warmińska 441
 Kapriev G. 177
 Kapyjczycy 350
 Karasiewicz J. 312
 Karau Augustyn, kan. 26
 Karczewski M. 281
 Kardewicz G. 213
 Karęga Ignacy 148
 Karłowska M. 35
 Karmelici 142, 143
 Karmelitanki 143, 146
 Karol IV, cesarz 55, 56
 Karol Wielki 136
 Karolewicz G. 213
 Kartuzi 157
Karzel Adam, „SQL” 4
 Kasjan Jan 165
 Kaszowski M. 331
 Kaszubi 294
 Katarzyna Aleksandryjska Dziewica i Męczennica 473
 Katarzyna, św. 125, 293, 476, 477, 478, 479, 480
 Katarzynki 481
 Katedra Teologii Biblijnej 450, 451, 452, 455
 Katedra Filozofii i Kultury Chrześcijańskiej UWM 450, 451, 452, 455
 Katedra Filozofii i Kultury Chrześcijańskiej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego 39
 Katedra Filozofii Prawa 451
 Katedra Historii Kościoła Nowożytnej i Współczesnej 451
 Katedra Historii Kościoła Powszechnego i Dyplomacji Watykańskiej 452, 455
 Katedra Historii Kościoła Starożytnej i Średniowiecznej 451
 Katedra Historii Kościoła w Polsce 452, 455
 Katedra i Zakład Socjologii Religii Instytutu Teologii Pastorskiej KUL 200
 Katedra Katolickiej Nauki Społecznej 451
 Katedra Kultury Chrześcijańskiej 451
 Katedra Misjologii, Religiiologii, Etnologii 451, 452, 455
 Katedra Nowożytnej Historii Kościoła 451
 Katedra Praw Człowieka na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu 518
 Katedra Prawa Kanonicznego Kościoła Łacińskiego 451, 452, 455
 Katedra Prawa Kanonicznego Kościołów Wschodnich 451, 452, 455
 Katedra Prawa Międzynarodowego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu 518
 Katedra Religiiologii i Etnologii 451
 Katedra Socjologii Religii 450
 Katedra Socjologii Religii KUL 200
 Katedra Starożytnej Historii Kościoła 451
 Katedra Średniowiecznej Historii Kościoła 451
 Katedra Teologii Biblijnej 450–452, 455
 Katedra Teologii Dogmatycznej i Fundamentalnej 450, 451, 455
 Katedra Teologii Kontekstualnej 451
 Katedra Teologii Kultury 450
 Katedra Teologii Moralnej i Duchowości 450, 451, 455
 Katedra Teologii Pastorskiej 450
 Katedra Teologii Praktycznej i Ekumenizmu 452, 455
 Katolicki Uniwersytet Lubelski 6, 7, 21, 200, 201, 206, 210, 212–214, 453
 Katolicki Uniwersytet Lubelski, Filia WNS Stalowa Wola 231
 Katolickie Stowarzyszenie „Civitas Christiana” 479
 Kawecka-Gryczowa Alodia 123, 126
 Kazimierz Wielki, król 55–58, 60, 61, 65, 68
 Kazimierz, św. 477, 484
 KBWE — Konferencja Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie 519
 Keller Józef, ks. prof. 444
 Keppler Paul Wilhelm, bp 389
 Kesten H. 19
 Ketwigh Johannes B. 134
 Kevin 162
 Kępa R. 87
Kępa Zbigniew, ks. dr 475, 509–517
 Kętrzyński Wojciech 478
 Kiciński J. 389
 Kiejdo Halina 32
 Kiełbik J. 291
 Kijas Z. 341
 Kilwardby Robert 105, 106, 108–112
 Kind A.J. 313
 Kinga, św. 149
 Kinsey Alfred C. 330
 Kinukawa H. 266, 268, 275
 Kirchenberger J.H. 130
 Kisiel S. 433, 434
 Kisielew Iwona 34
 Kissinger, raport 325
 Klaryski 147, 149, 158
 Kleczewski S. 135
 Klein W. 248
 Klemens XIV, pp 443
 Klemens z Górk 120

- Klemens z Moskorzewa 65
Klimczuk Zygmunt, ks. dr 451, 473-486, 475
 Kliński Wojciech, kan. 26
 Kłoczowski P. 293
Knapiński Ryszard, ks. 131-160, 144, 293
 Kneussner Paweł, ks. 476
 Knox John 254
 Kobylińska E. 214
 Kobylińska Z. 469
 Kohler L. 245
 Kolbe Maksymilian Maria, o., św. 33, 35, 489
 Kolberg Augustyn, kan. 26
 Kolberg J. 282
 Kolegium Delegatów Wschodnich 356
 Kolegium Jezuickie w Braniewie 441, 443, 466
 Kolegium Jurystów 124
 Kolegium Kardynalskie 361
 Kolegium Konsultorów 356, 357
 Kolegium Konsultorów Archidiecezji Warmińskiej 8
 Kolegium Większe UJ w Krakowie 64
 Kolenda Beata 32, 34
 Kolinko Regina, s. felcjanek 499, 500
 Kolping Adolf, bł. 34
 Kolumban Młodszy 162-166
 Kolumban Starszy (Columcille) 162, 163
 Kolumban z Bangor (Kolumban Młodszy) 162
 Kolumban z Bobbio (Kolumban Młodszy) 163
 Kolumban z Luxeuil (Kolumban Młodszy) 163
 Kolumban, św. 134
 Kotakowska Anna 35, 448
 Koło Przyjaciół Radia Maryja 481
 Komisja Charytatywna w Kętrzynie 482
 Komisja Duszpasterstwa Episkopatu Polski 435
 Komisja Episkopatu Polski 200
 Komisja Główna Synodu Diecezji Warmińskiej 8
 Komisja Kardynałów do Spraw Studiów Przygotowawczych Kodyfikacji Wschodniej 356, 368
 Komisja Międzydyskatedralna ds. Kościoła w Europie Wschodniej 367
 Komisja Przygotowawcza Duszpasterskiego Synodu Diecezji Warmińskiej 8
 Komisja Przygotowawcza Soboru Watykańskiego I do Spraw Misji i Kościołów Obrządku Wschodniego 352, 353, 356
 Komisja Studiów Episkopatu Polski 444
 Komisja Synodu Biskupów 363
 Komitet Badań Naukowych 2
 Komornicka A. 388
 Komosińska M.J. 475
 Kondziela J. 205
 Konferencja Episkopatu Polski 441, 446, 449, 456, 459, 463, 485
 Kongregacja ds. Duchowieństwa 434
 Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego 32
 Kongregacja Kościołów Wschodnich 368
 Kongregacja Kurii Rzymskiej 358
 Kongregacja Nauczania Katolickiego 444, 447, 448, 450
 Kongregacja Rozkrzewiania Wiary do Spraw Obrządku Wschodniego 351
 Kongregacja Seminariorów i Instytutów Naukowych 447
 Kongregacja Seminariorów i Studiów 445, 446
 Kongregacja Seminariorów i Wyższych Uczelni w Rzymie 7
 Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych 367
 Kongregacja Wschodnia 356
 Kongregacja Wychowania Katolickiego 460
 Konstantyn 372
 Kontek Stanisław 493
 Kopaliński W. 334
 Kopczyńska-Jaworska B. 287
 Kopeć Mirosław 479
 Kopernik Mikołaj 13-15, 19-21, 518
 Kopiczko Andrzej, ks. 27, 282, 284, 285, 288, 292, 441, 443, 451, 465, 466
 Koprowska Izolda 34
 Koptyczczy 350
 Kordecki Augustyn 135
 Korko Władysława 482
 Kornatowski W. 372
 Kornfeld W. 224
 Korolevsky C. 350
 Korolko M. 467
 Korona Królestwa Polski 62, 66
 Korotajowa K. 442
Korzeniewska Anna 297-307
 Korzybski Stanisław (Stanisław z Korzybia) 119, 120
 Koska W. 437
 Köster H.M. 140
 Kostka Stanisław, św. 149
 Kostrzewa Paweł, ks. 499
 Kostrzewska Monika 292
 Kościelny Wydział Teologii na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie 450
 Kościuk Grażyna 481
 Kość Antoni SVD, ks. dr hab. 451
 Kotowicz Wojciech, dn 504, 506
 Kowalak Władysław SVD, ks. prof. dr hab. 451
 Kowalczyk Józef, abp, nuncjusz 474
 Kowalczyk Stanisław 215
 Kowalski Łukasz 504
 Kowalski W. 281
 Kowcz Emilian, ks., bł. 369
 Kozakiewicz Stanisław, ks. dr 451
 Kozioł Ryszard, ks. 448
 Kozłowska Wioletta Ewa 34
 Kozłowska-Budkowa Z. 67
 Koźmiński Honorat, bł. 448, 466

