

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XL (2003)

Rocznik
wydawany przez **Wyższe Seminarium Duchowne**
Metropolii Warmińskiej „Hosianum”
pod naukowym patronatem
Wydziału Teologii
Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie

ISSN 0137-6624

STUDIA WARMIŃSKIE

TOM XL (2003)

WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE METROPOLII WARMIŃSKIEJ
„**HOSIANUM**”
OLSZTYN 2003

Rada programowa:

ks. dr hab. Stanisław BAFIA CSsR, prof. UWM,
ks. prof. dr hab. Roman KRAWCZYK (Akademia Podlaska — Siedlce),
ks. dr hab. Marian MACHINEK MSF, prof. UWM,
prof. dr hab. Mieczysław MARKOWSKI (PAN Warszawa),
ks. dr hab. Antoni MISIASZEK, prof. UWM,
ks. prof. dr hab. Władysław NOWAK, prof. UWM,
ks. prof. dr hab. Karl-Josef RIVINIUS SVD (Sankt Augustin — Niemcy),
ks. dr hab. Tadeusz ROGALEWSKI MIC, prof. UWM,
ks. prof. zw. dr hab. Cyprian ROGOWSKI,
ks. prof. zw. dr hab. Ryszard SZTYCHMILER, ks. prof. dr hab. Alojzy SZORC, prof. UWM,
ks. dr hab. Jan WIŚNIEWSKI, prof. UWM,
prof. dr hab. Michał WOJCIECHOWSKI, prof. UWM,
ks. prof. dr hab. Henryk D. WOJTYSKA CP

Zespół redakcyjny:

ks. Jan GUZOWSKI — redaktor naczelny, Katarzyna PARZYCH — sekretarz redakcji,
ks. Cyprian ROGOWSKI — zastępca red. naczelnego, Barbara ROZEN — członek redakcji

Adres redakcji:

10-900 Olsztyn, ul. Kard. St. Hozjusza 15
tel. (0-89) 523 89 84; fax. (0-89) 523 86 45
e-mail: hosianum@edu.pl; rhos@friko4.onet.pl; jang@uwm.edu.pl

Wydano za zgodą
Kurii Metropolitalnej w Olsztynie
Olsztyn, dnia 16 lipca 2003 roku
Nr 723/2003

Redakcja techniczna, opracowanie skorowidzów:
Władysław A. SACHA

Projekt okładki:
Adam KARZEL – „SQL” s.c.

ISSN 0137-6624

Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej „HOSIANUM”

Wydanie I. Objętość 56,5 ark. wyd. = 37,75 ark. druk. B₁/16.

Fotoskład, 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

ARTYKUŁY

TYPY CHRYSYTA PANA W STARYM TESTAMENCIE

Treść: — Wprowadzenie w problematykę. — I. Prorok Jonasz. — II. Mojżesz.
— III. Melchizedek. — Zusammenfassung

WPROWADZENIE W PROBLEMATYKĘ

Jak każdy język religijny, język Starego Testamentu odwołuje się często do symboli, za pomocą których ukazują, jak dzieła Boże w historii zbawienia noszą na sobie charakter wytkniętego celu, do którego zmierza Bóg, kierując biegiem historii. Wśród elementów składowych historii zbawienia znajdują się osoby, wydarzenia, święta, instytucje, które zapowiadały odpowiednie rzeczywistości Nowego Testamentu i dzieło Chrystusa. Elementy tej typologii pozwalają zrozumieć proces rozwoju Objawienia. Ukazują na przestrzeni od jednego Testamentu do drugiego ciągłość życia wiary, życia prowadzonego przez lud Boży na różnych płaszczyznach, z których pierwsza zapowiadała za pomocą typów tę, która miała po niej nastąpić.

W niniejszym opracowaniu przedstawimy trzy reprezentatywne postaci Starego Testamentu, które były typem i zapowiedzią Osoby i dzieła Chrystusa: proroka Jonasza, Mojżesza i Melchizedeka.

I. PROROK JONASZ

Jak informuje Mt 12,38–41¹, nauczyciele Pisma i faryzeusze przystąpili do Jezusa i wystawiając Go na próbę domagali się znaku, czyli rzeczowego dowodu Jego posłannictwa: *Nauczycielu, domagamy się znaku od Ciebie* (Mt 12,38). Chodzi o nadzwyczajny, zdziałany na ich oczach czyn Jezusa, mający potwierdzić Jego posłannictwo. Tylko taki bowiem znak mógłby — według nich — upoważnić Chrystusa do kontynuowania Jego misji. Żądanie to było zgodne ze starą tradycją biblijną, która domaga się, aby prorok wykazał się znakiem. Jezus odpowiadając na ich żądanie oświadcza, że znakiem tym będzie znak proroka Jonasza: *Jak bowiem*

¹ J. Homerski, *Ewangelia według świętego Mateusza*, Poznań 1979.

Jonasz był trzy dni i trzy noce we wnętrzu wielkiej ryby, tak Syn Człowieczy będzie przez trzy dni i trzy noce w łonie ziemi (Mt 12,40). Według zgodnego wyjaśnienia egzegetów, tekst mówi o śmierci Jezusa i o Jego zmartwychwstaniu. Ewangelia Mateusza w rozdziale 16,1–4 po raz drugi przytacza żądanie przez faryzeuszy i saduceuszy znaku², tym razem znaku „z nieba”. Mamy tutaj żądanie nie ogólnie „znaku”, ale znaku „z nieba”, znaku od Boga, jako autoryzacji posłannictwa Jezusa. W odpowiedzi Jezus zarzuca pytającym złą wolę; z jednej strony są tak mądrzy, że umieją z wyglądu nieba rozpoznawać dobrą lub złą pogodę, natomiast z drugiej strony są tak ślepi, że nie potrafią rozpoznać — z tego, co się dzieje na ich oczach — *znaków czasów*³, tj. słów i czynów Chrystusa. Dostrzegają i trafnie interpretują znaki meteorologiczne, nie umieją zaś dostrzec i przyjąć znaków czasów. W ocenie Jezusa w grę wchodzi więc nie ignorancja, lecz zła wola⁴. Dlatego Jezus z irytacją nazywa ich *plemieniem przewrotnym i wiarołomnym* (w. 4). Ponieważ nie mają dobrej woli, Jezus odmawia im wszelkiego znaku; otrzymują jedynie ten znak, którego symbolem była przygoda proroka Jonasza (Jon 2,1): *Plemię przewrotne i wiarołomne żąda znaku, ale żaden znak nie będzie mu dany, prócz znaku Jonasza (Mt 16,4).*

Znak Jonasza pojawia się również w Ewangelii Łukasza (11,16.29–32)⁵, która przytacza podobną jak Mateusz, odpowiedź Jezusa na żądanie znaku, z tym że całkowicie pomija wzmiankę o trzech dniach i trzech nocach pobytu Jonasza w morzu, a Chrystusa w sercu ziemi. Natomiast Łukasz mówi o kazaniu proroka Jonasza skierowanym do Niniwitów, o ich nawróceniu i pokucie.

Zachodzi zasadnicze pytanie: co dokładnie jest znakiem Jonasza i w jakiej formie otrzymają go proszący o znak faryzeusze? Otóż nie jest nim jakiś znak, który dał lub otrzymał Jonasz, lecz którym był sam Jonasz⁶. W jakim zaś znaczeniu sam Jonasz jest znakiem i w jaki sposób będzie znakiem dla faryzeuszy? Teksty Ewangelistów wymieniają dwa fakty z opowiadania o Jonaszu: pobyt we wnętrzu ryby oraz pokutę Niniwitów jako odpowiedź na przepowiadanie proroka w tym mieście. Pierwszy z tych faktów sam Chrystus zinterpretował: Jonasz jest znakiem Jego śmierci i zmartwychwstania. Fakt drugi dotyczy przepowiadania Jonasza w Niniwie oraz nawrócenia jej mieszkańców. Łukasz zupełnie pomija wzmiankę o przebywaniu Jonasza w wielkiej rybie, a całą uwagę skupia na pokucie mieszkańców Niniwy. W jego ujęciu istota znaku Jonasza mieści się przede wszystkim w przepowiadaniu proroka w Niniwie i równocześnie w odpowiednim ustosunkowaniu się do niego mieszkańców tego miasta. Jonasz ogłaszający wyrok Boży na grzeszne miasta jest więc typem wydarzeń, w których wezmą udział Chrystus i faryzeusze. Jakie to będą wydarzenia? Niniwici odmienili swe po-

² Podobne żądania „znaku” pojawiają się kilkakrotnie w Ewangelii (Mt 12,38–40; Mk 8,11; Łk 23,8; J 2,18; 6,30).

³ Jest charakterystyczne, że polskie teksty Biblii (Biblia Tysiąclecia, Biblia Poznańska) mają w tekście Mt 16,3 „znaki czasu” (czas w liczbie pojedynczej), podczas gdy w oryginale mamy liczbę mnogą (*signa autem temporum*). Biblie zagraniczne mają liczbę mnogą.

⁴ A. Jankowski, Znaki czasu w Piśmie świętym, AK 366(1970); B. Przybylski, Znaki czasu, AK 366(1970).

⁵ F. Gryglewicz, Ewangelia według świętego Łukasza, Poznań 1974.

⁶ W określeniu „znak Jonasza”, to semeion Iona, występuje tzw. „genetivus epexegeticus”, lub „genetivus appositivus”; zob. M. Zerwick, Graecitas Biblica exemplis illustratur, Roma 1960.

stępowanie, podczas gdy faryzeusze mają złą wolę; nie wierzą słowom i czynom Jezusa, a znaku domagają się podstępnie. Można ostatecznie przyjąć, że obaj Ewangeliści znak Jonasza łączą z wizją sądu ostatecznego, gdy Syn Człowieczy przeprowadzi sąd nad ludzkością. Wyrok ogłoszony przez Jonasza (*Jeszcze czterdzieści dni, a Niniwa zostanie zburzona*: Jon 3,4) przyniósł grzesznemu miastu wybawienie, natomiast wyrok, jaki ogłosił Syn Człowieczy, przyniesie faryzeuszom potępienie. Niniwici okażą się na sądzie dodatkowymi oskarżycielami grzeszników. Oni bowiem czynili pokutę, choć wyrok Boży ogłaszał im nieznaną prorok izraelski; faryzeusze natomiast odrzucają naukę Jezusa, który pod każdym względem przewyższał proroka będącego tylko znakiem Jezusa⁷. Taką naukę można wyinterpretować z obu Ewangelistów: Mateusza 12,41 (*Mieszkańcy Niniwy staną na sądzie razem z tym pokoleniem i potępią ich, bo nawrócili się na nawoływanie Jonasza, a oto tutaj więcej niż Jonasz*) oraz Łukasza 11,32 (*Mieszkańcy Niniwy staną na sądzie razem z tym pokoleniem i potępią je, bo nawrócili się dzięki przepowiadaniu Jonasza, a oto tutaj więcej niż Jonasz*). Natomiast sam już tylko Mateusz dodaje, że Syn Człowieczy, podobnie jak Jonasz, najpierw będzie przez jakiś czas przebywał w sercu ziemi, następnie zmartwychwstanie, okaże się jako sędzia, który tę śmierć pokona⁸.

Jonasz jako typ Chrystusa pojawiał się często w sztuce chrześcijańskiej. W ikonografii towarzyszy przedstawieniom Dobrego Pasterza, symbolizując ideę zmartwychwstania w Chrystusie. W średniowiecznej i nowożytnej sztuce często akcentowano typologiczne znaczenie scen połknięcia i wyplucia Jonasza przez potwora morskiego — jako prefigurację złożenia Chrystusa do grobu i zmartwychwstania. W podobny sposób, jako typ Chrystusa traktowała Jonasza tradycja patrystyczna pierwszych wieków chrześcijaństwa. Apologeta Justyn w *Dialogu z Tryfonem* znak Jonasza odnosi do zmartwychwstania Chrystusa. Cyryl Jerozolimski w *XIV Katechezie* omawia ten sam temat i zmartwychwstanie Chrystusa ilustrując przykładem Jonasza wyrwanego ze śmierci.

II. MOJŻESZ

Typologia Mojżesz — Jezus zawarta jest w Księdze Wyjścia i w czwartej ewangelii. Święty Jan dzieło dokonane przez Chrystusa przedstawia jako dzieło nowego wyjścia, a Jego samego jako nowego Mojżesza⁹. Takie ujęcie zakłada typiczny charakter postaci Mojżesza w stosunku do Jezusa, przy czym typologia tych dwóch postaci ukazana jest za pomocą ujęcia antytetycznego. W ten sposób Jan, posługując się symbolizmem o cechach eschatologicznych, chce wykazać, że w Chrystusie wypełniło się w pełni wszystko, co w Starym Testamencie było Jego figurą.

⁷ Przepowiadanie Jonasza było skierowane tylko do mieszkańców jednego miasta, zaś nauczanie Jezusa ma wymiar uniwersalny.

⁸ S. Potocki, *Księga Jonasza*, w: *Księgi Proroków Mniejszych*, Poznań 1968, s. 308–312.

⁹ M. Filipiak, *Mojżesz a Jezus*, w: *Egzegeza Ewangelii świętego Jana*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1976, s. 59–65; S. Łach, *Mojżesz — jego wielkość*, RBL 5(1966).

Księga Wyjścia ukazuje Mojżesza jako dopuszczonego do wyjątkowej zażyłości z Bogiem: *Jahwe rozmawiał z Mojżeszem twarzą w twarz, jak się rozmawia z przyjacielem* (Wj 33,11a). Mimo zażyłości z Bogiem, samego Jahwe Mojżesz nigdy nie widział. Gdy Mojżesz prosi: *Spraw, abym ujrzał Twoją chwałę* (33,18), Jahwe odpowiada: *Nie będziesz mógł oglądać mojego oblicza* (33,20.22–23). Jan jest przekonany, że *Boga nikt nigdy nie widział* (J 1,18a), a mimo to pisze, że Jezus mówi to, co widział (J 3,13.32). Intencją św. Jana było przeciwstawienie pośredników dwóch przymierzy: ten, który Boga nie widział, mógł przekazać tylko naukę otrzymaną; ten natomiast, który jest na łonie Ojca (J 1,18b), może mówić to, co widział: *On daje świadectwo o tym, co widział i słyszał* (J 3,31–32a).

Mojżeszowi Bóg objawił swe imię, aby ten przekazał je następnym pokoleniom: *[Jahwe] to jest imię moje na wieki i to nazwa moja w najdalsze pokolenia* (Wj 3,15b). Imię to znaczyło: *Jestem, który jestem* (Wj 3,14), *Ja jestem Jahwe, twój Bóg* (Wj 20,2), *Ja jestem* (Pwt 32,39). W tekstach czwartej Ewangelii formuła ta jest w kontekście, który akcentuje specjalne relacje Ojca i Syna. Zbawiciel oświadcza Żydom: *Jeśli nie uwierzycie, że ja jestem, zaiste, pomrzecie w grzechach waszych* (J 8,24b). *Gdy podwyższycie Syna Człowieczego, wtedy poznacie, że ja jestem* (J 8,28a). To, co Mojżeszowi zostało objawione o Bogu, Chrystus odnosi do siebie; Mojżesz otrzymał tylko objawienie imienia Bożego, zaś Jezus sam posiadał to imię (J 17,10–12).

Tradycja żydowska żyła przekonaniem, że Prawo dane przez Mojżesza było kompletne i ostateczne. Nic nie można do niego dodać ani nic od niego odjąć, zawierało bowiem pełnię Bożych słów przeznaczonych dla ludzi. Zadaniem proroków i mędrców było wyjaśnienie Prawa. Tymczasem według starotestamentalnych zapowiedzi prorockich, Mesjasz ogłosi nowe Prawo, prawo według ducha (Jr 31,31.33b; Ez 36,26–27). Tym prorockim tropem myślowym idzie Ewangelista Jan: *Przykazanie nowe daje wam, abyście się wzajemnie miłowali, jakom ja was umiłowal* (J 13,34). Jezus w swoim przepowiadaniu nie powołuje się na Prawo Mojżeszowe, ale na naukę Ojca: *Ojciec, który mnie posłał, On mi rozkazał co mam mówić i głosić* (J 12,49b). Co więcej — Jezus w jakiś sposób odcina się od Starego Testamentu: mówi o *prawie waszym* (J 8,17; 10,34) i o *prawie ich* (J 15,25).

To samo ujęcie antytetyczne widoczne jest w przedstawieniu głównych czynów obu postaci. Najpierw manna z Księgi Wyjścia (Wj 16) i cudowne rozmnożenie chleba w Ewangelii Jana (J 6,1–71). Mojżesz ufał, że Bóg uczyni coś dla głodujących plemion (Wj 16,4–5) i istotnie — gdy Jahwe zesłał mannę, Mojżesz rzekł: *To jest chleb, który daje wam Jahwe na pokarm* (Wj 16,15b). Natomiast Chrystus własną mocą pomnożył chleb i ryby. Manna nie zabezpieczała przed śmiercią: *Ojcowie wasi pożywali mannę na pustyni i pomarli* (J 6,49). Jezus przynosi chleb dający życie: *Ten jest chleb Boży, który zstępuje z nieba i daje życie świątu* (J 6,33). Tym chlebem niebieskim jest On sam: *Jam jest chleb żywy, który z nieba zstąpił* (J 6,51). Manna nigdzie nie została określona jako chleb życia czy chleb życiodajny, dawała ona tylko życie cielesne (J 6,49), chleb, o którym mówi Jezus, daje życie wieczne: *Jeśliby kto pożywał tego chleba, żyć będzie na wieki* (J 6,52a).

W opisie o cudownym rozmnożeniu chleba typologia Mojżesz — Jezus ma nieco zmieniony układ: nie tyle Mojżesz, ile sam Bóg był sprawcą manny, podobnie jak Bóg przez swego Syna jest dawcą życia wiecznego¹⁰.

Typologii Mojżesz — Jezus podporządkowane jest opowiadanie z Księgi Wyjścia o źródle, które cudownie wytrysnęło ze skały pod uderzeniem laski Mojżesza (Wj 17,1–7; Lb 20,7–13). Odpowiednikiem tego zdarzenia w czwartej Ewangelii są słowa Jezusa: *Kto wierzy we mnie, jak mówi Pismo, rzeki wody żywej popłyną z jego wnętrza* (J 7,37–38). Potoki wody żywej symbolizują u Jana Ducha Świętego: *A to mówił o Duchu, którego mieli otrzymać ci, którzy w niego wierzyli* (J 7,39a). Chrystus zapowiedział tu zatem Ducha Świętego jako rzekę wody żywej płynącej z Jego wnętrza. On sam spełnia przy tym rolę skały na pustyni, którą Mojżesz uderzył laską i z której wypłynęła woda, albo rolę świątyni z przepowiedni proroka Ezechiela (Ez 47,1–12). Według niektórych egzegetów opis obdarzenia Izraelitów wodą na pustyni ma swój odpowiednik w cudzie przemiany wody w wino w Kanie Galilejskiej (J 2,1–11). Przy takim założeniu, można tu przyjąć typologię antytetyczną: woda na pustyni służyła podtrzymywaniu życia cielesnego, natomiast Chrystus wodę przemienił w wino, które jest obrazem życia duchowego. U proroków obfitość wina była znakiem obfitości dóbr czasów mesjańskich.

Do typologii dwóch Bożych wysłańców Starego i Nowego Przymierza można odnieść także opowiadanie z Księgi Wyjścia o świetlistym obłoku unoszącym się nad przybytkiem, w którym Mojżesz spotykał się z Jahwe. Obłok ten, symbolizujący obecność Jahwe, dawał Izraelitom znak do wymarszu i do postojów oraz wskazywał im drogę do Ziemi Obiecanej (Wj 40,36–38). Mojżesz był tylko pośrednikiem między ludem izraelskim a Bogiem ukazującym się pod postacią obłoku, natomiast Jezus sam jest świetlistym obłokiem idącym na przedzie swego ludu: *Jam jest światłość świata, kto idzie za mną nie chodzi w ciemnościach* (J 8,12).

I wreszcie — w typologię antytetyczną wbudowane są teksty o Mojżeszu i Chrystusie jako dawcach Prawa. Mojżesz, pośrednik Starego Przymierza, wyrzył Prawo Boże na kamiennych tablicach, ale nie mógł dać siły, aby je wypełniać. Chrystus, pośrednik Nowego Przymierza, wypisał Prawo miłości w sercach ludzkich i dał moc, aby tym prawem żyć (J 1,17).

Jak wynika z dokonanych porównań, fakty z życia Mojżesza stały się w ujęciu św. Jana typami historii Mesjasza. Ewangelista zestawia te dwie postaci nie tyle na zasadzie podobieństwa, ile na zasadzie przeciwstawienia, ale to przeciwstawienie służy uwydatnieniu wielkości dzieła Chrystusowego. Jak słusznie zauważył J. Jeremias: *W Mojżeszu i Chrystusie mamy dwóch Bożych wysłańców Starego i Nowego Przymierza związanych ze sobą przez ten sam los odrzucenia, ale też przeciwstawiających się sobie przez Prawo i Ewangelie*¹¹.

¹⁰ Podobnie możemy powiedzieć o wężu miedzianym (Lb 21,9). Dla autora Księgi Mądrości był on tylko symbolem zbawienia (16,6), dla Jana (3,14) jest on figurą Chrystusa ukrzyżowanego. A zatem widzimy u Jana dalsze teologiczne pogłębienie. Trzeba jednak zauważyć, że zamiast obecności Mojżesza jako typu Mesjasza, występuje tu akt Mojżesza jako typ dla aktu, który będzie udziałem Syna Człowieczego. Nie występuje tu przeto ścisła typologia.

¹¹ J. Jeremias, *Moyses, TWNT IV*, 865.

III. MELCHIZEDEK

O Melchizedeku posiadamy w Piśmie świętym trzy wzmianki w: Rdz 14,18–20; Ps 110,4; Hbr 7,1–10.

Według Rdz 14,18–20 Melchizedek był królem Szalemu¹² i kapłanem Boga Najwyższego w czasach Abrahama: *Melchizedek zaś, król Szalemu, wyniósł chleb i wino; a [ponieważ] był on kapłanem Boga Najwyższego, błogosławił Abrama mówiąc: Niech będzie błogosławiony Abram przez Boga Najwyższego, Stwórcę nieba i ziemi* (w. 18–19). Nie ma w tekście żadnej wzmianki ani o pochodzeniu ani o śmierci Melchizedeka, nie ma on zatem tytułu genealogicznego, by mógł być kapłanem według prawa Mojżeszowego. Kapłani starotestamentalni na podstawie przepisów prawa winni byli wykazywać swe pochodzenie od Aarona i żydowskiej matki, jeśli chcieli być dopuszczeni do godności i obowiązków kapłańskich (Kpł 21,7; Ez 44,22; Ezdr 2,61–63)¹³. Jak zatem rozumieć tajemnicę jego kapłaństwa? Wyjaśnienie przyniosą dwa kolejne teksty biblijne.

Ps 110,4¹⁴ wspomina o Melchizedeku w związku z zapowiedzią Bożą skierowaną do potomka Dawida, Mesjasza: *Jahwe przysiągł i żał Mu nie będzie: Tyś kapłanem na wieki na wzór Melchizedeka*. Zaprzysiężona Boża obietnica gwarantuje Bożemu wybrańcowi obok godności królewskiej, także godność kapłańską. Godność ta nie pochodzi z inwestytury, z namaszczenia, z ubrania w święte szaty czy z nałożenia rąk — jak godność kapłanów aaronickich (Kpł 8–9; Wj 39) — lecz pochodzi od Jahwe i to od pierwszych chwil Jego istnienia: *Jak rosę Cię zrodziłem* (110,3c). Wiersz czwarty Psalmu 110 tę myśl kontynuuje: godność bohatera Ps 110 będzie nieograniczona w czasie (trwać będzie na wieki: l^cōlām) i niepojęta — jak godność tajemniczego Melchizedeka, co psalmista wyraża słówkiem: al-dib^crafi = na wzór, na podobieństwo (LXX: kata tes taksin, NVg: secundum ordinem Melchizedek). Jak Melchizedek był królem Szalem i kapłanem Boga Najwyższego (Rdz 14,18), tak król z Ps 110 oba urzędy połączy w sobie i to na wieki. Będzie miał powszechną władzę zarówno w dziedzinie politycznej, jak i religijnej, na wzór króla — kapłana Melchizedeka. Wyraźnie: „Na wieki” ma nie tylko znamie czasowe (nieprzerwanie trwa), ale także oznacza „niezmienność”, stałą przynależność tej godności do osoby króla, lub też używa się tego wyrażenia, aby dany stan utrwalić jako ostateczny i niezmienny¹⁵.

Na wyjątkowość postaci, której typem jest Melchizedek wskazuje fakt, że chociaż niektórzy królowie izraelscy jako przywódcy ludu Bożego spełniali nieraz pewne akty kultowe (Saul: 1 Sm 13,9; Dawid: 2 Sm 6,13.17; 24,17.25; Salomon: 1 Krl 3,4.15; 8,14.54.63; 9,25; również inni królowie po podziale królestwa: 1 Krl

¹² Święty Hieronim utożsamiał tę miejscowość z Salem (na południe od Scytopolis) wspomnianym u J 3,32. Według tradycji żydowskiej opartej na świadectwach Filona i Józefa Flawiusza Salem to Jerozolima.

¹³ Niektórzy Ojcowie dopatrywali się tu również złożenia ofiary z chleba i wina. To przeświadczenie znalazło później swój wyraz we wprowadzonej do kanonu Mszy św. wzmiance o ofierze Melchizedeka.

¹⁴ M. Filipiak, Ps 110 — Mesjasz, Król, Kapłan, Zwycięzca, w: Mesjasz w biblijnej historii zbawienia, red. S. Łach, Lublin 1974, s. 225–255.

¹⁵ E. Jenni, Das Wort^cōlām im Alten Testament, ZAW 64(1952).

12,33; 16,32 itd.; por. Ez 45,16–17; 44,1–3), to jednak nigdy nie byli oni nazwani kapłanami. Stary Testament nie był skłonny przyznawać królom funkcje i autorytet kapłaństwa. Tekst Pwt 10,8 wyraźnie ogłasza, że Jahwe wybrał członków pokolenia Lewiego, by mu służyli i błogosławili w jego imieniu. W tekście 2 Krn 26,18 król Ozjasz zostaje skarcony: *Ozjaszu, nie do Ciebie należy ofiarowywać wonności dla Jahwe, lecz do kapłanów*¹⁶.

Natomiast w Ps 110 chodzi o podwójną godność: kapłańską i królewską. Prerogatywy króla — kapłana tego Psalmu i obiecane Mu zwycięstwo są tak wielkie, że przekraczają możliwości nawet najpotężniejszego króla. W Ps 110 w różny sposób jest podkreślone, że ta postać *na wzór Melchizedeka* jest kimś nadzwyczaj wyjątkowym. Nigdzie w Starym Testamencie, jak w Ps 110, król nie został nazwany kapłanem. Żaden historyczny król judzki nie mógł pretendować do tego tytułu. Nigdy w Biblii nie mówi się o królu izraelskim, że siedzi po prawicy Jahwe (a tak mówi nasz Ps 110,5), mowa jest tylko nieraz, że króluje *przed Bogiem*, *liʿnê ʿelohîm* (zob. Ps 61,8). Pewną analogię znajdziemy dopiero w Księdze Mądrości 9,4, gdzie mądrość dzieli z Bogiem tron. Król w Ps 110 jest więc królem i kapłanem w pełnym, specjalnym sensie tego słowa. Wyraźnie z Ps 110,3: *Jak rosę Cię zrodziłem* można wprowadzić rozumieć w kontekście proroctwa Natana (narodzenie „na królestwo”), jednak atmosfera tajemniczości tego zrodzenia ma mesjański wydźwięk.

Melchizedek zajmuje centralne miejsce w teologicznej argumentacji autora Listu do Hebrajczyków (Hbr 7,1–10). Autor tego listu charakteryzując postać Melchizedeka (7,1–10) najpierw powtarza to, co zawierała Rdz 14,18–20 (król Szalemu, kapłan Boga Najwyższego), ale następnie dodaje Melchizedekowi takie cechy, które czynią go typem Chrystusa. Zaczyna od wyjaśnienia samego imienia Melchizedeka: oznacza ono króla sprawiedliwości (malʿki sedeq — dosłownie: mój król jest sprawiedliwością; por. Joz 10,1). Miejscowość zaś Szalem, gdzie Melchizedek jest królem i kapłanem, oznacza pokój. Sprawiedliwość i pokój to dwa wielkie dobra okresu mesjańskiego, które przywróci światu Mesjasz.

Następne przymioty Melchizedeka w szczególny sposób czynią go figurą — typem Chrystusa: *Bez wzmianki o ojcu czy matce, bez rodowodu, bez wskazania początku dni i końca życia — upodobniony zatem do Syna Bożego — pozostaje kapłanem na wieki* (Hbr 7,3). Dla Semity pochodzenie człowieka odgrywało ogromnie ważną rolę. Żadna znaczniejsza osoba nie mogła wystąpić publicznie na widownię bez podania swej genealogii, lub przynajmniej bez wzmianki o ojcu i najbliższych przodkach. Tymczasem Melchizedek, król i kapłan w jednej osobie, zjawia się na scenie historii bez podania imienia ojca lub matki, bez jakiegokolwiek wzmianki genealogicznej, nic nie wiadomo o jego urodzeniu czy śmierci, mimo, że Biblia uwzględnia to przy innych osobach, którymi się zajmuje. Te dziwne pominięcia genealogiczne przy Melchizedeku nie mogą być przypadkowe, gdyż nie jest osobą drugoplanową; sam przecież wielki patriarcha Abraham uznawał jego

¹⁶ W tej materii wśród egzegetów brak jednomyślności. Według niektórych królowie izraelscy sprawowali istotnie władzę także nad kultem, a także władzę kapłańską, kapłani zaś instytucjonalni byli tylko ich pomocnikami, co wynikało z faktu, że król nie mógł wszystkich czynności kultowych spełniać sam.

godność (dał mu dziesięcinę po otrzymaniu odeń błogosławieństwa!). Autor Listu do Hebrajczyków, nawiązując do Księgi Rodzaju, świadomie chce przedstawić Melchizedeka jako postać bez genealogii (agenealógetos), postać pozahistoryczną, nadziemską, aby był upodobniony do „Syna Bożego”, który jest wiecznym kapłanem. Innymi słowy: ponieważ Melchizedek nie ma tytułu genealogicznego, aby mógł być kapłanem według prawa Mojżeszowego (por. 2 Ezdr 7,61), podobny jest do Chrystusa, który też nie pochodzi z pokolenia mającego udział w godności kapłańskiej, ale mimo to pozostaje „kapłanem na wieki”, kapłanem, którego wielkość nie zależy od jakiegóż genealogii czy przynależności do jakiegóż pokolenia. Melchizedek jest jedynie figurą Syna Bożego (*Upodobniony do Syna Bożego*) dlatego, że jedynie Syn Boży może mieć kapłaństwo wieczne (por. Hbr 1,1–4; 6,20).

CHRISTUS DER HERR IM ALTEN TESTAMENT

ZUSAMMENFASSUNG

Das Alte Testament bedient sich oft mit Symbolen, mit Hilfe derer gezeigt wird, wie die Werke Gottes in der Erlösungsgeschichte auf sich den Charakter des vorgesteckten Zieles tragen, das Gott verfolgt, indem er sich vom Lauf der menschlichen Geschichte leiten lässt. Unter den Bestandelementen der Erlösungsgeschichte befinden sich Personen, Ereignisse, Feiertage und Institutionen, die entsprechende Tatsachen des Neuen Testaments voraussagen. Elemente dieser Typologie erlauben, den Entwicklungsprozess der Offenbarung zu verstehen.

Der Autor stellt in diesem Beitrag drei repräsentative Gestalten des Alten Testaments dar, die den Typ und die Voraussage der Person und des Werkes von Christus waren: Jonas, Moses und Melchisedech.

OPOWIEŚĆ MITYCZNA A TEOLOGIA

Tr e ś ć: — Wstęp. — I. Czym jest mit? 1. Mit kosmogoniczny. 2. Mit antropologiczny. — II. Czym jest teologia? — III. Idee rozstrzygające. 1. Prawda. 2. Język. 3. Doświadczenie. — Zakończenie. — Zusammenfassung

WSTĘP

W tak sformułowanym temacie chodzi przede wszystkim o poszukiwanie takich cech, które w miarę możliwości pozwolą uchwycić różnice oraz podobieństwa. Można bowiem pytać: czy istnieje radykalna granica oddzielająca sferę mityczną od religijnej? Pytanie to nie wynika jedynie z absolutnych roszczeń chrześcijaństwa, chociaż jest to również ważny motyw.

Zarówno w potocznym przekonaniu, jak i w nurtach różnych kulturowych prądów, mit stanowi element bądź w wielu wypadkach, fundament religijnych wierzeń, a następnie teologicznych opracowań. W czym więc leży specyfika i odrębność mitycznej opowieści od teologicznej narracji, a w czym należy upatrywać analogii?

Mówiąc o micie, trudno wyzwolić się z „europocentrycznego”, to jest „chrześcijańskiego”, rozumienia jego znaczenia. Jednakże zakres rozważań oraz analizowanego materiału nie musi przesądzać o jego jednostronności nawet, gdy teologia chrześcijańska wydaje się *a priori* kwalifikuje znaczenie oraz sens mitycznych opowieści. Tym samym nie dostarcza wystarczającego kryterium porównania, a jedynie zawęża pole rozważań i wyznacza kierunek namysłu. Ponadto wiadomo, że teologia chrześcijańska nie jest jedna, nie jest jednorodna, co do założeń, punktu wyjścia oraz metody. Stąd rozumienie mitu i refleksji religijnej, w ramach myśli chrześcijańskiej, może być bardzo różne. Jednak pomimo istniejących różnic pomiędzy teologią uprawianą w starożytności, scholastycznym podejściem, a współczesnym pluralizmem teologicznym istnieje możliwość określenia, czym jest teologia i nie tylko poprzez odniesienie do chrześcijańskiego środowiska.

Każdą „naukę” można opisać poprzez wyróżnienie aspektu formalnego, materialnego oraz celu jej uprawiania. Taka świadomość złożoności zagadnienia zwiększa czujność, co do poprawności formułowanych wniosków i ostatecznych rozwiązań.

Płaszczyzną rozważań w tej sytuacji może być bardziej trafne podejście filozoficzne, które w sferze racjonalnej poszukuje istoty lub przyczyn wyjaśniających postawione zagadnienie. A jeśli jest to postulat idący za daleko, to przynajmniej filozoficzne rozważania pozwolą tropić oraz ujawniać założenia jako „grzechy” *a priori*. Filozoficzne podejście stara się zneutralizować, zależne od innych doktryn, patrzenie na mit, zapewnić dystans oraz realizować postulat poznawczego obiektywizmu. Ideałem przyświecającym filozofom jest autonomizm. Nie istnieje jednak jedna, powszechnie przyjęta metoda filozoficzna¹. Idąc za tym tokiem myślenia można wypowiedzieć się w sposób albo skrajnie dogmatyczny, albo rozważać tylko status punktu wyjścia², albo niczego z niczym nie porównywać. Rzeczywiście, porównanie pewnych spraw i rzeczy z góry jest nonsensowne. Jednak porównanie opowieści mitycznych oraz przesłania religijnego, opracowanego metodą stosowaną w teologii, wydaje się być uprawomocnione oraz trafne. Pewnym usprawiedliwieniem jest analogiczność myślenia, bez którego trudno byłoby mówić w ogóle o różnicach i podobieństwach np. wielu odrębnych religii. Z drugiej strony rozróżnienie znaczenia mitu i „prawdziwego przedmiotu wiary”, wprowadzie nie w świadomości powszechnej, jednak w dziejach chrześcijaństwa nastąpiło stosunkowo szybko i wcześniej³. Istnieją pewne synkretyczne ujęcia mieszające mit oraz interpretacje chrześcijańskiej teologii. Eklektyzm oparty o arbitralną syntetyzującą wizję jedności wszelkich wierzeń jest pociągający, lecz jako żywiący się czystym pragmatyzmem, który dobiera treści do faktów, nie wytrzymuje krytycznego namysłu oraz metodologicznej poprawności obiektywnego poznania⁴. Z drugiej strony według P. Tillicha, *szczególnie ścisły związek mitu z religią był zawsze dostrzegany, chociaż co do rodzaju tego związku wyrażono bardzo różne opinie. Obok prób wykazania całkowitej tożsamości tych dwóch dziedzin pojawiły się niekiedy tendencje zmierzające do jej zanegowania. I jedne i drugie były oczywiście bezskuteczne. Relacja między mitem a religią zawiera bowiem w sobie pewną szczególną, trudno uchwytną dialektykę*⁵.

Na początku rozważań nie należy formułować zbyt daleko idących tez, zdając sobie sprawę z ograniczonego zakresu analizowanego materiału. Spontaniczne podejście, przyjmujące rozumienie mitu jako opowieści wymyślonej, celem wytłumaczenia pewnych zjawisk, a religii jako rzeczywistości, której stworzyć się nie da, nie za wiele tłumaczy. Wysoce mylne może okazać się przekonanie, że

¹ „Współczesna filozofia religii obejmuje dwa typy: kontynentalną i anglosaską. Pierwsza jest uprawiana spekulatywnie, transcendentnie, fenomenologicznie, hermeneutycznie (Ricoeur), scjentystycznie (pozytywistycznie) lub humanistycznie (w ramach socjologii i psychologii religii). Druga stanowi szeroki prąd analitycznej (lingwistycznej) filozofii religii”; A. Bronk, *Nauki o religii*, w: *Religia w świecie współczesnym*, pod red. H. Zimonia, Lublin 2001, s. 46.

² M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2002, s. 21–30.

³ 2 P 1, 16: Nie za wymyślonymi bowiem mitami postępowaaliśmy wtedy, gdy daliśmy wam poznać moc i przyjdzie Pana naszego Jezusa Chrystusa, ale [nauczaliśmy] jako naocni świadkowie Jego wielkości.

⁴ Przykład skrajnego oraz całkowicie dowolnie budowanego synkretyzmu, z mitów oraz przesłań chrześcijańskiej teologii mamy w: *Potęga mitu. Rozmowy B. Moyersa z J. Campbellem*, opr. B. Sule Fłowers, przeł. I. Kania, Kraków 1994, s. 357.

⁵ P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*. Pisma z filozofii religii, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1994, s. 183–184.

współcześnie przyjęte przesłania religijne są treściowo bogatsze, intelektualnie bardziej złożone itp. Trzeba by twierdzenie to udowodnić. A więc temat z punktu widzenia teoretycznego, jak i praktycznego jawi się jako ciekawy, a także implikujący pewne konsekwencje praktyczne.

I. CZYM JEST MIT?

Mity, jako „opowieści o bogach” są bardziej lub mniej rozbudowane. Mit totalny dotyczy świata oraz życia człowieka. Najczęściej jest to jedna opowieść (może mieć wiele wersji), która łączy wiele wątków. Dlatego kosmogonia jest wzorem antropogonii, gdy mit pełni funkcje „klucza” do sensu ludzkiego doświadczenia. Semantyczny zakres pojęcia mitu obejmuje wiele jego znaczeń. Szeroka definicja określa mit jako: *opowiadanie o czynach bóstw; ludzi i innych tworów animizowanych, przedstawiające w sposób symboliczny określoną część religijnego modelu świata*⁶. W celu zachowania przejrzystości teoretycznej można w najbardziej ogólnym ujęciu, wyróżnić wśród negatywnych teorii: alegoryczną, psychologiczną, psychoanalityczną, a wśród pozytywnych, P. Tillich, umieszcza teorię metafizyczną, teoriopoznawczą oraz symboliczną. Inny podział — ze względu na przedmiot — pozwala wyróżnić mity dotyczące teogonii, kosmogonii, soteriologii i eschatologii⁷. Najważniejszy jednak podział, który pozwala na uchwycenie związków oraz granic mitu i religii, filozofii, nauki, poezji, wynika z przyjęcia przez P. Tillicha teorii mitu przełamanego i nie przełamanego⁸. Wskazując jedynie na podstawowe aspekty mitu, można przyjąć uproszczony podział.

1. Mit kosmogoniczny

Jest to opowieść, która dotyczy źródła istnienia świata. Mity dotyczące świata przyrody, mity kosmogoniczne, starają się „opowiedzieć” o przyczynie powstania świata, *quod erat in principio*. Przy tym jest to interpretacja, zwłaszcza jeśli mit archaiczny jest przewartościowywany oraz wielokrotnie przerabiany i dostosowywany do kulturowych warunków, w jakich ma funkcjonować. Zadaniem mitu jest zaślaniać dostrzegane sprzeczności, neutralizować postaci antagonistyczne i odślaniać lub utrwałać „bezpieczny” sposób widzenia rzeczywistości. Ład i porządek uniwersum jawiło się starożytnym bardziej jako jedność przeciwieństw niż podobieństw. Mit jest więc obrazem, mądrością tłumaczącą, prawzorem odnoszącym się do uniwersum, które przejawia się w uporządkowanym kosmosie — harmonia. Jest to „archetypiczny wzór każdego aktu stworzenia” dziejącego się w czasie *in illo tempore*. Mit w swej treści prawzoru wyznacza i ustanawia rytuał „powrotu” i „powtórzenia”. Jest tak „pojemnym” modelem językowo-symbolicznym, że obejmuje oraz interpretuje wszystkie ważniejsze czynności człowieka.

⁶ A. Wierciński, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 2000, s. 111.

⁷ P. Tillich, *iw.*, s. 181–183.

⁸ Tamże, s. 186–192.

Podstawowe elementy mitu kosmogonicznego to przestrzeń, czas i tworzywo. W mitcie kosmogonicznym można wyróżniać mity przyrodnicze, chociaż w prowadzonych rozważaniach nie ma to większego znaczenia, kiedy podejmuje się próbę odpowiedzi na pytanie, czy mit jest symbolem wiecznych wartości, czy ma cztery czy więcej funkcji, czy jest „archetypicznym snem świata”, podobnie jak i niewiele wyjaśnia odwoływanie się do teorii mitów „ukrytych”, lub „streszczonych”, itp.

2. Mit antropologiczny

W zakresie wytyczonych rozważań nie ma potrzeby specjalnego wyróżnienia jeszcze mitu psychologicznego, który był tak ważnym przedmiotem zainteresowań i badań G. Junga. Jakkolwiek dla badaczy może to być przejaw redukcjonizmu, to jednak można przyjąć, że sfera psyche mieści się w kategorii antropologicznego zakresu.

Mit antropologiczny obejmuje swym zakresem płodzenie, narodziny człowieka i jego śmierć. Wzór znajduje w uniwersum, które go przerasta, i które jest stałe w porządku powtarzających się przemian, kolejnych cykli. Człowiek przez rytuał włącza się w ten powszechnie obowiązujący porządek, widząc we „własnych narodzinach” wzór „stworzenia kosmosu”, i odwrotnie. Antropomorfizm kosmicznych wydarzeń spełnia się w działaniu człowieka. Działanie to dotyczy „rozpoczynania na nowo”, „odrodzenia”, „powstawania” życia, ale też uznania „władcy wszechświata”. Jest to rytualna interpretacja dramatu stworzenia i bytu człowieka. W sposób jednoznaczny M. Eliade twierdzi, że *kosmogonia służy za wzór dla antropologii, stworzenie człowieka naśladuje i powtarza stworzenie kosmosu*⁹.

II. CZYM JEST TEOLOGIA?

Bez względu na grozący zarzut braku adekwatności istnieje konieczność przynajmniej określenia zadań teologii chrześcijańskiej. Bez względu również na perspektywę czasową, która określa etapy dwu tysięcy lat rozwoju teologii jej „ewolucji”, która obejmuje dzieje powstawania szkół oraz nurtów teologicznych, trzeba przyjąć takie syntetyczne ujęcie teologii, które może być użyteczne w prowadzonych rozważaniach.

Teologia jako „mówienie o Bogu”, zakłada istnienie dwu podmiotów — Boga, który mówi i człowieka, bowiem Bóg wypowiada się mową człowieka lub poprzez człowieka. Źródłem filologicznym dla teologii jest mit, ale poddany filozoficzno-krytycznemu osądowi. Powoduje to odmitologizowanie, a więc interpretowanie mitu według założonych celów. Według teologów narodziny teologii dokonały się na drodze refleksji od mitu do logosu, którą zapoczątkował Heraklit, a zakończył Platon. Drogę tę wyznaczało pragnienie odkrycia prawdy. Jednakże jest to specyficzne tak zapytywanie jak i odkrywanie prawdy. Najbardziej temu procesowi odkrywania prawdy odpowiada greckie pojęcie ἀλήθεια, które w uproszczeniu

⁹ M. Eliade, Traktat o historii religii, przeł. J. Wierusz-Kowalski, Łódź 1993, s. 398.

można tłumaczyć jako „to, co nieskrywane”, a więc jako „odkrywanie” „nieskrytości”¹⁰.

Arystoteles teologię uważa za jedną z trzech teoretycznych, czyli filozoficznych nauk. W gruncie rzeczy chodzi mu o „metafizykę”, która odkrywa rzeczy wieczne, boskie. Najistotniejszą kwestią jest tu wykazanie, że prawdziwość wypowiedzi została rozumowo udowodniona. Innymi słowy, według Platona, bez względu na „przedmiot” to dzieje się, a więc taki mit, który został poddany krytycznemu osądowi. Umysł przyjmując właściwie sobie kryterium, bada i krytycznie interpretuje „mowę Boga”, która w pewnym sensie dalej pozostaje religijnym mówieniem o Bogu — głoszeniem bogów. Refleksja filozoficzna będąca teologią, ostatecznie jako racjonalne myślenie wylicza, oddziela oraz uzasadnia istniejącą różnicę między mitem a logosem. Zadaje też krytyczne pytania w perspektywie, jak w przypadku chrześcijaństwa, co do specyficznego oraz uniwersalistycznego roszczenia głoszonego orędzia. Specyfika roszczenia oraz wyjątkowości streszcza się w osobie Jezusa z Nazaretu, który jest Chrystusem. W Nim aktualizuje się „mowa Boga”. W „Nim następuje samoobjawienie się Boga”, ponieważ „On uobecnia”, „On zbawia”. Dodać trzeba, że w pierwszym okresie refleksja dotyczyła bardziej treści przekazu, natomiast w wiekach następnych strony metodologicznej tego przekazu¹¹.

Teologia współczesna, według międzynarodowego konsensusu przyjętego na Kongresie w Brukseli w 1970 r., po uwzględnieniu przesłania II Soboru Watykańskiego, określona została jako: *refleksja chrześcijan nad swoją wiarą i własnym doświadczeniem chrześcijańskim w określonym czasie i w określonej kulturze*¹². Refleksja chrześcijan, o której mowa w powyższym ujęciu, zapewne pretenduje do aktu poznawczego z odniesieniem do kryteriów obowiązujących w „określonym czasie i kulturze”. Otóż refleksja ta przez większość teologów sytuowana jest w dziedzinie naukowej działalności człowieka. Dlatego jako „mowa o Bogu, zwłaszcza w języku hymnicznym i filozoficznym”, jest wysiłkiem wierzącej osoby, która „słucha”, stara się poznać słowa objawienia Bożego, ale dokonuje tego procesu „za pomocą metod naukowych”. Zatem istotnym elementem w teologii okazuje się być metoda naukowa, i to bez względu na zastrzeżenie, jakie K. Rahner i H. Vorgrimler dodają stwierdzając, że *nie można przeprowadzić [wyraźnej granicy] między przednaukowym a naukowym, metodycznym poznaniu ogólnym*. Refleksja ma charakter naukowy w stopniu, że dostępna jest tylko dla specjalistów. Chociaż źródłowe dane — jako przedmiot badania — różne są od przedmiotu nauk świeckich, to jednak teologia z jednej strony nie może być oderwana od logiki, od filozofii, od aktualnego obrazu świata, a z drugiej strony nie może nie być teologią kerygmatyczną, która nie byłaby konfrontowana ze współczesnym rozumieniem świata niosąc również tym samym implikacje społeczne. Teologia nie może nie ujawniać pozorów rozumienia czy złudzenia wyczerpania Tajemnicy. Jest też nauką historyczną, która ukazuje pierwotną obietnicę oraz jej eschatologiczne

¹⁰ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*, przeł. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996, s. 304–343.

¹¹ H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj*, przeł. A. Paciorek, Katowice 1993, s. 23–27.

¹² L. Bälter, *Teologia*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin – Kraków 2002, s. 1228.

spełnienie. Głębsze rozumienie obietnicy, zwłaszcza ze względu na różny aspekt, domaga się uwzględnienia wielu teologicznych dyscyplin¹³. Na teologię jako na *wiedzę, za pomocą której rozum chrześcijanina, wzmocniony i oświecony wiarą, usiłuje pojąć poprzez rozumowanie to, w co wierzy*, wskazuje Y. Congar. Jeszcze bardziej pierwiastek racjonalistyczny ukazuje P. Althaus twierdząc, że jest to *naukowa samorefleksja wiary chrześcijańskiej*. Metodyczność oraz systematyczność refleksji nad wiarą w teologii, podkreśla E. Schillebeeckx. Teologia jako racjonalne wnikanie w treść wiary ma swoje średniowieczne korzenie — *intellectus fidei* — zrozumienie wiary. Stąd też wywodzą się określenia typu: *scientia fidei*, *doctrina fidei*, oraz *Glaubenswissenschaft*. Podobnie personalistyczne określenia teologii akcentują przede wszystkim jej znaczenie jako „wiedzy”, „nauki”, *metodycznego oraz systematycznego ujęcia nauki o Bogu*¹⁴. Jednakże rozwiązania mówiące o ontoteologii, czyli religii w obrębie „czystego rozumu”, są echem oświeceniowego paradygmatu, który niszczy wiarę oraz nie znajduje miejsca na doświadczenie. A przecież mit jako taki jest nieprzekładalny na czyste kategorie racjonalności, nie funkcjonuje poza właściwym dla siebie kontekstem, podobnie doświadczenie wiary. Teologia w myśl takich założeń byłaby tylko nieustannym procesem, dążącym do zobiektywowania, polegającym na przekroczeniu doświadczenia; była by daleka nawet od doświadczenia wiary refleksyjnej.

III. IDEE ROZSTRZYGAJĄCE

Rozumienie mitu jako zwykłej opowieści, jako słowa, baśni, jest podejściem skrajnie uproszczonym. Już samo przekazywanie mitu, jego powtarzanie i przypominanie M. Eliade umieszcza na płaszczyźnie *sakralnej czynności, gestu oznaczającego, pierwotnego zdarzenia*¹⁵. Błędem jest też przekonanie, że mit ma coś wyjaśnić lub opisać w tym sensie jaki obowiązuje na gruncie współczesnych nauk, które posługują się pojęciowo-ilościowymi kryteriami w teoretycznej eksplikacji.

Mit, jak obraz, ma wiele znaczeń i wiele warstw. Uwzględnienie jednego tylko elementu jest zniszczeniem mitu. Jednak teoretyczne zabiegi, o ile są świadome, o ile są wyborem zmierzającym do uchwycenia koniecznych elementów konstytutywnych, mogą dać wejrzenie rozumiejące.

Takimi elementami konstytutywnymi w micie oraz teologii mogą być: określony wymiar transcendentnego odniesienia, pojęcie osoby, podział na radykalną sferę *sacrum* i *profanum* lub zniesienie tego podziału. Przy tym mit nie odpowiada na pytanie o racje swego istnienia. Jego racją jest funkcjonowanie, które ugruntowane jest w tradycji. Mit nie odwołuje się do autorytetu, nauczyciela, proroka,

¹³ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, k. 466–469.

¹⁴ S.C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię?*, Wrocław 1996, s. 73–75.

¹⁵ M. Eliade, *iw.*, s. 400. W tym miejscu trzeba pominąć ciekawe zagadnienie, czym według M. Eliadego byłoby publiczne czytanie poezji np. Rabindranatha Tagore, albo jakie znaczenie przypisać klasycznej inscenizacji teatralnej albo jako *performance art*, mającej na celu przekazanie treści, której nie da się wyrazić w inny sposób?

czy boskiego objawienia. Istotą mitu jest interpretacja tej struktury rzeczywistości, która jest niedostępna dla empiryczno-racjonalnego poznania, nie doświadczenia jako takiego w ogóle. Nie chodzi tu o takie znaczenie doświadczenia, jakie przyjmuje się we współczesnych naukach empirycznych. Podobnie jest w teologii, gdy mówi się o doświadczeniu chrześcijańskim, to ma ono znaczenie źródłowo-egzystencjalne.

1. Prawda

Wychodząc od potocznego rozumienia przedmiotu mitu i teologii, należałoby pokusić się o konfrontację twierdzeń mitu i teologii w odniesieniu do prawdy. Jednakże takie kryterium byłoby wielkim nieporozumieniem. Nie można patrzeć na znaczenie oraz sens mitu w kategoriach współczesnego rozumienia prawdy, choćby tylko w religii. Dzieje się tak zwłaszcza obecnie, chociaż istnieją konkurencyjne definicje prawdy, to jednak próżno oczekiwać, aby można było zastosować je zarówno do mitu jak i do współczesnej teologii¹⁶. Teologia oscyluje wokół prawdy jako *aedequatio intellectus et rei*, natomiast w mitcie chodzi o związek słowa z czynem. Mając na uwadze mit archaiczny, trzeba pamiętać, że nie funkcjonował on poza rytuałem. Opowieść mityczna możliwa była tylko w związku z rytuałem rozumianym jako działalnością religijną¹⁷. Na ile teologia możliwa jest poza religijnym aktem? Wydaje się, że jest możliwa, o czym świadczą traktaty, rozprawy, opracowania itp. Porównując, można powiedzieć, że mit spisany jest martwy, gdyż zmienia się jego funkcja. Teologia natomiast posługuje się językiem pisanym, by wyznaczyć zakres przedmiotu wiary, (np. *credo*), by nadać mu trwały wyraz, co nie przekreśla dalszego rozwoju wyróżnionego dogmatu. Roszczenie ugruntowania w prawdzie jest w istocie metatwierdzeniem, dotyczy bowiem twierdzeń, które przyjmuje się jako absolutnie prawdziwe. Przyjmuje się je na podstawie teoretycznie rozbudowanej refleksji¹⁸.

Osobnym zagadnieniem związanym z prawdą jest odniesienie mitu i teologii do historii. I w tym przypadku istnieje rozbieżność. Ujęcie historyczne, które tak bardzo ważne jest w teologii chrześcijańskiej, dotyczy pewnych wydarzeń, które można „weryfikować”, choćby na podstawie „opowieści”, a które, jeśli to możliwe, potwierdzane są różnymi źródłami (archeologicznymi oraz przekazami pisanymi). Przedmiotem więc historii są wydarzenia szczegółowe. Zapewne szerszy zakres ma historia zbawienia, ale jest ona już teologiczną interpretacją *Weltgeschichte*, która się rozwija dążąc do *Heilsgeschichte*, czyli historii działań Boga w świecie. Mit od „początku”, w naszym rozumieniu, nie ma miejsca i dotyczy wydarzeń uniwersalnych. Są to więc odmiennie perspektywy. Dalej, N. Frye wskaże na to, że mit jest związany z *dromena*, czyli z tym, co należy wykonać. Mit nie uwzględnia dostatecznie historii w naszym współczesnym rozumieniu, lecz zawiera w sobie

¹⁶ F.V. Manning, *Biblia — dogmat, mit czy tajemnica?*, przeł. H. Bednarek, Warszawa 1973, s. 23–27; A. Bronk, *Pluralizm religijny i prawdziwość religii*, w: *Religia w świecie współczesnym*, jw., s. 616–621.

¹⁷ L. Dupré, *Inny wymiar, filozofia religii*, przeł. S. Lewandowska, Kraków 1991, s. 188.

¹⁸ A. Bronk, jw., s. 620–621.

imperatyw działania. Teologia natomiast wydarzenia odnosi do historycznych miejsc oraz wydarzeń. Próbuje w ten sposób wskazać na wiarygodność. Jednakże im bardziej środki dowodowe godne są zaufania, tym bardziej niszczą mit, natomiast bezkrytyczne podejście niszczy teologię. Istnieje więc problem, jak połączyć historię naturalną z historią świętą, ale można też powiedzieć, że to *mit zbawia historię: ustawia ją na właściwym miejscu w ludzkiej panoramie*¹⁹.

2. Język

Na ile mit dotyczy sfery ontologicznej, która za pomocą języka wiązana jest ze świadomością? Stopnie semantycznego odniesienia mogą być różne, w przeciwnym razie ani język, ani mit nie miałyby „mocy”, nie miałyby mocy zobowiązującej, ekspresyjnej i sensotwórczej. Mit nie jest jedynie poezją, chociaż wielokrotnie przybiera poetycką formę. Większość badaczy przyjmuje, że mit odsyła do najgłębszej struktury bytu lub stara się sięgać ostatecznej sfery rzeczywistości.

M. Eliade powiada, że mit *w sposób plastyczny i dramatyczny wyraża to, co teologia i metafizyka określają dialektycznie*. W przekonaniu badacza mit niejednokrotnie sięga głębiej, a nawet dalej i szerzej niż może uczynić to racjonalne doświadczenie. Mit bowiem jednoczy w sobie wszystkie przeciwieństwa oraz wskazuje na rzeczywistość, która przerasta sens samego mitycznego ujęcia. Wylania się tu problem języka, którym posługuje się mit, a jest on przede wszystkim i nie tylko na poziomie źródeł, archaicznym językiem. Siłą rzeczy jest językiem obrazowym. Posługuje się on antropomorfizmami oraz biologicznym modelem, chociaż w gruncie rzeczy dotyczy zjawisk pozabiologicznych²⁰. Musi więc zastanawiać fakt, że antropomorfizmy nie mają realnego statusu, dlatego trzeba na przykład pamiętać, że pomimo personifikacji, bogowie greccy są naturalnymi „mocami”. Moce te warunkują funkcjonowanie kosmosu, a zarazem układ życia społecznego. Nie dzielą świat na *sacrum* i *profanum*. Zbeletryzowana forma mitu uważana jest za formę zdegradowaną a nawet „martwą” w stosunku do pierwotnej, archaicznej. Grecy racjoniści z VI/V w. przed Chr., taką formę mitu postrzegali jako fikcję. W tym miejscu nie ma potrzeby rozstrzygania, czego faktycznie, przedmiotowo dotyczy opowieść mityczna. Na ile wyraża lub opisuje ona prawa przyrody, a na ile dotyczy zjawisk specyficznie mieszczących się w zakresie tego, co kryje się pod pojęciami: *numinosum*, *sacrum*, *tabu*, *inność*, *bóstwo* czy *Bóg*.

Cechą charakterystyczną języka religijnego jest jego zakotwiczenie w bycie społecznym, a także otwartość oraz nieograniczony zakres. Najbardziej widać to w analizach socjologa N. Luhmanna, przyjmującego konstruktywistyczne źródła języka religijnego, który przyjmuje taki stopień jego abstrakcji, aby mógł być poddany swobodnej interpretacji w zależności od społecznych potrzeb komunikacji. Uwzględniając rozróżnienie na przeżycie i działanie, na to, co wewnętrzne

¹⁹ N. Frye, Wielki Kod. Biblia a literatura, przeł. A. Fulińska, Bydgoszcz 1998, s. 77, 74–79.

²⁰ Tamże, s. 402–404. „Heraklit wie, że „bóg jest dniem i nocą, zimą i latem, wojną i pokojem, sytością i głodem; jest wszystkimi tymi przeciwieństwami”.

i zewnętrzne, język byłby zewnętrznym wyrazem „religijnego przeżycia” zarówno w mitcie, jak i w teologii. Jednak język mitu bliższy jest religii, a język teologii bliższy jest konkretnej społeczności, która reinterpreteruje religijne przesłanie pod wpływem cywilizacyjnych przemian. Takie rozróżnienie N. Luhmann przyjmuje jako konstytutywny schemat myślowy, zaczerpnięty z teorii systemów²¹. Dalej, z pojęciem społeczeństwa w teorii systemów wiąże się rozróżnienie na środowisko i system. Mit byłby więc bliski środowiska, a teologia byłaby językowym systemem²². Inną cechą języka religijnego w teorii N. Luhmanna jest jego otwartość oraz zdolność przyjmowania nowych treści oraz znaczeń, zależnych od konieczności opisywania w kategoriach religijnych społecznych wydarzeń. Otwartość języka religijnego oraz funkcjonującego w mitcie właściwie nie ma granic. Sztandarowym przykładem jest koncepcja *coincidentia oppositorum*. Zadaniem tej koncepcji jest łączenie przeciwieństw tak, by świat ukazywał się jako stan doskonały, w istocie pozbawiony pozornych paradoksów²³.

Inne spojrzenie na mit oraz na teologię od strony języka, pozwala na ustalenie języka bazy oraz języka nadbudowanego. Pomocne w tym względzie jest rozróżnienie, jakie podaje Cz.S. Bartnik. Wydaje się, że język bazy, jako też język naturalny, najbliższy jest mitologicznych opowieści oraz religijnych doświadczeń. Przy czym, sam język na tym poziomie jest aktem, czynem człowieka i jako taki jest integralnie związany z tym, co ma wyrażać. Właściwie człowiek nie „istnieje” poza językiem. Specyfiką wyróżniającą język religijny nawet na poziomie archaicznym jest mimo wszystko „wyższa organizacja systemowa”, zarówno semantyczna, jak i pragmatyczna. Język ten w swej funkcji komunikatywnej, a także performatywnej ma przekraczać subiektywne przeżycia poznawcze. Jego zadaniem jest wyrażać istotę relacji człowieka do uniwersum. Jeżeli przyjmie się idee rozwoju języka, który poprzez *dziesiątki tysięcy lat gromadzi w sobie także doświadczenie religijne ludzkości, świadomość i pozaświadomość religijną, dziedzictwo przodków, idee, umysłowe struktury eklezjalne, objawienia, kodeksy etyczne, prawne i obyczajowe, systemy wartości, prakseologię religijną oraz całą twórczość i kulturę danych wspólnot*, to można wnioskować o specyficznym, lecz wyższym stopniu doskonałości języka teologii. Z drugiej strony, chociaż jest on oparty o doświadczenie filozoficzne i pewne implikacje naukowe, to jest językiem paranaukowym. Z przyjęcia takich funkcji języka teologii jak konstrukcja kognitywna, weryfikacyjna, werytatywna i systematyzacyjna oraz personalistyczne odniesienie wynika, że opowieści mityczne w takim rozumieniu się nie mieszczą²⁴.

O ile język opowieści mitycznych jest przede wszystkim zbeletryzowany, symboliczny, poetycki, o tyle język teologii poprzez oparcie w historyczno-egzystencjalnym doświadczeniu, poprzez „otwarcie” na ideę bytu, poprzez wskazanie na dynamikę oraz przyszłościowy ruch rzeczy oraz osób, dalej poprzez etyczne zobowiązanie, oddaje sensy obiektywne, poznawcze i weryfikowalne.

²¹ N. Luhmann, *Funkcja religii*, przeł. D. Motak, Kraków 1998, s. 73–74.

²² Tamże, s. 76–77. Na tym etapie nie chodzi o przedstawienie teorii N. Luhmanna, ale o jego inspirującą rolę pozwalającą na teoretyczne rozróżnienie języka mitu i teologii.

²³ S. Syndoman, *Koncepcja coincidentia oppositorum* u Mircei Eliadego, *CT* 2(2002), s. 167–183.

²⁴ Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, Lublin 2000, s. 37–41.

Współczesny język teologii jest *skomplikowany i misteryjny oraz odpowiada samemu szczytowi i zarazem głębi osoby ludzkiej*²⁵. Postawa lingwistycznego sceptycyzmu jest nie do utrzymania na gruncie współczesnego rozumienia semantycznych, syntaktycznych, pragmatycznych oraz performatywnych teorii języka²⁶. Takie ujęcie, nawet w przypadku wspólnego źródła, ukazuje nie tylko różnicę stopnia, lecz istotny dystans, jaki dzieli język opowieści mitycznych od języka współczesnej teologii. Język teologii poddany procesowi „doskonalenia” przekraczał kategorie i zakresy etniczne, regionalne, narodowe, stając się językiem uniwersalnym. Proces ten jeszcze się nie zakończył. Język archaicznych mitów pozostał językiem martwym. Interpretacja mitu powoduje jego zniszczenie, deformację i wypaczenie. Język mitycznych opowieści funkcjonował lokalnie, język teologii nieustannie wspina się na poziom uniwersalny, ogólnościowy. Ponieważ język jest rzeczywistością dynamiczną, choćby tylko z potrzeb prakseologicznych i kerygmatycznych, istnieje proces nieustannej restauracji języka religijnego.

3. Doświadczenie

Na ogół w czasach archaicznych świat, jako uniwersum, był widziany w kategoriach *continuum*, jego ontologia była monistyczna. W tej monistycznej rzeczywistości K.G. Jung analizując źródła mitu, wskazuje na sferę ludzkiej *psyche*. Na pewno nie jest bez znaczenia doznanie i przeżycie tego doznania w kategoriach stałości i zmienności, struktury oraz sakralnego archetypu świata. Jednak jest to tylko jeden z aspektów mitu, sprowadzony do świadomości ludzkiej egzystencji w określonej kulturze. Pozostaje do wyjaśnienia, jaki status ma to egzystencjalne przeżycie w stosunku do ontologicznego wymiaru świata. Dlaczego podstawowe doznanie świata ma religijny charakter? Oczywiście mit tego nie tłumaczy, gdyż nie jest to jego zadaniem. Natomiast filozof musi pytać o przyczyny tego doświadczenia. Jakiego są one typu: czy wyłącznie psychicznego, apriorycznego, czy jedynie kulturowego?, itp. Jak uniwersum „objawia” się człowiekowi? Przeżycie uniwersum, jakkolwiek by ono nie było, musi mieć choćby tylko podstawowy wymiar aktu poznawczego. Trudno w tym miejscu przeprowadzić szczegółową analizę, w jaki sposób człowiek przeżywa jedności z otaczającym go światem, i jak dochodzi do wyodrębnienia szczególnej pozycji człowieka w stosunku do świata. Można jednak pytać, na ile pierwotne doznanie wystarczająco tłumaczy psychologiczna relacja „ja — ty”? Jakie doświadczenie wskazuje na tę relację, do tego stopnia ważną, że jedynie w tej perspektywie czynności człowieka nabierają znaczenia o ile naśladują oraz powtarzają mityczny archetyp? Niewątpliwie różne działania, dążenia i treści mają swe mityczne źródło.

Analiza podstawowego doświadczenia własnej egzystencji człowieka w klasycznej filozoficznej perspektywie odnosiła je do przeżycia przygodności, niewystarczalności oraz niepełności bytowej egzystencji. Jest to akt poznawczy, a mniej przeżyciowy. Ale jeszcze wcześniej, wskazując na źródła można twierdzić, że

²⁵ Tamże, s. 48–50.

²⁶ Tamże, s. 42–44.

u podłoża teoretycznego namysłu znajduje się spontaniczna podstawowa intuicja, bowiem *religia jest istotowo tym, czym filozofia być nie może*²⁷ jak twierdził J. Maritain.

Zdecydowanie inaczej widziano religię w ramach tych nurtów filozoficznych, które od czasu Oświecenia, a także i później, poszukiwały „religii rozumu”. Z założenia religię sprowadzano do ideologii oraz fałszywej świadomości. Podstawowym doświadczeniem źródłowym jest albo alienacja abstrakcyjnej projekcji człowieczeństwa, którą głosił L. Fierbacz, albo przejaw chorej woli i jej kwintesencja, według F. Nietzschego, albo też źródłem tym oraz podstawowym doświadczeniem jest zbiorowa nerwica — w myśl psychoanalitycznych propozycji Z. Freuda²⁸. L. Kołakowski odrzuca alienacyjną koncepcję religii i jest przekonany, o niezastępowalnej roli mitu w komunikacji. Rozwinięty bowiem mit ma prawo obywatelstwa w kulturze, której źródłem jest fundamentalne doświadczenie obojętności świata na los człowieka. Jest to sposób, „nieuleczalna jakość, *quidditas mundi*”, w jaki człowiek znajduje siebie w świecie. Nie tylko w okresie archaicznym, ale ciągle aktualna, mitorodna świadomość jest, według L. Kołakowskiego, sposobem odpowiedzi na nieusuwalną obojętność świata²⁹. K. Jaspers, który stara się przełamać „pooświeceniową i pozytywistyczną” nieufność w stosunku do religii, wskazuje na jej źródła w postaci doświadczenia podstawowego, na które składają się sytuacje graniczne³⁰.

Teologia, która starała się współzawodniczyć z racjonalistycznymi nurtami filozoficznymi, dotychczas pomijała rolę „doświadczenia”, akcentowała w zamian systemowe, racjonalistyczne podejście. Doświadczenie mistyczne nie było doświadczeniem pierwotnym. Najczęściej związane było z ludźmi o wysokiej kulturze religijnej, a tym samym teologicznej, którym chodziło o wysoko rozwinięte życie duchowe. Współczesna teologia zwraca uwagę na doświadczenie w perspektywie kulturowo-historycznej, (np. E. Schillebeeckx)³¹.

Specyficznym doświadczeniem brany pod uwagę w teologii, które należy określić jako „kontekst chrześcijańskiego rozszczenia”, jest sytuacja historyczno-kulturowa oraz pewne egzystencjalne przeżycia, oparte właśnie o ten szeroko rozumiany kontekst. Swym zakresem obejmuje on relacje oraz implikacje wynikające ze spotkania człowieka z historią świata, nauką, filozofią, wielością kultur, a także religii³². Już w starożytności zdawano sobie sprawę z tego, czym w swej treści są opowieści mityczne, a czym jest historyczne ujęcie zdarzeń³³. Jednakże w prowadzonym rozważaniu chodzi o takiego rodzaju doświadczenie, które jest pierwotne, zasadnicze oraz niezbędne. Teologia w takim ujęciu zawsze będzie czymś wtórnym. Bliższa doświadczeniu religijnemu jest sama wiara i ona jest

²⁷ Z.J. Zdybicka, Człowiek i religia, Lublin 1978, s. 193.