- Kracik J. 281
 Kranich Antoni, kan. 26
 Kranig Jan Jakub, kan. 26
 Krasicki Ignacy, bp 9, 15, 23
 Krasicki Marcin, kan. 26
 Kraszewski J. 437
 Kratz R. 260, 269, 273
 Kratz R.G. 219, 222
 Kraus H.J. 254
 Krause Antoni, kan. 26
 Krauze-Błachowicz K. 106
Krawczyk Roman, ks. prof. dr hab. 4, 450, 452
 Krawczyk Z. 215
 Krapiec Alfred Mieczysław, o. prof. dr hab. dr h.c. 7
 Kreck W. 511
 Kreczman Agnieszka 481
 Kretzmann N. 99
 Kriszin M. 493
 Krix Kunibert, kan. 26
 Kromer Marcin, bp 9, 15, 24, 281–289, 292
 Kromkowski J. 213
 Królewska Akademia w Braniewie 443
 Królewski Fakultet Filozoficzno-Teologiczny 443
 Królewskie Gimnazjum Akademickie w Braniewie 443
 Królik Stefan, dn 32
 Krucina Jan, ks. 206, 215, 438
 Krüger Michał Józef, kan. 26
 Kryczek P. 213, 215
 Krzysztopik Jan 480
 Krzyżanowski S. 56, 61
 Krzyżowcy 141
 Kübel W. 178, 179, 187–189
 Kubicki J. SVD 395
 Kubicki Mariusz, ks. 506
 Kubiś Adam, ks. prof. dr hab. 445, 447
 Kubik W. 435
 Kuchowicz Z. 290
 Kuczborski Walenty 285
 Kuczek Marzena 34
 Kudasiewicz J., ks. 388, 392, 393, 410, 411, 414, 434
 Kuessner (Küssner) Paweł, ks. 476
 Kühle H. 191
 Kuhn T.S. 19
 Kühnapel Edward, kan. 26
 Kuksewicz Z. 19
 KUL (Katolicki Uniwersytet Lubelski) 393, 444
 Kulas Elżbieta 34
 Kulesza Jadwiga M. OSB 467
 Kuliński Bernard, ks. 504
Kulaczowski Jerzy, ks. 231–257
 Kuna Andrzej, ks. 32
 Kunicki Zdzisław, ks. dr 449, 465, 466
 Kunne Albert 155
 Kunowski Stefan, prof. 444
 Künstle Karl 137, 141, 144
 Kuria Metropolitalna Archidiecezji Olsztyńskiej 4
 Kuria Rzymska 363, 367, 368
 Kuryś A. 132
 Küssner Paweł, kan. 26
 Kutrzebianka M. 135
 Kwaśniewicz K. 294
 Kwaśniewski Aleksander, prezydent RP 449, 458
 Kwitylian 115, 118, 124
 Labinger Jakub 148
 Lacan M.F. 235, 251, 256
 Lachmann P. 314
 Laghi Pius, kard. 447, 450, 459
 Lamprecht Jan, kan. 26
 Landsberg Martin 156
 Landulf z Caracciolo 85, 86, 99, 100
 Lapp N.L. 251
 Läßle Alfred 392
 Larraonie Arkadiusz CMF 357
 Laskowski J. 210
 Lathoud D. 133
 Latoń Andrzej, ks. dr 499
 Laun A. 330
 Lawaty A. 214
 Le Bras Gabriel 203
 Le Febvre de Palme Józef, kan. 26
 Légasse S. 263, 266, 267, 269, 270, 272–275, 277
 Lehmann Andreas, ks. 473
 Lehmann K. 316
 Lehr-Splawiński T. 294
 Lemke W.E. 238
Leniec Anna, dr 407, 407–417, 448
 Leon XII, pp 354
 Leon XIII, pp 354, 375, 385
 Leon-Dufour X. 248–250
Lepa Adam, bp 333–345, 341, 344
 Lepszy K. 118
 Leszczyński W. 211
 Leś B. 207
 Leśniak K. 107
 Letkiewicz Jadwiga 33
 Letyński Jan 148
 Lewada J.A. 203
 Lewandowska Jolanta 35
 Lewandowski Jerzy 520
 Lewek Antoni 386, 388–390, 393
 Lewiatan 374
 Lewowicki T. 421
 Libert A.M. 325–327

- Libiński H. 288
Licznarska Anna 34
Lidyjczycy 253
Ligeza Jan 65
Lightfoot J. 269
Lindanus Teodor 285
Lingk Jan, kan. 26
Linhardt Robert 389, 390
Lipka Iwona 448
Lippi Filippo Fra 144, 151
Lis R. 433
List C. 138
Liturgiczna Służba Ołtarza 504
Liwiusz 373
Llamas H., OCD 500
Llamas R., OCD 499
Llyoyd B.B. 423
Lobkowicz E. 339
Lohfink G. 277
Lohfink N. 221
Lombard Peter 106
Lombard Piotr 169, 173
Looveren L.H.D. v. 138
Lorentz F. 294
Loyola Ignatio de (św. Ignacy Loyola) 442
Lubecki Tadeusz 33
Ludwik I Andegaweński, król węg., następca Kazimierza Wielkiego 61
Ludwika Maria, żona króla Jana Kazimierza 145
Lühr G. 441
Lull Raimondo di 151
Lull Rajmund 115, 117
Lurker M. 232, 243, 244, 247, 257
Lutarewicz Marian 475
Luter Marcin 148, 281, 293, 510, 511, 513
Luteranie 289
Luthers Martin (Marcin Luter) 513
Lutomski Teodor, kan. 26
Lutz C.E. 41
Lutzmann H. 64
Lutz-Perdrizet J. 138
Lyceum Hosianum 443
- Łach Stanisław, ks. prof. 444
Łapiński J. 366
Łapot Józef, ks. dr 443
Łatak K. 292
Łączyński Michał, kan. 26
Łemkowie 422
Łuchniak Urszula 35
Łukasz, św. 364
Łukaszuk L. 379, 380
Łukaszyk R. 21, 23
- Maas-Ewerd Th. 131, 136
Machaj I. 214
Macharski Franciszek, kard. 7, 445–447
Machay F. 288
Machiavelli Mikołaj 373
Machinek Marian MSF, ks. dr hab. 4, 309–322, 451, 452, 468
Machowski Franciszek, kard. 7
Machwic Iwona 479
Maciej ze Sążpowa 169, 170, 172–174
Maciej, szklarz 121
Maciejowski, kard. 284
Maclaren D. 377
Maczuga Anna 34
Madec G. 41
Madianici 252
Majdański K. 325, 330
Majer Piotr 487–494, 488
Majewska Alicja 338
Majewski M., ks. 433–435, 437, 438
Majka J. 396, 408
Majka Józef, ks. prof. 212
Majkowska Irena 475, 482
Majkowski W. 424
Makarczyk Irena 34
Makarios III, abp 142
Mâle E. 131
Malendowski W. 381
Malewska-Peyre H. 421
Malinowska Aleksandra 35
Maliszewska Barbara 32, 33, 35, 448
Malraux André (1901–1976) 35
Malthus Thomas Robert 325
Małecki Hieronim († 1583) 34
Małgorzata, boh. „Fausta” W. Goethego 149
Małgorzata, św. 293
Małopole 65
Mamzer H. 421
Mandonnet 76
Manna S. 352
Mansfeld, dowódca oddz. duńskich 135
Mansi 350, 353
Mansourati Ignacy Klemens, bp tyt. Apamei
Mantegna Andrea 144, 151
Marause Herbert 324
Marcin z Tours, św. 137
Marcinkowska Agnieszka 32, 34, 466
Marcuse Herbert 324
Marek Z., ks. 434
Marek, św., ewangelista 278, 436
Mareš F.W. 116
Mariański J. 208, 209, 213, 340
Marietti 76, 77, 79
Maritain Jacques 216
Markowski Mieczysław 4, 5, 6, 55–70, 63, 64, 67
Maronici 349, 350, 361

- Marquardt Alojzy, kan. 26
 Marquardt Juliusz, kan. 26
 Martin Grabmann-Institut zur Erforschung der
 Mittelalterlichen Theologie und Philoso-
 phie 7, 12
 Martin N. 64
 Marusyn Mirosław Stefan, bp tyt. Cadoenus
 361, 363
 Maryja, matka św. Sergiusza 496
 Masiul I. 281
 Massimi Maksym, kard. 356
 Matczak A. 423
 Matczak Bartłomiej, dn 504, 506
 Matern Antoni, kan. 26
 Materski W. 487
 Mateusz z Krakowa, prof. teologii 12, 20, 62, 64
 Mateusz, św. 436
 Matthy Ignacy de, kan. 26
 Matwiejczuk Piotr, ks. 506
Matysiak Bogdan W., ks. 219-229, 466, 468
 Mauler Piotr, wikary 284
 Maximus Confessor 42, 43, 44, 49
 May R. 330
 Mazurek A. 215
 Mazurek F.J. 215, 216
 Mazurkiewicz P. 376, 377
 Mazurzy 286, 287
 Mazzini Giuseppe 150
 Mc Lean G.F. 213
 Mc Whir J. 313
 McGuckin 76
 McLuhan H.M. 24
 McLuhan Herbert 324
 McLuhan Marshall, autor wizji „światowej wio-
 ski” 334, 335
 Mecherzyński K. 64
 Mediaeval Academy of America 41
 Melchici 352
 Melchior M. 421
 Melodos Roman 132
 Melitz Alojzy, kan. 26
 Melkici 351
 Memmi Lippo 144
 Menkin Miriam 310
 Mercier, kard. 385
 Merkelin Jan (ok. 1337 – ok. 1400) 12–14, 23
 Metody, św. 116
 Metz Wilhelm 73, 80
 Metzger B.M. 233
 Meyer Jacques de Balct 145
 Michalowska T. 116
 Michalski J. 429, 465
 Michalski Konstanty (1879–1947), ks. 28
 Michał z Wrocławia (Falkener) 170, 171, 173,
 174
 Michał, św., metropolita 495
Michalowska Monika 105–113
 Midura Andrzej, ks. 448
 Mielezsko Marzena 33
 Mierzwiński B. 323
 Miethke J. 64
 Mikołaj II, car Rosji 498
 Mikołaj z Gorzkowa 62
 Mikołaj z Kurowa, abp gnieźnieński 65
 Mikołaj z Sandomierza (zwany Trąba), kanonik
 65
 Mikołaj z Szadka 121
 Mikulska Małgorzata 33
 Miler G. 232
 Milewski Mieczysław 33
 Millard A. 242
 Miłosz E. 289
 Ministerstwo Edukacji Narodowej 426, 463
 Minois G. 372, 373, 374, 375
Miotk Andrzej, ks., SVD 161–168
 Miotke Paulin, o. 473, 478
Misiaszek Antoni, ks. dr hab. 4, 452, 468
 Misiaszek K. 436
 Misiejuk J. 496, 498
 Misiuk A. 488
 Misjonarski Świętej Rodziny 481
 Mistruzzi A. 149
 Misztal H. 367
 Mnisi anglosascy 164, 167
 Mnisi iroszkoccy 161–164
 Moczkowski J. 62, 121
 Modliński J.A. 312
 Möhelenbrink K. 223
 Möhlenbrink K. 220
 Mohr A. 145
 Mohrdiek H. 239, 240
 Moisan K.S. 132, 134, 148
 Mojsiewicz C. 381, 382
 Mojżesz 221, 244, 436
 Möller Paweł, kan. 26
 Mollers H. 511, 512
 Möllers H. 512
 Molner Paweł/Paul, autor podr. gramatyki łac.
 14, 22
 Monachus Johannes 138
 Moniuszko Iwona 34
 Montegna Andrea 144, 151
 Moran D. 44
 Moran J.A. 500
 Morawa C. 133
 Morawska A. 396
 Morawska Teresa, s. 475
 Morawski K. 61, 65, 67, 68, 121
 Moreno A. Garcia MJ 500
 Moser B. 162
 Moskale 145
 Motowiłow Nikołaj, św. 498

- Mrukowska J. 286
MTV — Music Television 340
Muckle J.T. 179
Muczkowski J. 62, 121
Mudryj S., bp prof. 369
Müller Marcin, kan. 26
Mummolen 163
Murawski R. 438
Murner Tomasz 121
Museo del Opera del Duomo, Siena 141
Mussinghoff H. 443
Muzeum Bizantyńskie w Nikozji, Kreta 142
Muzeum Narodowe w Warszawie 147
Muzeum Prowincji Bernardynów w Leżajsku 149
Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie 149
Muzeum-Zamek Piastowski w Gliwicach 135
Muzułmanie 117, 475
Myśków J. 20
- Nabuchodonozor 137
Nadzwyczajni Szafarze Komunii św. w Kętrzynie 481
Najwyższa Kongregacja Świętego Oficjum 375
Nałęcz Jan 32
Nałęcz Jan Zenobiusz 448
Nałęcz Zenobiusz 35
Namszanowski Franciszek Adolf, kan. 26
Napoleon 297–301, 303, 304, 306, 307
Narbut Adam, ks. 506
Narody Zjednoczone 378, 380, 381
Nass C. 340
Nastarowicz Stefan 488, 490
NATO 383
Nazaretanki 481
NBC 338
Nelis J. 236
Nejman Mariusz, dn 506
Nestorianie 163
Neuman Jan Nepomucen CSSR 500
Neumann Jacek, ks. 520–521
Neumann Józef, kan. 26
Neumüller Willibrord OSB 138
Newman John (1801–1880), kard., filozof 32
Newmann J.H. 385
Nicolao de Curow (Mikołaj z Kurowa) 65
Niemcy 25
Niemiro Urszula 33, 448, 466
Niepubliczne Przedszkole „Pinokio” w Kętrzynie 479
Niepubliczne Przedszkole „Puchatek” w Kętrzynie 479
Niesiołowska-Rothertowa Z. 148
Nieszporkowicz A. 135
Nikitorowicz J. 423
Nikolaou Th. 132
Niobe 146
Nitecki P. 215
Nitsch Henryk, kan. 26
NKWD — Narodnyj Komitet Wnutriennych Dieł 488, 489, 491, 494
Nobel Alfred, chemik, twórca nagrody 315
Noi P. de la 500
Noth M. 221
Nötscher F. 224
Nowak Edmund, ks. 490, 493
Nowak M. 429
Nowak Przemysław 504, 506
Nowak Stanisław, abp dr 447, 450
Nowak Władysław, ks. dr hab. 4, 281, 284, 286–288, 292, 293, 400, 401, 403, 451–453, 465, 466, 468, 499, 500
Nowicki A. 215
Nowowiejski Feliks 479
Nuding M. 64
Nuncjatura Apostolska w Warszawie 446, 447, 449
- O'Meara J.J. 44
Oblaci 35
Oblak Jan, bp 282, 283, 441, 444, 445
Obrębska Hanna 34
Obrębski Krzysztof 35
Obserwanci 124
Ockham Wilhelm 169
Oczapowski Michał 456, 457
Odnowa w Duchu Świętym, wspólnota 504
Odon, opat z Cluny 137
Odonis (Odon) 138
Odonis Gerard 91, 98, 99
Odrovasius Hyacynthus (św. Hiacynt Odroweż) 149
Odyniec Wacław 22
Ogrodzka-Mazur E. 421
Ohler A. 234
Ojeda Carillo C., MJ 499, 500
Okręgowa Komisja Badania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu w Łodzi 489
Olczyk A. 292
Olejnik S. 371, 372, 376, 377
Oleśnicki Zbigniew 120
Olga, św. 495
Olszewski M. 106
Omelaniuk Anatol Jan 26
Omer, uczeń Eustazjusza 163
Omiotek Magdalena 34
Onasch K. 132
Ong Walter J. 115, 126
ONZ — Organizacja Narodów Zjednoczonych 31, 327, 378–382, 448, 518

- Opaliński Jerzy, organista 475, 476, 484
 Oppenheim L. 380
 Opus Dei 499
 Orlikowski Tomasz, kan. 26
 Ormianie 354
 Osik Bożena 448
 Ostrowski Jerzy 26
 Ottaviani, kard. 375
 Overandt Peter 159
 Ozdowski J. 396, 397
 Ozeasz 255
 Ozorowski E. 424
- Pacelli Eugeniusz** (późn. Pius XII, pp) 356
 Paczkowska Aleksandra 35
 Padberg L. 167
 Paderewski Ignacy 492
 Pagaczewski J. 20
 Pali G.F. 340
 Palm Józef, kan. 26
 Pałęcki K. 212
 PAN — Polska Akademia Nauk 19
 Pancechowska Marzena 479
 Panofsky E. 139
 Panuś Kazimierz 28, 386, 389–391, 393, 394
 Państwowa Akademia w Braniewie 443
 Papieska Akademia Nauk 326
 Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie 7, 31, 441, 445–447
 Papieska Komisja Biblijna 434
 Papieska Komisja dla Zredagowania Kodeksu Prawa Kanonicznego Wschodniego 356, 358, 359
 Papieska Komisja do Rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego Wschodniego 361, 362, 366
 Papieska Rada Rodziny 327
 Papieski Fakultet Teologiczny w Gdańsku 445
 Papieski Fakultet Teologiczny w Krakowie 445, 448
 Papieski Fakultet Teologiczny w Szczecinie 445
 Papieski Fakultet Teologiczny, Wrocław 259
 Papieski Instytut Studiów Wschodnich 355, 368
 Papieski Uniwersytet Laterański w Rzymie 444
 Papieski Wydział Teologiczny 446
 Papp-Szilagyi Joseph, bp 351, 352, 353
 Paprocka W. 287, 294
 Parafialna Akcja Charytatywna 482
 Pareattil Józef, abp Kościoła Malabarskiego 361
 Parello D. 131, 137, 146
 Parkinson, choroba 320
Parzych Katarzyna, dr 4, 31–36, 33, 448, 468–470
 Pasierb J.St. 135
 Pastuszko Józef, ks. prof. 444
- Paszko Ryszard, płk, pastor 493
 Paszkowski Zdzisław, ks. prałat 491–493
 PAT 446
 Pater Mieczysław 25
 Patriarchat Moskiewski 495, 496
 Patryk, św. 166
 Pauli Ż. 65
 Paulin ze Skalbmierza 129
 Paulson R.J. 310
 Pavlović A. 183
 Paweł Apostoł, św. 333, 334
 Paweł Diakon 140
 Paweł V, pp 282, 284, 287
 Paweł VI, pp 342, 350, 361, 392, 434, 444
 Paweł z Łomży 129
 Paweł, św. 53, 74, 174, 433
 Paweł, wikariusz braniewski 285
 Pawlak Z. 206
 Pawlik Jacek SVD, ks. dr 452, 468
 Pawluk T. 359
 Paz Moran A. MJ 500
 Pączkowski Kazimierz, ks. dr 505
 Pelikan Franciszek 148
 Pépin J. 48
 Perdrizet P. 131, 134, 141
 Perfikowski Marcin, alumn 481
 Perrone G. 388
 Perugno 144, 151
 Pesch R. 76, 260, 261, 264, 266, 269, 270, 273, 275–277
 Peszkowski Zdzisław, ks. prałat 491, 492, 493
 Petri H. 140
 Pettke Krystyna 34
 PGR — Państwowe Gospodarstwo Rolne 207, 208
 Photius, patriarcha 132, 353
 Piazza, prof. 353
 Pickavé M. 179
 Piekarska Małgorzata 479
 Pierechod M. 469, 470
 Pietkiewicz Jadwiga 481
 Pijarzy 148
 Pitkowie, d. mieszkańcy Szkocji 163
 Pimentel P. 265
 Pio IX (Pius IX, pp) 351
 Piontek J. 289
 Piotr z Radolina (zw. Wysz), bp 62
 Piotr z Rawenny 118
 Piotr z Tarantazji 169, 170, 171
 Piotrowska Maria 33
 Piperno Reginald von 76
 Pirano Lodovico da, franciszkanin 117
 Pisarek Z.S. 236
 Piskorska J. 281
 Piszcz Edmund, dr, abp warmiński 10, 18, 446, 449, 450, 462, 467, 469, 470, 473, 474, 477, 484