²⁸ E. Trias, Myślenie o religii — Symbol i sacrum, przeł. J. Wojcieszak, w: Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Gianniego Vattimo, Warszawa 1999, s. 117–122.

²⁹ J.A. Kłoczowski, Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię, Kraków 1994, s. 106–113.

³⁰ K. Jaspers, Wiara filozoficzna wobec objawienia, przeł. G. Sowiński, Kraków 1999, s. 407.

³¹ J.I. Saranyana, J.L. Illianes, Historia teologii, przeł. P. Rak, Kraków 1997, s. 515–519.

³² H. Waldenfels, jw., s. 53–77.

³³ Tamże, s. 53.

źródłem dla teologii. Jeśli przyjąć dziewiętnaście źródeł teologii, podzielonych na natchnione i nienatchnione, to *doświadczenie osób i wspólnot chrześcijańskich* byłoby źródłem nie zobiektywizowanym w tej drugiej kategorii³⁴. Podobnie takim źródłem „drugorzędnym”, „przypadkowym”, ale jakże różnicującym, jest sam teolog³⁵. Pomimo deklaracji oraz postulatu, jaki sformułował kard. J. Ratzinger, twierdząc, że teologia *musi wstąpić w podstawowe doświadczenie ludzkiej egzystencji*, to trzeba jednak wskazać na ogrom trudności związanych z określeniem, czym w istocie jest religijne doświadczenie, zwłaszcza dla teologii. S.C. Napiórkowski, nie bagatelizując doświadczenia religijnego, widząc wagę zagadnienia, formułując wnioski i pytania otwarte, zgłasza jednak szereg zastrzeżeń: *Może jednak „doświadczenie osób i wspólnot chrześcijańskich” nie jest źródłem teologii (locus theologicus)? Może lepiej nie mnożyć liczby tych źródeł? Może lepiej poprzestać na ogólnie sformułowanej tezie, że owo doświadczenie w jakiś sposób wpływa na teologię i ją warunkuje, ale nie jest jej źródłem? Przytoczone wyżej przykłady doświadczenia zdają się dość jednoznacznie przemawiać za tezą, że doświadczenie może być w określonym sensie także źródłem teologii*³⁶.

Można by pokusić się o twierdzenie, że tym, czym dla wrażliwego człowieka było doświadczenie religijne w okresie archaicznym pod wpływem spotkania z kosmosem w jego pięknie i celowości, tym dla współczesnego człowieka jest spotkanie z kulturą we wszystkich jej wymiarach. Jednakże kultura nie pełni tej funkcji, jaką spełniał kosmos. Co więcej, obecna kultura nie objawia *sacrum*, ponieważ w tej kulturze „Bóg umarł” — [*alle Götter müssen sterben*]. Nie objawia więc sensu, ani prawa moralnego, ani wartości. Dlatego kultura nie mówi lub przestała mówić: „skąd”, „dokąd”, „dlaczego?”. Wprawdzie jest to metafizyczny wymiar europejskiej kultury jako samorozumienia, samoświadomości, która wyczerpała się zatoczywszy krąg i która wróciła do punktu wyjścia, co ma być zapowiedzią nowego początku i wielkich przemian. Jednakże pierwiastków tej nowej nadziei M. Heideggera, który komentował nihilistyczne rozumienie kultury przez F. Nietzschego, jak dotąd nie widać³⁷.

Mówiąc o doświadczeniu religijnym, można mieć na myśli wiele jego aspektów. W pierwszym, najszerszym znaczeniu, jakie wyróżnił W. James w interpretacji Ch. Taylora, są *takie uczucia, czyny i doświadczenia odosobnionej jednostki ludzkiej, o których jednostka ta mniema, że odnoszą się one do czegoś, co ona sama uznaje za boskie*. Oto, co jest pierwotne. To właśnie z tak pojętej religii mogą wtórnie rozwijać się *teologie, filozofie i organizacje kościelne*. Tak więc *Kościół odgrywa w najlepszym razie rolę drugorzędną, przekazując i komunikując pierwotne natchnienie*³⁸. Nie sposób szczegółowo analizować przedmiotu religijnego doświadczenia. Może nim być zarówno doświadczenie cierpienia, ekstazy, „spotkanie mądrości”, albo też doświadczenie życia jako takiego oraz zwykły udział w rytualnym obrzędzie. Jednakże bardziej szczegółowe rozróżnienie

³⁴ St.C. Napiórkowski, jw., s. 38, 177–191.

³⁵ Tamże, s. 42–44.

³⁶ St.C. Napiórkowski, *Historyczne doświadczenia osób i wspólnot*, w: *Doświadczam i wierzę*, pod red. St.C. Napiórkowskiego, K. Kowalika, Lublin 1999, s. 126–129.

³⁷ C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, Warszawa 1994, s. 500–510.

³⁸ Ch. Taylor, *Oblicza religii dzisiaj*, przeł. A. Lipszyc, Kraków 2002, s. 9.

pozwała na przeciwstawienie religii serca intelektualizmowi religii — religii rozumu. Religia serca byłaby więc doświadczeniem pierwotnym i bliskim mitycznym opowieściom, natomiast religia rozumu byłaby bliższa teologii. Religia serca akcentuje osobiste doświadczenie, religia rozumu wiąże się z instytucją. Nie zawsze tak być musi i można by przytoczyć wiele przykładów, jak religia serca łączy się z religią rozumu. Niemniej dzieje religii raczej wskazują na proces jej rozwoju: od intensywnego doświadczenia, poprzez doświadczenie udziału we wspólnocie życia religijnego oraz udział w tym, co religijne poprzez tzw. przekaz z „drugiej ręki”. Mit byłby więc na początku a teologia w takim ujęciu na końcu, od czego współczesne nurty teologicznej refleksji starają się uciec, uwzględniając element właśnie osobistego doświadczenia. Konieczność pewnych stałych, zwerbalizowanych formuł potrzebna jest zawsze jako przejaw doświadczenia w celu przekazu. Doświadczenie może być indywidualne, ale również zbiorowe³⁹. Jednakże możliwość doświadczenia Boga, czy nawet świadectwa oglądu istoty Boga, z punktu widzenia filozofii, jest nierozstrzygalne. Gdyby usunąć aprioryczny charakter religijnego doświadczenia, to pozostaje jego interpretacyjny wymiar odnoszony do świadomości⁴⁰.

W tradycji chrześcijańskiej istnieje nieustanna czujność na wszelkiego rodzaju „antyintelektualizm religijny”, który prowadzi do emocjonalizmu, irracjonalizmu religijnego, co pociąga za sobą degradację osoby ludzkiej. Wartościowe doświadczenie religijne [poznanie] dokonuje się „przez całe „ja” osoby ludzkiej⁴¹. Emocjonalistyczną i psychologizującą koncepcję mitu jako „śniącą na jawie świadomość ludów (*Völkerwachtraumbewusstsein*), przyjmuje M. Scheler. Dodaje, że mit jest niezróżnicowanym duchem kultury, który wynika z niezróżnicowanego poziomu rozwoju ducha ludzkiego. Poziom ten jest zbyt płytki nie tylko dla teologii, ale i dla religii⁴².

Mit poprzez konsekrację zbiorowego porządku zabezpiecza jego funkcjonowanie, zazwyczaj dążąc do stałego układu, który jest powtarzalny i odnawialny. Greków mit „sakralizuje”, czyli umacnia porządek *polis*. Celem więc mitu byłoby przede wszystkim usankcjonowanie społecznego życia, porządku, a nie ukazanie przeznaczenia człowieka⁴³.

A co jest celem teologii? Teologia jest uprawiana jako naukowa dyscyplina, w tym celu, aby intelektualnie usprawiedliwić swoją zreflektowaną, świadomą, odpowiedzialną wiarę. Jej zadaniem jest służba mądrości chrześcijańskiej, a także służba w przekazie oraz inkarnacja w różne formy kultury uniwersalnego objawienia. Istnieje więc aspekt praktyczny jako niezbędna pomoc instytucji Kościoła w wielorakiej chrześcijańskiej formacji poprzez nauczanie⁴⁴. O ile już na poziomie religijnego doświadczenia może dojść do przełamania mitu, to tym bardziej dokonuje się to na poziomie dogmatu. Chociaż P. Tillich, zgadzając się na

³⁹ Tamże, s. 17–19.

⁴⁰ P. Moskał, Doświadczenie religijne, w: Powszechna encyklopedia filozofii, Lublin 2001, s. 676–680.

⁴¹ Cz.S. Bartnik, jw., s. 118–119.

⁴² M. Scheler, Problemy religii, przeł. A. Węgrzecki, Kraków 1995, s. 311–313.

⁴³ J.P. Vernant, Mit i religia w Grecji starożytnej, przeł. K. Środa, Warszawa 1998, s. 8–15.

⁴⁴ St.C. Napiórkowski, jw., s. 55–58.

przewyciężenie mitu na poziomie teologii za pomocą świadomości „transcendencji nieuwarunkowanej”, optuje za nieusuwalną substancją, która jest zawsze pozostaje⁴⁵. Propozycja teorii korelacji wysuwana przez P. Tillicha ma duże szanse powodzenia pod warunkiem, że za realne przyjmuje dzielenie czasu na okres przedmityczny, mityczny i postmityczny przewyciężony w absolutnym judeo-chrześcijańskim roszczeniu. Nie znaczy to, że absolutnie zaginęła mityczna treść oraz mityczne myślenie, pomimo nieustannego czuwania teologii nad realizmem oraz racjonalizmem ludzkiego życia duchowego⁴⁶.

Rozważania o doświadczeniu można by poszerzyć o doświadczenie czasu oraz przeświadczenie o determinacji ludzkiego losu. Jednakże najprostsze przekonanie, przypisujące mitom cyklicznej koncepcji czasu, a teologicznemu ujęciu jedynie linearnej koncepcji, nie jest jednoznaczne w świetle specjalistycznych badań⁴⁷.

Czym w istocie jest doświadczenie losu, który związany jest z człowiekiem, tkwi w nim, a jednocześnie jak gdyby poza nim? Czym jest przeznaczenie, poczucie nieodwracalnego uwikłania, bezsilność wobec przyjęcia konieczności zdarzeń i wrogich człowiekowi sił, faktów oraz odwiecznie ustanowionych praw? Z jednej strony istnieje doświadczenie tego, co nieuniknione, a z drugiej strony doświadczenie buntu z powodu „porządku” lub wydarzeń, na które człowiek nie ma wpływu. Opowieści mityczne zdają się być pełne determinizmu, ujawniając przeszłość oraz przyszłość, która została zaplanowana bez woli człowieka i która musi się spełniać. Człowiekowi pozostaje uległość i pełne podporządkowanie się. Ten bezapelacyjny tragizm ludzkiego losu, który wyznaczały siły symbolizowane przez mityczne opowieści o Parkach, Ananke czy Mojry, opierając się na mitologii greckiej⁴⁸, jest przewyciężany w Objawieniu oraz w teologii chrześcijańskiej. Zamiast pokochania ślepych sił, pokochania sytuacji bez wyjścia — *amor fati* — teologia konfrontuje doświadczenie losu, ale w kategoriach indywidualnego sensu każdej osoby ludzkiej. Większe poczucie sensu wynika z przewyciężenia sprzecznych ze sobą opowieści mitycznych, czego świadectwem jest antyczna tragedia. Chrześcijańska refleksja teologiczna, przyjmując całą powagę, wynikającą z ludzkiej egzystencji, zamkniętej między granicami narodzin i śmierci, otwiera drogę do nadziei. Otwiera człowieka na drogę Epifanii niewidzialnego Boga, przy czym godność człowieka zabezpiecza konieczna relacja wolności oraz moralnej odpowiedzialności. Przeznaczenie, konieczność i nieodwracalny tragizm istnienia kwestionują sens ludzkiej wolności oraz odpowiedzialności⁴⁹. W przeciwieństwie do mitycznych opowieści, teologiczna perspektywa nieustannie transcenduje człowieka ponad wszelkiego rodzaju determinizm. Mit bliższy jest witalno-biologicznemu, a w skrajnych przypadkach materialistycznemu redukcjonizmowi.

⁴⁵ P. Tillich, jw., s. 184–185.

⁴⁶ Tamże, s. 191–192.

⁴⁷ G.E.R. Lloyd, Czas w myśli greckiej, przeł. B. Chwedeńczuk, w: Czas w kulturze, opr. A. Zajączkowski, Warszawa 1988, s. 210–224.

⁴⁸ R. Guardini, Wolność — łaska — los, przeł. J. Bronowicz, Kraków 1995, s. 199.

⁴⁹ Tamże, s. 271–287.

ZAKOŃCZENIE

Próba jednoznacznego wyznaczenia granicy mitu i nauki, jaką jest teologia, nie jest łatwa. Zdawać trzeba sobie sprawę z tego, że formy ludzkiej wypowiedzi odnoszące się do tego, czego w swym życiu emocjonalnym oraz poznawczym doświadcza człowiek zarówno z okresu archaicznego, jak i czasów nowożytnej oraz współczesnej nauki, są ograniczone. Jednakże istnieje wyraźna różnica języka pomiędzy mityczną opowieścią a teologią, jest to różnica analogiczna do tej, jaka istnieje pomiędzy językiem a metajęzykiem. Jest to więc ważna różnica, ale różnica formy a nie istoty.

Innym kryterium odróżniającym opowieści mityczne od teologicznego nauczania jest religijne doświadczenie. To zawarte w mitycznych opowieściach jest często doświadczeniem bezpośrednim. Jeśli jest egzystencjalnie uwarunkowanym, to jedynie poprzez kulturę archaiczną. Jeszcze jedną cechą pozwalającą przyjąć znaczenie pierwotnego doświadczenia jest jego bezinteresowny motyw. Doświadczenie religijne nie jest owocem ani usługi, ani ideologicznej potrzeby, chociaż w następstwie czasowym może być do tego wykorzystane regulując etyczne aspekty wzajemnych relacji jednostki i społeczności. W tym kontekście wydaje się być uzasadnione przekonanie, że doświadczenie religijne, podobnie jak motyw powstawania dzieła sztuki, jest źródłowy, jest ekspresją ludzkiego ducha. To, że zarówno mityczna opowieść, jak i teologiczne przesłanie funkcjonuje w ramach ustawiania równowagi pomiędzy naturą i kulturą, nie przesądza o pragmatycznym źródle *a priori*. Doświadczenie, jakie uwzględnia teologia, może być równie bezpośrednim, lecz najczęściej jest nadbudowane na życiu duchowo-intelektualnym. To życie intelektualne jest wysoce wyspecjalizowane i kieruje się postulatami maksymalnej poprawności metodologicznej, uwzględniającej kryteria racjonalności oraz autonomii i obiektywności. Oczywiście, nie jest to wada. Natomiast postulat jedności bytu i języka jest jak najbardziej wzniosły, jednak w praktyce trudny do zrealizowania.

W jeszcze inny sposób różnicę pomiędzy mityczną opowieścią a teologią ujmuje P. Tillich. Widzi on ciągłość pewnych treści oraz form, jednakże zmianie ulega sens mitu widziany w perspektywie transcendentnej tego, co *Nieuwarunkowane*. W takim ujęciu mit archaiczny, pierwotny, staje się tzw. mitem przełamanym [pokonanym, przewyciężonym] przez *logos*.

MYTHEN UND DIE THEOLOGIE

ZUSAMMENFASSUNG

Der Beitrag befasst sich mit der Grenze, welche die Sphäre der Mythen von der Religion trennt. Im ersten Teil wird der Begriff der kosmogonischen und anthropologischen Mythen erläutert. Der zweite Teil beantwortet die Frage: Was ist die Theologie? Der dritte Teil zeigt die Wahrheit, die Sprache und die Erfahrung als Elemente, welche die Relationen zwischen Mythen und Theologie bedingen. Zu guter Letzt schlussfolgert der Autor, dass die Differenz der mythologischen und theologischen Sprache die Form und nicht das Wesen betrifft. Das unterscheidende Merkmal ist die religiöse Erfahrung.

ZAGADNIENIE ROZUMNOŚCI CZŁOWIEKA

Treść: — Słowo wstępne. — Zagadnienie rozumności człowieka w kontekście historii myśli filozoficznej. 1. Powstanie i początki problemu. 2. Problematyka rozumności w greckiej i rzymskiej filozofii posokratejskiej. 3. Rozumność człowieka w starożytnej i średniowiecznej filozofii chrześcijańskiej. 4. Rozumność w ujęciach filozofii nowożytnej i współczesnej. — II. W poszukiwaniu adekwatnej koncepcji rozumności człowieka. 1. Wnioski z historii problemu. 2. „Inteligencja” zamiast „rozumności”? 3. Refleksja krytyczna. 4. W obliczu emancypacji ludzkiej rozumności. — III. Wnioski końcowe. — Zusammenfassung

WSTĘP

Zagadnienie rozumności człowieka, wbrew pozorom, nie należy do tematów, które uporały się z własnymi problemami — nie polega na tym, czy człowieka uznać za istotę rozumną, ale na tym, w jakim sensie jest on istotą rozumną, co to znaczy, że jest istotą rozumną i jakie są konsekwencje tej rozumności. W temacie rozumności człowieka na ogół ograniczamy się do wyróżnienia różnych znaczeń tej rozumności, do tworzenia ewentualnie pewnej typologii rozumności, nie usiłując podjąć problemu charakteru istotnego, a nawet specyfiki tej rozumności.

W tym opracowaniu, nie pomijając dorobku myśli ludzkiej w kwestii pojmowania rozumności człowieka, nie lekceważąc powstałych już typologii rozumności, postaram się w oparciu o tak bogatą podstawę, wyprowadzić w tej kwestii pewne wnioski pod kątem sformułowanego już problemu.

Punktem wyjścia jest stwierdzana niemal powszechna aprobata, zarówno naukowa, jak i filozoficzna, dla faktu rozumności człowieka oraz istnienia różnego rodzaju interpretacji tego faktu, czego wyrazem są m.in. istniejące typologie racjonalności¹. Wśród różnych typów racjonalności wyróżnia się racjonalność antropologiczną.

Zasadniczą sprawą jest próba odpowiedzi na pytanie o istotę racjonalności antropologicznej nie tylko w oparciu o analizy czysto językowe, ale także uwzględniając uwarunkowane historią rozumienie racjonalności człowieka, jak

¹ J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, t. 1, Kraków 1985, s. 187–206; M. Tałasiewicz, *O pojęciu „racjonalności”*, *Filozofia Nauki* 3(1995), s. 5–15; R. Kleczek, *O racjonalności. Studium epistemologiczno-logiczne*, Łódź 1998, s. 44–85; M. Bombik, *Typy racjonalności*, *SPCh* 37: 2001, z. 1, s. 5–42.

również ukazanie racji, dla których preferuje się określony model tej racjonalności, a nawet próbuje się uczynić go modelem podstawowym i obowiązującym w mówieniu o rozumności charakterystycznej dla człowieka.

W tej próbie, która uwzględnia uwarunkowania historyczne, tzn. nie tylko wybrane teorie, ale w miarę możliwości całość zasadniczych teorii, nawet takie, które próbują absolutyzować swoje stanowisko, aby w ich zestawieniu z sobą okazało się, jaki jest ich wzajemny stosunek do siebie, a tym samym, jaka koncepcja rozumności jest najbardziej podstawowa i obiecująca, a jakie mają charakter drugorzędny i fragmentaryczny, nie wyrażający wszystkich głównych aspektów rozumności człowieka.

Dyspozycja niniejszego opracowania zawiera trzy punkty: w pierwszym próbuję spojrzeć na zagadnienia w świetle jego historii, w drugim z tego historycznego oglądu zostaną wyprowadzone pewne wnioski, w trzecim zaś — w oparciu o te wnioski — próbuję sformułować pewne postulaty dotyczące w miarę adekwatnej koncepcji rozumności człowieka.

I. ZAGADNIENIE ROZUMNOŚCI CZŁOWIEKA W KONTEKŚCIE HISTORII MYŚLI FILOZOFICZNEJ

1. Powstanie i początki problemu

Wiadomo, że już w początkach filozofii greckiej, a więc przed Sokratesem, nie brakowało myślicieli, którzy zwrócili uwagę na rozumny charakter natury i świata, i stosunkowo szybko doszli do wniosku, że światem rządzi rozumna zasada i że w tej rozumności przede wszystkim uczestniczy sam człowiek².

W tych prawie absolutnych początkach filozofii greckiej szczególną rolę w problematyce rozumności odegrał niewątpliwie Heraklit z Efezu. Jego koncepcja logosu do dziś intryguje wielu myślicieli i inspiruje do dociekań nad naturą rozumności. Według Heraklita logos jest jeden i jako taki przenika on całą rzeczywistość, stanowiąc swoiste prawo całego świata, które sprawia, że cała rzeczywistość jest zrozumiała³. W rozumności tak pojętej uczestniczy człowiek. Według niego zasadą życia człowieka jest *głęboki logos*⁴, inteligencja, myśl⁵. Ten głęboki logos uczestniczy w logosie powszechnym, który jest prawem całego świata⁶. To uczestnictwo może być większe lub mniejsze. Dlatego im większy jest logos człowieka, tym bardziej zbliża się on do powszechnego logosu. Szczytowym

² K. Narecki, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, Lublin 1999, s. 49. Powołując się na Pindara, zwłaszcza na jego Prolog VIII Ody Olimpijskiej i na Jonę z Chios, stwierdza, że terminem *logos* po raz pierwszy posłużył się Teogonis.

³ H. DieI s, *Die Fragmente der Sokratiker*, Berlin 1912. A 8, Aestius I 7.2; 27,1, gdzie podaje, że według Heraklita przeznaczenie jest prawem (logosem) świata, który przez przeciwieństwa kształtuje rzeczy.

⁴ S.M. Darcus, *Logos of Psyche, Rivista storica dell'Antichita* 9(1979), za: K. Narecki, jw., s. 82.

⁵ Tamże, s. 85, gdzie Heraklit mówi o logosie, który w duszy sam się rozrasta i jako „rozum, zdolność rozumowania i inteligencja” czuwa nad wzrostem i rozwojem duszy.

⁶ H. DieI s, jw., B 64–66. Hippol. Ref. V, 10.

zaś punktem rozwoju ludzkiego logosu jest jego jedność z każdą istotą ludzką, a nawet z każdą rzeczą⁷.

Swego rodzaju rozwinięciem Heraklitowej koncepcji człowieka jako istoty posiadającej logos była teoria Epicharma, według której ludzki rozum jest przejawem istnienia obiektywnego logosu w duszy konkretnego człowieka⁸. Według Epicharma z *boskiego Logosu* *zrodził się logos człowieka*⁹. Logos ten jednak nie jest tylko partycypacją w Logosie powszechnym, ale jest on partycypacją szczególną, właściwą tylko człowiekowi. Albowiem tylko człowiek posiada zdolność, którą można określić jako umysłową i tylko on ma *świadomość i umiejętność poznawania, oceniania i wyciągania wniosków*¹⁰. Dlatego tylko on w sensie właściwym jest istotą racjonalną¹¹.

Tak więc to, co Heraklit twierdził o możliwości posiadania większego lub mniejszego logosu, u Epicharma przekłada się na zaakcentowanie istotnej różnicy między logosem człowieka a logosem reszty świata. Tę wyjątkowość czerpie ludzki logos, oczywiście, z uczestnictwa w boskim logosie, który będąc obecny wszędzie i czuwając nad człowiekiem jest źródłem wszystkich jego umiejętności.

Myśl Epicharma podejmuje Ksenofanes z Kolofonu podkreślając, że *każdy człowiek ma zdolność poznawania samego siebie i rozumnego myślenia*¹² i że *być rozumnym to największa cnota, a mądrość polega na tym, by mówić prawdę i postępować zgodnie z naturą, słuchając jej głosu*¹³. Zdaniem Ksenofanesa logos człowieka jest najwyższą postacią logosu świata i tym samym stanowi ostateczne kryterium prawdy, choć najwyższym wcieleniem tego kryterium jest logos powszechny i boski¹⁴.

To ujęcie logosu ludzkiego w szczególny sposób dochodzi do głosu w filozofii Parmenidesa. Według tego filozofa rozumność człowieka polega na tym, że rozum ludzki jest jego główną władzą poznawczą, która koordynuje całe ludzkie poznanie i wyrokuje o jego wartości¹⁵. *Byt i myślenie są identyczne*¹⁶ — twierdzi Parmenides. *Tym samym jest myślenie, co i przedmiot myślenia*¹⁷. Logos ludzki jest tu, odwrotnie niż u Heraklita i Ksenofanesa, kryterium logosu powszechnego, jest ostatecznym kryterium prawdy. Pojmowanie rozumności człowieka otrzymało tu postać wybitnie skrajną.

Eleatem, który tylko pozornie posiada identyczne z Parmenidesem poglądy na rozumność człowieka, jest Zenon z Elei. Gdy Parmenides, choć wprost nie mówi o logosie powszechnym, identyfikuje z nim rozum ludzki, to Zenon świadomie podkreśla, że logos ma przymioty wyłącznie ludzkie. Rola rozumu sprowadza się

⁷ Tamże, B 2, Logos. Fatum, 22 Sext. Adv. Math. VII 133.

⁸ K. Narecki, jw., s. 112.

⁹ Tamże, s. 113.

¹⁰ Tamże, s. 121.

¹¹ Tamże, s. 118 i 121, gdzie stwierdza się, że dla Epicharma logos to rozum i świadomość, a zwłaszcza rozum boski.

¹² H. DieIs, jw., B 116 Stob. Flor. V 6.

¹³ Tamże, B 112, Stob. Flor. I, 1.

¹⁴ Tamże, A 16. Sext. Adv. Math VII 126.

¹⁵ K. Narecki, jw., s. 143.

¹⁶ H. DieIs, jw., B 5, Clem. Strom. VI 23.

¹⁷ Tamże, B 7, Plot. Soph. 237 A.

u niego praktycznie do rozumowania i argumentacji, których celem jest wyłącznie obrona filozofii Parmenidesa. Rozum jest tu jedynie narzędziem dialektyki; jest swego rodzaju szablonem myślowym służącym do obalania tez przeciwnika. Pokazuje to charakterystyczne dla Zenona wykazywanie absurdalnych konsekwencji niektórych poglądów, jak np. poglądów, według których rzeczywiście istnieje ruch¹⁸.

Filolaos i Archytas upatrują rozumność człowieka do rozumności o charakterze matematycznym, tzn. do rozumności ściśle związanej z liczbą, z relacją i proporcją matematyczną. Rozumność to nie całokształt czynności umysłowych. Filolaos odróżnia rozum (*ratio*) od innych czynności umysłowych (*mens*) oraz od zdolności myślenia (*cogitatio*). Według Filolaosa i Archytasa o rozumności człowieka decyduje posiadanie rozumu. Rozum jednak i rozumność mają tu charakter rozumności matematycznej¹⁹. Myślicielem, który w pewnym sensie wraca do bardziej ontycznej koncepcji rozumności jest Demokryt. Dla niego rozumność to mądrość, słuszność, a nawet praktyczność. Polega ona na łączeniu słowa z czynem²⁰ a teorii z praktyką, zwłaszcza z etyką. Większe znaczenie mają dla Demokryta powiązania przyczynowe aniżeli logiczne. Logos nie jest tu interpretowany jako myśl, ale jako czyn, nie tyle jako myślenie, ile jako działanie.

2. Problematyka rozumności w greckiej i rzymskiej filozofii posokratejskiej

Chodzi głównie o takich filozofów, jak: Sokrates, Platon, Arystoteles oraz o stoików. Ten okres warto wyróżnić ze względu na rolę, jaką odegrała filozofia tego okresu w historii filozofii w ogóle. Specyfika jednak tego okresu nie polega na zerwaniu z okresem przedsokratejskim; ze wszech miar jest to tylko twórcza kontynuacja filozofii przedsokratejskiej.

Widać to wyraźnie już u Sokratesa, którego model rozumności w dużym stopniu jest zbieżny z modelem głoszonym przez Demokryta. Dla Sokratesa być rozumnym to postępować słusznie, czyli etycznie. Temu służy filozoficzna wiedza. Przełożenie tej wiedzy na język praktyki dokonuje się niemal samoczynnie; a gdy się nie dokonuje, to nie dlatego, że zawiniła słaba lub zła ludzka wola, ale niedostateczna wiedza²¹.

Platon rozszerzył model rozumności Sokratesa z dziedziny ludzkiego postępowania na dziedzinę poznania także pozaetycznego. Rozumne dla niego jest to, co jest ujmowalne przez rozum. Czyli przedmioty, których nie może ująć rozum są nierozumne. Rozum nie jest tu tylko narzędziem rozumowania, tym bardziej matematycznego, ale jest to władza poznania bezpośredniego, pozazmysłowego, intuicyjnego. Szczególnie adekwatnym przedmiotem tego poznania są idee. W tych aktach jednak ujmuje się nie tylko to, co ma być, jak u Sokratesa, ale także to, co jest, co ma najwyższą rangę istnienia. Poznanie idei pozwala inaczej patrzeć na świat²².

¹⁸ Tamże, A 25, Arist. Phys. VI 9, 239 b 9.14.30.33.

¹⁹ K. Narecki, jw., s. 217–220.

²⁰ H. Diels, jw., B 11, Sext. Adv. Math. VII 138; B 77; Demokrat. 8.

²¹ Stąd stanowisko to nazwano później sokratyzmem.

²² Poznanie rozumowe jest wrodzone; na nim opiera się cała nauka; rozumność ma charakter intuicyjno-matematyczny i dialektyczny; według „Uczty” największy rozum powinni mieć ci, którzy mają rządzić państwem.

Arystoteles wiąże rozumność człowieka nie z poznawaniem idei, ale rzeczy. Nie jest to jednak poznawanie rzeczy w ich indywidualności, ale w tym, co jest im wspólne. Poznawanie indywidualnych rzeczy w ich indywidualności zarezerwował Arystoteles dla poznania zmysłowego, które człowiek dzieli ze zwierzętami. I z tego tytułu, według Arystotelesa, poznanie zmysłowe nie stanowi o rozumności człowieka. Człowiek bowiem różni się od innych istot ziemskich tym, że ma rozum²³, poprzez który jest on najbardziej spokrewniony z bogami²⁴. Człowiek dzięki posiadaniu zmysłów jest *zoon*, czyli zwierzęciem, a dzięki rozumowi — *zoon logikon*, czyli zwierzęciem rozumnym²⁵. Ta koncepcja rozumności człowieka przetrwała prawie aż do naszych czasów jako model racjonalności nie tylko w filozofii, ale i w naukach szczegółowych.

Po Arystotelesie niemal każdy logik i filozof będzie nawiązywał do tego wielkiego osiągnięcia myśli ludzkiej i będzie w jakiś sposób odtwarzał czy rozwijał ów model rozumności. Pozornie biorąc np. stoicy niby nawiązali do presokratyków, do ich nauki o logosie, który przenika świat i rządzi nim i który jest celem zmian, jakie w tym świecie się dokonują²⁶ oraz do demokratejskiej i sokratejskiej koncepcji rozumności w postępowaniu. Faktycznie jednak poszerzyli oni tę koncepcję rozumności tworząc prawie nieznaną przedtem logikę zdań i nie zacieśniając się do pojmowania rozumności jako jedynie dostosowania się postępowania ludzkiego do harmonijnej i boskiej natury świata. W ten sposób rozwinęli nie tylko etykę jako teorię dóbr godnych wyboru czy też odrzucenia, ale także stworzyli koncepcję logosu, której znaczenia nie przewidywał nawet Arystoteles.

Według stoików w kosmosie dzięki logosowi rozsiane są zarodki życia, tzw. *logoi spermatikoi*. Zarodki te są przechowywane w ogniu świata (Zenon z Kition) i rozwijają się pod tchnieniem logosu kosmicznego (Seneka), rozum zaś ludzki to nic innego, jak cząstka boskiego ducha zaszczipionego w ludzkim ciele (Cyceiron)²⁷, a cnota człowieka polega na życiu zgodnym z logosem, który wprowadza harmonię między bogów i ludzi. Stoicy rozróżniali *logos endiatikos*, który kształtuje wnętrze, duszę (myśl) i *logos proforikos*, który przejawia się na zewnątrz (słowo). Ten wewnętrzny logos mieszka w człowieku i kieruje niższym „ja” jako *logos hegemonikon*.

To szerokie pojmowanie rozumności kazało stoikom szukać tego, co jest ludziom wspólne. Z tego rodziła się stoicka idea zbratania wszystkich ludzi, bez względu na ich rasę, państwowość i religię. *Nie powinniśmy* — jak się wyraził Zenon z Kition — *żyć podzieleni na państwa i narody, bo to rzecz ciała i nasienia.*

²³ Arystoteles, *Polityka*, Wrocław 1953, 1253 a 9–10, gdzie twierdzi, że rozumność, a ściślej biorąc, posiadanie logosu, w sposób zasadniczy odróżnia ludzi od zwierząt; por. E. L e d o, *Filosofia languaje*, Barcelona 1970, s. 98, gdzie autor wyjaśnia, że *dzoön logikon* nie jest tym samym, co jego łacińskie tłumaczenie: *animal rationale*; to pierwsze bowiem znaczy tyle, co zwierzę obdarzone logosem, a logos jako myśl wyrażona słowem jest czymś więcej aniżeli bliżej nieokreśloną rozumnością.

²⁴ T e n ż e, *Etyka Nikomachejska*, Warszawa 1956, 68 b 35.

²⁵ To podaje m.in.: Sextus Empiryk (por. Sextus Empiricus, *Pyrrh. Hypothesis*, VI, 26).

²⁶ Stoicy rozwijają naukę o *pneuma* (duchu?), który przenika świat, rządzi nim i stanowi jego naturę; naturą zaś człowieka jest dostosowanie się do tego prawa świata, czyli do tego typu rozumności.

²⁷ Ogień pełni funkcję przechowywania *logoi spermatikoi*; każdy logos ludzki to cząstka logosu kosmicznego i boskiego, która rozwija się pod jego tchnieniem.

Prawdziwa miłość obejmuje nie tylko siebie, własną rodzinę, krewnych, powinowatych, przyjaciół i naród, ale także państwa i całą ludzkość²⁸.

Nieco inną niż stoicy koncepcję rozumności człowieka prezentują neoplatonicy. Według Plotyna logos jest prazródłem — *arche* — wszystkiego, co powstaje. On nie jest duszą ani duchem świata, ale jest źródłem życia świata, pierwszym poruszeniem. Duszą świata jest *nus*. Z *nus* i logosu powstał świat. Pierwszą hipostazą bytu jest *nus*. *Nus* to ojciec i król wszystkiego, co powstaje. On kontaktuje się ze światem. Dusza zaś niższa organizuje ciała, a dusza świata wyłania *logoi spermatikoi* i logos. Logos jest artystą, poza którym wszystko jest bezkształtne i brzydkie. Całokształt jednak idei zawiera kosmos *noetos*, prajednia, którą jest słońce, która promieniuje i emanuje. Skutkiem tego promieniowania jest powstanie kosmosu i innych dusz.

Neoplatonizm stanowi bardzo finezyjną próbę przewyciężenia platońskiego dualizmu, tj. radykalnej różnicy między rozumnością i nierozumnością pewnych sfer świata i dania nowego rozwiązania tego problemu.

3. Rozumność człowieka w starożytnej i średniowiecznej filozofii chrześcijańskiej

Chrześcijaństwo, choć stanowiło propozycję, która nie opierała się na filozofii greckiej, niemal od początku nie wahało się zasymilować nie tylko niektórych jej terminów, ale także niektórych związanych z tymi terminami treści. Do tych terminów należy także termin „logos”.

Już św. Jan Apostoł i Ewangelista, posługując się tym terminem, potraktował go z całą powagą, świadom nie tylko jego nowej treści, pochodzącej z Objawienia, ale także treści nadanych mu przez przedchrześcijańską filozofię grecką. Właśnie te treści kazały św. Justynowi widzieć w chrześcijaństwie spełnienie się myśli greckiej o logosie. Jezus Chrystus dla św. Justyna to wcielony Logos i Arche wszelkiego stawania się, a ci, co żyją zgodnie z logosem (jak np. Heraklit, Sokrates czy Abraham) to chrześcijanie, choćby uważano ich za bezbożników. Logos jest autorem filozofii i Starego Testamentu i w ogóle wszystkiego, co mądre²⁹.

Ta koncepcja rozumności przyjęła się na gruncie chrześcijaństwa. Rozwijana najpierw w kontekście teorii logosu, potem stała się swego rodzaju aksjomatem myślenia o człowieku i jego człowieczeństwie. Do jej rozwoju najbardziej przyczynili się: Atenagoras, Teofil z Antiochii, Klemens Aleksandryjski i Orygenes.

Atenagoras uważa, że w duszy wciąż zamieszkuje i rozbrzmiewa logos; nie każdy jednak poddaje się jego działaniu. Zaś Teofil z Antiochii, przeprowadzając krytykę mitologii i filozofii pogańskiej, daje świadectwo żywotności logozofii, gdy pisze, że ten logos jako *arche* był tym, który zstąpił na proroków i przekazał im prawdę dotyczącą stworzenia świata. Według niego logos rozmawiał z Adamem.

²⁸ Szczególnym wyrazicielem tych poglądów, obok Zenona z Kition, jest Arcjos Didymos, który podkreśla, że wspólnota między ludźmi i bogami jest możliwa dzięki uczestnictwu, jaki mają oni w logosie.

²⁹ Florilegium patristicum, fasc. II; S. Justini Apologiae duae, Bonnae MCMIV, Apologia II, 10.

Odróżnia on logos jako słowo od głosu zwierząt, nie artykułowany głos zwierząt od artykułowanego głosu ludzi. Według Teofila dociekania ludzkie w porównaniu z księgami Starego Testamentu to zwykłe gadulstwo. W ten sposób Teofil daje świadectwo, że w jego czasie (około 180 r.) logozofia była żywa wśród chrześcijan.

Klemens Aleksandryjski natomiast twierdzi, że filozofia grecka, obok Starego i Nowego Testamentu, jest trzecim testamentem i że, choć różne są testamenty, to jednak logos jest jeden. Głosi on, że logos objawił się w postaci Chrystusa jako nauczyciela i pedagoga, aby nauczyć ludzi, jak osiągnąć życie wieczne. Bo życie, dobre życie i życie wieczne, to trzy dary logosu dla ludzkości. Bóg Ojciec nie jest dostępny poznaniu bezpośredniemu, a tylko przez logos. Logos z chaosu tworzy kosmos, z ciała i duszy tworzy człowieka, a człowieka kształtuje tak, aby pozostawał w doskonałej harmonii ze światem. Logos jest jak bóg na Olimpie, któremu kłaniają się wszystkie potęgi. Rządzi wszystkim z woli Ojca. Podlegają mu różnego rodzaju ludzie: przyjaciele (którzy go znają), wierni słudzy (którzy w niego wierzą) i niewierzący (którzy go spotykają tylko w nieszczęściach)³⁰.

Jednak najbardziej rozwiniętą koncepcję rozumności człowieka w kontekście teorii logosu prezentuje w początkach filozofii chrześcijańskiej Orygenes. Mimo pewnych podobieństw do poprzedników, różni się on od nich tym, że bardziej niż oni przeciwstawia sobie dwa rodzaje logozofii. Przede wszystkim nawiązuje on do logozofii stoickiej, zwłaszcza do głoszonego przez nich logosu *hegemonikon* jako siły kierowniczej, porządkującej życie psychiczne człowieka. Próbuje on określić — za pomocą tego logosu — konstytutywny element człowieczeństwa, którym jest jego rozumność. Logos *hegemonikon* według Orygenesusa jest miejscem, w którym człowiek może spotkać się z logosem powszechnym — Logosem przez duże „L”. Uprzywilejowanym zaś miejscem tego spotkania jest serce. Ludzie nic o tym miejscu nie wiedzą; nie wiedzą też, skąd pochodzi logos, dlaczego i w jaki sposób w nich mieszka. Orygenes wyjaśnia, że tym logosem jest Bóg. Sferę zaś życia człowieka, przenikniętą logosem określa Orygenes jako *dianoetikon*, jako sferę życia umysłowego. Jądem zaś *dianoetikon* jest logos *endiatetos*, czyli logos milczący (w przeciwieństwie do logos *proforikos*).

Ten właśnie logos decyduje, że jesteście istotami rozumnymi. Dzięki niemu jesteście w stanie łączyć się z logosem kosmicznym, boskim. Orygenes podkreśla, że logos kosmiczny patrzy w stronę logosu *endiatetos*. Chrystus Chrystusa w Jordanie jest obrazem zmian, jakie powinny dokonać się pod wpływem logosu w każdym ludzkim *hegemonikon*. Chrystus chce być obecny w każdym *hegemonikon*, chce go uczynić jakby ołtarzem w świątyni ludzkiego ducha. I gdy robimy miejsce Bogu w naszym *hegemonikon*, Bóg zasiewa w nim Swoje ziarna (*logoi spermatikoi*). W tym sensie *hegemonikon* to najważniejsze miejsce w ludzkim sercu (*principale cordis*), należące do świata rzeczy boskich. Ten, kto koncentruje swego ducha na *hegemonikon*, może spotkać logos wcielony, czyli Chrystusa.

³⁰ Tenże, *Stromata* V, 16,5;12.3; 133, 7; Kobierce, t. 1, Warszawa 1994, s. 17–18; J. Bernhard, *Die Apologetische Methode bei Klemens von Alexandrien*, Leipzig 1968, s. 21–26; tę osobową interpretację logosu prezentował na gruncie religii żydowskiej Filon z Aleksandrii; por. K. Klokowski, *Nauka o Logosie w dziełach Filona z Aleksandrii i w Hymnie Prologu Czwartej Ewangelii*, *Studia Gdańskie* 6(1986), s. 313–352.

Logos działa na człowieka za pomocą obrazów i spostrzeżeń, przez oddziaływanie czysto duchowe, w bezpośrednim, intuicyjnym kontakcie *hegemonikon* ze światem boskim, czyli w poznaniu mistycznym. W szczególny sposób pozostają w takim kontakcie z logosem święci i ci, których opuściła nienawiść. W tym kontakcie uczestniczą także zmysły. Wzrok — poznający rzeczy materialne; słuch — poznający głosy rozbrzmiewające w powietrzu; smak — mający też swój *hegemonikon*; powonienie, z którym św. Paweł kojarzy „woń” poznania siebie i wreszcie dotyk, o którym mówi św. Jan Apostoł: *i czego ręce nasze dotykały*. Gdy jednak Apostołowie podkreślają, że Logos poznaje się na drodze wiary, Orygenes na pierwszy plan wysuwa dotyk. Wiarę traktuje jako tymczasowy stosunek do chrześcijaństwa. Są bowiem — jego zdaniem — ludzie, którzy zdolni są dojść tylko do wiary, bo na nic więcej ich nie stać.

Hegemonikon rozwija się w trudnych warunkach. Ono nie jest biernym świadkiem walki ze złem. Jeżeli jednak złu uda się wejść do *hegemonikon*, to zamiast zwalczać zło, *hegemonikon* może wziąć udział w jego popieraniu. Dlatego trzeba chronić *hegemonikon*. Tą ochroną są szczególnie trzy dary logosu, a mianowicie: 1) *lex naturae*, tj. prawo natury, będące już u Heraklita konsekwencją logosu 2) *sensus rationabilis*, tj. zmysł rozumności, który podkreślali stoicy i 3) *libertas arbitrii*, tj. wolność osądu, sumienia, co stanowi oryginalną ideę Orygenesesa. Te dary jednoczą z logosem i sprawiają, że człowiek staje się synem Bożym, choć to nie znaczy, że człowiek w ten sposób identyfikuje się z Jezusem, Logosem Wcielonym³¹.

Czasy średniowiecza stanowią w kwestii rozumności człowieka swoistą kontynuację filozofii starożytnej, tak przedchrześcijańskiej jak chrześcijańskiej. Od Boecjusza, który stanowi swego rodzaju pomost pomiędzy myślą starożytną a średniowieczną, odnotowujemy luźniejszy związek koncepcji rozumności człowieka z koncepcją logosu. Rozumność staje się swego rodzaju pojęciem pierwotnym, którego się nie definiuje, a który służy do definiowania innych pojęć. Widać to na przykładzie definicji osoby ludzkiej, w której Boecjusz określił osobę ludzką jako indywidualną substancję rozumnej natury³². Definicja ta została uznana, była wyjaśniana i broniona przez św. Tomasza z Akwinu; według niego rozumność umożliwia substancji bycie osobą³³. W szczególny sposób rozwinął św. Tomasz zagadnienie samodzielności i niezawodności ludzkiego poznania intelektualnego³⁴. Definicja podkreśla jako rzecz oczywistą, że człowiek jest zwierzęciem rozumnym i że poszczególny człowiek jako osoba w tej rozumnej naturze uczestniczy.

³¹ O r i g e n e s, *Contra Celsum*, co stanowi odpowiedź na dzieło „Prawdziwy logos” skierowane przeciwko chrześcijaństwu; w nim zawarł Orygenes główne myśli swojej nauki o logosie.

³² A. M. B o e c j u s z, *O pociechach filozofii ksiąg pięcioro oraz traktaty teologiczne*, Poznań 1926, s. 232, gdzie definiuje osobę następująco: „Persona est naturae rationalis individua substantia”.

³³ STh I, q. 19, a. 1. 2; I, q. 76, a. 1; II–II, q. 32, a. 5; a zwłaszcza II–II, q. 34, a. 5; C. G. II, 95; III, 39.

³⁴ STh I–II, q. 91, a. 6; I, q. 79, a. 12 i 13; I–II, q. 94, a. 2, a szczególnie I, q. 39, a. 11, gdzie rozróżnia dwa typy rozumności: intuicyjną i rozumową; dla Tomasza rozumność to poznanie głębsze, polegające na poznaniu istoty rzeczy (*intus legere* — por. II, q. 8, a. 1).

4. Rozumność w ujęciach filozofii nowożytnej i współczesnej

Czasy nowożytne w kwestii rozumności w zasadzie przejęły dziedzictwo starożytności i wieków średnich, choć nie obyło się tu i ówdzie bez zasadniczej reinterpretacji samego pojmowania rozumności. Sam fakt, że w czasach nowożytnych pojawiają się poglądy kwestionujące rozumność człowieka lub bardzo mocno ją zawężające, oznacza, że terminowi „rozumność” nadano lub w nim odkryto różne sensy. Np. dla Pascala rozum znaczy wiele i zarazem bardzo mało; wszystko zależy od tego, jak go się pojmuje i jakie przyznaje mu się kompetencje³⁵.

Ale także ci, dla których deklaratywnie rozum znaczy wiele, a nawet wszystko, faktycznie mają na myśli rozum pojęty bardzo wąsko, którego przedmiotem poznania są tylko niektóre aspekty rzeczywistości, a często tylko jej aspekty ilościowe. Rozumem jest więc to, co mieści się w kategoriach ilości i co jako takie jest poznawane w sposób jasny i wyraźny. W tym kontekście odmawia się racjonalności poznaniu, które, najczęściej ze względu na swój przedmiot, np. na jakościowe jego aspekty, nie jest ani wyraźnie, ani jasno poznawany.

Nowożytna koncepcja racjonalności występuje nie tylko u zwolenników racjonalizmu, ale także u jego przeciwników. Pokazuje to doskonale, zarówno Kartezjusz, jak i Kant. Kryteria rozumności są im wspólne, choć ocena jej realności jest różna. Kant od Kartezjusza różni się tylko tym, że kwestionuje znaczenie racjonalności dla teorii, podczas gdy Kartezjusz przyznaje jej daleko idące kompetencje teoretyczne. To bowiem, co dla Kanta jest paralogizmem i pseudonauką w teorii, nie jest nim w praktyce. Z pewnością słuszne jest podkreślenie Kanta, że rozumność ma także swój wyraz praktyczny. Ale to nie jest żadna nowość. Zacieśniając zaś pojęcie rozumności do praktyki, Kant po prostu dokonał kroku bardzo arbitralnie zmuszając do reinterpretacji pojęcia teorii i praktyki i stwarzając w ten sposób nowy problem dotyczący stosunku zachodzącego między teorią i praktyką. Czyżby za rozumną w sensie teoretycznym uznał całą dziedzinę poznania apriorycznego? Czyżby pozbawił miana rozumności dziedzinę życia praktycznego? Czy po prostu wyciągnął jedynie wszystkie konsekwencje z kartezjańskiej koncepcji rozumności? A może po prostu przyjął kartezjańską koncepcję rozumności człowieka, nie mającej związku ze światem realnym, a odnoszącej się tylko do świata idei³⁶.

W tym kontekście staje się zrozumiałą koncepcja rozumności głoszona przez myślicieli Oświecenia. Nie jest ona już tak bardzo zainteresowana swoim związkiem z obiektywnym światem, ale raczej stanowi wyraz tendencji do zamykania się w sobie, w człowieku, a nawet w jednostce i do podkreślania tego, co własne, partykularne, a nawet tylko indywidualne. Co jest owocem własnego tylko wysiłku myślowego. Rozum jest tu pojęty jako absolutny, niezależny od nikogo arbiter, decydujący o tym, co prawdziwe, a co fałszywe, nie przyjmujący niczego na zasadzie autorytetu, w przekonaniu, że jego werdykty są ostateczne i nieomyłne. To przekonanie wyraziło się m.in. w oświeceniowej dewizie: *Nec decipitur ratio, nec*

³⁵ B. P a s c a l, *Myśli*, tłum. T. Boy Żeleński i M. Tazbir, Warszawa [b. r. w.], s. 264.

³⁶ I. K a n t, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 143.

decipitur unquam, czyli: rozum nie zwodzi, rozum nie zwodzi nigdy³⁷ i w odrzucaniu wszystkiego, co nie mieści się w tej zawężonej koncepcji rozumności. Jeżeli dopuszcza się tu tezę o istnieniu Boga jako Wielkiego Architekta świata, to jedynie jako wniosek czystego rozumowania³⁸, a nie jako owoc wiary czy jakiegokolwiek objawienia. Ten racjonalizm, choć nie zawsze jest ateistyczny, zawsze jest antyreligijny lub przynajmniej areligijny, czyli przeciwny lub obojętny wobec religii objawionej.

Tę koncepcję rozumności głosi również Hegel, zwłaszcza gdy utożsamia to, co rozumne z tym, co rzeczywiste. *Co jest rozumne — jak czytamy w Zasadach filozofii prawa — to jest rzeczywiste, a co jest rzeczywiste, to jest rozumne*³⁹. To jednak był tylko program, który Hegel zrealizował częściowo. Podobnie bowiem jak Parmenides to, co rozumne w sensie myślowym utożsamiał z rzeczywistością; jednak tego, co rzeczywiste, mimo deklaracji w tym względzie, nie utożsamiał z rozumnym. I w ten sposób Hegel zamknął się w wąskim pojmowaniu rozumności.

Jest to pogląd typowy dla czasów najnowszych. Rozumne uważane jest za rzeczywiste, podczas gdy rzeczywistości rzadko przypisuje się miano rzeczywistości. Zwolennicy tego poglądu głoszą, że istnieją takie dziedziny rzeczywistości, które jako nierozumne nie mogą być uznane za rzeczywistość. Rzeczywiste jest to, co ma związek z myśleniem i to rozumnym. Nie jest np. rozumne to, co nie jest poznane w sposób jasny i wyraźny. Mentalność nowożytna, a zwłaszcza współczesna, którą można by nazwać nominalistyczną, sprzyja takiemu zacieśnianiu rozumności.

W ścisłym związku z kartezjańskim i oświeceniowym ideałem rozumności pozostaje rozluźnienie kontaktu współczesnego człowieka z wieloma ważkimi dla człowieka dziedzinami rzeczywistości oraz wysoce utylitarne i instrumentalne traktowanie swego poznania. Rozum nie czuje już większego związku z rzeczywistością, gdy ta nie spełnia jego wymogów, czego przykładem jest arbitralne zacieśnianie pojęcia nauki, wypracowanego przez wieki.

To skłania do podejmowania prób w kierunku reformy kategorii rozumności, którymi się posługujemy, w kierunku ich pełni, jaką ukazuje historia, a która to pełnia otwiera na nowe horyzonty poznawcze, a nie skazuje naszych poszukiwań i pasji poznawczej na frustrację. Koncepcja rozumności człowieka pojęta adekwatnie wciąż czeka na swoje odkrycie. Czeką na swoje odkrycie koncepcja rozumności, która w sposób maksymalny wyraziłaby naturę człowieka jako istoty rozumnej.

W tym celu spróbujmy m.in. prześledzić to, co nam sugeruje historia tego problemu. Jakie z niej można wyprowadzić wnioski? Jakie można by zaproponować dalsze poszukiwania? Co można powiedzieć na temat dotychczasowych prób w tym względzie?

³⁷ Por. za: C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, Poznań 1998, s. 74.

³⁸ Tamże.

³⁹ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, Warszawa 1969, s. 17.

II. W POSZUKIWANIU ADEKWATNEJ KONCEPCJI ROZUMNOŚCI CZŁOWIEKA

1. Wnioski z historii problemu

Historia pokazuje ewidentnie, że terminowi „rozumność” nadaje się różne sensy. Niektóre z nich są ze sobą spójne, inne się sobie przeciwstawiają. Bywa, że sens kosmiczny jest przeciwstawiany sensowi ludzkiemu i odwrotnie; wtedy albo rozumność kosmiczna chce determinować ludzką, albo odwrotnie.

Związek między tymi sensami ukazuje się tym większy, im bardziej termin „rozumność” uważa się za termin analogiczny, a więc ani za jednoznaczny, ani za wieloznaczny. Z tym trzeba przyznać nie tylko w nauce, ale także w filozofii są niejakie trudności. Tymczasem powinno być jasne, że rozrywa się, a przynajmniej rozluźnia związek między niektórymi sensami, gdy terminu „rozumność” próbuje się używać albo tylko jednoznacznie, albo tylko wieloznacznie. Nie przyznając rozumności statusu analogicznego trudno nawet człowieka nazwać istotą rozumną; przecież w sensie kosmicznym rozumny jest cały świat, a tym bardziej zwierzęta, które nie są ludźmi. Ci, którzy uważają, że nie tylko człowiek jest rozumny, jak np. J. Bocheński, a nawet św. Tomasz, podkreślają, że pewne cechy rozumności, które przypisujemy człowiekowi, posiadają także niektóre wyższe zwierzęta. Jest to jednak stanowisko dość niekonsekwentne. Bo powstaje zaraz pytanie: dlaczego nierozumne mają być zwierzęta niższe? Czy tylko dlatego, że nie mają pewnych określonych cech rozumności, jakie są charakterystyczne dla człowieka? Przecież zwierzęta wyższe też nie są obdarzone pewnymi cechami ludzkimi. A nawet, gdy przypisuje się im myślenie, to zaraz podkreśla się, że myślą inaczej, a więc nie tak, jak człowiek. Także metafizyka zdecydowanie broni rozumności każdego bytu; ujmując byt analogicznie, nie można o żadnym bycie powiedzieć, że jest nierozumny. W tym kontekście definicja zwierzęcia jako bytu nierozumnego po prostu jest fałszywa.

Znamy też koncepcję rozumności związaną z myśleniem typu matematycznego i logicznego. Rozumnością jest tu możliwość policzenia, ustalenia relacji ilościowych między bytami, ujęcie go na sposób matematyczny. Te relacje ustala się także w myśleniu; znane są jako relacje formalne, zwłaszcza między zakresami nazw. Rozumne jest to, co da się ująć ilościowo. Tego typu rozumność pomija ujęcia jakościowe, niekiedy jako nierozumne, czyli nie nadające się do ujęcia racjonalnego. Jest to rozumność związana z pewną tylko właściwością bytów i to pewnej kategorii. Gdy próbuje się ten model rozumności potraktować jako wzorcowy, to tym samym wyklucza się rozumność innych aspektów rzeczywistości. Jest to rozumność, którą można by nazwać abstrakcyjną, to znaczy odnoszącą się do wyabstrahowanych własności rzeczy, a nie do samych rzeczy. To jest rozumność bardziej abstrakcyjna niż rozumność fizyczna, która odnosi się także do cech jakościowych, choć abstrahuje jeszcze od cech jednostkowych. Byty jednostkowe u Arystotelesa nie podlegały definicji, nie były przedmiotem nauki. Od Arystotelesa rodzaje rozumności praktycznie określały nauki: fizyka, matematyka i metafizyka, z tym, że jeżeli rozumność w sensie fizycznym i matematycznym zrobiła swego rodzaju karierę, to rozumność typu metafizycznego raczej została zepchnięta na margines. Problem uzupełnienia tej typologii rozumności był

podnoszony od czasu do czasu w historii, ale praktycznego uzupełnienia tej typologii dokonano dopiero pod koniec XIX w., choć uzupełnienie to jest jeszcze mało konsekwentne. Neopozytywizm przejął przewodnictwo w tych próbach, stawiając rozumności nie tyle wysoką poprzeczkę, ile warunki, które sprowadziły ją do bardzo rzadko spotykanych aktów ludzkiego poznania.

Spór o granice rozumności jeszcze się nie zakończył. Nie jest to już dziś spór o kosmiczny czy antropologiczny jej charakter, ile spór o jej zupełność, nie jest to już też spór o jej charakter abstrakcyjny czy konkretny, naukowy czy potoczny, matematyczny czy metafizyczny. To raczej spór o to, czy wspomniane rodzaje rozumności wzajemnie się wykluczają czy też się uzupełniają, na ile są tworem fikcyjnym, a na ile wyrazem kontaktu z rzeczywistością.

Historia naznaczona jest przeciwstawianiem sobie rozumowań i doświadczenia. Rozumowania przebiegają w dziedzinie związków zachodzących między zdaniami i o ile na tym się koncentrują, nie interesują się one wprost rzeczywistością, której dotyczą te zdania. Doświadczenie zaś będąc bezpośrednim poznaniem rzeczywistości, o ile koncentruje się na rzeczywistości, nie zwraca wprost uwagi na związek tego poznania bezpośredniego z innym poznaniem tego typu. Ale to nie znaczy, że istnienie zdań opartych na bezpośrednim poznaniu rzeczywistości nie wyklucza istnienia między nimi logicznych, a nawet w pewnym sensie przyczynowych związków. To zaś, że istnieją związki logiczne między zdaniami nie wyklucza, że mogą to być zdania o rzeczywistości. Jeżeli więc rozumowania i doświadczenia nie przeciwstawiają się sobie, to tym bardziej odnosi się to do ich wzajemnego wykluczania się. Tak więc rozumności nie da się sprowadzić do samych rozumowań ani do samego doświadczenia. Zdaje się ona zawierać w sobie jedno i drugie. W tym świetle skrajny racjonalizm i empiryzm stanowią sztuczne konstrukcje myślowe, fałszujące prawdę o rzeczywistości.

Istnieje więc szerokie pojęcie rozumności, które obejmuje nie tylko prawdziwość naszego poznania, ale także słuszność postępowania i działania. Idąc po tej linii można mówić o rozumności ruchów ciał niebieskich i elektronów, reakcji chemicznych i zjawisk fizycznych, procesów życiowych i dziejów ludzkich. Wszystko, co w świecie jest zgodne z prawami, które nim rządzą, jest rozumne. W tym sensie trafnie zauważał już Arystoteles, że wszystko zmierza do swego celu. Jeżeli zaś rozumne są działania celowe, to te działania stanowią szczególnie charakterystyczny przejaw rozumności.

Mając na uwadze to szerokie pojęcie rozumności, niektórzy, zamiast o rozumności, proponują mówić o inteligencji.

2. „Inteligencja” zamiast „rozumności”?

Mając na uwadze tak szeroko rozumianą rozumność niektórzy proponują, aby rozumność ludzką nazwać inteligencją. Termin „inteligencja”, zdaniem tych autorów, lepiej wyraża to, co jest specyfiką rozumności ludzkiej. Człowiek — jak twierdzi Narcyz Łubnicki — ma *zdolność do poprawnego rozumowania, dostosowującego się do nowych okoliczności i prowadzącego do ich opanowania*⁴⁰.

⁴⁰ N. Łubnicki, *Nauka poprawnego myślenia*, Warszawa [b. r. w.], s. 70, 155.

Jego zdaniem inteligencja ujawnia się dopiero *na wyżynach abstrakcyjnego i niezmiernie ścisłego rozumienia, w miarę potrzeby opartego o dokładnie zaobserwowane fakty, a z nią łączy się nie tylko zdolność poprawnego rozumowania, ale także zdolność tworzenia pojęć i znaków jak również języka, zwłaszcza pisanego oraz zdolność stawiania pytań dotyczących głównych zasad świata i sensu życia ludzkiego, jak również zdolność doskonalenia własnych wytworów niemal w nieskończoność*⁴¹. Tego rodzaju zdolność, wyrażająca się nie tylko w rachunkach nieskończonościowych Newtona i Leibniza czy w teoriach nieskończoności światów Leonarda da Vinci, Giordana Bruna i Galileusza, ale — jak zauważa Łubnicki — także w nieograniczonych wprost możliwościach tworzenia cywilizacji i kultury, nie jest zwykłym sprytem, chytrąścią czy tylko formą erudycji, ale w pełnym tego słowa znaczeniu typowo ludzką inteligencją⁴².

W kierunku precyzowania istoty ludzkiej rozumności idą nie tylko teorie dostrzegające szczyt rozumności w myśleniu abstrakcyjnym i w rozumowaniach, ale także te, które upatrują ten szczyt w aktach o charakterze intuicyjnym. W czasach średniowiecza znaczenie tego typu myślenia akcentowali m.in. Duns Szkot i William Ockham, a w początkach XX w. — intuicjoniści, jak np. Henri Bergson czy fenomenologowie. Jakkolwiek pojęcie intuicji jest różne u różnych jej rzeczników, wspólnie jest podkreślanie znaczenia bezpośredniości ujęć poznawczych.

Także Claude Valverde proponuje rozumność charakterystyczną dla człowieka określać jako inteligencję. Rozumie on inteligencję podobnie jak intuicjoniści, choć nie przyznaje jej wyższości nad rozumowaniem, jak oni. Dla Valverde' a inteligencja stanowi po prostu niższy i uboższy stopień rozumności, nie zawiera jeszcze wyższych form myślenia. Jego zdaniem *homo sapiens* od początku swego pojawienia się na ziemi był istotą zdolną do myślenia i rozumowania, do czego nie były zdolne inne istoty, które żyły wcześniej⁴³. Ale w samych początkach nie były wykształcone jeszcze wszystkie formy myślenia człowieka jako istoty rozumnej. Powstanie człowieka łączy się ściśle z powstaniem jego inteligencji. Według Valverde' a człowiek był istotą inteligentną na długo przedtem, zanim stał się istotą rozumną. Z tego wyprowadza on wniosek, że inteligencja jest najbardziej pierwotną formą myślenia człowieka. Istotą jej jest zdolność uchwycenia rzeczywistości i rozumienia jej jako takiej. Dlatego stwierdza zdecydowanie, że *człowiek nie jest zwierzęciem rozumnym, lecz inteligentnym*⁴⁴. Zwierzę jedynie reaguje na bodźce i nie rozumie rzeczywistości jako takiej; dlatego nie ma inteligencji w sensie ścisłym. Dzięki inteligencji tylko człowiek jest świadom istnienia przeszłości, teraźniejszości i przyszłości⁴⁵, tylko on tworzy symbole, dzięki którym możliwy staje się język, różnego rodzaju rytuały i inne wytwory kultury⁴⁶.

⁴¹ Tamże, s. 158–161.

⁴² Tamże, s. 157, 162.

⁴³ C. Valverde, jw., s. 140.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże, s. 145, 152.

⁴⁶ E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, Warszawa 1971, s. 77, gdzie autor podkreśla, że cechą człowieka, która odróżnia go od zwierząt, jest kierowanie się symbolami, a nie znakami; E. Cassirer, A. Sechechaye, *Teoria del lenguaje y linguistica general*, Buenos Aires 1972, s. 32, twierdzą, że znak zamiast ukazywać rzecz, zastępuje i w konsekwencji zamiast ją pokazać, zniekształca ją, zmienia i ukrywa jej naturę.

W tym ujęciu rozumność jawi się jako przymiot, który człowiek nabył w późniejszym okresie swego rozwoju. Rozumność nie jest jednak cechą istotną człowieczeństwa, choć jest cechą doskonalącą. Konsekwentnie do istoty człowieczeństwa nie należy zdolność myślenia abstrakcyjnego⁴⁷; należy zaś: refleksyjność, wolność, kreatywność, wyczuwanie estetyczne, zdolność odczuwania tego, co wzniosłe, ciekawość, pomysłowość, tradycja kulturowa, zmysł historyczny, a także posiadanie tradycji kulturowej, języka, prawa, religii; to wszystko stawia człowieka na linii nieograniczonych wprost możliwości postępu⁴⁸.

J. de Finance zaś uważa, że pojawienie się człowieka suponuje bardziej rozwinięty rodzaj jego myślenia. Chodzi o myślenie celowościowe i refleksyjne. Jego zdaniem moment pojawienia się rozumu wyznacza nie wykonanie pierwszego narzędzia, ale uświadomienie sobie sensu i celu, w jakim zostało ono wykonane. *Człowiek narodził się wtedy — twierdzi de Finance — kiedy narodziła się istota zdolna, by to sobie uświadomić*⁴⁹.

Można postawić pytanie, na ile przesunięcie tematu z rozumności na inteligencję przybliży nas do odkrycia tajemnicy rozumności. Jest to niewątpliwie poszukiwanie, które ukazuje pewne dążenia w refleksji nad ludzką rozumnością. Określanie człowieka w kategoriach inteligencji i ewentualne preferowanie zastąpienia nią tradycyjnego określenia człowieka jako istoty rozumnej, jest wyrazem niedostatku definicyjnego człowieka jako istoty rozumnej. W świetle tego, co powiedzieliśmy o transcendentnym charakterze rozumności ten niedostatek jest aż nadto widoczny.

3. Refleksja krytyczna

Wspomniane próby uściślenia definicji człowieka są zrozumiałe nie tylko ze względu na zbyt szeroko pojętą rozumność, ale także ze względu na istnienie koncepcji rozumności, które zanadto zawężają jej zakres albo nawet zniekształcają jej rolę. Podporządkowując ją czynnikom i działaniom nierozumnym, tak, że staje się ona instrumentem tych działań i to nie tylko w opanowaniu przyrody, ale także w panowaniu nad drugim człowiekiem⁵⁰.

Tego rodzaju tendencje słusznie ściągają na siebie krytykę, choć nie upoważniają do krytyki racjonalności jako takiej. I dopóki termin „rozumność” będzie otwarty na tego typu wieloznaczność, krytyka rozumności pozostanie zawsze możliwą, tym bardziej, gdy fałszywie lub ciasno pojęta rozumność rości sobie pretensje do miana jedynie uprawnionej. Dotyczy to nie tylko krytyki ze strony agnostyków i fenomenalistów, ale także ze strony intuicjonistów, fenomenologów, egzystencjalistów i nawet empirystów.

⁴⁷ C. Valverde, jw., s. 138–140.

⁴⁸ Tamże, s. 125–128.

⁴⁹ J. de Finance, *Citoyen des deux mondes. La place de l'homme dans la creation*, Rome – Paris 1980, s. 66–69, 124–125, gdzie podkreśla, że człowiek jest istotą przekraczającą siebie i realizującą to, co nowe, na zasadzie udziału w działaniu przyczyny pierwszej.

⁵⁰ M. Horkheimer, *Krytyka rozumu instrumentalnego*, w: *Spółeczna funkcja filozofii*, tłum. J. Doktor, 1987; K. Koptas, *Rozum, rzeczywistość i to, co całkiem inne. Teoria krytyczna Horkheimera*, Warszawa 1998.

Człowiek, szukając własnej rozumności, szuka siebie, szuka swojej najgłębszej istoty i dlatego trudno przypuścić, aby czyniąc to z odpowiednią determinacją, nie miał dojść do celu, czyli do właściwego kształtu poszukiwanej ludzkiej rozumności, korespondującego z jego naturą⁵¹. Krytyczne opracowanie zagadnienia rozumności jawi się więc jako pilne, choćby dlatego, że dopóki posługujemy się terminem wieloznacznym, można o rozumności człowieka wypowiadać twierdzenia dowolne, a nawet sprzeczne i tworzyć teorie rozumności wzajemnie się wykluczające lub przeciwstawne. I tak obok twierdzeń, że tylko człowiek jest jedynym zwierzęciem rozumnym, mamy twierdzenia głoszące, że rozumne są także inne zwierzęta, przynajmniej te wyżej zorganizowane, gdyż u nich — jak twierdzi np. Józef Bocheński — można mówić o jakimś rozumie, zdolności tworzenia pojęć a nawet o mowie, technice i kulturze⁵². W jakimś sensie ten pogląd podzielał już św. Tomasz z Akwinu, gdy uznawał zdolność zwierząt do pewnych rodzajów myślenia, wykraczającego poza poznanie zmysłowe, a więc do poszukiwania tego, co chwilowo jest poza zasięgiem zmysłów, do posiadania jakiegoś pojęcia tego, co jest nieobecne i do rozróżniania tego, co sprawia przyjemność lub ból⁵³.

Istnieje więc pilna potrzeba ukazania nie tylko znaczenia i aktualności klasycznej teorii rozumności, ale potrzeba jej modyfikacji w kierunku takiego jej ujednoznacznienia, które by zapobiegało nieporozumieniom w traktowaniu o rozumności i które by pozwoliło dostrzec jej właściwy sens. Jest to swego rodzaju powrót do sensu, jaki miała ona w swoich początkach, uwzględniając ewolucję tego rozumienia w historii.