- Pitkowie, d. mieszkańcy Szkocji 163
 Pitra Jean Baptiste 351
 Pittau Józef, abp 450, 459
 Pius IV, pp 442
 Pius IX, pp 351, 386
 Pius Papa IV (Pius IV, pp) 442
 Pius X, pp 354
 Pius XI, pp 33, 55, 355, 356, 359, 363
 Pius XII, pp 356–359, 363, 375, 376
 Piwowska (z d. Matys) Anna, matka ks. Władysława 199
 Piwowski W. 423, 478
 Piwowski Walenty, ojciec ks. Władysława 199
 Piwowski Władysław, ks. prof. dr hab. 199–217, 450
 PKZ — Pracownia Konserwacji Zabytków 289
 Platon 39, 40
 Płaskowski Andrzej, kan. 26
 Pleier T.64
 Ploeg J.M.P. van der 240
 Plude F.F. 340
 Pluta A. 286
 Pluta W. 395, 396
Plوسي Tadeusz, ks. 347–370, 371–383, 518–520
Podkoński Robert 87, 105–113
 Podolak Elżbieta 34
 Podolecki J. 284, 287
 Podsiad A. 135
 Pohl Juliusz Cezary, kan. 26
 Polack Jan 145
 Polacy 15, 23, 25, 33, 205, 208, 210, 211, 213, 215–217, 421, 468, 487–489, 491–494
 Polak Jan 160
 Polonia amerykańska 207
 Polska Akademia Nauk 5, 55
 Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny 496
 Polski Synod Plenarny 395
 Polskie Centrum Józefologiczne 499
 Pomorzanie (ks. Marian Borzyszkowski) 5
 Ponens, kard. 352
 Popowicz E., ks. mitrat dr 369
 Pöppelmann Karol Augustyn Kajetan, kan. 26
 Poręba Piotr, ks. prof. dr hab. 455
 Pörnbacher M. 141
 Porro P. 177
 Poschmann Bernhard 466
 Possenti Vittorio, prof. 326
 Possevinos Antonio 441
 Potocki A. 436
 Potocki Jan, superintendent 491, 493
 Potocki St. 232
 Poutet Y. 500
 Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk 144
 Pracownia Archeologii Miast PKZ w Gdańsku 289
 Pracz J. 393
 Prcela F. 183
 Preuschoff Hermann, kan. 26
 Prochor, chrzcielne imię św. Serafina Sorowskiego 497
 Prohaška Ottokar, bp 389
 Promweiss Bernard, kan. 26
 Propp W.H. 233
 Proszek Marek, ks. 448
 Protestanci 475
 Prowincja Zgromadzenia Słowa Bożego Księży Werbistów w Pieniężnie 455
 Pruszcz Piotr Hiacynt 120, 135
Pryba Andrzej MSF, ks. 323–332
 Prymas Tysiąclecia (ks. kard. Stefan Wyszyński) 216
 Prywatne Gimnazjum w Kętrzynie 479
 Prywatne Liceum Ogólnokształcące w Kętrzynie 478
 Przekop Edmund, ks. prof. dr hab. 366, 451
 Przybylski B. 138
 Przyczyna W. 393, 394
 Przyplót Joanna 35
 Ps.-Dionisi (Pseudo Dionizy) 41
 Pseudo Dionizy Areopagita 52, 105
 Pseudo-Bernhard 136
 Pseudo-Dionysius Areopagita 177
 Publicius Jacobus 117, 118, 119, 120, 126
 Publiczne Gimnazjum w Kętrzynie 479
 Puławski Jan 504
 Pytel J. 396, 397
- Q**valls C. 241
- R**aczuk Jolanta 479, 481
 Rad G. von 236
 Rada Bezpieczeństwa ONZ 379, 380, 381, 382
 Rada Europy 519
 Rada Główna Szkolnictwa Wyższego 462, 463
 Rada Kapłańska Archidiecezji Warmińskiej 8
 Rada Naukowa Episkopatu Polski 445
 Rada Naukowa Warmińskiego Instytutu Teologicznego 450, 457
 Rada Prezydialna Kodyfikacji Wschodniej 356
 Radbert Paschazjusz 140
 Radlica (Jan z Radliczyc), bp 62, 63
 Radwan M. 376
 Radwański W. 115
 Radziejowski, bp 287, 288
 Radziszewski Idzi 212
 Radziwiłł, bp krakowski (1591–1600) 288
 Ragone Jacopo 117
 Rahner Hugo 390

- Rahner Karl SJ 387, 391, 392, 397
 Raiser K. 381
 Rak R. 207
 Rakoczy E. 135, 145
 Ramos E. MJ 500
 Rataj Maciej 214
 Ratyński Felicjan, o., paulin 135
 Ravetz J.R. 19
 Reale G. 40
 Réau L. 131
 Rechowicz M. 204, 294
 Reeves B. 340
 Reich Feliks 13
Reinhardt Elisabeth 71–84, 72, 74, 75, 81
 Reiser M. 271, 275
 Reiter J. 310
 Rejduch-Samkowa I. 135, 149
 Rembiesz K. 427
 Rendtorff T. 511
 Renner F. 162
 Repsch E. 426
 Reszka S. 286
 Reuter — agencja prasowa 338
 Rhoads D. 260, 266, 268, 269, 272, 273, 277, 278
 Richard S. 244
 Richter, skala 225, 500
 Rigo Caterina 178, 179, 181, 192, 194, 195
 Ritter A.M. 46
 Ritter H. 321
 Ritzke Franciszek, kan. 26
 Rivinius Karl-Joseph, ks., SVD 4
 Robel M. 500
 Robert P. 500
 Roch, św. 147
 Rock John 310
 Rogaczewski Wojciech, ks. 474
Rogalewski Tadeusz MIC, ks. dr hab. 4, 452
Rogowski Cyprian, ks. dr hab. 4, 452, 453
 Rogowski R. 330
 Rohban L. 362
 Rojewski A. 288
 Romahn Paweł, kan. 26, 473, 477
 Romaniuk K., ks. 434
 Romański Paweł 504
 Romberch Johannes 118
 Romejko Anna 479
 Ropiak Sławomir, ks. dr 448, 466, 469, 504
 Rosa R. 372, 374, 375
 Rosa Tomasz, alumn 481
 Rosa Wiesław 480
 Rosenbüchler Piotr 442
Rosik Mariusz, ks. 259-279
 Rosik S. 205
 Roslin Institute w Szkocji 313
 Roslan Jan, dn 32
 Rosselius Cosmas 117, 118
 Rosyjska Cerkiew Prawosławna 495, 496, 498
 Rovira German, ks. dr 499, 500
 Rozanow Z. 135
 Rozen Barbara 466
 Róże Różańcowe, bractwo 482
 Ruch Apostolstwa Emigracyjnego na Wschodzie 481
 Ruch Światło-Życie 34, 35, 504
 Rudnicki Szymon 282–286, 288, 293, 294
 Rudnicki Z. 422
 Rudolf IV, arcyksiążę austr. 55
 Ruffus Jacobus Publicius, uczonec florencki 118
 Rusiecki M. 287, 288
 Rusini 122, 123
 Ruszczycówna J. 148
 Ruszczyński J. 106
 Ruth 225
 Ryan J. 166
 Rybczyński Janusz, ks. 475, 479, 480, 482
 Rybicki Mariusz, ks. 506
 Ryczan Kazimierz, ks. bp prof. dr hab. 216
 Rydziński Franciszek Ksawery, kan. 26
 Rynkowski Ryszard 505
 Ryszard z Mediavilla 169, 173
 Rzepka W.R. 116, 123
 Rzeszewski M. 389
 Rzeszutek Emil, ks. mgr 444, 447, 466
 Rzymianie 115, 372

Sacha Władysław A. 4
 Sachs Jan 442
 Sadurski S. 429
 Sakson Andrzej 27
 Salamon Stanisław 484
 Salezy Franciszek, św. 288
 Salij J. 141
 Salomea, bł. 149, 158
 Salomon, król, bibl. 237, 241, 251, 253
 Salvador H.S. 310
 Samek J. 135, 149
 Samerzapf Rolf 509, 513, 517
 Samsel Edward, bp dr 455
 Samson z Woryn, kanclerz Kapituły Warmińskiej 441
 Samsonowicz Henryk 161
 Samulowski Andrzej 23
 San Concordio Bartolomeo 117
 San Gimignano Giovanni di 117
 Sanabria J.R. 500
 Sanchez M.D. OCD 499
 Sander Franciszek Ksawery, kan. 26
 Sänfftl, ród 145
 Sanftl, ród 160
 Sanger Margaret 325