Na tę potrzebę wskazuje m.in. rozwijający się aktualnie w różnych formach irracjonalizm, ujawniający się w różnych formach działania bezcelowego i bezsensownego w przyrodzie i w świecie człowieka, które ingerują nie tylko w prawa przyrody, ale i w prawa człowieka, często w imię rzekomej racjonalności, którą najczęściej jest rozumność o charakterze instrumentalnym. Jest to działanie, które nie jest ani w przymierzu z przyrodą, ani w przymierzu z człowiekiem, ani w zgodzie z jego prawami myślenia i dlatego w żadnym przypadku nie może być elementem postępu. Dążenie do panowania nad przyrodą i człowiekiem z pominięciem praw, które rządzą rzeczywistością przyrodniczą i ludzką nie nosi bowiem cech działania rozumnego. Jest to powodowanie konfliktu i rywalizacji, które z natury swej nie leżą na linii działania rozumnego⁵⁴.

Rozwiązanie sporu o kształt rozumności jest tym pilniejsze, im bardziej grożą pseudoracjonalizmy i irracjonalizmy różnego rodzaju, gdy nie chodzi o służbę człowiekowi, ale o panowanie nad nim, gdy rozumność jest podporządkowana wąskim ludzkim interesom, gdy lekceważona jest hierarchia wartości, po prostu, gdy rozumność traci charakter etyczny. Człowiek potrafi po swojemu odczytać nawet wezwania zawarte w Piśmie Świętym i tym samym teksty te są instrumentalizowane, jak np. wezwanie skierowane przez Boga do człowieka, aby panował nad innymi stworzeniami i czynił sobie ziemię poddaną⁵⁵. Terminowi „panowanie”

⁵¹ STh II, q. 4, a. 2; St. Kowalczyk, *iw.*, s. 54.

⁵² J. Bocheński, *Sto zabobonów*, Philed. [b. m. r. w.], s. 57–58.

⁵³ STh I, q. 78, a. 4.

⁵⁴ Por. Rdz 1,26.28.

⁵⁵ LE 4.

nadaje się wtedy sens niebiblijny, związany z prawem podporządkowania i dysponowania dowolnie tym, nad czym się panuje. To panowanie przekształca się często w niszczenie i barbarzyństwo. Biblia pokazuje, że Bóg panuje inaczej; nie niszczy, ale stwarza, zbawia, doskonali.

Rozumność ludzka ma moc przekroczyć rozumność świata, ale to przekroczenie nie może być przekreśleniem rozumności świata, nie może się dokonywać wbrew rozumności kosmosu. Prawa kosmosu bowiem, tak jak prawa logiki obowiązują całą rzeczywistość; poddaje się im sam Bóg; jedynie w nich i w zgodzie z nimi człowiek może rozwijać się w swojej rozumności tak, że wzniesie się ilościowo i jakościowo ponad poziom rozumności świata. Rozumne znaczy tu nie tylko niesprzeczne i prawdziwe, ale także słuszne i wartościowe. W tej symbiozie rozumność otrzymuje swój wymiar uniwersalny nie tylko w wymiarze horyzontalnym, ale i wertykalnym, nie tylko przedmiotowy, ale i podmiotowy, nie tylko teoretyczny, ale i praktyczny. Korelatem rozumności jest nie tylko nauka, ale i sztuka, nie tylko wiedza, ale i życie, nie tylko działanie odtwórcze, ale i twórcze⁵⁶.

4. W obliczu emancypacji ludzkiej rozumności

Dlatego licząc się z tym, że będzie postępował proces odrywania się rozumności ludzkiej od rozumności świata i że rozumność ludzka będzie zdobywała coraz większą autonomię i że to pociągnie za sobą coraz dalej idące uprzedmiotowienie wszystkiego, co nie jest rozumnością w sensie subiektywnym, powstaje pytanie o trafność tej transcendencji: co będzie ostatecznie wyznaczało jej kierunek; czy będzie to cel, jak w filozofii Platona czy Arystotelesa czy jakaś bliżej nieokreślona struktura bytu czy po prostu nicość, wobec której człowiek stając podejmuje absolutną twórczość, realizując wolność jako dowolność. Bo gdy zrezygnuje się z określenia celu, a to grozi, gdy rozumność subiektywna zdystansuje się od obiektywnej, to zrezygnuje się z tego, co pozwala mówić o rozumności, wtedy zmieniamy radykalnie swoje rozumienie rzeczywistości. Jej istota staje się absolutnie zmienna, przemijalna i czasowa, znika zupełnie kościec myśli, która, choć uznawała zmienność rzeczywistości, to jednak podkreślała w niej pewien element stałości.

W tej nowej sytuacji charakterystyczne jest odejście od struktury myślenia: myśl-byt czy cele-środki. Zakwestionowany jest logos obiektywny, a w związku z tym możliwość metafizycznego uzasadnienia powinności ludzkich; takie uzasadnianie nazwano już wcześniej błędem naturalistycznym. Wykazywanie zastąpieno argumentacją, miejsce *arche* i przyczyny zajął cel immanentny człowieka. Obiektywność przestała być podstawą tego typu rozumności, a stała się instrumentem w służbie suwerenności rozumności subiektywnej; stała się po prostu faktem o tyle ważnym, ile korzystnym dla rozumności subiektywnej, ale nie kryterium, z którym należałoby się liczyć, dokładnie odwrotnie niż w filozofii klasycznej. Temu modelowi rozumności hołduje nowożytność i współczesność.

⁵⁶ K. Koptas, jw., s. 191–197.

Ta sytuacja rodzi pytanie: czy praktycznie trzeba koncepcję rozumności obiektywnej uznać za absolutnie zdezaktualizowaną? Czy stratą czasu jest wracanie do starożytnej koncepcji obiektywnego charakteru rozumności? Czy nie widać drogi, aby przełamać barierę oddzielającą rozumność subiektywną od obiektywnej, przewyciężyć w sposób bardziej zadowalający niż to uczynił Hegel, antynomię rozumności subiektywnej i obiektywnej, wychodząc ku ujęciom, które traktują te rodzaje rozumności jako wzajemnie warunkujące się, nie tylko na zasadzie postulatu, ale także w oparciu o historię problemu?

Odpowiedź narzuca się sama. Należy uszanować dorobek historii w tym względzie. Tak jak przyjmuje się wieloaspektowość rzeczywistości, należy przyjąć wieloaspektowość rozumności. Tak jak przyjmuje się swego rodzaju hierarchię doskonałości bytów, należy przyjąć hierarchię ich rozumności, jej realizowanie się w różnych bytach w różnym stopniu, jej analogiczny charakter. Ważny jest jej aspekt nie tylko formalny, ale i materialny. Nie tylko charakter przedmiotowy, ale i podmiotowy i przedmiotowy, nie tylko jej wymiar intelektualny, ale i pozaintelektualny, nie tylko jej wymiar poznawczy, ale też jej wymiar wolitywny i emocjonalny. W takim ujęciu jej kryterium nie może być tylko to, co jasne i wyraźne; wtedy wykluczyłoby się z zakresu rozumności to, co niejasne i niewyraźne. To wykluczenie jest zupełnie arbitralne; byt zagadkowy i tajemniczy znalazłby się automatycznie poza terenem rozumności. Kryterium rozumności nie jest też oczywistość czy weryfikowalność. Nie można też dzielić przedmiotów poznania na rozumne i nierozumne, np. traktując jako nierozumne przedmioty poznania zmysłowego i indywidua. Wszelkie zacieśnianie pojęcia rozumności jest w tym sensie bowiem nie uzasadnione, chyba że sprzeciwia się prawom rozumu.

Rozumność po prostu nie może być traktowana jako monolit, w którym nie ma żadnego zróżnicowania, w którym nie da się wyróżnić różnych typów rozumności. Istnienie różnych rodzajów rozumności nie czyni jej względną, gdyż różne typy rozumności mają, oprócz ogólnych, własne kanony rozumności. Ale to jest właśnie jej bogactwo, które sprawia, że odejście od partykularnych kanonów rozumności nie przekreśla rozumności jako takiej; może być np. przejściem do innego typu rozumności. Stąd wszystkie partykularne ujęcia rozumności są względne. Nie pomniejsza to ich wartości. Dlatego zasługują one na szacunek, nawet gdyby trudno je było zaakceptować ze względu na partykularne kanony rozumności. Każda rozumność domaga się uszanowania, nawet ta, która jest niedostępna dla niektórych ludzi, gdyż nieuszanowanie jednego autentycznego typu racjonalności rodzi nieuszanowanie innych typów rozumności, a tak powstaje łańcuch nieprzewyciężalnego sporu o warunki rozumności.

V. WNIOSKI KOŃCOWE

Tak więc człowiek jako istota rozumna, to przede wszystkim istota, która nie jest jedyną istotą rozumną. Ta istota zdolna jest poznać także inne rodzaje rozumności i zaakceptować je. W ten sposób staje się coraz bardziej rozumna, ogarniając kolejne nowe rodzaje racjonalności, nie zacieśniając się do żadnej z nich jako jedynie uprawnionej. Ta świadomość każe jej nie tylko szanować rozumność

innych, ale także nie narzucać swojej koncepcji racjonalności innym. Tego domaga się poczucie odpowiedzialności, które w początkach precyzowania pojęcia rozumności było z nią ściśle związane. A więc rozumność ma swój wymiar etyczny tak, jak miała u Demokryta czy Sokratesa. W rozumności integralnie pojętej idą ze sobą w parze byt, myśl i wartość. Dlatego nie ma rozumności bez odpowiedzialności.

Nie znaczy to, że rozumność jest monolitem i to absolutnym, że nie ma w niej różnicowania, tzn. większego lub mniejszego partykularyzmu i odrębności, że nie ma różnych rodzajów rozumności. Błąd monistów i skrajnych racjonalistów polega na takim traktowaniu rozumności. Istnienie różnych rodzajów rozumności nie podważa jej znaczenia, nie czyni jej rzeczywistością względną. Każda rozumność w sensie partykularnym ma swoje kanony, które powinny być uszanowane. Ale to nie znaczy, że odejście pewnego typu rozumności stanowi odejście od rozumności w ogóle. Bo to, co w jednym przypadku może być uznane za nierozumne, w innej sytuacji, kontekście nierozumnością nie jest. Dlatego ze słusnością można twierdzić, że wszystkie partykularne pojęcia racjonalności są względne. Absolutnym w pewnym sensie jest tylko zbiór wszystkich partykularnych pojęć rozumności albo to, co te pojęcia jednoczy w sobie.

W tym świetle człowiek, jako istota rozumna, nie jest absolutnie rozumnym. Akcentując absolutny charakter swojej rozumności subiektywnej, jest w nieprawdzie. Także rzeczywistość obiektywna, pozaludzka nie jest rozumna w sensie absolutnym tak, że człowiek jest rozumny tylko jej rozumnością, bo wtedy bezcelowa byłaby jej racjonalizacja przez człowieka. Stąd słuszne jest podkreślenie Schnaedelbacha, że współczesnej teorii rozumności *potrzebne jest przede wszystkim wewnętrzne zróżnicowanie samego pojęcia rozum*⁵⁷. Rodzaje tego zróżnicowania wyznacza sam język, który różnicuje się na różne języki. To zróżnicowanie językowe ukazuje bogactwo form rozumności. Język ukazuje przede wszystkim historyczny charakter pozornie aczasowej rozumności ze względu na swój charakter historyczny. W nim odzyskują status rozumności fakty i wydarzenia traktowane jako nierozumne np. przypadkowe, losowe, nie przewidywane. Jakkolwiek w badaniach już dokonała się weryfikacja nauk zajmujących się tymi wydarzeniami i faktami, to jednak dostrzeżenie prawidłowej relacji, jaka powinna zachodzić między rozumnością a tym, co jednorazowe i niepowtarzalne stanowi nadal jedno z ważniejszych zadań teorii rozumności człowieka⁵⁸.

Rozumność z natury swej ahistoryczna poprzez język wpisuje się w czas, w tradycję, która stanowi ważny moment obiektywizacji rozumności. Dlatego jako ze wszech miar uzasadniony jawi się postulat oparcia filozofii rozumności na filozofii języka⁵⁹. Okazuje się bowiem, że ze wszystkich krytyk rozumności za najbardziej miarodajną należy uznać krytykę z pozycji języka, czyli z punktu widzenia tradycji i doświadczenia, zawartych w języku.

Wiązanie rozumności z językiem chroni ją przed niebezpieczeństwem popadnięcia w solipsyzm i koncentrowanie się na sobie i w ten sposób ją obiektywizuje. Także różność języków nie narusza tożsamości rozumności, ponieważ znaki

⁵⁷ H. Schnaedelbach, *Rozum*, w: *Filozofia. Podstawowe pytania*, Warszawa 1995, s. 100.

⁵⁸ Tamże, s. 129.

⁵⁹ Tamże, s. 132.

językowe, choć różne w różnych językach odnoszą się do tej samej rzeczywistości. A tak różność języków jest tylko potwierdzeniem, że rozumność może mieć także swoje wewnętrzne zróżnicowanie⁶⁰.

Po tym, co powiedziano, można by określić rozumność subiektywną, jako pewną właściwość człowieka, która jest umiejętnością posługiwania się i kierowania się określonymi regułami⁶¹ jako predykatem, który ma charakter nie tylko neutralno-deskryptywny, ale i wartościująco-normatywny. Występujące w tym pojęciu rozumności wartościowanie, to ogół kompetencji językowych w najszerszym tego słowa znaczeniu, które dotyczą nie tylko mówienia, ale i działania, jako że istnieje nie tylko rozumne mówienie, ale i działanie. Takim działaniem może być np. jedzenie, picie, praca, zabawa itp. U podstaw takiego działania jest jego językowa koordynacja. Rozumność więc jawi się jako zawarta w języku, a nawet z nim tożsama.

Zróżnicowanie języków, a co za tym idzie zróżnicowanie rozumności (naukowej, technicznej, hermeneutycznej, etycznej, dialektycznej, subiektywnej i obiektywnej) wskazuje na rozumność rzeczywistości, do której odnosi się język. Dlatego z rozumnością, tak jak z językiem, nie można się rozstać. Nawet irracjonalista musi ją zakładać przynajmniej metodycznie, musi stać się jakby metodycznym racjonalistą. Tego domaga się posługiwanie się językiem. Można powiedzieć, że język broni rozumności nie tylko człowieka, ale i tego wszystkiego, czego język dotyczy.

Tak więc w epoce, którą można określić jako postmetafizyczną czy postlogocentryczną, rozumność adekwatnie ludzka, jak staraliśmy to sobie uświadomić, jawi się jako postulat i warunek ludzkiego myślenia, zwłaszcza naukowego. Stanowi bowiem ona, jak na to zwraca uwagę Schnaedelbach, *nie tyle fakt, ile określone dążenia, którym podporządkowujemy się w naszym myśleniu, mówieniu i działaniu*⁶²; dążenia te wprawdzie mogą być zmienne, jak zauważa wspomniany Autor, ale ona sama kompetentnie przekracza i zobowiązuje do przekraczania tego, co zmienne⁶³. Podobne postulaty dają o sobie współcześnie znać w wielu refleksjach tego typu, co może oznaczać, że adekwatna koncepcja rozumności człowieka staje się dążeniem wielu.

DIE FRAGE DER VERNÜNFTIGKEIT DES MENSCHEN

ZUSAMMENFASSUNG

In einem gewissen Sinn gibt es ein Problem der Rationalität des Menschen gar nicht, da die Rationalität als ein konstantes Axiom erscheint, ohne dessen Annahme keine weiteren Schritte möglich sind. In diesem Artikel wird nicht das Problem des Vorhandenseins der Rationalität, sondern das ihres Wesens aufgegriffen: worin sie besteht und was ihr spezifischer Gehalt ist.

⁶⁰ Tamże, s. 131.

⁶¹ Tamże, s. 133; C. Chomsky, Zagadnienie teorii składni, Warszawa 1982.

⁶² H. Schnaedelbach, jw., s. 135.

⁶³ Tamże.

Anhand der Geschichte dieses Problems versucht der Verfasser zu zeigen, dass dem Begriff der Rationalität verschiedene Bedeutungen zugeschrieben werden: von breiten, die ganze Wirklichkeit umspannenden Bedeutungen bis hin zu Einschränkungen dieses Begriffs auf einen Teilaspekt der Wirklichkeit. Welche dieser verschiedenen Bedeutungen ist am besten geeignet und adäquat, wenn wir von der menschlichen Rationalität sprechen?

Der Verfasser grenzt einige zu weite bzw. zu enge Bedeutungen aus, als der menschlichen Rationalität nicht entsprechend. Akzeptieren kann man lediglich einige, wenn auch nicht alle Verstehensmodelle der Rationalität im Sinne eines Subjekts. Die Frage nach der Art der Rationalität, die dem Menschen als Gattung eigen ist, kann man, nach Meinung des Verfassers, lediglich im Rahmen einer Theorie beantworten, welche die Rationalität mit ihrer deontischen und axiologischen Dimension verbindet. Es fehlen Prämissen, um das Problem auf der ontischen Ebene oder sogar auf der Erkenntnisebene zu erklären, es gelingt lediglich auf der Ebene der Beschreibung und Erklärung.

POLITIKER ALS EIGENNÜTZIGER UNTERNEHMER. KRITIK DES KONZEPTES

Tr e ś ć: — I. Einführung. 1. Politik in der Krise. 2. Politik für den Augenblick. 3. Partizipationsdefizit oder Führungsmangel? — II. Ökonomischer Ansatz. Politik als Spiel der Interessen. 1. Politische Ökonomie. 2. Unternehmerisches Handeln. 3. Politische Unternehmer. — III. Psychologischer Ansatz. Politik als Spiel der Neurosen. 1. Begrenzte Freiheit der politischen Entscheidung. 2. Neurose oder innere Freiheit – Unterschiede in der Wirklichkeitswahrnehmung. 3. Politiker und ihr Einfluss auf die Gesellschaft. — Schlussbemerkung. — Streszczenie

I. EINFÜHRUNG

Die vorliegende Arbeit hat als Ziel, das Problem der Politiker als Unternehmer aus der Sicht der ökonomischen Theorie der Politik vorzustellen und sie im Lichte des psychologischen Ansatzes kritisch zu beurteilen. Wir müssen deshalb zuerst die ökonomische Theorie kurz präsentieren, um die Frage zu beantworten, ob ein Politiker ein Unternehmer ist und ob diese Theorie ausreichend ist für die Gestalt der Demokratie. Der erste Teil der Arbeit betont deshalb ökonomische Aspekte der Politik und basiert vor allem auf dem Werk von J. Schumpeter: *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*¹, der den Begriff „Politische Unternehmer“ ins Leben gerufen hat. Der zweite Teil versucht, aufgrund des Buches von G. Kirsch, K. Mackscheidt: *Staatsmann, Demagoge, Amtsinhaber*² der Frage der Irrationalität der Politik nachzugehen und ihre emotionale Bedeutung zu erläutern.

1. Politik in der Krise

Professor Zöller beschreibt in seinem Artikel: „Politik als Wettbewerb“³, wichtige Merkmale des politischen Betriebes, der die Karriere bestimmter Typen von Personen begünstigt oder behindert. Aus der Perspektive der ökonomischen Theorie der Politik kritisiert er das bisherige Parteiensystem, das die Auswahl des

¹ J.A. Schumpeter, *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, Tübingen 1993.

² G. Kirsch, K. Mackscheidt, *Staatsmann, Demagoge, Amtsinhaber*, Göttingen 1985.

³ M. Zöller, *Politik als Wettbewerb*, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 208(2002) von 07.09, S. 13.

politischen Personals monopolisiert⁴. Da wir uns in der vorliegenden Arbeit auf die Person des Politikers begrenzen wollen, gehen wir der Frage nach, welche Eigenschaften das ganze System und der Politiker selbst haben müssen, damit die Politik aus der Krise herauskommen kann. Dass die Politiker in der Krise sind und die überwältigende Mehrheit der Deutschen keine gute Meinung von den Politikern hat (nur 17% der Bürger hat eine gute Meinung⁵) und ihnen wenig Vertrauen schenkt, ist evident. Die Politiker nehmen es, laut Umfragen, mit der Wahrheit nicht genau, sie dienen eher sich selbst als den Menschen, die sie repräsentieren sollen. Welches Interesse repräsentiert ein Politiker? Ist es gut, wenn er seine eigenen Interessen in den Vordergrund stellt? Man braucht nicht lange zu suchen um aus den neuesten Ereignissen und dem Verhalten des Bundeskanzlers zu erkennen, dass die pessimistische Diagnose bestätigt zu sein scheint. Zur Zeit lesen wir viel in der Presse, dass Herr Bundesfinanzminister, Hans Eichel, sowie sein Chef, Herr Schröder, bestens über die wirkliche Lage der öffentlichen Finanzen vor der Bundestagswahl informiert waren. Diese Daten wurden aus pragmatischen Gründen erst nach den Wahlen veröffentlicht, damit bleiben die Verwalter unserer Steuermittel weitere 4 Jahre an der Macht.

Hiermit wollten wir kurz das Problem beschreiben, das wir zuerst aus der Sicht der ökonomischen Theorie der Politik interpretieren wollen. Diese Theorie, die von Josef Schumpeter aus ökonomischen Dimensionen auf das gesellschaftliche Geschehen übertragen wurde, entwickelte sich besonders schnell in Amerika. Wie es M. Zöllner darstellt, entwickelte sich in Westeuropa dagegen zuerst, durch die Kriegseignisse bedingt, die Tradition des politischen Widerstandes gegen das nationalsozialistische Erbe. Gerade diejenigen Kräfte, die in der Weimarer Zeit hinter der Republik standen, kamen jetzt zum Vorschein. Es waren folgende Kräfte:

- West- und Süddeutscher Katholizismus,
- Südwestdeutscher Liberalismus,
- Nordwestdeutsche Sozialdemokratie.

Die Verstaatlichung der Parteien, so Zöllner, bedeutete die praktische Professionalisierung der Politik mit dem Ausbau der Herrschaft der Parteien und der staatlichen Finanzierung. Damit wurde, mit Hilfe des Bundesverfassungsgerichtes, der Politiker zum Beruf. Das einheitliche Gehalt für alle Abgeordneten, das heute 7000 Euro pro Monat beträgt, bestätigte ihre privilegierte Position. Die Parteien monopolisierten dabei das politische Personal. Die Auswahl der Produzenten und Produkte liegt also völlig in der Hand der Parteien⁶.

⁴ Ebd.

⁵ Diese Daten wurden vor den Wahlen 2002 veröffentlicht; R. M a y n t z, Gibt es eine politische Klasse in Deutschland?, in: Demokratie in Ost und West, hrsg. W. Merkel, Frankfurt a. M. 1999, S. 425; „Zwischen der Größe der Herausforderungen und dem, was Politik tatsächlich bewirkt, klafft eine breite Lücke“, T. M e y e r, K.-J. S c h e r e r, Parteien in der Defensive? Plädoyer für die Öffnung der Volkspartei, Köln 1994, S. 18–144; zit. nach: P. Z e s c h m a n n, Wege aus der Politiker und Parteienverdrossenheit, Sinzheim 2000, S. 141.

⁶ M. Z ö l l e r, w.o., S. 13.

2. Politik für den Augenblick

Das Ausmaß der Krise verstärkt sich noch mehr wenn, wir die kurze „Lebenserwartung“ der Politiker und die daraus resultierenden Folgen ins Auge fassen⁷. Der Politiker ist genötigt, sich den Tageswünschen seiner Wähler zu fügen⁸. Er ist für eine sehr kurze Frist gewählt und damit ständig auf die eher kurzfristigen Wünsche und Sympathien der Wählerschaft angewiesen. In Krisenzeiten, wenn schwierige Entscheidungen fallen müssen, kann das zum Verhängnis werden. Der Politiker wird sehr wahrscheinlich keine tiefgreifenden Entscheidungen treffen, auch wenn es für die weitere Perspektive richtig wäre, sondern sich eher auf Scheinerfolge, auf kosmetische Lösungen konzentrieren⁹.

Was macht unser Kanzler? Statt mutiger Reformen kommen aus dem Kanzleramt nur eilig zusammengeschusterte Notgesetze¹⁰.

3. Partizipationsdefizit oder Führungsmangel?

Einerseits wird kritisiert, dass die Mitspracherechte der Bürger nicht ausreichend in unserer Demokratie zum Zuge kommen, andererseits klagt man über das sehr niedrige Niveau der Politiker. *Die einen bedauern, dass die Bürger im Staat dorthin gehen müssten, wo sie im Zweifel nicht hin wollten; die anderen beklagen, dass die Bürger, weil niemand sie führe, dort ankämen, wo sie hingehen, aber nicht dorthin gehen, wo sich anzukommen lohnt¹¹.*

Unsere Mediengesellschaft tendiert eher in die erste Richtung. Man diskutiert mit Beliebigkeit und fordert immer mehr Mitspracherecht; die Entscheidungsprozesse dauern sehr lange und wurden oft durch viele Meinungsumfragen beeinflusst und untermauert. Die Horizonte der Wünsche nach Partizipationsmöglichkeiten scheinen sich ins Unendliche auszubreiten. Gleichzeitig merken wir, dass besonders junge Leute den Politikern und der Politik den Rücken zuwenden. Man gewinnt den Eindruck, dass die Partizipationswünsche sich so weit steigern, als wollte man die vollkommene Demokratie verwirklichen. Dies würde aber praktisch zu einer Utopie¹² führen, weil in einer solchen Demokratie die führenden Kräfte nicht mehr nötig sind und alles durch die präzise Stimmenabzählung der Mehrheit geschehen könnte.

Unsere Mediengesellschaft ist beherrscht von einer äußerlich schönen freiheitlichen Idee der Partizipationsfreiheit. Man möchte dem Volk ständig ihre souveräne

⁷ Siehe: A. Beutler, N. Brüning, K. Hennigs, H. Krumrey, H.-J. Moritz, V. Müller, B. v. Pappenheim, F. Thiewes, H. Weber, Politik für den Augenblick, *Focus* 46(2002), S. 20–30.

⁸ A. de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, Zürich 1987, S. 369.

⁹ „Ganz schnell immer neue Löcher stopfen — den Notgesetzen der Regierung fehlt jedes Konzept“; A. Beutler, N. Brüning, w.o., S. 21.

¹⁰ Ebd.

¹¹ G. Kirsch, K. Mackscheidt, w.o., S. 8.

¹² „(...) keine Gesellschaft duldet absolute Freiheit, nicht einmal eine absolute Gewissens- und Redefreiheit, keine Gesellschaft reduziert diese Sphäre auf Null-, dann wird diese Frage offenkundig zu einer Sache des Grades“; J.A. Schumpeter, w.o., S. 431.

Mitentscheidungsrechte bestätigen, was die Rolle des Politikers zu einem Lautsprecher, der die Stimme des Volkes übertragen soll, reduziert¹³.

Aus diesem Spannungsfeld zwischen der Partizipation und Führung resultiert die Frage nach der Rolle des Politikers. Letztendlich leitet er seine politische Legitimität aus den Präferenzen der Bürger ab. Aus der Sicht der ökonomischen Theorie der Politik hat der Politiker eher einen instrumentalen Wert, d.h. er soll Instrument im Dienst des Wählerwillens sein. Im Idealfall sollten also die Parlamente mit den Repräsentanten des Volkes gefüllt werden, die, den „Robotern“ ähnlich, seinen Willen widerspiegeln¹⁴. Sie sollten all das und nur das, was das Volk will, repräsentieren. Der Politiker wurde gewählt, damit er dies oder jenes sachlich tue. Man bemerkt in dieser Theorie aber den Mangel des Interesses an einer inneren Tiefe der Persönlichkeit des Politikers und seiner eigenen Souveränität¹⁵. Zwischen den Wählern und dem Politiker besteht oft nicht nur ein sachlicher Auftrag, sondern ein Vertrauensverhältnis, mit der Erwartung, dass dieser die Dinge gut leiten wird.

II. ÖKONOMISCHER ANSATZ. POLITIK ALS SPIEL DER INTERESSEN

1. Politische Ökonomie

A. Ihre Ziele

Der Begründer der politischen Ökonomie Adam Smith formuliert im Jahr 1776 für diese Wissenschaft folgende Ziele:

1. Sie untersucht, wie man ein reichliches Einkommen erreichen kann.
2. Sie erklärt, wie der Staat oder das Gemeinwesen Einnahmen erhalten können, um die öffentlichen Aufgaben zu finanzieren¹⁶.

Kurz gesagt, das Ziel der politischen Ökonomie ist der Wohlstand des Volkes und des Staates. Dabei ist zu bemerken, dass das erste primär ist, denn nur, wenn das Volk reich ist, kann der Staat seine Einnahmen vergrößern und damit wirklich seine Aufgaben erfüllen. Der Staat ist also direkt interessiert daran, dass sein Volk reich wird. Das Ziel wäre also, den ständigen Konflikt der Interessen in ein leistungsorientiertes Kooperationsmodell zu verwandeln¹⁷.

¹³ „In dieser Optik haben die Politiker einen lediglich instrumentalen Wert, sie sollen Instrumente im Dienste des Wählerwillens sein (...)“; G. Kirsch, K. Mackscheidt, w.o., S. 10.

¹⁴ Ebd., S. 10 ff.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ „Die Politische Ökonomie verfolgt als Zweig der Wissenschaft, die eine Lehre für den Staatsmann und Gesetzgeber entwickeln will, zwei unterschiedliche Ziele. Einmal untersucht sie, wie ein reichliches Einkommen zu erzielen oder der Lebensunterhalt für die Bevölkerung zu verbessern ist, zutreffender, wodurch der einzelne in die Lage versetzt werden kann, beides für sich selbst zu beschaffen, und ferner erklärt sie wie der Staat oder das Gemeinwesen Einnahmen erhalten können, mit deren Hilfe sie öffentliche Aufgaben durchführen. Die Politische Ökonomie beschäftigt sich also mit der Frage wie man Wohlstand und Reichtum des Volkes und des Staates erhöhen kann“; A. Smith, *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen*, München 1993, S. 347; zit. nach: M. Zeitler, *Politische Ökonomie von Kollektivphänomenen*, Bayreuth 2000, S. 4.

¹⁷ G. Kirsch, K. Mackscheidt, w.o., S. 67–69.

Die Kritik des kollektiven Handelns von Marcus Olson kam zu dem Ergebnis, dass in großen Gruppen, anders als es bei kleinen Gruppen der Fall ist, wo sich alle Beteiligten kennen, ein Kollektivanreiz nicht genügt, um ein gemeinsames Handeln zu motivieren¹⁸. Nach Olson benötigen die großen Gruppen, deren Mitglieder untereinander anonym bleiben, den Zwang und selektive Anreize, um zum Erfolg zu kommen, d. h. damit das gemeinsame Ziel erreicht werden kann. Das Individuum hat aus eigenem Interesse keinen rationalen Grund dafür, sich für ein gemeinsames Ziel zu engagieren, so Olson¹⁹. Die Politiker handeln also vor allem aus eigenem Interesse, sie sollen sich dafür nicht schämen²⁰.

Nach Zöllner erwartet die ökonomische Sicht der Politik von den Politikern folgendes:

- a) Eigeninteresse,
- b) Durchschnittlichkeit,
- c) Anpassungsbereitschaft,
- d) Keine moralischen Anforderungen,
- e) Ihre Leistungen sollte man nicht als Zweck, sondern als Mittel zum Zweck betrachten²¹.

B. Ihre Voraussetzungen

Die ökonomische Theorie setzt die Sachlichkeit, Rationalität und Logik der Entscheidungsbildung des Politikers, sowie seiner Wähler voraus. Dominierend ist das Leitbild der Souveränität der Konsumenten. Genauso wie bei privaten Gütern, sollten auch bei öffentlichen Gütern Individualismus und die Selbstbestimmung entscheidend sein. Das Prinzip der Freiheit der Entscheidung lässt aber, wie es Schumpeter bemerkt, die Person des Individuums auf der Strecke. *Man gibt sich individualistisch, ist aber an der Person des Individuums gar nicht interessiert*²². Der Ökonom geht davon aus, dass die Individuen gut informiert sind. Die Präferenzbildung wurde dabei nach dem Vorbild des Verhaltens bei privaten Gütern auf die öffentlichen Güter übertragen. In der ökonomischen Theorie sind alle Beteiligten gleich aktiv und informiert nach dem Prinzip der Chancengleichheit. *Das Marktsystem stellt allen potentiellen Teilnehmern im Spiel von Angebot und Nachfrage die genauen Informationen permanent beliebig zur Verfügung*²³.

Der Markt behandelt alle Teilnehmer gleich. Man kann die Frage stellen, ob man dieses Modell auf die Entscheidung über öffentliche Güter übertragen kann. Die Unterschiede zwischen den privaten und öffentlichen Gütern sind offensichtlich:

1. der Wähler ist nicht frei, sich dem Spiel zu entziehen

¹⁸ M. Zeitler, w.o., S. 22.

¹⁹ Ebd., S. 22–23.

²⁰ M. Zöllner, w.o., S. 13.

²¹ Ebd.

²² J. Schumpeter, w.o., S. 20.

²³ G. Kirsch, K. Mackscheidt, w.o., S. 22.

2. Probleme bei der Informationsbeschaffung. Bei privaten Gütern kann der Konsument mit geringem Informationsaufwand seine Bedürfnisse befriedigen, das Gegenteil geschieht bei den öffentlichen Gütern.

3. Unterschiede beim Ausmaß der Entscheidung des Kunden. Bei privaten Gütern ist er nur für sich selbst verantwortlich. Bei den öffentlichen sitzen alle in einem Boot, seine Entscheidung betrifft nicht nur ihn selbst²⁴.

Die Politik verlangt deshalb viel mehr Verantwortung. Die Entscheidung des Einzelnen hat auf die ganze Gesellschaft Einfluss. Die Andersartigkeit der öffentlichen Güter stellt ihre Nutzung für alle zur Verfügung. Auch diejenigen, die nicht bei der Entscheidung beteiligt sind, sind von den daraus folgenden Konsequenzen nicht ausgeschlossen. Auf dem Markt kann der Einzelne, wenn er keine Gewinnchancen mehr sieht, sich aus dem Spiel zurückziehen, in der Politik sind solche Handlungen nicht möglich.

In der ökonomischen Theorie geht man davon aus, dass die Bürger ihre Präferenzen kennen und ihre Wünsche klar äußern. Sie basiert auf der Voraussetzung der Rationalität und Logik des menschlichen Handelns. Die Ökonomie als Wissenschaft hat ihren Ursprung in der Zeit der Faszination über die menschliche Vernunft und einen fast „religiösen“ Glauben an den Fortschritt der Moderne. Wir können die Unterschiede²⁵ zwischen Markt und Politik durch folgendes Schema deutlicher zeigen:

Markt	Politik
Information und die Entscheidungsaufgabe sind begrenzt.	Informationsmenge. Nachfrager und Anbieter sind stark gefordert und überfordert.
Eine Welt der Dinge.	Primär ein Ort menschlicher Begegnung oder Konfrontation.
Die Entscheidung trifft der Einzelne für sich selbst.	Der Einzelne ist überfordert, sucht deshalb eine Gruppe, die ihm durch: – Argumente – und Affekte einen Schutz bietet.
Der Konsument trifft seine Wahl unter den Angeboten des Marktes.	Der Wähler stellt nur seine Präferenzen als Vorschläge zur Verfügung. Er kann nie sicher sein, dass seine Ideen angenommen werden.