- Saraceni 150
Saranyana J.I. 83
Sareło Z. 342
Sasowie 166
Sawicki J. 284
Sawicki K. 422
Schaub M.M. 250
Scheer Irena 28
Scheffczyk L. 71, 391
Scheler Max 385
Schillebeeckx E. 396, 401
Schiller G. 145
Schipcha/sifhah = młoda dziewczyna, służąca 239
Schleiniger N. 388
Schlier H. 391
Schlogel H. 341
Schmaus Michael, mediewista 7, 391
Schmidt A. 312
Schmidt B. 191
Schmidt W.H. 245
Schneider M. 411
Schnieke A.E. 313
Schniggenberg Piotr 284
Schockenhoff E. 315, 317
Schönfels Jerzy 442
Schooyans Michael, ks. prof. 324–326, 328
Schrage W. 511
Schramm Fryderyk 144
Schreiner J. 226, 228
Schröter Andrzej, kan. 26
Schröter Franciszek, kan. 26
Schuba L. 64
Schudy S. 400
Schué K. 137
Schula B.R. 48
Schultheis F. 209
Schultz Henryk 442
Schulze H. 511
Schumacher J. 500
Schungel H. 249
Schurr V. 388, 391
Schwark Brunon, kan. 26
Schwarz G. 260, 266
Sebastian, św. 147
Seibertz E. 149
Seiler Johann Michael 386, 392
Sekcja Teologii Pastorskiej KUL 200
Sellew P. 268
Seminarium Duchowne w Braniewie 8
Seminarium Duchowne w Tarnowie 200
Seminarium Papieskie w Braniewie 441
Semmelroth O. 391
Senderski G. 393
Senneru W. 179, 181
Seńko W. 19
Serafini Juliusz, kard. 356
Serafin Sorowski (Serafin z Sorowa) 496, 497, 498
Serafin z Sorowa (Serafin Sorowski), św. 495, 497, 498
Sergiusz z Radoneża (Sergiusz Radoneński) 495, 496, 497, 498
Sergiusz, patriarcha 132
Sesboue D. 243, 249
Shugar G.W. 424
Siebzehnriibl E. 311, 312
Sieczka T. 140
Siedler D. 178, 179
Sikora A. 19
Sikora Justyna, sercanka 447
Sikorski Jerzy 20
Simon H. 392
Simon J.L. 325
Sincero Alojzy, kard. 355, 356, 365
Sirofenicia (Syrofenicjanka) 259–279
Siwołowska Irena 36, 448
Siwołowski J. 469
Skorel Józef, ks., mjr 493
Skorowski H. 422
Skowroński A. 379
Skowroński H. 426
Skukowski Włodzimierz 469, 470, 495–498
Słomka W. 400
Słomkowski Antoni, ks. 33
Smoczyński Stefan, prof. dr hab. 449
Smulikowska E. 135
Sobieszczuk Agnieszka 35
Sobordiensis Baldovin 118
Sobol R. 334
Sobór Watykański II 33
Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale 17
Societe Internationale pour l'nski II 33
Soczewski Justus de, kan. 26
Soiron Tadeusz OFM 391
Sojka J. 282, 287
Sokołowski M. 427
Soli Deo Gloria, zespół wokalnno-muzyczny 505
Söll Georg 134, 136–138, 140, 142
Sölle D. 139
Sołtan, mjr 491
Sommer Matthias von 159
Sontowska Jadwiga 33
Soprzenio P. 493
Sorbon Henryk (1373–1401), bp warmiński 12, 13
Sorbona 120
Sowa K.Z. 215
Sowicki Mateusz, ks. 281
Sójka-Zielińska K. 298
Spannenkrebs August, kan. 26
Späth Hieronim, kan. 26

- Speer A. 177, 182, 183, 186
 Spieker M. 212
 Społeczna Szkoła Podstawowa w Kętrzynie 479
 Społeczne Gimnazjum w Kętrzynie 479
 Sroczyńska M. 213
 Staatliche Museen w Berlinie 144
 Stachnik R. 22
 Stachowiak L. 232, 236
 Stadler H. 189
 Stagiryta (św. Tomasz z Akwinu) 89
 Staliński Karol, kan. 26
 Stały Komitet Międzynarodowy ds. Dekady Nauczania Praw Człowieka 518
 Staniek E. 394
 Staniewicz Bożena 482
 Stanisław z Korzybia (Stanisław Korzybski) 119, 120
 Stanisław ze Skarbimierza 62, 67
 Stanisław, św., bp 62, 63, 127, 128, 149
 Staniszewski Andrzej, prof. dr hab. 449
Stankiewicz Danuta 395-405, 405
 Stankiewicz Lucjan 448
 Stanowski A. 376
 Starowicz Zbigniew Lew 330
 Starowieyski M. 390
 Stasiak M., ks., prof. 366, 369
 Staszczak K.K. 467
 Staszic Stanisław 375
 Steckel Tobiasz 149
 Steel C. 44, 177
 Stefanowicz Adela 444
 Steffen Jan, kan. 26
 Steffen Witalis, kan. 26
 Stegmüller O. 136
 Stein Edyta, św. 32, 34
 Stein R.H. 243
 Steinki Józef, kan. 26
 Steinsberg, rabin 491
 Stekna Jan, bakałarz 64
 Sternik Maria 33
 Stępień J. 244
 Stock A. 264, 265, 266, 270, 276, 278
 Stoehr J. 500
 Stoicy 334
 Stolarczyk I. 215
 Stollorz V. 311
 Storch W. 274
 Stowarzyszenie „Pax” 205
 Stowarzyszenie Czeladnicze bł. Adolfa Kolpinga 34
 Stowarzyszenie Historyków Sztuki 286
 Stowarzyszenie Przyjaciół WSDMW „Hosiarium” w Olsztynie 505
 Stowarzyszenie św. Bonifacego 477
 Stowarzyszenie św. Wojciecha 26, 477
 Strabo Walahfried 166
 Strachowski Franciszek, kan. 26
 Stralmare Tarcyzjusz OSJ 499, 501
 Straż Graniczna 509, 517
 Strelau J. 420
 Stroick C. 180
 Strzelczyk J. 161, 164, 165
 Strzelecki Suchywilk Jan 59
 Strzeszewski Czesław, prof. dr hab. 204, 217, 397, 413
 Studer B. 79
 Studienzentrum des Hl. Joseph w Kevelaer 499
 Studio Generali Cracoviensi 63
Studio Poligrafii Komputerowej „SQL” Olsztyn 4, 468
 Studium Dydaktyki Katechezy 454
 Studium Generalne w Krakowie 59-67
 Studium Homiletyczne Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie 393
 Studium Języków Obcych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie 495
 Studium Katechetyczne w Gietrzwałdzie 444
 Studium Licencjackie Instytutu Teologicznego w Olsztynie 25
 Studium Powszechne w Neapolu 57
 Studium Teologii dla Świeckich w Olsztynie 10, 27, 447
 Studium Wiedzy o Rodzinie 454
 Sturzo Luigi, ks. 375
 Styczeń Tadeusz SDS 326
 Styka J. 211, 213, 214
 Suares Francisco de 374
 Suarez Franciszek 7, 19
 Suárez-Nami T. 111
 Subera I. 284
 Suchywilk Jan, kanclerz, król, 57, 65; zob. Strzelecki Suchywilk Jan
 Sukicki Kazimierz 493
 Sułek A. 214
 Sułowski Z. 21
 Surgy P. de 245
 Sussmann V. 131
 Swach Adam 147
 Swatwell Tomasz 119
 Świeżawski Stefan, prof. dr hab. dr h.c. 6, 174
 Sykstus IV, pp 139
 Symonides z Keos, poeta grecki 115, 117
 Synak B. 426
 Syrofenicjanka 278, 279
 Syryjczyk Efreem 132
 Szablowska B. 469
 Szadek Nicolaus 121
 Szafraniec B. 132, 134, 137, 139, 141-143, 145-148
 Szafrąński A. 395, 396
 Szarmach Jadwiga, panieńskie nazwisko matki ks. M. Borzyszkowskiego 6