Die ökonomische Dimension reicht nicht aus, man braucht einen psychologischen Blickwinkel, um das Problem exakter zu analysieren. Der ökonomische Ansatz geht einfach davon aus, dass der Konsument, genauso wie es auf einem Markt geschieht, sich rational für oder gegen bestimmte öffentliche Güter entscheidet. Die Betonung der Logik und Rationalität verschweigt die anderen Faktoren, die bei dem Entscheidungsprozess mitwirken. Die ökonomische Sichtweise verlangt einfach nach Ergänzung.

²⁴ Ebd., S. 22 ff.

²⁵ Ebd., S. 22–30.

2. Unternehmerisches Handeln

Was macht ein Unternehmer?

Beschaffung, Produktion und Absatz, die drei Grundaufgaben jedes Unternehmens, bedingen, dass sich die Arbeit in zwei Bereichen vollzieht, dem eigentlichen Betrieb, der Stätte der Produktion (Be- und Verarbeitung, Veredelung, Umformung durch Menschenhand und Maschinen), und dem kaufmännischen Bereich (Rechnungswesen, Vermarktung). Die Unternehmensleitung hat die Aufgabe, beide Bereiche zu verbinden, zu steuern und zu überwachen²⁶.

Das Handeln eines Unternehmers hat einen Gewinn von Geld oder Ansehen zum Ziel, wie es Martin Zeitler in seiner Dissertation über Kollektivphänomene betont. Dabei ist es interessant, dass in den politischen Bereichen das Ansehen im Vordergrund zu stehen scheint.

Wenn das Ansehen des sozial Handelnden steigt und er anerkannt, akzeptiert, als glaubwürdig angenommen ist, wird er zum Gewinner im sozialen Spiel. Führen sein Verhalten, seine Handlungen zu umgekehrten Ergebnissen, erleidet sein unternehmerisches Vorhaben Verluste. Deshalb ist jeder Mensch ein bewusster oder unbewusster Unternehmer, wie dies mit Recht M. Zeitler schreibt²⁷. Die Marktprozesse wurden hier von monetären auf moralische Aspekte angewandt. Wie das Ziel der wirtschaftlichen oder ökonomischen Handlungen des Menschen ein Gewinn — das Geld — ist, bleibt im moralischen Bereich das Ziel des sozial Handelnden der Gewinn des Ansehens. Es geht dabei nicht nur um Befolgung der eigenen Interessen, sondern das Individuum handelt wie ein normaler Unternehmer: Auf dem Markt verfolgt er die Veränderung der Konjunktur, die Erwartungen und Wünsche der Kundschaft, um in jeder Marktlage Profite zu erzeugen. Er muss also aus eigenem Interesse (um sein Ziel zu erreichen) die Interessen der anderen ins Auge fassen, also möglichst gut darüber informiert sein, was seine Kunden von ihm erwarten, um auf ihre Wünsche eine richtige Antwort zu geben. Er ist durch die Umstände seiner Tätigkeit indirekt gezwungen, etwas Gutes für die anderen (Gemeinwohl) zu tun, denn erst dann kann er mit dem Gewinn rechnen. Je besser es ihm gelingt, die Wünsche und Erwartungen der anderen Marktteilnehmer richtig zu diagnostizieren und für ständig neue Situationen und veränderte Lagen eine gute Lösung zu finden, desto mehr wird er an Ansehen und an Geld gewinnen.

Jeder Mensch betreibt quasi sein eigenes Meinungs- Forschungsunternehmen und seine eigene PR-Agentur²⁸. Der Begriff des Unternehmers spielt also eine wichtige Rolle in der Theorie der sozialen Ordnung, die wir jetzt kurz darzustellen versuchen.

²⁶ B. Sutor (Hrsg.), Politik, Paderborn 1979, S. 339.

²⁷ M. Zeitler, w.o., S. 59.

²⁸ Ebd.

3. Politische Unternehmer

A. Politiker als *Kombinierer von Wissen*

Die klassische Wirtschaftstheorie kennt keinen Unternehmer. Sie kennt Bäcker, Kaufmänner, usw.²⁹ Erst Josef Schumpeter beschreibt in seiner ökonomischen Theorie den Politiker als Unternehmer, also *Kombinierer und Durchsetzer von Wissen*³⁰. *Willensäußerungen setzen sich in der Regel nicht unmittelbar durch. Selbst wenn sie kräftig und bestimmt sind, bleiben sie oft während vieler Jahrzehnte latent, bis sie von irgend einem politischen Führer, der sie in politische Faktoren verwandelt, zum Leben erweckt werden*³¹.

Die Möglichkeiten des Marktes, die bis jetzt nicht genutzt waren, weil keiner sie als Gewinnchance gesehen hat, bieten für unseren Unternehmer eine neue Handlungsperspektive³². Er erkennt, dass *Gegenübersetzung von verschiedenen Preisen einen Unterschied ergeben, der als Gewinn abschöpfbar ist*³³. Wie es Schumpeter beschreibt, „kombiniert“ er, wie man anders als bis jetzt, das heißt billiger, mit weniger Kraftaufwand eine Ware produzieren kann³⁴. Dieses Kombinieren setzt also voraus, dass der Unternehmer gute Informationen hat und durch neue Lösungen und Umbau der bisherigen Elemente (wie in einem Legospiel) neue Produkte herstellt.

Zu einem neuen Produkt (*framing*) braucht er auch schließlich eine Werbung (*promoting*), um seine Ware auf dem Markt zu verkaufen³⁵. Er baut die bisherigen Elemente des Produktionsprozesses um (*framing*), um zu einem neuen Produkt zu kommen, das dabei gar nicht besser als das Frühere sein muss. Es genügt, wenn man durch eine angepasste Werbung seine Andersartigkeit und Neuigkeit als die beste Ware so anpreist, bis die Ware verkauft ist und der Markt reif für ein neueres Produkt zu sein scheint (*promoting*)³⁶.

Nach Schumpeter lässt sich auch der Politiker als Unternehmer bezeichnen. Er muss auch neue Kombinationen erfinden, um dann seine Lösungen als die beste Ware auf dem Markt der Ideen zu verkaufen. Willensäußerungen setzen sich, so der Autor, in der Regel nicht unmittelbar durch. Sie warten auf einen politischen Unternehmer, auf einen *politischen Führer, der sie in politische Faktoren verwandelt*³⁷. Um ihre Positionen in den öffentlichen Debatten gut verkaufen zu können, müssen die Politiker wie Unternehmer handeln. An dieser Aussage lässt sich nicht rütteln. Die ökonomische Sichtweise, die aus der Beschreibung von Marktprozessen auf die Sozialprozesse übergang und angewandt wurde, zeigt hier große Wirklichkeitsnähe und wirkt überzeugend.

²⁹ Bei A. Smith gibt es Kaufleute, aber keine Unternehmen; Siehe: M. Zeitler, w.o., S. 59.

³⁰ J.A. Schumpeter, w.o., S. 429.

³¹ Ebd.

³² M. Zeitler, w.o., S. 64.

³³ Ebd. S. 63.

³⁴ J.A. Schumpeter, w.o., S. 111.

³⁵ Ebd.

³⁶ M. Zeitler, w.o., S. 63–64.

³⁷ J.A. Schumpeter, w.o., S. 429.

Der aus Gewinnmaximierung handelnde Unternehmer ist jetzt zum politischen Unternehmer geworden, wie es auch Downs erkannt hat. *Der Politiker startet nicht anders als ein echter Unternehmer*³⁸. Er ist getragen durch die Bereitschaft zur Innovation. Der Konkurrenzkampf der Politiker ist, wie es Schumpeter ausdrückt, die Triebkraft allen politischen Handelns³⁹. *Die Demokratie ist die Herrschaft des Politikers*⁴⁰.

Die Politiker streben im Modell Downs *niemals ein öffentliches Amt an, weil es ihnen ermöglicht, bestimmte politische Konzepte zu verwirklichen*, sondern ihr Ziel ist es, ihre eigenen Vorteile, die mit dem Amt verbunden sind, zu genießen. Das Ziel ist, die Wahlen zu gewinnen⁴¹. Das Nebenprodukt des Eigennutzes der Politiker ist, was wir als Ziel der Politik betrachten: das Angebot von öffentlichen Gütern bis hin zu den sozialen Leistungen des Staates. Alles ist nach Downs nur eine Nebensache. Das wahre Ziel des politischen Unternehmens ist es Profite zu erzielen. Downs hatte eine interessante Wählertypologie entwickelt, es fehlte aber ein Versuch der Unternehmertypologie, so Kirsch/Mackscheidt⁴².

Hat der Politiker insgesamt die gleichen unternehmerischen Regeln zu erfüllen wie ein Ökonom im Wirtschaftsprozess? Aus dem Obengesagten lässt sich feststellen, dass diese Theorie die Sachlichkeit, Rationalität und Logik der Entscheidungsbildung des Politikers, sowie seiner Wähler voraussetzt. Die ökonomische Perspektive fordert für einen politischen Unternehmer:

1. Logik des Handelns

Das Individuum sowie eine Gruppe handeln logisch, rational, um ein Ziel d.h. einen Gewinn zu erreichen.

2. Marktrationalität endet in „Moralfunktionalität“.

Man geht hier davon aus, dass Markt und Moral keine gegensätzlichen Handlungsprinzipien sind, sondern unter normalen freiheitlichen Bedingungen Moral genauso wie Markt funktioniert.

3. Homogenität von monetären und moralischen Marktprozessen.

Es wird der Dichotomie von Markt und Moral widersprochen⁴³.

Der Unternehmer will in der Öffentlichkeit wirksam sein. Er sucht aus eigenem Interesse nach neuen Lösungen und wirbt um Publikum für seine Angebote. Das Wissen um den Wert von verschiedenen Handlungsalternativen wurde in unserer Theorie auf gleicher Ebene mit dem Wissen über Marktprozesse gestellt. Dabei sollen wir fragen: Woher kommt dieses Wissen um den Wert von verschiedenen Alternativen? Es lässt sich nicht so leicht und eindeutig, wie es die ökonomische Theorie will, feststellen, was in der Politik gut und was besser ist. Man überspringt hier stillschweigend die Tatsache des Subjektivismus, d.h. die gleichen Handlungen können für zwei verschiedene Individuen ganz unterschiedliche Bedeutung haben. Die Ökonomische Theorie geht hier aber davon aus, dass es ein einziges präzises Werturteil, genauso wie auf einem Markt, den Wert gibt. Das aber setzt den

³⁸ G. Kirsch, K. Mackscheidt, w.o., S. 34.

³⁹ Ebd., S. 35.

⁴⁰ J.A. Schumpeter, w.o., S. 452.

⁴¹ G. Kirsch, K. Mackscheidt, w.o., S. 35.

⁴² Ebd., S. 37.

⁴³ M. Zeitler, w.o., S. 74–76.

Glauben an die Objektivität der Meinungen und Werte voraus. Die materialistischen, ökonomisch präzisen Berechnungen lassen sich im moralischen Bereich nicht so leicht anwenden.

In Sinne der Ökonomischen Theorie bilden die Marktprozesse gleichzeitig Informationsprozesse. Wir erhalten Infos über die Existenz der Güter und ihren Wert. Man geht davon aus, dass die Wahlmöglichkeiten dem Wähler bekannt sind. Der Unternehmer steht, im Lichte dieser Theorie, der Masse etwas voran. Er ist besser informiert und durch sein Wissen, sowie seine Kombination, erstellt er neue Produkte, die er zu verkaufen versucht. Die Politiker sollten also im Sinne dieser Theorie das gleiche tun: sie sammeln Informationen, Wissen, welches für die Öffentlichkeit gut ist und bewähren sich unternehmerisch, im Wettbewerb der Ideen, zwischen Zustimmung und Ablehnung.

In monetären Marktprozessen kann man die Preise leicht unterscheiden. Die Preise lassen sich bei Material in Geldeinheiten ausdrücken. Die Marktanalyse fällt hier leicht. Anders im politischen Bereich. Hier drückt sich der Preis in einer öffentlichen Meinung aus, die ständig wechselt und, was wichtiger ist, sie hängt viel mehr von äußeren Manipulationsmöglichkeiten bei der Informationsbeschaffung ab. Die politische Wirklichkeit ist einfach viel komplizierter, als die ökonomische Theorie sie sehen will. Die Tatsache, dass es auch in den sozialen und politischen Bereichen ein Wechselspiel von Angebot und Nachfrage, von Zustimmung und Ablehnung gibt, ist selbstverständlich hilfreich, benötigt aber eine psychologische Ergänzung.

B. Die Rolle der Politiker

Die klassische Theorie hat der Wählerschaft ein völlig wirklichkeitsfremdes Ausmaß von Initiative zugesprochen, was gleichzeitig eine Unterschätzung der Politiker bedeutete. Der Mechanismus des kollektiven Handelns wurde nicht mit der Person des Führers verbunden sondern mit der Masse. Die ökonomische Theorie Schumpeters ist deshalb viel zutreffender und wirklichkeitsnäher, weil sie die Rolle des Politikers in ihrer tatsächlichen Bedeutung sieht.

Mit Recht betont Schumpeter in seinem Werk, dass die Willensäußerungen der Gruppen oft unbekannt bleiben, bis ein politischer Führer sie artikuliert⁴⁴. Die Hauptfunktion der Wählerschaft ist, eine Regierung zu wählen, sie installiert damit ihre Führer⁴⁵.

Das Prinzip der Demokratie bedeutet nach Schumpeter, dass die Zügel der Regierung jenen übergeben werden sollten, die über mehr Unterstützung verfügen als die anderen, in Konkurrenz stehenden Individuen oder Teams. Das Volk regiert im Grunde nicht, sondern hat nur eine Möglichkeit, die Männer (oder Frauen) zu wählen, die es beherrschen sollen. *Die Demokratie ist nicht die Herrschaft des Volkes, sondern des Politikers*⁴⁶. Diese Definition betont damit das Kriterium des freien Wettbewerbs zwischen den Kandidaten.

⁴⁴ J.A. Schumpeter, w.o., S. 429.

⁴⁵ „Die Demokratie bedeutet nur, dass das Volk die Möglichkeit hat, die Männer, die es beherrschen sollen, zu akzeptieren oder abzulehnen“; ebd., S. 452.

⁴⁶ Ebd.

C. Rechtfertigung der moralischen Durchschnittlichkeit

Die Tatsache, dass in der Demokratie *das Volk die Streitfragen weder stellt noch entscheidet, sondern dass diese Fragen, die sein Schicksal bestimmen, normalerweise für das Volk gestellt und entschieden werden*⁴⁷, wie es Schumpeter mit Recht sagt, sowie die Kurzfristigkeit der Perspektive (die Regierungszeit dauert nur vier Jahre) führen dazu, dass der Politiker seine Produkte so formulieren muss, dass er sie wirksam verkaufen kann. Letztendlich geht es ihm um die Gewinne, d.h. um die Macht. Aus der Sicht der ökonomischen Theorie sind moralische Werte sowieso weniger gefragt, die Gesellschaft hört lieber die „schöneren“ Wahlversprechen und Erfolgsgeschichten; deshalb ist unser politischer Unternehmer im Sinne der Theorie gerechtfertigt. Der utilitaristische Rationalismus bietet für dieses Handeln die theoretische Grundlage. Die Utilitaristen waren alles andere als religiös, sie empfanden sich als frei von allen moralischen Verpflichtungen. Es ist deshalb kein Wunder, dass die Politiker lügen⁴⁸. Sie handeln so, wie es die Theorie vorsieht: kalt, skrupellos, materialistisch.

Wir sollen uns deshalb nicht wundern, dass z.B. Herrn Eichels oder Schröders Berichte über die Finanzlage des Staates vor den Wahlen viel optimistischer als 3 Wochen nach den Wahlen waren. Unser Medienkanzler handelte in diesem Fall ausnahmsweise wie ein politischer Unternehmer. Auch wenn sein Ansehen jetzt etwas leidet, besser jetzt, als vor den Wahlen. Jede Strategie, die zur Wiederwahl führte, war gut. Er hat sein Ziel erreicht.

III. PSYCHOLOGISCHER ANSATZ. POLITIK ALS SPIEL DER NEUROSEN

1. Begrenzte Freiheit der politischen Entscheidung

Der zentrale Begriff bei der psychologischen Untersuchung der Demokratie ist die Neurose. Die Wähler und die Politiker sind nach Ansicht der Autoren Neurotiker im klinischen Sinne. Es geht hier um die innere Freiheit oder ihren Mangel in den konkreten Personen, darum, die daraus resultierende begrenzte oder befreiende Begegnungsmöglichkeit des Menschen festzustellen. Wenn in der Theorie der Demokratie über die Souveränität des Volkes gesprochen wird, wollen wir das Problem aus der psychologischen Sicht betrachten. Die Frage lautet also: ob die Politiker (und ihre Wähler) ihre innere Souveränität/Freiheit oder Unfreiheit austragen und in ihrer Begegnung mit der Welt positiv oder zerstörend wirken. Es geht deshalb nicht um die äußeren Freiheiten, sondern mehr um die innere Freiheit des Menschen, die eigentlich in der ökonomischen Theorie stillschweigend vorausgesetzt wird. Unsere Frage lässt sich also so formulieren: Welche Politiker brauchen wir, damit unsere Demokratien nicht in Totalitarismus enden?

⁴⁷ Ebd., S. 420.

⁴⁸ „Da der Mensch immer als erstes für seine Ideale und Interessen zu lügen bereit sein wird, dürfen wir erwarten und finden wir auch tatsächlich, dass eine wirksame Information beinahe immer verfälscht oder ausgewählt ist und dass eine wirksame Argumentation in der Politik hauptsächlich darin besteht, gewisse Behauptungen zu Axiomen zu erheben und andere von der Traktandenliste zu streichen; so kommt es auf die oben genannte Psychotechnik aus“; ebd., S. 419.

Schon die ökonomische Theorie der Politik bezweifelt und zerstört die klassische ideale Vorstellung über die Demokratie als Regierung des Volkes, wenn Schumpeter nur über eine Methode des Machteroberns spricht. Somit steht im Zentrum unserer Ausführungen über Demokratie nicht die Souveränität des Volkes, sondern die Politiker selbst. Dabei muss man natürlich bemerken, dass die Politiker immer ein Produkt der konkreten Gesellschaft sind. Die Gesellschaft schafft sie durch konkrete Umstände: äußere institutionelle, soziale, wirtschaftliche Bedingungen, und innere kulturelle, moralische, psychologische Milieus, die einen konkreten Politikertyp bevorzugen oder ablehnen. Die ökonomische Theorie behandelt also eine Figur des Politikers, der in seinem Engagement mit der Welt und Weltwertvorstellung seiner Wähler identisch ist. Diese Voraussetzung setzt eine Durchschnittlichkeit des Politikers voraus, wie es Zöller formuliert. Das Problem liegt aber darin, dass das Verhältnis des Menschen zu sich selbst und zu den anderen sich nicht auf das Verhältnis zu den Dingen reduzieren lässt. Der Mensch ist kein Roboter⁴⁹.

Die Wirklichkeit sieht viel komplizierter aus. Erscheinungen wie Loyalität, Aggressivität, Neid, usw. beeinflussen stark die menschlichen Beziehungen, und die Analyse der Politiker nur *auf sachgerechte Funktionen der politischen Entscheidungsmaschine* zu reduzieren, erscheint unzureichend⁵⁰. Die streng sachliche Betrachtung der ökonomischen Theorie der Politik kennt keine irrationalen, emotionalen Einflüsse. Die Menschen hören aber nicht nur „was“ jemand sagt, sondern „wer“ und „wie“ er es sagt. Die unsachlichen Faktoren spielen oft eine größere Rolle bei der Entscheidungsbildung als es die rationalen Theorien sich wünschen. Deshalb können wir diese Theorie als idealistisch verstehen, weil sie einen Idealtyp des Politikers formuliert.

Man muss nach den Bedingungen fragen, unter denen das rationale bzw. das emotionale Element an Gewicht gewinnt. Die sachorientierte Politik ist sehr überzeugend, wenn es um die Erklärung der Sachentscheidungen geht, sie kann aber nicht so gut die emotionale Konfrontation von Personen, den wirklichen Konkurrenzkampf zwischen den Politikern erfassen. Sie kennt nur Interessen. Das mechanische Bild der Politik lässt viel kompliziertere psychologische Prozesse der Einflussausübung außer Acht. Eine Ergänzung herauszuarbeiten, ist deshalb angebracht. In der Wohlfahrtsökonomie ist der Wähler nur nach Präferenzen gemessen und nur auf dieses Kriterium reduziert. Die Wähler sollten also im Idealfall immer klar wissen, für welches Gut sie sich entscheiden. Niemand soll gezwungen werden. Es geht hier um äußeren Zwang. Der Wähler ist und soll souverän bleiben.

Die Wirklichkeit sieht aber viel bescheidener aus:

1. Der Wähler trifft seine Entscheidungen aufgrund von unzureichenden, sogar falschen Informationen.

⁴⁹ „Die Politiker selbst erscheinen in dieser Demokratieanalyse als merkwürdig leblose Wesen, Marionetten, die sich bewegen, aber nach Gesetzmäßigkeiten, welche die ihnen nicht sind, die Arbeiten ausführen, deren Sinn bzw. Sinnlosigkeit sie weder sehen können noch einsehen müssen, weil es die ihnen ohnehin nicht sind (...); G. Kirsch, K. Mackscheidt, w.o., S. 12; ebd., S. 6.

⁵⁰ Ebd., S. 12.

2. Er schaut auf die Mehrheit und lässt sich somit irrational beeinflussen (Mitläufereffekt)⁵¹.

3. Der subjektive Faktor der Zuneigung und Sympathie zu einem konkreten Politiker kann für den Wähler viel wichtiger sein als alle sachlichen Kompetenzen oder Inkompetenz des Kandidaten. Siehe das Beispiel des Kanzlerkandidaten Schröder, der in allen Meinungsumfragen nicht als „kompetenter“ sondern als „sympathischer“ gegen den Herausforderer Stoiber gewonnen hat.

Der Ökonom geht davon aus, dass die Wähler informiert sind. Der Politiker in seinem System sollte nun die Präferenzen der Individuen kennen und sie repräsentieren. Versuchen wir jetzt kurz der Frage der Freiheit der Entscheidung nachzugehen.

Private Güter	Öffentliche Güter
Der Konsument wählt völlig uneingeschränkt.	Er hat Probleme mit der Wahl.
Eine geringe Anzahl von Informationen ist zu verarbeiten.	Er muss viele, unzählige Informationen verarbeiten. Er ist überfordert.
Die Freiheit der Entscheidung ist gewährt.	Begrenzte Souveränität bei der Entscheidung.
Die Möglichkeit der Informationsbeschaffung ist für alle gleich garantiert.	Begrenzte, eingeschränkte Souveränität der Wahl durch mangelhafte, schwache Informationen.
Der Konsument ist nur für sich selbst verantwortlich.	Der Wähler übernimmt die Verantwortung für alle.

Aus dem Obengezeigten lässt sich feststellen, dass zwischen dem Markt der privaten Güter und dem öffentlichen, politischen Bereich sich nicht nur Ähnlichkeiten ergeben, sondern auch große Unterschiede⁵². Der ökonomische Ansatzpunkt ist deshalb mehr postuliert als verwirklicht. Die Chancengleichheit der Wähler ist nur ein Werbeangebot, was mit der Wirklichkeit nicht viel gemein hat. Der Wähler ist in den politischen Spielen nicht autonom und souverän. Er kann sich falschen oder mangelhaften Infos, die ihn beeinflussen, nicht widersetzen oder entziehen⁵³. Er muss entscheiden, auch wenn er gar keine Informationen hat oder sogar keine Entscheidung treffen will. Nach Meinung der Autoren des Buches *Staatsmann*,

⁵¹ „Beispielweise konnte gezeigt werden, dass sich unmittelbar nach Suiziden, wenn sie in den Medien ausgiebig behandelt wurden, die Zahl der Todesopfer bei Unfällen von Maschinen der kommerziellen Fluggesellschaften um 1000 Prozent erhöht“; R. Cialdini, *Die Psychologie des Überzeugens*, Bern u.a. 1997, S. 173; *Das Prinzip der sozialen Bewährtheit*, d.h. „dass wir uns bei der Entscheidung, ob etwas richtig ist, häufig daran orientieren, was andere für richtig halten“, wird nach der Meinung der Psychologen, oft von den Massenmedien ausgenutzt, um das Publikum zu beeinflussen; Siehe ebd., S. 144.

⁵² G. Kirsch, K. Mackscheidt, w.o., S. 23–26.

⁵³ „Er ist nicht frei das Spiel zu verlassen“; Er kann auch nicht frei „seinen Einsatz autonom zu bestimmen“; ebd., S. 24.

Demagoge, Amtsinhaber scheint die ökonomische Theorie der Politik nicht nur eine Vereinfachung der Wirklichkeit zu betreiben, sondern sogar ihre Verfälschung⁵⁴.

Der Mensch geht andere Wege bei der Gewinnung von Präferenzen für öffentliche Güter. Die ökonomische Sichtweise wird hier deshalb durch die psychologischen Erkenntnisse ergänzt. Das rationale Kalkül bei den Kollektivgütern muss durch die emotionalen Faktoren ergänzt werden. Die Tabelle unten zeigt die Unterschiede zwischen den beiden Dimensionen.

Private Güter	Öffentliche Güter
Hier lebt der Einzelne in einer Welt der Dinge.	Sie ist ein Ort der menschlichen Begegnung oder Konfrontation.
Informationsbeschaffung einfach durch die Erfahrungen mit den Dingen.	Flut von Infos, deshalb Überforderung bei der Entscheidung. Durch die Begegnung mit Menschen, indem man sich ihren Argumenten und Affekten stellt.
Der Einzelne kann sich allein entscheiden. Eine sachliche Herausforderung (Kontakt: Individuum — Dinge).	Es entsteht ein Verhältnis der Ungewissheit. Die Partner benötigen einen Rat des Experten. Eine affektive Herausforderung ⁵⁵ .

Dabei ist es wichtig zu erwähnen, dass bei den Wählern, wie es schon Downs bemerkte, große Unterschiede sich zeigen, die ihrer postulierten rationaler Entscheidungsfreiheit deutlich im Wege stehen. Bei Downs finden wir folgende Wählertypologie:

1. Engagierte Wähler, die andere auf ihre Seite zu ziehen versuchen.
2. Apathische Wähler, die keinerlei Interesse an Politikern haben. Sie bilden keine Präferenzen und enthalten sich ihrer Stimme.
3. Unentschiedene, „ratlose“ Wähler, sie sind informiert oder schwach informiert, sie haben sich jedoch noch nicht entschieden⁵⁶.

Die letzte Gruppe ist noch offen für eine mögliche Beeinflussung. Die loyalen und die apathischen sind nicht oder nur schwer beeinflussbar. Die gut informierten Bürger kann man mit sachlichen Argumenten überzeugen; die schlecht informierten warten dagegen auf andere Argumente als die Logik der Sachlichkeit. Um sie zu gewinnen, braucht der Politiker andere Angebote.

2. Neurose oder innere Freiheit — Unterschiede in der Wirklichkeitswahrnehmung

Die ökonomische Theorie reichte aus, wenn der Mensch sich in seinen Handlungen an den Sachen orientieren würde. Wenn man aber die ganze Wirklichkeit nur aus materieller Sicht betrachtet und auch andere Menschen lediglich als

⁵⁴ „War schon ihre (ökonomische — Z.W.) Theorie des Marktes eine Vereinfachung, so droht ihre Theorie der Politik — bleibt sie allein — eine Verfälschung zu sein“; ebd., S. 25.

⁵⁵ Ebd., S. 30.

⁵⁶ Ebd., S. 33.

eine „Ware“ oder „Sache“ beschreibt, scheint diese Reduktion zu weit zu gehen. Der Mensch ist nämlich jemand, der nicht nur die Sachen haben will, wie es Kirsch und Mackscheidt mit Recht betonen, *sondern auch jemand, der an sich, an anderen und an Sachen leidet*⁵⁷. Es geht dabei um den ganzen Bereich der Bedürfnisse, der Affekte, Gefühle, die sich viel stärker, als es die ökonomische Theorie will, in den gesellschaftlichen Handlungen auswirken. Die Autoren fügen, aus psychologischer Sicht, zwischen den Menschen, eine Unterscheidung ein:

- innerlich freie;
- neurotische (innerlich unfreie) Menschen.

Nach ihrer Meinung ist diese Unterscheidung und die Analyse der neurotischen Ängste für die Politik und Politikertypen relevant. Was unterscheidet diese beiden oben vorgestellten Menschen?

Neurotiker	Gesunde Menschen
Er hat Probleme mit der richtigen Einschätzung seiner Möglichkeiten.	Er erkennt seine Bedürfnisse und Möglichkeiten.
Er kann die Grenzen, die die Welt der Befriedigung seiner Wünsche setzt, nicht erkennen.	Er sieht realistisch seine begrenzten Möglichkeiten.
Die Grenzen sind für ihn zu eng oder zu weit.	Er verleugnet nicht die Grenzen, die dem Ausleben seiner Lust entgegenstehen. Er zieht diese Grenze nicht zu eng oder zu weit, sondern erkennt sie an.
Er versucht die Grenzen zu leugnen. Um seine Wünsche zu erfüllen, zerstört er alles, was seiner Erwartung von richtigen Grenzen widerspricht.	Er nutzt seine Möglichkeiten und überschreitet nicht die Grenzen des Unmöglichen. Er bleibt nüchtern und realistisch.
Er glaubt, weitergehen zu müssen, auch wenn er objektiv in der Sackgasse steckt; (kein weiterer Weg mehr da ist). Er kann nicht unterscheiden zwischen Möglichem und Unmöglichem.	Er respektiert die Begrenztheit seiner Möglichkeiten und kooperiert mit der Wirklichkeit, anstatt sie zu zerstören. Er kann zwischen Möglichem und Unmöglichem unterscheiden.
Er hat keine innere Freiheit, er ist befangen in seiner Zwanghaftigkeit.	Er ist innerlich frei.
Er folgt seinen Zwängen und Phobien, er glaubt einen gewissen Weg gehen zu müssen. Es ist der einzige Weg, den er überhaupt wahrnehmen kann.	Er folgt seinem Gewissen und kann aus den vielen möglichen Wegen den richtigen auswählen, <i>den er glaubt, beschreiten zu sollen, nicht aber zu müssen</i> ⁵⁸ .

Die politische Theorie des Liberalismus hat sich ganz auf die äußeren Zwänge und Freiheiten konzentriert. Der Mensch, sei es ein Wähler, oder ein Politiker, ist innerlich ein freies Wesen. Man könnte behaupten: die innere Unfreiheit betrifft die

⁵⁷ Ebd., S. 45.

⁵⁸ Ebd., S. 45–47.

Privatsphäre und ist für die Politik nicht relevant. Ob die Ansichten des Politikers neurotisch bedingt sind oder nicht, spielt für die Wettbewerbstheorie keine Rolle.

Nach Adorno ist die innere Unfreiheit des Neurotikers gefährlich für die Gesellschaft, weil sie nach außen als Hunger nach Unterwerfung seiner selbst oder nach Unterwerfung anderer ausgelebt wird⁵⁹. Der Mensch trägt seine eigene Souveränität oder seine innere Unfreiheit in die Gesellschaft.

Neurosen sind immer kostspielige Versuche, das eigene Gleichgewicht zu wahren. Wenn das Individuum mit eigener Abwehrkraft oder Sublimationsmechanismen der Wirklichkeit nicht widerstehen kann, neigt es dazu, sie anzugreifen⁶⁰. Der Neurotiker baut sich ein Korsett der inneren Zwänge, das ihm Unterstützung und Abwehr gegenüber der Wirklichkeit bietet. Bestimmte Wirklichkeitselemente werden aktiv übersehen und geleugnet. Die Selektivität, die Vorurteile, die Phobien und Zwänge (Verbote und Gebote) verringern seine innere Freiheit, sie machen ihn zum Neurotiker. Die Möglichkeiten werden nicht wahrgenommen, sie werden weggeleugnet oder unterschätzt. Die Autoren unterscheiden folgende 3 Phasen der neurotischen Krankheit:

1. Verleugnung der Wirklichkeit.
2. Verstümmelung. Die Möglichkeiten werden um ihre Anziehungskraft gebracht.
3. Zerstörung. Diese Möglichkeiten, die nicht existieren sollen, werden zerstört oder mindestens aus dem Blickfeld gebracht. Die Menschen, die solche Möglichkeiten repräsentieren und vorleben, werden psychisch, sozial oder physisch totgemacht⁶¹.

Wie begegnet ein neurotischer Mensch der Welt? Dort, wo Sublimation, Verdrängung zu schwach sind, um ein Gleichgewicht aus eigener innerer Kraft zu finden, steigt die Frustration und Aggression. Der Mensch trägt seine inneren Zwänge und Ängste in die Politik hinein.

Das Nichtwahrnehmen von Möglichkeiten, die die Wirklichkeit bietet, in der Politik ist noch leichter und wahrscheinlicher, da in der Realität die Informationsbeschaffung mit erheblichen Schwierigkeiten und Kostenaufwand verbunden ist. Das demokratische System beeinflusst und verstärkt die irrationale Seite des menschlichen Handelns. Dem rationalen Kalkül des Bürgers entspricht also *sich über politische Fragen nicht oder nur wenig und eher zufällig zu informieren*⁶². Politik bietet also den Raum für das unsachliche, irrationale, emotionale Ausleben von Neurosen, denn *wo Intellekt nicht hinreicht, haben die Affekte ein leichtes Spiel*⁶³. Dabei ist es für den Betroffenen schwierig objektiv zu durchschauen, ob und wie weit er in seinem Verhalten durch neurotische Zwänge und Affekte gelenkt ist.

Je weniger Information die politische Rede beinhaltet, desto leichter ist es für den Einzelnen den Worten den Inhalt zu geben, *der das im Dunkeln lässt, was im Schutze des Unbewussten jeder Analyse entzogen bleiben soll*⁶⁴.

⁵⁹ Ebd., S. 52.

⁶⁰ Ebd., S. 54–55.

⁶¹ Ebd., S. 59–60.

⁶² Ebd., S. 61.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Ebd., S. 62.

Der Mensch sucht nicht nur die Freiheit von äußerem Zwang, er sucht auch diesen Zwang. Es kann also dazu kommen, dass die äußere Freiheit durch die Zwanghaftigkeit der Politiker verloren geht. Nach Kirsch/Mackscheidt muss man also nicht nur *das Individuum vor dem Zugriff des staatlichen Zwanges, sondern auch den Staat von der Zwanghaftigkeit seiner Bürger schützen*⁶⁵.