- Szawiel T. 212
 Szczepanowski Stanisław, bp 22
 Szczepański M. 423
 Szczepański Tomasz, kan. 26
 Szczurek-Boruta A. 421
 Szembek, bp 288
 Szeptycki Andrzej, alumn 493
 Szklarek Jan 120–126, 128, 129
 Szkoci (Scotti) 163
 Szkoła Katedralna we Fromborku 14
 Szkoła Podstawowa nr 1 im. Feliksa Nowowiejskiego w Kętrzynie 479
 Szkotyści 85
 Szłaga J. 334
 Szłomkowska Teresa 448
 Szmielińska Teresa 34
Szorc Alojzy, ks. prof. dr hab. 4, 285, 289, 441–445, 449–452, 455, 463, 464, 466
 Szostek A. 210, 212, 408, 409, 414, 415
 6. Dywizja Piechoty 490
 Szpręgiel Lech 32
 Szram M. 467
 Szeiber Feliks, ks. dr 34
 Sztáfrowski E. 367
 Sztajberg Boruch 493
Szychmiler Ryszard, ks. prof. dr hab. 4, 451, 452, 467
 Szulgacz Sylwester 448
 Szutkowska Elżbieta 32, 36, 470
 Szuyski Ignacy Marcelli, kan. 26
 Szwedzi 135, 145
 Szyfer Anna 287
 Szyjewski A. 213
 Szymańska-Jasińska M. 286
 Szymczak Anna 448
 Szymczak M. 420
 Szymiczek Henryk SVD, ks. dr 451
 Szymko J. 470
 Szymon z Lipnicy 119
- Ś**łazacy 421
 Ślipko T. 323
 Śliwińska B.G. 465
 Śliwiński Andrzej, dr, bp elbląski 18, 455, 463, 464
 Śliwka Eugeniusz SVD, ks. dr 455
 Świadkowie Jehowy 475
 Świątecki Michał 504
 Świątkiewicz W. 422
 Świderski Jan, ks. 481
 Świerzawski Wacław, ks. bp 35
 Święcicki Andrzej 203
 Święta Kongregacja do Spraw Kościoła Wschodniego 355, 356
 Święta Kongregacja Rozkrzewiania Wiary 350
- Świniarska Barbara Alicja 448
 Świtalski Władysław Bronisław, kan. 26
- Š**tékna Jan, bakałarz 64
- Taborski A. 479
 Taize, ruch 34
 Talec P., ks. 388
 Tańska Halina 33
 Tatarkiewicz W. 385
 Tatarzy 496, 497
 Tateszwili Bella 482
 Taubman Alfred 178
 Tautu A.L. 356
 Taylor V. 259, 265, 266, 269–271, 275, 276
 Tenus Andrzej, ks. 481
 Teodozjusz, św., mnich pustelni peczerskiej 495
 Teresa, św. 500
 Teschner Józef, kan. 26
 Thazath A., ks. 368
 Theissen G. 263, 270, 276
 Thesing J. 209
 Thiedig Franciszek, kan. 26
 Thiel Andrzej, bp 473, 475, 485
 Thiel Andrzej, kan. 26
 Thiel Antoni, kan. 26
 Thomas Aquinas (św. Tomasz z Akwinu) 113
 Thomas d'Aquino (św. Tomasz z Akwinu) 71, 72, 74–80, 81, 82, 83
 Thomas-Institut der Universität zu Köln 22
 Thompson J.G.S.S. 249
 Thornton M.H. 310
 Tidick E. 293
 Tintoretto 144, 151
 Toeppen M. 286
 Tomas de Aquino (św. Tomasz z Akwinu) 74
 Tomasz Anglik (Wilton) 86, 102
 Tomasz z Akwinu, św. 14, 19, 27, 39, 84, 86, 89, 102, 106, 107, 109, 111, 112, 115–117, 141, 169–171, 173, 174, 200, 214, 373, 378, 385, 466
 Tomasz ze Strasburga 12
 Topa D. 427
 Torla Kazimierz, ks. 444
 Torrell 76
 Tosky L. CSJ 500
 Toth Tihamer, bp 389
 Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 212, 292
 Towarzystwo Naukowe Organizacji i Kierownictwa w Toruniu 518
 Towarzystwo Przyjaciół Teologii i Filozofii Chrześcijańskiej 203
 Treptau Albert, kan. 26

- Triller Anneliese 22
 Trillhaas H. 511
 Trillhaas W. 511
 Trilling W. 236
 Triška J. 20
 Trouillard J. 44
 Trujillo Alfonso Lopez, ks. kard. 327
 Trybunał Lubelski 141
 Tryk Hubert, ks. 506
 Trynitarze 147
 Trypucka Agnieszka 479, 481
 Tucholski J. 489, 490, 493, 494
 Tulliusz 115
 Tunkiewicz M. 467
 Turcy 145
 Turczyn 135
 Turek Władysław, ks. dr 444, 450, 451, 467
 Turonensis Gregorius 134
 Turowski J. 202, 203
 Twardy J. 392
 Tyczkowski Franciszek, ks. 34, 493
 Tyrawa J. 215, 438
- U** Thant 31, 448
 UMK — Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu 518
 UNESCO (Unites Nations Educational, Scientific and Cultural Organization) 518
 Ungler Florian, drukarz 121
 Unia Najwyższych Przełożonych Zakonnych 363
 Universidad de Navarra 72
 Uniwersytet Jagielloński 118, 121
 Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie 393
 Uniwersytet Kentucky 314
 Uniwersytet Krakowski 19, 55, 56, 60–64, 66–69, 119–121
 Uniwersytet Łódzki 85, 105
 Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu 444, 518
 Uniwersytet Paryski 55, 56, 63, 64, 67, 68
 Uniwersytet Praski 13, 20, 55, 62
 Uniwersytet Stefana Batorego w Wilnie 444
 Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie 10, 18, 444, 449–452, 454, 456, 462, 463
 Uniwersytet Wiedeński 55, 56
 UPI — United Press International 338
 Urban A. 248
 Urban V, pp (Wilhelm Grimoard) 56, 57, 60, 61, 65
 Urban VI, pp 62
 Urban VIII, pp 441
 Urban Władysław 285, 493
 Urbańczyk S. 127
- Urszula, św. 149, 159, 293
 Urszulanki 481
 Urząd Wojewódzki, Wydział Kultury i Sztuki 476
 UWM (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie) 451, 452, 453, 464
- Valerga Giuseppe, Monsignore 352, 353, 354
 Valverde J. Canto 500
 Van der Loos H. 263, 266
 Van Iersel B. 266, 269, 275
 Vanier Jean 33
 Vanhoye A. 233
 Vasques E. Plaza MJ 500
 Vaulx J. 235
 Venin C. 44
 Venus Protectrix 146
 Verdross Alfred 216
 Verri F. 500
 Vespucci, ród włoski 145
 Viard A.A. 236
 Victoria and Albert Museum, Londyn 142
 Vidal F. Canals 500
 Villa Nova Arnold de 128
 Vingle Jan de 123
 Vitreator, rodzina 121
 Vitreatoris Jan 121
 Vittoria Francisco de 374
 Vivo Tommas de 150
 Vlček Emanuel 28
 Vloberg M. 134
 Vogels H.-G. 178, 179
 Volkmann R. 115, 119
 Vorgrimmler H. 388
- W**acewicz Amelia 455, 463, 464
 Wadding L. 86
 Wagner Adalbert, kan. 26
 Wajda Wojciech 504
 Waldauf von Waldenstein Florian 145
 Waldheim Kurt, sekr. gen. ONZ 382
 Wałęsa Lech 444
 Wanat J. 142
 Waraskowie 163
 Wargan Bogdan 480
 Warmiacy 287, 291, 295
 Warmińska Kapituła Katedralna 6, 199
 Warmiński Instytut Historyczno-Pastoralny 11
 Warmiński Instytut Teologiczny Historyczno-Pastoralny 11, 31, 32, 445–450, 453, 456, 457
 Warmińskie Akademickie Studium Teologiczne 446

- Warmińskie Archiwum Archidiecezjalne w Olsztynie 9, 443
Warmińskie Seminarium Duchowne „Hosianum” w Olsztynie 6, 8, 16, 17, 24, 200, 443–448
Warmińskie Wyższe Studium Katechetyczne w Giętrzewaldzie 8, 445, 446, 448, 466
Warzecha J. 434
Watson J., noblista 314
Watenrode Łukasz, bp 292
Wąsowicz H. 117
Weigelt K. 209
Weill-Halle L. 324
Weingärtner Kacper 442
Weinreich P. 421
Weis Adolf 144
Weisert H. 64
Weisheipl J.A. 76, 78, 79
Weiss Hugo, kan. 26
Weiss M. 179
Wendland H.D. 511
Wendowie, lud 163
Werbiści 506
Wereska-Zajączkowska Danuta 212
Wężyk Jan 284
Wiborada z St. Gallen, św. 27
Wichert Jan, kan. 26
Wichert Józef, kan. 26
Widl M. 387
Widzewicz Grażyna 33
Wiechert Ernst, autor *Dzieci Jerominów* 32
Wiegel M. 311
Wielgus S. 28
Wielkopolanin (= Jarosław Bogoria) 57
Wien Jan, kan. 26
Wierzbicki A. 212
Wieszczyński Janusz, ks. 503
Wietor Hieronim, drukarz 121
Wigand Mikołaj, bakałarz 62
Wilczyński Tomasz, bp 6, 199
Wilhelm de St. Thierry 411
Wilhelm z Conches 40
Wilk S. 205
Wilkowski Bolesław, mgr inż. arch. 477
Will James E. 205
Wilmut Ian 313
Wilson C. 500
Wilton Tomasz (Anglik) 86, 89, 102
Winowski L. 372
Winter E. 19
Wisłocki W., dr 120
Wistuba H. 413
Wiszowaty Edward, ks. 385–394, 392, 466
Wiśniewski Jan, ks. dr hab. 4, 25, 289, 452, 466
Wiśniewski Lech 33
Wiśniewski Roman, ks. 506
Wit, św. 154
Witkowska Aleksandra, s. prof. dr 25, 293
Władysław z Gielniowa 119
Włodek Zofia 169–175
Włodkowiec Paweł 373
Włodzimierz, książę kijowski 495
Włodzimierz, św. 495
Woelki Michał, kan. 26
Wojaczek K. 413
Wojciech, św. 25, 26, 35, 476
Wojciechowski Michał, dr hab. 4, 451–453
Wojdecki W. 390
Wojtkiewicz K. 466
Wojtkowski Andrzej, prof. dr 21
Wojtkowski Julian, prof. zw., dr hab., bp 20, 27, 199–217, 441–470, 443–447, 465–467, 469, 470, 499–501
Wojtowicz Antoni, dn 32
Wojtukiewicz Józef, ks. dr 444
Wojtyła Karol, kard. 10, 324, 325, 395–397, 399–401, 441, 445
Wojtyła Karol, ks. prof. 210, 212
Wojtyniak Czesław, płk 493
Wojtyśka Henryk Damian, o., ks. prof. dr hab. CP 4, 451, 452, 468
Wolano-Nojman Halina 448
Wolf E. 511
Wolf H.W. 240
Wolff Michał, kan. 26
Wolny J. 62
Wolter 293
Wołkowski Józef 205, 208
Wołodźko Andrzej 32, 448
Worein Samson 285
Woroniecki J. 35
Woszczyński B. 487
Woźniak M. 148
Wójcik Rafał 115–130
Wróbel-Ożga Halina 33
Wróblewski Jan, ks. mgr lic. 455
Wspólnota Krwi Przenajdroższej w Kętrzynie 481
Wspólnota Wiara i Światło 504
WT UWM — Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego 475
Wunder Augustyn, kan. 26
Wyczański A. 289
Wyczawski H.E. 119, 120
Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej „Gaudium” 369
Wydra W. 116, 123
Wydział Filozofii Chrześcijańskiej KUL 200
Wydział Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 12
Wydział Humanistyczny Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie 281, 487

- Wydział Ksiąg Wieczystych w Kętrzynie 476
 Wydział Nauk Humanistycznym KUL, Instytut Historii Sztuki, Katedra Historii Sztuki Kościelnej 131
 Wydział Prawa i Administracji Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie 347, 371
 Wydział Prawa Kanonicznego Papieskiego Instytutu Wschodniego 362
 Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL 369
 Wydział Teologiczny Braniewski w Olsztynie 445
 Wydział Teologiczny KUL 200
 Wydział Teologiczny na Uniwersytecie Jagiellońskim 63, 64
 Wydział Teologiczny Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie 7, 31, 35, 36, 445–449, 453
 Wydział Teologiczny UAM w Poznaniu 505
 Wydział Teologiczny Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań 323
 Wydział Teologiczny Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie 444
 Wydział Teologiczny Uniwersytetu Stefana Wyszyńskiego w Warszawie 448, 453
 Wydział Teologiczny Wileński w Białymstoku 445
 Wydział Teologii Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie 7
 Wydział Teologii Uniwersytetu Monachijskiego 7, 12
 Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie 2, 7, 8, 10, 16, 18, 31, 32, 35, 36, 39, 55, 161, 199, 219, 309, 385, 419, 433, 441, 444, 449, 450–457, 459–464, 473, 499, 503, 504
 Wykręt Wioletta 34
 Wynfred-Bonifatius (Winfred-Bonifacy) 167
 Wyzoumski J. 63
 Wysocka-Borejszo Katarzyna 35
 Wysocki Józef, bp dr 455, 463, 464
 Wysz Piotr (Piotr z Radolina), bp 62–65, 67, 68
 Wyszowska Lucyna, s. 475, 476
 Wyszynski Marek, ks. 448, 453
 Wyszynski Stefan, kard. 215, 216, 393, 405, 408, 409, 412, 474
 Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Olsztynie 449, 456, 457
 Wyższe Seminarium Duchowne „Hosianum” w Olsztynie 441
 Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Elbląskiej w Elblągu 505
 Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej „Hosianum” w Olsztynie 2, 3, 441, 449, 450, 456, 461, 465, 466, 503
 Wyższe Seminarium Duchowne Misyjne Księży Werbistów w Pieniężnie 455
 Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi 341
 Xavier Arnold Franz 385
 Yates F.A. 115–119, 125
 YMCA — Chrześcijańskie Stowarzyszenie Młodzieży Męskiej 509
 Yussef Grzegorz, patriarcha Kościoła Melchitów 352
 Zabulon, pokolenie 241
 Zadorożny Tadeusz, ks. 481, 503
 Zagermann Augustyn, kan. 26
 Zahajkiewicz M. 213
 Zakład Edycji Listów Stanisława Hozjusza 451
 Zakład Edycji Tekstów Źródłowych 452
 Zakład Katechetyki i Pedagogiki Religii 450, 452, 456
 Zakład Katolickiej Nauki Społecznej i Socjologii Religii 452, 455
 Zakład Kultury Chrześcijańskiej 450
 Zakład Liturgiki 450
 Zakład Patrologii i Historii Kościoła Starożytnego 452, 456
 Zakład Prawa Kanonicznego 452
 Zakład Śpiewu i Muzyki Kościelnej 450, 452
 Zakład Teologii Biblijnej 452
 Zakład Teologii Dogmatycznej i Fundamentalnej 452
 Zakład Teologii Moralnej i Duchowości 452
 Zakład Teologii Praktycznej i Ekumenizmu 452
 Zakon Braci Mniejszych 85, 473, 478
 Zakon Krzyżacki 6
 Zakon reformatorów 493
 Zalewska K. 148
 Zalewski, ks. 387
 Zamora Danuta 32, 36
 Zapadka Romuald, ks. 504
 Zapłata W. OMI 396
 Zapotoczky K. 204, 206, 209
 Zarebska Ewa 32, 36, 433–439
 Zarząd Jeńców Wojennych NKWD 489
 Zasańscy (Vitreatoris), rodzina 121
 Zasański Jan z Dobczyc 121
 Zathay J. 118, 129
 Zatorski Tadeusz, inż. 484
 Zavos Panayiotis 314
 Zawadzka Jadwiga 479
 Zawadzka Stanisława 33
 Zawadzki R.M. 62
 Zawadzki W. 466

- Zdaniewicz Witold SAC, ks. prof. 206,
208–211, 213–217, 340
Zdanowicz Stanisław, ks. prof. 9, 24
Zdrada Jerzy, prof. dr hab. 444, 449
Zehmen Franciszek von, bp pomocn. warmiński
443
Zehmen Karol Fryderyk, kan. 26
Zellma Anna 419-431, 468
Zembrzuski T. 215–217
Zespół Charytatywny w Kętrzynie 481
Zespół Placówek Przedszkolnych nr 1 w Olsz-
tynie 505
Zespół Synodalny Katechetów w Kętrzynie 481
Zespół Szkół Ogólnokształcących im. Wojcie-
cha Kętrzyńskiego w Kętrzynie 478, 479,
480
Zgromadzenie Misjonarek Świętej Rodziny 475
Zgromadzenie Ogólne ONZ 379
Zgromadzenie Sióstr Świętej Katarzyny Dziewi-
cy i Męczennicy 8, 23, 465
Zieliński Andrzej, ks. 448
Zieliński E.I. 40
Zieliński Jacek, ks. 481
Zieliński Michał 504
Zieliński Zenon 205, 213, 480, 482
Zielonoświątkowcy 475, 481
Ziomba Wojciech, dr bp 444, 455
Zieniewicz Dariusz 34
Zientara-Malewska Maria, poetka i literatka 16,
22
Zimniak J. 433
Zimoń D. 485
Zimoń Henryk, ks. prof. dr hab. 451
Ziółkowski Jan, ks. mjr 493
Zofia, św. 149
ZSRR 494
Zuberbier A. 396
Zuzanna, bibl. 235
Związek Harcerstwa Polskiego 34, 466
Związek Sybiraków 474, 477

Żejmo Grażyna i Marian, rodzice Marka 475
Żejmo Marek, alumn 481
Żłobek Integracyjny „Malinka” w Kętrzynie
479
Żórawski Andrzej, kan. 26
Żórawski Krzysztof, kan. 26
Żużek Iwan SJ 348–352, 354, 355, 358, 359,
361, 362
Żydzi 117, 239
Żywica Z. 469

INHALTSVERZEICHNIS

Mieczysław MARKOWSKI: Marian Borzyszkowski (31.08.1936–21.09.2001) In Memoriam	5
Katarzyna PARZYCH: Magister-, Lizenziat- und Doktorarbeiten — promoviert von Prof. Dr. habil. Marian Borzyszkowski	31

VIII. COLLOQUIA MEDIAEVALIA PRZEMIJANIE ALBO PRZEMIANA PRAETERITUM AUT PERMUTATUM VERGÄNGLICHKEIT ODER WANDEL Olsztyn 15.–16.09.2001

Stanisław BAFIA CSSR: Przemijanie albo przemiana/Praeteritum aut permutatum/Vergänglichkeit oder Wandel	39
Francesco D'ELIA: Die Lehre des Jan Scot Eriugena zum herkömmlichen Zustand der Natur und ihrer Vergänglichkeit	41
Mieczysław MARKOWSKI: Jagiellonischer Strukturwandel an der Krakauer Universität (1400)	55
Elisabeth REINHARDT: Ruf zur Vervollkommnung. Dynamik und Stabilität des Gottesbildes im Menschen nach Thomas von Aquin	71
Marek GENSLER: Zeit und Raum bei den frühen Scot-Anhängern im „Kommentar“ zur <i>Physik</i> des Jan Kanonik	85
Monika MICHAŁOWSKA, Robert PODKOŃSKI: Zwischen Zeit und Ewigkeit. Robert Kilwardby's Aevum-Konzeption	105
Rafał WÓJCIK: „Domine, memoriale tuum in generationem et generationem...” Über die Krakauer Abhandlung „Opusculum de arte memorativa” von 1504	115
Ryszard KNAPIŃSKI: Vom Schoner zum Schutzmantel. Wandlungen des ikonographischen Motivs Mater Misericordiae	131
Andrzej MIOTK SVD: Pilgerfahrten im frühen Mittelalter — aus Liebe zu Christus	161
Zofia WŁODEK: Auferstehung — Wandlung der Körper im Sinne mittelalterlicher Krakauer Theologen	169
Henryk ANZULEWICZ: Zum anthropologischen Aspekt der Kontingenz im System des Albertus Magnus	177