Die äußere Freiheit und ihre Gefährdung erscheint in der ökonomischen Theorie der Politik als einziges Problem. Der innere Freiheitsmangel oder sogar die Unfähigkeit zur Freiheit darf aber in unserer Analyse nicht vernachlässigt werden.

3. Politiker und ihr Einfluss auf die Gesellschaft

A. Die Rolle der Politiker

Bei dem Problem der Rolle der Politiker, die ihnen die ökonomische Sichtweise zuschreibt, können wir die Frage stellen, ob wir die Politiker nur an das, was die Wähler wollen, binden können. Nach dem ökonomischen Modell fällt die Antwort leicht: Die Politiker können nicht, sondern sie sollen an den Wählerwille gebunden werden.

Die psychologische Sichtweise ist hier realistischer. Die innere Souveränität oder ihr Mangel bei dem Politiker lässt sich nicht vorprogrammieren. Einerseits sollen die Politiker den Bürgern jene Freiheit nehmen, zu der diese nicht fähig sind, andererseits sollen sie die Bürger in die Freiheit führen, die für sie zuerst als ihr Gegenteil erscheinen kann, so Kirsch und Mackscheidt⁶⁶.

Der Politiker kann dem einzelnen Bürger helfen *seinen Zwängen und Phobien zu entwachsen, mit anderen Worten: ein freier Mensch zu werden*. Wie ein Therapeut kann er helfen *die Wirklichkeit verantwortlich und sachgerecht zu gestalten und sie dort, wo sie jenseits seiner Gestaltungsmöglichkeiten liegt, in nüchterner Gelassenheit hinzunehmen*⁶⁷.

Als Erbe der liberalen Philosophie haben wir das Menschenbild übernommen, das nur liberale Interessen kennt. *Homo homini lupus* est funktioniert in der ökonomischen Analyse mit der minimalistischen Voraussetzung des individuellen Egoismus und des Kampfes um Dinge. Deshalb ist der eine für den anderen ein „Ding“, „Werkzeug“, „Instrument“ auf dem Weg zur Befriedigung seiner Bedürfnisse. Der Mensch ist hier entweder nutzbar oder er ist als Konkurrent zu bekämpfen. Nur das Interesse an den Sachen (Dingen) haben, in dieser Sichtweise, die Menschen gemeinsam. In dieser Welt begegnet man zwei Arten von gegenseitigen Beziehungen zwischen den Menschen:

1. Menschen, die sich mit ihren Interessen „in die Quere kommen.“
2. Menschen, die in der Kooperation ihre Erfolge suchen⁶⁸.

In der Wettbewerbstheorie reduziert sich nun die Frage auf das Thema: wie der Streit um die Dinge zu regeln sei. Das Ziel wäre also, einen ständigen Konflikt der Interessen in ein leistungsorientiertes Kooperationsmodell zu verwandeln⁶⁹.

⁶⁵ Ebd., S. 64.

⁶⁶ Ebd., S. 65.

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Ebd., S. 67.

⁶⁹ Ebd., S. 67–69.

In der Politik geht es aber nicht nur um Streit um die Ressourcen, sondern auch um einen Konflikt über die Bedürfnisse, um den Wettbewerb der konkurrierender Ängste und Aggressionen. Der Gegner wird hier als Existenzbedrohung empfunden, was zu einem Kampf auf Leben und Tod führen kann.

B. Paradoxe des politischen Wettbewerbs

Die Politiker begegnen dem Wähler nicht alle vier Jahre, sondern sie müssen ständig um Anerkennung beim Volk ringen, um am Wahltag als Sieger durchzukommen. Im Sinne der ökonomischen Theorie der Politik soll dies, genauso wie auf dem Markt, auch in der öffentlichen Güterversorgung geschehen. In Wirklichkeit geschieht es aber anders. Um das zu beweisen stellen wir uns die Frage: Was geschieht, wenn ein Politiker überhaupt keine oder falsche und mangelhafte Infos hat? Kann er trotzdem zum Erfolg kommen? Wenn er auf einem Markt handeln würde, ist er zum Misserfolg verurteilt. In der Politik, obwohl die ökonomische Theorie ihm keine große Chance im Wettbewerb der Ideen gibt, müssen wir eine andere Antwort geben. Unser Politiker kann den Mangel seiner Informationen durch affektive Argumente nachholen. Man kann dies mit dem folgenden Schema darstellen:

Der Politiker wird gewählt, auch wenn er viel weniger Informationen zur Verfügung hat, diese Beispiele lassen sich multiplizieren. Mit Hilfe von emotiona-

len Argumenten kann er bei den Wählern gut ankommen und muss gegenüber den sachlichen, kompetenten Kandidaten nicht auf verlorenem Posten stehen. Unsere letzten Wahlen, bei denen nach Meinungsumfragen der Sympathische und nicht der Kompetente gewann, scheinen diese These zu bestätigen.

Auf dem Schema sehen wir drei Typen von Politikern. Alle drei haben Erfolg. Der Staatsmannstyp ist ein Idealfall, er ist kompetent und innerlich frei. Der Politiker, der als Demagoge bezeichnet wurde, bildet sein Gegenteil: Er ist schwach informiert und innerlich unfrei. Alle anderen politischen Siegertypen liegen dazwischen. Die ökonomische Theorie mit ihren Akzenten auf der Rationalität der Argumentation befindet sich mit ihrem Politikertyp in der Dimension der Sachlichkeit und informationellen Rationalität im zentralen Bereich des Schemas. Den politischen Unternehmer, müssten wir aufgrund seiner postulierten „Durchschnittlichkeit“ deshalb in der Mitte unseres Schema lokalisieren. Man kann ihn mit dem Amtsinhaber nach der Kirsch/Mackscheidt Terminologie gleichstellen.

An diesem Schema sehen wir, dass alle auf dem Feld gezeichneten Politiker erfolgreich waren. An die Stelle der Rationalität tritt die personale Emotionalität, die genauso wichtig, wenn nicht wichtiger, als die durch die Ökonomen postulierte Vernunft ist.

Die Politiker müssen Anerkennung beim Wähler sammeln. Man kann dabei nicht als sicher annehmen, dass die Politiker ihre Programme immer nur nach dem Wunsch der Wähler formulieren. Ein Beispiel dafür, so Kirsch/Mackscheidt, ist die Rhetorik der NSDAP. Sie wurde der sozialwissenschaftlichen Analyse unterzogen. Das Ergebnis zeigt deutlich, dass sie fast kein Programm hatten. Sie wurden aber *so enthusiastisch formuliert, dass sie einer rationalen Diskussion kaum standzuhalten vermochten*. Es ging dabei nicht um eine absichtliche Beherrschung der massenpsychologischen Techniken, nicht um ihre methodische und bewusste Vorbereitung, sondern um starke affektive, irrationale Argumente, die sich als wirksam erwiesen haben⁷⁰.

Dem Faschismus wäre es unmöglich gewesen, so Kirsch und Mackscheidt, die Massen durch rationale Argumente zu gewinnen. Ihre Propaganda bemühte sich alle Rationalität zurückzuweisen, um emotionale, unbewusste Argumente zu stärken. Warum reichen rationale Argumente nicht immer aus?

Nicht nur die Rationalität entscheidet über den Erfolg in der Politik. Es geht um die Menschen, nicht nur um hoch professionalisierte, sachlich präzise Roboter, antworten Kirsch und Mackscheidt⁷¹. Die Menschen sind auch ethisch, moralisch,

⁷⁰ „Da dem Faschismus unmöglich wäre, die Massen durch rationale Argumente zu gewinnen, muss seine Propaganda sich notgedrungen vom diskursiven Denken abwenden, um sich statt dessen psychologisch zu orientieren und irrationale, unbewusste, regressive Prozesse zu mobilisieren“; T. A d o r n o, Studien zum autoritären Charakter, Frankfurt/M. 1973, S. 504; zit. nach: G. K i r s c h, K. M a c k s c h e i d t, w.o., S. 41.

⁷¹ „Es ist belanglos was ein Roboter will und fühlt, solange er nach dem ihm von außen eingegebenen Programm funktioniert; ja, recht eigentlich erübrigt sich in diesem Fall die Frage, ob er überhaupt etwas denkt und fühlt. Nun ist aber der Verdacht nicht unbegründet, dass ein Demokratieverständnis, das einseitig auf einen material definierten Vertretungsauftrag zwischen Bürgern und Politikern abstellt, in vielfältiger Hinsicht auf unrealistischen Prämissen aufbaut: Erstens werden die Bürger und Wähler in ihrer Rationalität und Sachbezogenheit überschätzt; zweitens werden entweder die Politiker in ihrer Eigeninitiative, in ihrer Lebendigkeit unterschätzt oder aber die politischen Verfahren der Auftragsvergabe und der Kontrolle werden überschätzt“; ebd., S. 12.

psychologisch beeinflussbar. Auch Schumpeter stellt in seinem Buch fest, dass die Demokratie von der Qualität der Leitungskräfte abhängig ist⁷². Er will es nicht dem Zufall überlassen, wer in die Führungsposition hineinwächst.

Der Autor des Wettbewerbsmodells der Demokratie formuliert seine hohen Erwartungen von den Politikern sehr deutlich. Seine Politiker scheinen *recht ähnliche Charakterzüge zu haben*, wie Kirsch/Mackscheidt bemerken. Im letzten Kapitel des Buches *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie* scheint der Autor Zweifel zu haben, ob die Motivation des Wettbewerbsmodells, die er postuliert, ausreichend ist, um auf Dauer einen demokratischen Staat zu bauen. Schumpeter fügt folgende Bemerkungen und Postulate für seine Politiker an:

1. selbstbeschränkende Politiker
2. gut funktionierende Bürokratie
3. gute Dienstauffassung
4. Kultur der Politiker
5. Mobilisierbares Expertenwissen⁷³.

C. Politikertypen

Wie Kirsch und Mackscheidt schon im Titel ihres Buches ankündigen, sollen wir deshalb in der Politik drei Politikertypen unterscheiden: Staatsmann, Demagoge und Amtsinhaber.

a. Amtsinhaber

Er vertritt die bewussten und unbewussten Verbote und Gebote seiner Wähler. Sein Erfolg ist die Folge der Erwartung seiner Wähler, dass er nach Möglichkeit jene Sachprobleme regelt, die ihre eigenen sind. Er handelt hier genau im Sinne der ökonomischen Theorie der Politik, er tut exakt das, was die Wähler von ihm erwarten. Die Zwänge und Phobien seiner Wähler sind auch seine, *er ist dort unfrei, wo auch sie unfrei sind. Sein politischer Erfolg gründet auf seiner überdurchschnittlichen Durchschnittlichkeit*⁷⁴. Er wagt deshalb keine neuen Wege, er ist Garant der Stabilisation. Seine Rede und Tun kommen gut an, weil er sagt und tut was die anderen hören wollen. Probleme, die die „Schmerzengrenze“ der „Durchschnittlichkeit“ übersteigen, meidet er. Er schafft keine neuen Unfreiheiten, hilft aber auch nicht, aus der Enge der Neurosen herauszukommen. Im Falle des Änderungsver-suchs spürt er die Gefahr der Identitätskrise und das Orientierungslosigkeitsgefühl seiner Wähler, die auch ihn zu „Untätigkeit“ verpflichten.

All das, was als neue Perspektive und Chance gesehen werden kann, wird für den Amtsinhaber eine Bedrohung bedeuten. Er will und kann lediglich seine

⁷² „Die erste Bedingung ist, dass das Menschenmaterial der Politik, — die Leute, die die Parteimaschine bedienen, ins Parlament gewählt werden und zu Kabinettsposten aufsteigen, von hinreichend hoher Qualität ist“; J.A. Schumpeter, w.o., S. 461.

⁷³ Ebd., S. 461–470.

⁷⁴ G. Kirsch, K. Mackscheidt, w.o., S. 84–86.

Amtsgeschäfte erledigen, das ändert aber nichts daran, dass die verdrängten Probleme, die er nicht sehen will sich nur bis zu einem gewissen Zeitpunkt verdrängen lassen. Wenn die Situation sich nicht länger stabilisieren lässt und der Konflikt nicht mehr zu vermeiden ist, muss er Platz für neue Führungskräfte: einen Demagogen oder Staatsmann machen.

Die Gefährlichkeit des Amtsinhabers ist proportional zu der Stärke seiner Abwehrmechanismen und seiner potenziellen Bereitschaft, sich den neuen Möglichkeiten und Herausforderungen anzupassen. Das erfordert aber Reife und Hineinwachsen in die innere Freiheit. Je mehr er die neurotischen Grenzen verteidigt, desto größer wird der Wirklichkeitsverlust und desto zahlreicher die verpassten Chancen. Als Ziel seiner politischen Handlungen charakterisieren Kirsch und Mackscheidt deshalb die Erfüllung und Verteidigung der psychologischen Abwehrgrenzen seiner Wähler⁷⁵.

Seine *Durchschnittlichkeit*, so formulierte es M. Zöllner,⁷⁶ oder die *Borniertheit*⁷⁷ seiner Position, wie es die Autoren von *Staatsmann, Demagoge...* formulieren, ist der Grund für seine Erfolge.

b. Der Staatsmann

Die Ängste seiner Wähler sind ihm nicht fremd. Im Gegensatz zum Amtsinhaber teilt er sie nicht mehr. Er hat sie überwunden und will deshalb seinen Wählern in diesem schmerzlichen Prozess des inneren Reifens helfen. Er ist den inneren Geboten und Verboten entwachsen, dort *wo er jetzt ein Gewissen haben kann*, hatte er früher die gleichen Ängste und Zwänge wie seine Wähler. Dort, wo seine Wähler nach wie vor blind gehorchen müssen ist er freier geworden und will die Freiheitsperspektiven für andere vergrößern. *Wo sie blind sind, war er blind, ist er aber sehend*⁷⁸.

Die Ursache seiner Erfolge können wir nach Kirsch/Mackscheidt in seiner Freiheitserfahrung und der Resonanz bei seinen Wähler sehen. Sein Ziel ist es, neue Möglichkeiten zu erschließen, Horizonte zu sehen, zur inneren Freiheit zu führen.

Welche Voraussetzungen braucht der Staatsmann?

1. Die Zwänge sind ihm aus eigenem Erleben vertraut.
2. Er verfügt über viel Empathie (Einfühlungsvermögen).
3. Er kann die Ängste und Möglichkeiten der Bürger richtig einschätzen

Genauso wie ein Therapeut nicht in allen Bereichen freier sein muss als sein Patient, sondern lediglich in den „kritischen Punkten“, ist auch der Staatsmann, so die Autoren, ein Psychotherapeut im öffentlichen, politischen Leben⁷⁹. *Glücklich das Volk, das in der entscheidenden historischen Stunde jenes Individuum in seiner Mitte findet, das es ihm erlaubt, die Panzerung zu sprengen, in der es ersticken müsste und die zu verlassen es aus eigener Kraft nicht fähig ist*⁸⁰.

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ M. Zöllner, w.o., S. 13.

⁷⁷ G. Kirsch, K. Mackscheidt, w.o., S. 87.

⁷⁸ Ebd., S. 89.

⁷⁹ Ebd., S. 90 ff.

⁸⁰ Ebd., S. 91.

Dabei ist zu bemerken, dass die Dankbarkeit gegenüber dem Staatsmann oft an Aggressivität grenzt.

c. Demagoge

*Er besteht aus Neurosen*⁸¹. Die Ängste nehmen einen verhältnismäßig kleinen Teil der Psyche der Bürger ein. Der Demagoge dagegen personifiziert diese Neurose, er hat sie nicht überwunden. Sein Ziel ist gerade das Gegenteil des Ziels des Staatsmann. Er will die Angst verbreiten und die Bürger in die innere Unfreiheit führen. Der Grund seiner Erfolge ist seine Realitätsleugnung, Wirklichkeitsverlust und Verblendung, die wegen seiner „Undurchschnittlichkeit“ eine gewisse Faszination bei seinen Wählern verursacht.

Wenn wir zusammenfassend den Demagogen mit dem Staatsmann und dem Amtsinhaber vergleichen, sehen wir deutliche Unterschiede.

- | | |
|-----------------|--|
| a) Staatsmann. | Er führt aus der Unfreiheit heraus. |
| b) Amtsinhaber. | Er sichert sie, er baut sie weder ab, noch vergrößert er sie. |
| c) Demagoge. | Er versucht, Angst und Unfreiheit zu vergrößern, er treibt die Emotionen hoch. |

SCHLUSSBEMERKUNG

Unternehmerisches Handeln der Politiker, das aus der Sicht der ökonomischen Theorie der Politik, durch den Konflikt der Interessen, aus ihren egoistischen, eigennützigen Motiven die Profite für die Gesellschaft erzielen soll, gibt leider keine Garantie dafür, dass die erhofften, durch Schumpeter und Downs beschriebenen Nebeneffekte, wirklich erscheinen. Es bleibt bei dem Glauben der Autoren. Die Praxis zeigt viele Beispiele, dass es lediglich beim Egoismus und Eigennutz bleiben kann.

In der Tat produzieren heute die Imperative des Marktes flexible „Kombinierer“, politische Unternehmer, „die immer ausschließlicher an den Kursgewinnen ihrer „Ich-Aktien“ interessiert sind und ihren Mantel *nach jedem Wind hängen, bis sie selbst fast zu diesem Mantel werden* (Friedrich Nietzsche)⁸². Die Theorie definiert alle Menschen als Marktteilnehmer⁸³, rechtfertigt die eisernen Rechte der Ökonomie und den *menschenfeindliche Charakter einer auf Kälte, Konkurrenz und Gleichgültigkeit getrimmten Gesellschaft*⁸⁴, ob aber deshalb die Gesellschaft lebens- und funktionsfähiger geworden ist, lässt sich fragen⁸⁵.

⁸¹ Ebd., S. 95.

⁸² G. Eisenberg, Die Innenseite der Globalisierung. Über die Ursachen von Wut und Hass, *Aus Politik und Zeitgeschichte* B 44(2002), S. 26.

⁸³ Richard Sennet hat gezeigt, dass Charakter- und Identitätsbildung der nachwachsenden Generation aufs Höchste bedroht sind, wenn die Imperative des Marktes und einer auf Kurzfristigkeit basierenden Ökonomie in den familiären Raum eindringen und auf die Sozialisationsprozesse durchschlagen; vgl. R. Sennet, *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*, Berlin 1998, S. 15 n.

⁸⁴ G. Eisenberg, w.o., S. 27.

⁸⁵ Das Problem des sinkenden Vertrauens in der Politik und Wirtschaft war vor kurzem Thema des Ökonomischen Internationaltreffens in Davos. Warum sinkt das Vertrauen in der Gesellschaft so rapid?

Die Politik gerät dabei, im Spiele der Interessen, immer mehr zum Schauspiel der Medien. Mit Recht spricht H. Oberreuter von *Unterwerfung der Politik unter die Eigengesetzlichkeit der Medien*⁸⁶. *Politiker werden zu schnellen und kurzen Äußerungen und Aktionen genötigt; Fernseherdramaturgie tritt vielfach an die Stelle der politischen Führung*⁸⁷.

An der Stelle von Meinungs austausch, öffentlicher Willensbildung und politischer Entscheidung, wie es die ökonomische Theorie erwartet, zeigen sich zunehmend irrationale, ablenkende, affektive „Argumente“. Anstatt eines Wettbewerbs der Argumente und Informationen, die eine rationale Entscheidung ermöglichen, sehen wir das Spiel der Affekte und Emotionen.

Recht haben deshalb die Autoren von *Staatsmann, Demagoge und Amtsinhaber*, wenn sie die Bedeutung des psychologischen Ansatzes betonen. Die psychologischen Aspekte dürfen nicht ausgegrenzt werden, wenn wir eine wirklichkeitsnahe Analyse der Politiker betreiben wollen. Die Politik ist nicht nur ein Spiel der rationalen Interessen, sondern auch der irrationalen Neurosen, wie Mackscheidt/Kirsch überzeugend darstellen.

Warum macht man z.B die Haarfarbe des Kanzlers zum Thema? Warum müssen sich die Verfassungsrichter mit einem so lächerlichen Problem beschäftigen?⁸⁸ Es geht hier um viel mehr als lediglich um ein Ablenkungsmanöver⁸⁹. Wie oft äußerliche, völlig irrationale Elemente in unserer Markt- und Mediengesellschaft die entscheidende Rolle spielen, damit ein Produkt durch aggressive Werbung gekauft wird, brauchen wir nicht zu beweisen.

Leider hat G. Eisenberg Recht, wenn er feststellt, dass, im Sinne der ökonomischen Theorie, *der marktgängige und allseits kompatible Mensch sich am besten, „verkauft“, wenn er Moral auf jenes Minimum schrumpfen lässt, das gerade noch vor strafrechtlicher Verfolgung schützt*⁹⁰. Damit produziert unsere Theorie nicht nur politische Unternehmen, sondern auch *am gesellschaftlichen Wertehimmel ein sich stetig ausdehnendes moralisches Ozonloch*⁹¹.

Ist das nicht das Ergebnis einer viel zu sehr an egoistischen Prinzipien orientierten Theorie? „Es ist, wie schon Aristoteles darlegte, ein armseliges und überhaupt kein „gutes“ Leben, wenn sich die von menschlichem Handeln ausgelöste ökonomische Dynamik am grenzen- und maßlosen, nur am Nützlichen orientierten „chrestomathischen Kapitalerwerbsstreben“ bemisst“; E. Altvater, Ort und Zeit des Politischen unter den Bedingungen ökonomischer Globalisierung, in: Die Zukunft des Staates und der Politik, Hrsg. D. Messner, Bonn 1998, S. 75–76.

⁸⁶ Der Autor spricht auch von „Mediatisierung der Politik“; H. Ch il, H. M e y n, Wirkungen der Medien, *Informationen zur politischen Bildung* 260(1998), S. 51.

⁸⁷ Ebd., S. 51–52.

⁸⁸ „Nachdem zwei Hamburger Gerichte Schröder in den vergangenen Monaten Recht gaben und die Nachrichtenagentur ddp nicht mehr verbreiten durfte, er töne sein Haupthaar, hat ddp beim Bundesverfassungsgericht nun eine Verfassungsbeschwerde eingelegt. Das bestätigte in Karlsruhe eine Sprecherin des höchsten deutschen Gerichts. „Verfassungsbeschwerde. Haar-Veränderung. Alles echt?“, *Focus* 50(2002), S. 14.

⁸⁹ Die Psychologie kann uns hier erläutern: Wenn das Publikum sich überzeugen lässt, dass Herr Schröder noch keine graue Haare hat, dann schauen alle (nicht unbedingt bewusst) auf die graue Haarfarbe des Gegenkandidaten Stoiber, der damit Minuspunkte kassiert. Schröder dagegen gewinnt im Gericht, sein Haar ist echt, also ist Herr Schröder als Person ein „echter, junger Kerl“.

⁹⁰ G. Eisenberg, w.o., S. 27.

⁹¹ Ebd.

Welche Politiker braucht unsere Demokratie? Kirsch und Mackscheidt warnen uns vor Demagogen. In einem sehr interessanten Buch zeigen sie einen Staatsmann auf. Besonders in den schwierigen Momenten der Geschichte, so wie wir sie jetzt erleben, wartet die Gesellschaft auf einen Politiker, der nicht nur äußerliche Freiheiten im Auge hat, sondern, wie ein guter Therapeut, auch ein innerlich freier Mensch ist. Ein Amtsinhaber, also Unternehmer kann nicht ausreichen, um die Herausforderungen zu bewältigen.

Die ökonomische Theorie der Politik mit ihrer radikal liberalistischer Form der Rechtfertigung des Egoismus und der moralischer Durchschnittlichkeit, die auf dem hedonistischen Menschenbild basiert, gibt sich zwar individualistisch, ist aber an der Person des Individuums wenig interessiert. Wie kann man sonst die Frage beantworten, dass sie das Problem der inneren Freiheit des Menschen als irrelevant abstempelt.

Dem Politiker erlaubt man in einer solcher Vision, einem Busfahrer (des Busses, der z.B. Deutschland heißt) ähnlich, am Steuer zu sitzen, ohne nach seinem Zustand, ob er z.B. betrunken ist, zu fragen. Darf man die Frage des Gesundheitszustandes der Leitungskräfte als unwichtig und als irrelevant zurückweisen?

Besteht die Aufgabe der Politik lediglich darin, die „Unentschiedenen“ für die Wahl eines politischen „Unternehmens“, mit oft irrationalen Mitteln zu überzeugen, besser gesagt: mit allen Mitteln zu verführen? Geht es wirklich nur darum, äußere, institutionelle, Wettbewerbs-, Freiheitsbedingungen zu verschaffen, um möglichst alle potenziellen „politischen Unternehmer“ in die Politik zu locken? Oder sollte man etwas mehr für die innere Reife des Individuums tun, damit es selbständig, souverän entscheiden kann und unsere Politik nicht als „egoistischer Selbstbedienungsladen“ in Verdrossenheit versinkt?

POLITYK — WYRACHOWANYM PRZEDSIĘBIORCĄ, KRYTYKA KONCEPCJI

STRESZCZENIE

Autor przedstawia w swojej pracy problem polityka — przedsiębiorcy z punktu widzenia ekonomicznej teorii polityki, oceniając go krytycznie w świetle podstaw psychologii. Dlatego w pierwszej części prezentuje teorię ekonomiczną, by odpowiedzieć na pytanie, czy polityk jest przedsiębiorcą, i czy ta teoria wystarczy na określenie demokracji. Pierwsza część podkreśla zatem ekonomiczne aspekty polityki bazując przede wszystkim na dziele J. Schumpetera: *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie (Kapitalizm, socjalizm a demokracja)*, w którym zrodziło się pojęcie „polityczny przedsiębiorca”.

W drugiej części autor zajmuje się na bazie książki G. Kirscha i K. Mackscheidta: *Staatsmann, Demagoge, Amtsinhaber (Mąż stanu, demagog, sprawujący urząd)* problemem irracjonalizmu polityki i wyjaśnia jej emocjonalne znaczenie.

WORIN BESTEHT DAS BESONDERE DER CHRISTLICHEN MORAL?

Tr e ś ć: — I. Die Antwort auf die Frage nach dem Besonderen der christlichen Moral. — II. Die Nachfolge Jesu. — III. Das entscheidende Vorbild der Eltern: *Verba movent, exempla trahunt*. — IV. Die Heiligenverehrung. — Schluß: Jesus als Weg, Wahrheit und Leben für unsere Welt. — Streszczenie

Jedem Menschen guten Willens ist aus der Alltagserfahrung bekannt: Es gibt *kein humanes, menschenwürdiges Leben ohne Moral*. Mit anderen Worten, ohne klare Verhaltensnormen, die unserem Handeln Richtung und Sinn schenken, kann ein Mensch weder Geborgenheit noch Zufriedenheit erfahren. Es ist wie bei einer Wanderung: Ohne klare Orientierung verläuft man sich im Gelände, man vergeudet seine Kraft auf falschen Wegen. Das wirkt entmutigend und kann sogar zu einem Unfall führen. Das ist in unserem Alltag genauso, wenn klare Moralgebote fehlen.

Die grausame *Verzweiflungstat eines jungen Menschen* in Erfurt, wo im April dieses Jahres ein 19jähriger Gymnasiast 16 Menschen und schließlich sich selbst tötete, hat uns vor Augen geführt: *Keine Moral ohne Gott!* Wenn Gott nicht existiert, hat unser Leben letztlich *keinen tragfähigen Sinn*. Dann ist auch alles *gleich-gültig*, ist alles erlaubt. Besonders in Krisensituationen zerbröckeln *innerweltliche Lebensziele* sehr schnell. Was bleibt, ist dann das Gefühl der abgrundtiefen Ausweglosigkeit, das besonders junge Menschen in den Tod treibt.

Wenn also unser Leben gelingen und unsere Welt menschlich bleiben soll, trotz vieler Katastrophen und Krisen, dann brauchen wir unbedingt den *Glauben an Gott*, und wir gehen heute einen Schritt weiter und sagen aus Überzeugung: *Wir brauchen den Glauben an die „Frohe Botschaft“ (Evangelium) Jesu Christi und an seine Moral*. Jesus selbst sagte es so: *Wer meine Worte hört und danach handelt, ist wie ein kluger Mann, der sein Haus auf Fels baute. Als nun ein Wolkenbruch kam und die Wassermassen heranfluteten, als die Stürme tobten und an dem Haus rüttelten, da stürzte es nicht ein; denn es war auf Fels gebaut* (Mt 7,24f). Nur der Glaube und die mit ihm verbundene Moral, die Jesus uns brachte, sind ein solch unerschütterlicher „Fels“, der uns vor der Zerstörung durch plötzliche Katastrophen — durch „Wolkenbrüche“ des Lebens — bewahrt.

Eine ältere, lebenserfahrene Frau schrieb dazu: „Seine Hand trägt und umarmt mich, schenkt mir Geborgenheit und Vertrauen“ (So „Zeit“ 1./2. Juni, 5). Diese Frau hat erfahren, dass Gott sie nicht nur **trägt**, d.h. dass er ihr „Fels“ ist, der sie vor

der Zerstörung schützt, sondern dass er sie zugleich „umarmt“, dass er sie liebt und nicht zugrunde gehen lässt. Ein solcher Glaube schenkt Geborgenheit und Vertrauen, wenn ich ihn in die Tat umsetze, d.h. seine Gebote achte.

Es bleibt die Frage, worin besteht das Besondere der christlichen Moral? Was macht sie so unentbehrlich für unsere Welt? Wenn nämlich *allen Menschen die gleichen Zehn Gebote „ins Herz“ geschrieben sind* — wie der Apostel Paulus im Römerbrief (2,14f.) bezeugt — warum sprechen wir dann von einer *besonderen christlichen Moral*?

I. DIE ANTWORT AUF DIE FRAGE NACH DEM BESONDEREN DER CHRISTLICHEN MORAL

Wir finden die Antwort in den Worten Jesu: *Ein neues Gebot gebe ich euch: Liebt einander! Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben* (Joh 13,34). Die Jünger Christi sollen die alten Zehn Gebote befolgen, die allen Menschen ins Herz geschrieben sind, indem Gott sie nach seinem Ebenbild erschafft. Sie sind zusammengefaßt im Hauptgebot der Gottes- und Nächstenliebe. Der Inhalt der Moral ist somit bereits im Alten Testament vorgegeben. Darin ändert sich nichts. Aber die *Art und Weise der Befolgung ist neu. Die Jünger sollen lieben, wie Jesus es getan hat!* Mit anderen Worten, das Besondere der christlichen Moral liegt im *Beispiel Jesu, in seinem Vorbild*. „Liebt einander, wie ich euch geliebt habe“, sagt Jesus. Was kann das im konkreten Fall bedeuten? Zwei Beispiele sollen es verdeutlichen:

Erstes Beispiel: *Das fünfte Gebot des Dekalogs lautet: Du sollst nicht morden* (Ex 20,13). Jesus läßt es natürlich vollauf gelten, fügt aber in seiner Bergpredigt hinzu: *Jeder, der seinem Bruder auch nur zürnt, soll dem Gericht verfallen sein* (Mt 5,23). Also nicht erst die böse Tat, der Mord, sondern schon die böse Begierde, der Hass, ist verdammungswürdig. Daher sollen die Jünger Jesu ihren Kampf gegen das Böse bereits bei den bösen Gedanken und Begierden beginnen; beim Ursprung, und nicht erst dann, wenn die Begierde zur Tat heranreift. Das heißt: Jesus fordert von uns eine *Moral des Herzens*. Ganz deutlich wird dies in seinen Ausführungen über die *Reinheit des Herzens* (Mk 7,17–23). Nicht äußerer Schmutz macht den Menschen unrein, wie die Pharisäer lehrten, z.B. die Berührung einer unreinen Speise, sondern was in das Herz des Menschen gelangt oder aus seinem Herzen kommt. Jesus begnügt sich also nicht mit der äußeren Fassade der Anständigkeit. Menschen, die sich mit einer äußeren Scheinmoral begnügten, nannte Jesus *getünchte Gräber, außen schön anzusehen, aber innen voller Schmutz und Verwesung* (vgl. Mt 23,27). Harte Worte, aber sie sollen uns darüber belehren, wie abstoßend eine vorgeheuchelte Moral nicht nur in den Augen der Menschen, sondern ebenso in den Augen Gottes ist.

Heuchelmoral ist ebenfalls für den Betroffenen verhängnisvoll, denn sie kommt nämlich einem *Selbstbetrug* gleich, der den Weg zur *Reue und Umkehr* versperrt. Daher konnte Jesus *Sünder* zur Umkehr bewegen, wenn sie sich ehrlich als solche sahen, wie z.B. die öffentliche Sünderin oder der Zöllner. Er scheiterte jedoch mit seiner Frohen Botschaft bei den *Pharisäern*. Daher spricht Gott in der

Offenbarung des Johannes: *Weil du lau bist, weder heiß noch kalt, will ich dich aus meinem Mund ausspeien* (Offg 3,16). *Weil du lau bist*, d.h. weil du mit einer halbherzigen Scheinmoral dich selber und auch mich zu betrügen versuchst, lehne ich dich ab.

Zweites Beispiel: Ähnlich wie das fünfte, vertieft Jesus ebenso das *sechste Gebot*: *Wer eine Frau auch nur lüstern ansieht, hat in seinem Herzen schon Ehebruch mit ihr begangen* (Mt 5,28). *In seinem Herzen* — damit soll nicht gesagt sein, dass die *Begierde* bereits genauso sündhaft ist, wie die nachfolgende *Tat*, dass es hier keinen *Unterschied* gibt. Es geht vielmehr um die Tatsache, dass derjenige, der seine Begierden nicht beherrscht, auch bald zum Täter wird. Das leugnen zwar besonders bei der Sexualität nicht wenige. Aber gerade in letzter Zeit ist deutlich geworden, dass z.B. zwischen Kinderpornographie — den Sünden der *Begierde* — und übelsten Verbrechen an Minderjährigen — der *Tatsünde* — ein enger Zusammenhang besteht.

Wir schließen daraus: Unsere Welt samt ihrer Kultur kann nur human bleiben, wenn sie von einer inneren **Moral des Herzens** getragen wird, **wie Jesus sie uns gelehrt und zugleich vorgelebt hat**. Jedoch ohne das Licht und die Kraft, die aus dem Glauben an Gott kommt, ist diese Moral nicht durchzuhalten. Darum hat Jesus das *Sakrament der Buße* gestiftet, in dem wir uns immer neu **reinigen** können, sowie das *Sakrament der Eucharistie*, in dem er uns immer wieder durch seinen Leib **stärken** will. Im Abendmahlssaal, vor seinem Leiden und Sterben, sprach Jesus die Worte, die der Priester bei jeder Wandlung wiederholt: *Tut dies zu meinem Gedächtnis* (Lk 22,19). Und nach seiner Auferstehung sagte er zu seinen Aposteln: *Empfangt den Hl. Geist. Wem ihr die Sünden vergebt, dem sind sie vergeben; wem ihr die Vergebung verweigert, dem ist sie verweigert* (Joh 20,22–23). Aus moralischer Sicht sind diese beiden Sakramente sehr lebensnotwendig. Beides brauchen wir: die Reinigung im Beichtsakrament und die Stärkung im Sakrament der Eucharistie. Nur mit dieser doppelten Hilfe kann es uns, den Jungem Christi, gelingen, zu erfüllen, nämlich *Licht der Welt* und *Salz der Erde* zu sein (vgl. Mt 5,13–14), zum Wohl aller Menschen. Dieses Salz und Licht ist letztlich *Christus selbst*, aber beides soll durch alle, die auf seinen Namen getauft sind, in dieser Welt wirksam werden. Für alle Getauften gilt das Wort und der Auftrag Jesu: *Ihr seid meine Zeugen!* (vgl. Joh 15,27; Lk 24,48).