ARTIKEL

Julian WOJTKOWSKI: Der verstorbene Prof. D. habil. Władysław Piwowarski	199
Bogdan W. MATYSIAK: Josuas Buch und seine Perikope mit Bußegesten . . .	219
Jerzy KOŁACZKOWSKI: Familienaufgaben einer idealen Frau vor dem Hintergrund des Buches der Gleichnisse 31,10–31	231
Mariusz ROSIK: Die Syro-Phönizierin (Mc 7,24–30). Exegetische Analyse und theologische Interpretation	259
Janusz HOCHLEITNER: Liturgie und Brauchtum der Taufe nach dem Tridentini- schen Konzil im Ermland	281
Anna KORZENIEWSKA: Familienrecht in Napoleons Gesetzbuch	297
Marian MACHINEK MSF: Der Mensch als Rohstoff. Ethische Aspekte zur Embryo- -Nutzung in moderner Biotechnologie	309
Andrzej PRYBA: Mentalität des Anti-Lebens als Quelle der Gewalt gegenüber der Familie	323
Adam LEPA: Evangelisieren der Medien	333
Tadeusz PŁOSKI: Kodifizierung des kanonischen Rechts katholischer Ostkirchen	347
Tadeusz PŁOSKI: Recht auf berechtigte Verteidigung mit militärischen Mitteln	371
Edward WISZOWATY: Von der thematischen Predigt zur Homilie	385
Danuta STANKIEWICZ: Geistliche Formation von Laien zur apostolischen Mission in priesterlicher Funktion	395
Anna LENIEC: Zweck der menschlichen Arbeit vor dem Hintergrund der seelsor- gerischen Verfassung über die Kirche der gegenwärtigen Welt und der Enzyklika des Johannes Paul II. In <i>Laborem exercens</i>	407
Anna ZELMA: Gestaltung regionaler Identität durch Interaktion im Religionsunter- richt	419
Ewa ZAREBSKA: Die Rolle des Religionsunterrichts in der Schule in der Erziehung der Schüler im Glauben	433
Julian WOJTKOWSKI: Die Theologische Fakultät der Ermländisch-Masurischen Universität in Olsztyn	441

MATERIALIEN UND BERICHTE

Zygmunt KLIMCZUK: Die Pfarrgemeinde der hl. Katherina in Kętrzyn vor dem Hintergrund der kanonischen Visitation (07.04.2002)	473
Piotr MAJER: Polnische Geistliche in Vernichtungslagern der UdSSR zur Zeit des II. Weltkrieges	487
Włodzimierz SKUKOWSKI: Die Heiligen der russisch-orthodoxen Kirche . . .	495
Julian WOJTKOWSKI: VIII. Internationales Josef-Symposium, El Salvador 16.- -23.09.2001	499
Piotr DUKSA: Bericht zu den Aktivitäten des Priesterseminars der ermländischen Metropole „Hosianum“ im akademischen Jahr 2001/2002	503

REZENSIONEN

Berufsethik heute. Leitlinien für den Bundesgrenzschutz (BGS), hrsg. von Rolf Sauerzapf, Brendow Verlag, Moers 1987 — Zbigniew KEPA	509
Religionsfreiheit. Auswahl. Dokumente. Rechtsprechung, Übersetzung und Bear- beitung Tadeusz J a s u d o w i c z, Toruń 2001 — Tadeusz PŁOSKI	518

Jerzy Lewandowski: Gott und der Mensch, UKSW Warszawa 2002 — Jacek NEUMANN	520
<i>Abkürzungen</i>	523
<i>Geographisches Sachregister</i>	527
<i>Namensregister</i>	535
<i>Inhaltsverzeichnis</i>	561
<i>Polnisches Inhaltsverzeichnis</i>	565

SPIS TREŚCI

Mieczysław MARKOWSKI: Marian Borzyszkowski (31.08.1936 – 21.09.2001) in Memoriam	5
Katarzyna PARZYCH: Prace magisterskie, licencjackie i doktorskie promowane przez ks. prof. dr. hab. Mariana Borzyszkowskiego	31

VIII COLLOQUIA MEDIAEVALIA
PRZEMIJANIE ALBO PRZEMIANA
PRAETERITUM AUT PERMUTATUM
VERGÄNGLICHKEIT ODER WANDEL
Olsztyn 15–16.09.2001

O. Stanisław BAFIA CSSR: Praeteritum aut permutatum	39
Rev. Francesco D'ELIA: Quid de praeterita naturarum conditione earumque permutationibus Johannes Scottus Erigena senserit	41
Mieczysław MARKOWSKI: Jagiellońska przemiana struktury Uniwersytetu Krakowskiego w 1400 roku	55
Elisabeth REINHARDT: Ruf zur Vervollkommnung. Dynamik und Stabilität des Gottesbildes im Menschen, nach Thomas von Aquin	71
Marek GENSLER: Czas i miejsce u wczesnych szkotystów w „Komentarzu” do <i>Fizyki</i> Jana Kanonika	85
Monika MICHAŁOWSKA: Pomiedzy czasem a wiecznością. Roberta Kilwardby'ego koncepcja <i>Aevum</i>	105
Rafał WÓJCIK: „Domine, memoriale tuum in generationem et generationem...”. O krakowskim traktacie <i>Opusculum de arte memorativa</i> z 1504 roku	115
Ks. Ryszard KNAPIŃSKI: Od <i>Pokrowy</i> do <i>Płaszczki Opieki</i> . Przeobrażenia motywu ikonograficznego <i>Mater Misericordiae</i>	131
Ks. Andrzej MIOTK SVD: „Peregrinatio pro Christi Amore” we wczesnym Średniowieczu	161
Zofia WŁODEK: Zmartwychwstanie — przemiana ciał w ujęciu średniowiecznych teologów krakowskich	169
Henryk ANZULEWICZ: Zum anthropologischen Aspekt der Kontingenz im System des Albertus Magnus	177

ARTYKUŁY

Bp Julian WOJTKOWSKI: Śp. ks. prof. dr hab. Władysław Piwowarski	199
Ks. Bogdan W. MATYSIAK: Księga Jozuego i jej perykopy z gestami pokutnymi	219
Ks. Jerzy KUŁACZKOWSKI: Zadania rodzinne idealnej kobiety w świetle Księgi Przysłów 31,10–31	231
Ks. Mariusz ROSIK: La Donna Sirofenica (Mc 7,24–30). Analisi esegetica ed interpretazione teologica	259
Janusz HOCHLEITNER: Sakrament chrztu na Warmii w potrydenckiej liturgii i zwyczajach	281
Anna KORZENIEWSKA: Prawo rodzinne w Kodeksie Napoleona	297
Ks. Marian MACHINEK MSF: Człowiek jako surowiec. Etyczne aspekty wykorzystania embrionów we współczesnej biotechnologii	309
Ks. Andrzej PRYBA: Mentalność przeciw życiu źródłem przemocy wobec rodziny	323
Bp Adam LEPA: Ewangelizować areopag mediów	333
Ks. Tadeusz PŁOSKI: Kodyfikacja Prawa Kanonicznego katolickich Kościołów Wschodnich	347
Ks. Tadeusz PŁOSKI: Prawo do uprawnionej obrony z użyciem siły militarnej	371
Ks. Edward WISZOWATY: Od kazania tematycznego do homilii	385
Danuta STANKIEWICZ: Duchowa formacja świeckich do apostołstwa w funkcji kapłańskiej	395
Anna LENIEC: Cel pracy ludzkiej w świetle Konstytucji Duszpasterskiej O Kościele w Świecie Współczesnym i encykliki Jana Pawła II <i>In laborem exercens</i>	407
Anna ZELLMAN: Kształtowanie tożsamości regionalnej młodzieży w toku interakcji katechetycznych	419
Ewa ZAREBSKA: Rola szkolnej katechezy biblijnej w wychowaniu uczniów do wiary	433
Julian WOJTKOWSKI: Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie	441

MATERIAŁY i SPRAWOZDANIA

Ks. Zygmunt KLIMCZUK: Parafia św. Katarzyny w Kętrzynie w świetle wizytacji kanonicznej 7. kwietnia 2002 r.	473
Piotr MAJER: Polscy duchowni w obozach zagłady ZSRR w latach II wojny światowej	487
Włodzimierz SKUKOWSKI: Święci Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej	495
Bp Julian WOJTKOWSKI: VIII. Międzynarodowe Sympozjum Józefologiczne, El Salvador 16–23 IX 2001	499
Ks. Piotr DUKSA: Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum” w roku akademickim 2001/2002	503

RECENZJE

Berufsethik heute. Leitlinien für den Bundesgrenzschutz (BGS), hrst. von Rolf Sauerzapf — ks. Zbigniew KEPA	509
Wolność religii. Wybór materiałów. Dokumenty. Orzecznictwo, tłum. i oprac. T. Jasudowicz — ks. Tadeusz PŁOSKI	518
Jerzy Lewandowski, Bóg i człowiek — ks. Jacek NEUMANN	520

<i>Wykaz skrótów</i>	523
<i>Skorowidz geograficzny</i>	527
<i>Skorowidz nazw i nazwisk</i>	535
<i>Inhaltsverzeichnis</i>	561

Redakcja techniczna, skorygowidze:
Władysław A. SACHA

Projekt okładki:
Adam KARZEL – „SQL” s.c.

Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej „HOSIANUM”

Wydanie I. Objętość 59,0 ark. wyd. = 35,75 ark. druk. B₁/16.

Fotokład, przygotowalnia offsetowa i druk:

Studio Poligrafii Komputerowej „SQL” s.c.

10-684 Olsztyn, ul. Wańkowicza 24, tel. (0-89) 542-03-39, tel./fax (0-89) 542-87-66
http: //www.sql.polbox.pl e-mail: studio@sql.com.pl