II. DIE NACHFOLGE JESU

Wir haben gefragt, worin das Besondere, das Neue der christlichen Moral besteht. Die Antwort lautete: Es besteht in *Jesu Wort und Tat* — in *Jesu Vorbild*. Jesus erwartet von seinen Jüngern, dass sie ihn nachahmen, ihm nachfolgen, wenn notwendig — und hier kommt **nochmals etwas Neues** hinzu — **bis zur Hingabe des Lebens**. Jesus sagt es so: ***Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt*** (Joh 15,13). Jesus fordert also das *Gegenteil* dessen, was heute mit einer *egoistischen Selbstverwirklichung* gemeint ist. Im Namen dieser Selbstverwirklichung behauptet man, es sei sogar erlaubt, ein Kind abzutreiben oder den Ehepartner zu verlassen, wenn er meiner eigenen Selbstverwirklichung im Wege steht.

Jesus fordert von uns die andere Haltung, die **opferbereite Liebe**. Er selbst ist für alle Menschen an das Kreuz und in den Tod gegangen. Dadurch hat er dem **Leid** den *tiefen Sinn* eines Opfers verliehen und den **Tod** durch seine Auferstehung *besiegt*. Daher gibt es für den Glaubenden kein sinnloses Leid mehr. Und der Tod ist für den Glaubenden nicht endgültiges Ende, sondern Übergang zum ewigen Leben.

Viele Menschen sind Jesus in dieser opferbereiten Liebe nachgefolgt — auch bis zur Hingabe ihres Lebens, sei es in der Mission, oder indem sie in einer politischen Diktatur für die Menschenrechte eintraten. Der Papst hat sogar festgestellt, dass die Kirche am Ende des zweiten Jahrtausends *erneut zur Märtyrerkirche geworden* ist, wie in den ersten Jahrhunderten.

Es gibt ebenfalls das *stille Martyrium* im weiten Sinn des Wortes. Hierzu darf man schon — wie ich meine — *Eltern* zählen, die sich zum Wohl ihrer Kinder aufopfern, ebenso *Ehepartner*, die den anderen über Monate und Jahre hinweg pflegen — nicht selten mit letzter Kraft.

Hier also sind wir am *Gipfel des „neuen“ Gebotes* angelangt, das Jesus seinen Jüngern verkündete und vorlebte und das wir *nachahmen* sollen. Jesus spricht ausdrücklich von der **Nachfolge**: *Wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach* (Mk 8,34). Jeder nehme **sein Kreuz** auf sich.

Unser **Lebenskreuz** ist damit gemeint, kein künstliches Kreuz. Dieses Kreuz besteht wesentlich in der treuen Erfüllung der Aufgaben, die Gott uns auferlegt durch unseren Stand und Beruf, jeder auf seinem eigenen *Lebensweg*: im Eheleben oder im Ordensleben, als Priester oder als Laie. Denn alle, die auf den Namen Jesu *getauft sind*, haben mit diesem Sakrament auch den Auftrag erhalten, ihrem Meister nachzufolgen. Damit ist auch die **Selbstverleugnung**. Jesus sagt es: *Wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach* (Mk 8,34 f.). Selbstverleugnung darf nicht als Selbstverachtung mißverstanden werden, sondern als Gegenteil zur Selbstbezogenheit, zur Selbstsucht, die blind macht für die Not anderer Menschen und dadurch der Erfüllung des Liebesgebotes im Wege steht.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat ausdrücklich betont, dass **alle Christen**, jeglichen Standes oder Ranges, zu *derselben Vollkommenheit und Liebe* berufen sind — jeder *jedoch auf dem Lebensweg*, den Gott ihm zugewiesen hat durch seine Gnadengaben (KK 40–41). Wer sich zum Eheleben berufen fühlt, sollte diesen Weg wählen und wissen, dass dies für ihn der Weg der Nachfolge Jesu ist. Wer jedoch den Ruf zum Priester — oder Ordensleben in sich spürt, sollte auch heute nicht zögern, diesen Weg zu gehen. Nicht nur Ordensleute — wie manche fälschlich meinen — sind zur Nachfolge Jesu aufgerufen. Aber dem Ordensleben verdanken wir etwas sehr Wichtiges. Durch lange Erfahrung wurde festgestellt, daß sich unsere Herzenskultur *in drei Grundhaltungen* verwirklichen muß: in Armut, Gehorsam und Jungfräulichkeit. Buchstäblich können diese Grundhaltungen nur im Kloster gelebt werden. Aber **ihr Geist verpflichtet alle Christen**, denn er drückt aus, was Jesus mit seinem Ruf zur Nachfolge in uns bewirken, welchen *Herzenswandel* er vollziehen will:

Geist der Armut: Frei sein von Ansprüchen und Bedürfnissen, die wir uns einredeten oder einreden ließen. Mut, statt des Wortes „Ich“ das Wort „Wir“ an die erste Stelle zu setzen, zu teilen, füreinander und miteinander die Güter dieser Welt zu haben und zu nutzen. Die Freiheit entdecken, der das Wenige kostbarer und reicher ist als der Überfluß, der Überdruß weckt.

Geist des Gehorsams: Sich nicht versklaven an die eigenen Lebenserwartungen und Lebensentwürfe, sondern hinhören auf den Anspruch Gottes, den Anspruch der Mitmenschen, aber auch den der anderen Mitgeschöpfe.

Geist der Jungfräulichkeit: Wissen, daß hingegebene, „verschenkte“ Möglichkeiten nicht verlorene Möglichkeiten sind — im Gegenteil, sie sind oft Voraussetzung für eine geistige und geistliche Fruchtbarkeit und für einen freieren Einsatz im Dienst der anderen. Sinn gewinnen für die Schönheit dessen, was ich nicht berühre und nicht benutze.

Diese befreienden Grundhaltungen sind aus dem heutigen Allgemeinbewußtsein weitgehend geschwunden. Dadurch kam viel Not über uns, nicht zuletzt durch die Maßlosigkeit des Genusses, die in die Süchtigkeit führt und das Leben nicht weniger Menschen zerstört. Die Rettung liegt im **Geist der Nachfolge Christi**. Die Welt — gerade auch unsere Zeit — braucht dringend das Zeugnis der Christen, die nach dem Vorbild Jesu ihr Leben gestalten. Sie sollen helfen, wie Simon von Cyrene, das Erlöserkreuz Jesu Christi mitzutragen — zum Heil der ganzen Welt.

Im Johannesevangelium steht der folgenschwere Satz: **Keiner kommt zum Vater außer durch mich** (Joh 14,6). Zugang zu Gott und damit zur Ewigkeit ist nur durch Jesus möglich, denn durch ihn kommt das Heil für alle Menschen, auch für diejenigen, die vor seiner Menschwerdung gelebt haben: **Noch ehe Abraham wurde, bin ich!** (Joh 8,58). Ein Zeugnis für die wahre Gottheit Jesu Christi, den **einzigsten Mittler**, der wesentlich mehr ist, als alle Propheten. Dies vor allem unterscheidet uns vom Glauben der Juden und Moslems.

III. DAS ENTSCHEIDENDE VORBILD DER ELTERN: *VERBA MOVENT, EXEMPLA TRAHUNT*

Wir haben festgestellt: Die Moral, die Jesus von uns verlangt, ist eine Moral des Herzens, und damit zugleich eine Moral des *Vorbilds* und der *Nachfolge*. Heute leben wir in einer „verkopften“ Welt. Nicht nur im Unterricht, sondern auch in der Erziehung wird hauptsächlich der Verstand angesprochen, kaum das Herz. Indessen sagt ein lateinisches Sprichwort: *Verba movent, exempla trahunt* — Worte bewegen, aber Beispiele ziehen an! **Eltern**, die Kinder erzogen haben, wissen das aus Erfahrung. Die besten Worte nützen wenig, wenn ihr Lebensbeispiel dem Gesagten widerspricht. Das Beispiel dringt tiefer ein, als das Wort, weil es das **Herz** anspricht, und **nicht nur den Verstand**. Folgendes kommt nicht selten vor und beweist es:

Wenn Eltern sonntags im Bett bleiben, aber ihre Kinder zur hl. Messe schicken, werden sie eine zeitlang vielleicht folgen. Aber sie werden es schwer haben zu begreifen, dass die Eucharistie eine große Bedeutung haben soll für unser Leben.

Eher oder später werden auch sie nicht mehr kommen. Da hilft es dann wenig, wenn sie **später** im Religionsunterricht oder während der Vorbereitung zur Erstkommunion hören, wie sehr wir das Sühne- und Dankopfer Jesu für ein menschenwürdiges Leben brauchen, vor allem die Stärkung durch den Empfang der hl. Kommunion und die Reinigung im Beichtsakrament.

Dazu lesen wir im neuen *Katechismus der Katholischen Kirche* (deutsch 1993): *Wer durch die Taufe zur Würde des königlichen Priestertums erhoben und durch die Firmung Christus tiefer gleichgestaltet worden ist, nimmt durch die Eucharistie mit der ganzen Gemeinde am Opfer des Herrn teil* (Nr. 1322). Denn den Auftrag zur Nachfolge Christi, der in der Taufe an uns erging und durch die Firmung vertieft wurde, können wir nur erfüllen, wenn wir uns in der Eucharistie stets neu die Kraft dazu holen. Wie unser Leib das Brot braucht, so braucht unser Geist (Seele) den Leib des Herrn unter der Gestalt des Brotes.

Das **Zweite Vatikanische Konzil** nannte die Eucharistie *Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens* (KK 11). Katechismus und Konzil wollen hervorheben, wie ernst wir die Worte Jesu nehmen sollen: *Tut dies zu meinem Gedächtnis* (Lk 22,19; vgl. KKK 1341). Nur wenn die Eltern diesen Glauben durch ihre Praxis ihren Kindern **bezeugen**, werden sie die Kinder auch **überzeugen**. Das Gleiche gilt vom *täglichen* Gebet. Nur wenn die Kinder die Eltern beten sehen, vor allem auch den Vater, wird in ihnen die Ahnung vom Wert und von der **Wichtigkeit des Betens** aufleuchten. Und sie werden zeitlebens nicht vergessen, wie zu Hause gebetet wurde.

IV. DIE HEILIGENVEREHRUNG

Nicht zuletzt überzeugt uns der *Starkult* junger Menschen von der **Macht des Vorbilds und seiner Nachahmung**. Was das „Herz“ Jugendlicher bewegt, sieht man an Postern, die an den Zimmerwänden hängen. Im Heiligenkult kommt nämlich die **Vielfalt der Nachfolge** Christi zum Ausdruck.

Das **Kreuz** hängt dort leider selten, noch seltener **Heiligenbilder**, kaum die **Mutter Gottes** oder ein Bild des **Namenspatrons**. Und doch ist auch im religiösen Bereich die Verehrung der „Stars“ — die Heiligenverehrung, vor allem des Namenspatrons, — sehr wichtig. Es liegt nicht an den Heiligen, dass ihr Kult vernachlässigt wird. Ein heiliger Franz von Assisi spricht heute noch junge Menschen an. Wir haben auch neuzeitliche Heilige und Selige, wie z. B. Edith Stein. Es fehlt jedoch an gelungenen Versuchen, diese Heiligen der Jugend von heute auf faszinierende Weise nahezubringen.

Alle Menschen, sogar Heilige, haben als Vorbild ihre **Grenzen**, die ihnen durch ihre Begabungen und Lebensumstände gesetzt waren. Für Jesus gilt diese Einschränkung nicht: Er ist vollkommener Mensch und zugleich wahrer Gott. Wir bekennen es in unserem Credo. Für die Nachfolge Jesu, zu der wir berufen sind, ist beides wichtig: Wäre Jesus nicht **wahrer Mensch**, in allem uns gleich, außer der Sünde, so würde uns seine Nachfolge überfordern. Wir könnten z. B. einem reinen Geist, einem Engel, nicht nachfolgen. Weil Jesus zugleich **wahrer Gott** ist, ruft er uns mit einer Verbindlichkeit, die sonst keinem Menschen zukommt.

SCHLUß: JESUS ALS WEG, WAHRHEIT UND LEBEN FÜR UNSERE WELT

Im Johannesevangelium sind die Worte Jesu überliefert: *Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben* (Joh 14,6). Jesus ist der **Weg**, der nie in die Irre führt und auch nie zur Sackgasse wird, nie zur trostlosen Ausweglosigkeit wird. Er ist die **Wahrheit**, die niemals entmutigt oder gar erdrückt und auch nie in Lüge umschlägt. Jesus ist das **Leben**, das im Tod keine Grenze hat, sondern in die Ewigkeit übergeht und auch diejenigen hinüberführt, die auf ihn ihre Hoffnung gesetzt haben.

W CZYM TKWI OSOBLIWOŚĆ MORALNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ?

STRESZCZENIE

Autor próbuje określić oryginalne aspekty chrześcijańskiej moralności. Dostrzega je w specyficie „nowego przykazania”, jakie Jezus pozostawił swoim uczniom. Moralny nakaz miłowania bliźniego, chociaż znany jest zarówno w etosie starotestamentowym, jak też pozabiblijnym, nabiera jednak zupełnie nowego wymiaru, gdy zostaje postawiony w kontekście życia i nauczania Jezusa z Nazaretu i uzupełniony słowami: „...jak Ja was umiłowałem”. Moralność chrześcijańska nie wyczerpuje się w zewnętrznym działaniu, ale obejmuje przede wszystkim „płaszczynę serca”, a więc sferę motywacji i uczuć. Autor wskazuje także na niezbędny warunek przekazywania chrześcijańskich norm moralnych przyszłym pokoleniom, jakim jest przykład życia rodziców w stosunku do własnych dzieci. Temu samemu ma służyć kult świętych, którzy są żywymi przykładami udanego chrześcijańskiego życia.

TYPY ARGUMENTACJI ETYCZNEJ W DYSKUSJI O DOPUSZCZALNOŚCI EKSPERYMENTÓW NA LUDZKICH EMBRIONACH

Treść: — I. Przegląd modeli argumentacyjnych. 1. Zwolennicy. 2. Przeciwnicy. — II. Próba krytycznej syntezy. 1. Kluczowy problem: spór o status embrionu. 2. Etyka „religijna” a etyka „niezależna”. 3. Jak daleko sięga ludzka autonomia? 4. Cel i skutki. 5. Biotechnologia i polityka. — Zusammenfassung

Ludzkość zna wiele momentów przełomowych, które nierzadko związane były z odkryciem nowych zasobów naturalnych, czy też wynalezieniem nowych technik, prowadzących do wytworzenia nieznanych dotąd materiałów. Rozwój inżynierii genetycznej w ostatnich dziesięcioleciach doprowadził do tego, że za najcenniejszy materiał do badań uznany został ludzki embrion. Wykorzystanie właściwości, jakimi dysponują zarodki w pierwszej fazie swego istnienia zdaje się otwierać nieznaną dotąd perspektywę, włącznie z możliwością leczenia dotąd nieuleczalnych chorób. Czy jednak można bezkrytycznie podzielić te entuzjastyczne nadzieje? Czy chodzi tutaj rzeczywiście jedynie o zwykły „materiał biologiczny”, czy też o rozwijającą się istotę ludzką w pierwszej fazie jej istnienia?

Zarówno zwolennicy, jak i przeciwnicy wykorzystania ludzkich embrionów do eksperymentów przytaczają cały szereg argumentów na poparcie swego stanowiska. Niniejsze opracowanie będzie miało na celu przegląd poszczególnych stanowisk. Podstawą będą zarówno opracowania naukowe, jak i prasowe wypowiedzi wybitnych osobistości i polityków, pochodzące przede wszystkim z obszarów języka polskiego i niemieckiego. Mimo tego zawężenia regionalnego, przedstawiane argumenty są reprezentatywne dla typów argumentacji pojawiających się w ogólnoświatowej debacie nad omawianym zagadnieniem. Pod pojęciem „eksperymenty na ludzkich embrionach” autor rozumie wszelkie ingerencje w integralność embrionu, wykraczające poza zakres działań, mających na celu jego własne dobro. Mowa będzie zatem zarówno o tzw. „eksperymentach zużywających”, w wyniku których embriony giną, jak i o działaniach zmierzających do manipulowania wyposażeniem genetycznym embrionów, mających na celu sterowanie ich rozwojem.

Podstawowym schematem etycznym będzie podział na uzasadnienia typu deontologicznego oraz teleologicznego¹. Artykuł składa się z dwóch części.

¹ Gdyby doszukiwać się historycznych korzeni deontologicznego sposobu uzasadniania norm moralnych, trzeba by wskazać na tradycję judeochrześcijańską. Nazwa tego typu argumentacji pochodzi od greckiego słowa *tò deón*, oznaczającego tutaj to, co jest (moralnie) niezbędne, obowiązek. W myśl

W pierwszej autor zestawia główne stanowiska argumentacyjne, w drugiej — podejmuje z nimi dyskusję.

I. PRZEGLĄD MODELI ARGUMENTACYJNYCH

1. Zwolennicy

a. „Funkcjonalistyczna” definicja osoby

Cały szereg przedstawionych poniżej argumentów, uzasadniających godziwość eksperymentów na ludzkich embrionach, opiera się na określonym pojęciu osoby ludzkiej, dlatego też warto od tego właśnie pojęcia rozpocząć. Zwolennicy omawianych eksperymentów nie kwestionują w zasadzie godności osoby ludzkiej i moralnej powinności jej afirmacji. Nawiązując jednak do „praktycznego” pojęcia osoby sformułowanego już przez Johna Locka (1632–1704) twierdzą oni, iż o przynależności do grupy osób, a więc istot obdarzonych godnością i o związanych z nią prawami, decyduje posiadanie takich przymiotów i zdolności jak inteligencja, świadomość, zdolność do kontaktów z otoczeniem oraz do formułowania pragnień dotyczących przyszłości. W myśl takiej definicji nie sposób przyznać embrionowi we wczesnym stadium rozwojowym statusu osoby ludzkiej, ponieważ nie wykazuje on ani powyższych zdolności, ani nawet aktualnie nie posiada ich biologicznej podstawy w postaci układu nerwowego i mózgu. Co najwyżej można by przyznać ludzkim embrionom pewną „symboliczną wartość” jako istotom, które mogłyby stać się w przyszłości członkami ludzkiej społeczności. W tym kontekście zwolennicy omawianych eksperymentów mówią o „stopniowanej ochronie” i związanym z nią „kontrolowanym dostępie” do embrionów jako materiału do badań. Powyższa argumentacja pojawia się w wielu wersjach, w zależności od tego, jakim czynnikiem przypisuje się wartość „linii granicznej” między życiem jedynie tkankowym („grudka komórek”), a życiem w pełni osobowym. Taką cezurą może być implantacja w macicy, pojawienie się struktur nerwowych, urodzenie, lub też — w stanowiskach ekstremalnych — określony moment w wieku niemowlęcym².

Niektóre stanowiska uzależniają status embrionu od celu, w jakim powołano go do życia, lub od sposobu jego powstania. I tak embriony przeznaczone do

tego typu uzasadnień etycznych istnieją pewne kategorie czynów, które zawsze, niezależnie od intencji, z jaką są podejmowane oraz ich skutków, są moralnie złe. Argumentacja taka jest właściwa różnym typom etyki powinności (niem. *Sollensethik*). Nie przekreśla ona wprawdzie znaczenia argumentów teleologicznych, ale zaprzecza, jakoby miały one stanowić *jedyn*e kryterium moralnej poprawności konkretnego czynu ludzkiego. Takie właśnie stanowisko zajmują modele etyczne, opierające się na argumentacji teleologicznej. Historycznie rzecz ujmując ten typ uzasadnienia norm moralnych pochodzi z tradycji greckiej, która pytała o cel lub też dobro działania ludzkiego (gr. *tó telos* — koniec, cel).

² Przykładem może tutaj być stanowisko australijskiego etyka Petera Singera, który jest gotów przyznać prawo do życia ludzkim niemowlętom dopiero po ok. 28 dniach po poczęciu; por. H. K u h s e, P. S i n g e r, Muß dieses Kind am Leben bleiben. Das Problem schwerstgeschädigter Neugeborener, Erlangen 1993, s. 249. W jednym z późniejszych wywiadów Singer cofnął tę granicę do momentu narodzin, jednak ta rewizja poglądów nie była podyktowana zmianą filozoficznych założeń, a jedynie problemami ze społeczną akceptacją; por. „Die alte Ethik bröckelt”. Hartmut Kuhlmann im Gespräch mit Peter Singer, *Universitas* 53(1999), s. 675.

prokreacji mają inną wartość i godność, niż embriony powołane do życia w celach eksperymentalnych. Ta godność może się zmienić, gdy po rozpoczęciu ich cyklu rozwojowego zmienione zostanie ich przeznaczenie, jak to ma miejsce np. w przypadku tzw. „embrionów nadliczbowych”, jednak nigdy nie dorównuje ona wartości i godności dorosłej osoby ludzkiej. Embriony uzyskane drogą klonowania lub w inny sposób miałyby posiadać inny status, niż embriony uzyskane drogą zapłodnienia.

b. Argument autonomii jednostki

Drugim fundamentem, na którym opiera się argumentacja zwolenników eksperymentów na ludzkich embrionach jest koncepcja autonomii jednostki. W omawianym kontekście autonomia oznacza prawo do swobodnego dysponowania embrionami, traktowanymi jako własna tkanka lub też po prostu jako własność rodziców, w szczególności kobiety, której prawo do dokonywania wolnych wyborów jest mocno podkreślane³. I tak może ona decydować o samym fakcie dokonaniu zapłodnienia jej komórek jajowych (czy też o innym sposobie ich aktywacji, np. przez klonowanie), ale też o przeznaczeniu embrionów (do celów prokreacyjnych, badawczych, terapeutycznych) oraz o dokonaniu oceny ich „jakości” (diagnostyka preimplantacyjna). *Prawo nienarodzonego do życia zostaje wtedy podporządkowane woli kobiety, gdy rozwijający się człowiek swoje powstanie zawdzięcza [...] nieszczęśliwemu połączeniu materiału genetycznego, którego późniejszą ekspresję określamy jako chorą lub też upośledzoną. Wola embrionu w tym wypadku zostaje wchłonięta przez prawo kobiety do samostanowienia*⁴.

Poglądy takie można by określić jako etykę autonomiczną (lub też deontomizm autonomiczny gdy autonomia polega na swego rodzaju „samonakazie” podmiotu). Zgodnie z tą koncepcją twórcą moralnych zobowiązań jest każdy pojedynczy człowiek, który też samodzielnie kreuje granicę między dobrem a złem. W zależności od typu etyki autonomicznej, decyzje podejmowane przez podmiot mogą być bądź ograniczone przez jakąś zasadę, normę (np. postulat uniwersalizacji, złotą regułę itd.), bądź też nie podlegać żadnemu poznawczemu ukierunkowaniu.

Jako rodzaj tego typu argumentacji można by określić uznanie konsensusu społecznego jako źródła ocen moralnych. Ograniczeniem, a jednocześnie ukierunkowaniem dla autonomicznych ocen jednostki byłaby granica wzbogacana przez powszechnie przyjęte poglądy i sposoby zachowań. Powszechnie przyjęta praktyka zostaje tym samym uznana za „etyczną”, a to, co jest społecznie nieakceptowane — za „nieetyczne”. I tak na przykład miarą „etyczności” klonowania „terapeutycznego” w odróżnieniu od klonowania reprodukcyjnego byłby fakt umiarkowanej akceptacji tego pierwszego, a zdecydowane odrzucenie drugiego przez większość opinii społecznej. Zaszeregowanie tego typu argumentacji do deontomizmu autonomicznego może o tyle budzić wątpliwości, o ile uwzględni się fakt, iż

³ P. Singer stwierdza, iż poważne interesy kobiety zasadniczo zawsze przeważają nad jeszcze w pełni nie ukształtowanymi interesami nie tylko embrionu, ale także i płodu; por. P. Singer, *Praktische Ethik*, wyd. 2, Stuttgart 1994, s. 197.

⁴ K. Spörr, *Die bigotte Stammzellendebatte*, *Die Welt* z 09.01.2002 r., s. 4.

konsens społeczny stanowi nie tylko wypadkową autonomicznych poglądów i wyborów większości obywateli, ale także sam staje się faktorem kształtującym te opinie. Wpływ ten może pójść tak daleko, iż będziemy mieli do czynienia raczej z deontonomizmem heteronomicznym, w którym opinia społeczna stanie się etycznym autorytetem nakazodawczym dla jednostki.

c. Konieczność postępu i autokreacji

W tym kontekście warto wskazać na jeszcze jeden model argumentacji. Dotyczy on nie tyle autonomii człowieka jako jednostki, ile całego ludzkiego gatunku. Przyznać trzeba, że tego typu poglądy w swojej ekstremalnej formie są często zbywane jako niepoważne i nienaukowe, jednak pytania, jakie leży u ich podstawy nie należy lekceważyć. Jest to bowiem pytanie o godziwość ingerencji w ludzką naturę. Procedury takie mogą stać się możliwe w efekcie ingerencji w linię zarodkową, czy też klonowania reprodukcyjnego. Problem ten jednak może dotyczyć również procedur selekcyjnych, jak np. diagnostyki preimplantacyjnej. W tym kontekście mówi się o wolności człowieka do autokreacji. Człowiek miałby prawo do decydowania o własnym wyposażeniu genetycznym, o zmianach swojej osobowości, a ostatecznie o takim wpływie na ludzką naturę, iż w przyszłości ludzkość mogłaby się nawet rozpaść na wiele podgatunków, zamieszkujących różne nisze ekologiczne. W tym kontekście autorzy świetlanych wizji przyszłości mówią o „Człowieku optyimizującym samego siebie”, o „Autokreatorze” i „Samostwórcy”⁵.

Prezydent niemieckiego Towarzystwa im. Maxa Plancka (*Max-Planck-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften*), prof. Hubert Markl, stwierdził: *W spójnej argumentacji uzasadniającej ludzką odpowiedzialność i ludzką kulturę mieści się jak najbardziej stwierdzenie, iż człowiek, uwolniony w trakcie swojej ewolucji z genetycznego przymusu natury ku wolności osądu i działania, może, jeżeli tylko uzna to za słuszne, czynić to, co natura w świecie zwierząt rozwiązuje poprzez genetyczny program*⁶. Słowo „człowiek” jest tutaj użyte w bardzo specyficznym, nie jednostkowym, ale gatunkowym znaczeniu. To nie tylko pojedynczy człowiek, ale „człowiek” jako gatunek ma być udoskonalany, przekształcany. „Ludzkość”, bo to ona jest synonimem tak rozumianego „człowieka”, uzyskuje tutaj zupełnie nową jakość, jest niemalże personifikowana.

Tak pojęta autonomia człowieka jako gatunku może iść w parze z heteronomią człowieka jako jednostki. Zdaniem skrajnych zwolenników przedstawianej argumentacji nowożytny ideały wolności jednostki, równości wszystkich wobec prawa, demokracji i suwerenności narodów miałyby należeć do przeszłości, a ideałem byłoby „państwo eugeniczne”, któremu jednostki byłyby podporządkowane i które dzięki biotechnologii i globalnej sieci informatycznej doprowadziłoby do dezindywidualizacji życia w ludzkiej społeczności, czyli podporządkowania jednostki społeczeństwu⁷.

⁵ Określenia te pochodzą z książki S. L e m a, *Doskonała próżnia*, Warszawa 1971, s. 58.

⁶ H. M a r k l, *Von Caesar lernen heißt forschen lernen*, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* z 25.06.2001 r., s. 52.

⁷ J. H a r t m a n, *Klonowanie człowieka jako wyzwanie*, *Medycyna Wieku Rozwojowego* 3(1999) suplement I do nr 3, s. 35.

d. Argument autonomii nauki

Inny rodzaj swoiście pojętej autonomii w argumentacji zwolenników omawianych tutaj eksperymentów dotyczy nie tyle człowieka (jednostki bądź gatunku), ile autodynamiki ludzkiej wiedzy, której zakres ludzkość nieustannie poszerza. Sama możliwość osiągnięcia nowych informacji byłaby wystarczającym argumentem uzasadniającym etyczną dopuszczalność podjętych w tym celu działań, a nawet czynnikiem obligującym moralnie do ich podjęcia. Kluczowe pytanie brzmi zatem: *Czy można ograniczać wolność nauki i stawiać bariery na drodze do postępu, czy poznawczy cel nauki powinien być podporządkowany jakiegokolwiek, choćby najbardziej słusznej ideologii?*⁸ W tym kontekście zwolennicy omawianych eksperymentów nierzadko obarczają religię winą za, ich zdaniem, nieuzasadnione skrupuły moralne. Religia stanowi rzekomo przeszkodę na drodze do postępu. Dlatego też postulat odrzucenia religii i wszelkich argumentów religijnej proveniencji z przestrzeni nauki i kultury uznawany jest za warunek wyzwolenia ze sztucznych i nieuzasadnionych ograniczeń. Zakazywanie omawianych eksperymentów byłoby, w myśl tego typu argumentacji, objawem ignorancji i sprzeciwiałoby się liberalnej tradycji zachodnich demokracji.

Autonomia nauki oznaczałaby zatem konieczność poddania się jej podstawowemu prawu, jakim jest nieodparty i niemożliwy do zatrzymania pęd do poszerzania wiedzy. Samoograniczenie naukowców w przeprowadzaniu badań jawi się jako nierealne, ponieważ *postępu w nauce ani w technice nie da się zatrzymać i z różnych przyczyn (np. dla pieniędzy, sławy, z ciekawości poznawczej) zawsze będzie dokonane (zrobione, wynalezione) to, czego dokonać można. Jeśli nie tą drogą, to inną, jeśli nie tu, to gdzie indziej*⁹.

Ten model argumentacyjny nie wykazuje cech argumentacji utylitarystycznej, nie posługuje się on w ogóle argumentacją typu teleologicznego. Wręcz przeciwnie: skutki badań naukowych pozostają tutaj poza obszarem zainteresowania. Jest to raczej argumentacja typu deontologicznego, która proklamuje pewien samodzielny status badań naukowych, a ustanawianie dla nich jakichkolwiek granic uważa za niemoralne. Człowiek musi badać. Ciekawość badawcza jest częścią jego natury i nie wolno jej ograniczać. Można by tutaj mówić o pewnej formie deontonomizmu heteronomicznego, przy czym „instancją” konstytuującą nakazy i zakazy moralne byłaby swoiście pojęta dynamika rozwojowa ludzkiej wiedzy. Wobec zastrzeżeń wskazujących na trudne do przewidzenia skutki badań, zwolennicy tego typu argumentacji odpowiadają, iż wobec nieuchronności postępu naukowego, warto dla uniknięcia „szarej strefy” już dziś podjąć omawiane eksperymenty, gdyż i tak nadejdzie dzień, w którym ktoś dokona np. klonowania reprodukcyjnego. Z tego względu jest lepiej, aby wiedział wtedy, co robi¹⁰.

⁸ A. Przyłuska-Fischer, Klonowanie człowieka jako problem etyczny, *Medycyna Wieku Rozwojowego* 3(1999) suplement I do nr 3, s. 131.

⁹ M. Howiecki, Pomiędzy wiedzą a sumieniem, *Medycyna Wieku Rozwojowego* 3(1999) suplement I do nr 3, s. 163.

¹⁰ Der Tag wird kommen, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* z 29.11.2001, s. 55.

e. Postulat „etosu specjalistów”

W odróżnieniu od postulatu autonomii nauki, który odwołuje się do pewnych prawideł związanych z gromadzeniem ludzkiej wiedzy, kolejny typ argumentów odwołuje się do wolności i kompetencji specjalistów. Dla wielu obserwatorów dyskusja medialna jest i pozostanie w zasadzie bez wpływu na kierunek rozwoju biotechnologii, gdyż *cała niemal odpowiedzialność za przebieg i skutki rozwoju technik badawczych i terapeutycznych spoczywa na samym świecie medycznym, który niewiele z tej odpowiedzialności może scedować na legislatywę, której siłą rzeczy sam musi podpowiadać decyzje*¹¹. Dlatego też *jedyną uczciwą i racjonalną postawą świata medycznego jest postawa autorytarna intelektualnie i pryncypialna moralnie*¹².

Przykładem tego typu argumentacji, umniejszającej lub nawet eliminującej wszelką aksjologię może być „Deklaracja w obronie klonowania oraz niezawisłości badań naukowych”, opublikowana w 1997 r. przez grupę przedstawicieli różnych dziedzin nauk przyrodniczych i filozoficznych¹³. Dokument ten odmawia *rzecznikom koncepcji sił nadprzyrodzonych* odpowiednich kwalifikacji do wypowiedzania się w kwestiach najnowszych technik medycznych. Każda koncepcja etyczna, która nie kieruje się podejściem wyłącznie empirycznym określona jest tutaj jako *tradycjonalistyczne, obskuranckie poglądy*, które zagrażają drogę do *dobroczynnych zdobyczy nauki*¹⁴.

Podkreślając zasadność eksperymentów na ludzkich embrionach omawiany tutaj typ argumentacji etycznej odwołuje się z jednej strony do wyłącznej kompetencji merytorycznej specjalistów, ale z drugiej także — do ich sumienia. Mielibyśmy tutaj do czynienia z pewną formą pozytywizmu etycznego, w którym pewna grupa społeczna, urasta do rangi autorytetu nakazodawczego.

f. Argument równowagi korzyści i strat

Kolejny typ argumentacji to argumentacje teleologiczne, uzależniające słuszność i godziwość moralną czynu ludzkiego od rachunku wynikających z działania (lub jego zaniechania) korzyści i strat. Taki model argumentacyjny jest charakterystyczny dla etyki utilitarystycznej i konsekwencjalizmu. Sednem tego typu argumentacji jest dokonanie w każdym pojedynczym przypadku tzw. oceny czy też porównania dóbr (niem. *Güterabwägung*), czyli swego rodzaju rachunku spodziewanych strat i zysków. Rachunek ten zakłada, iż (przynajmniej w obrębie rzeczywistości doczesnej) nie istnieją dobra, które mogłyby mieć wartość absolutną, tzn., które musiałyby być respektowane zawsze i w każdej sytuacji¹⁵.

¹¹ J. Hartman, jw., s. 30.

¹² Tamże, s. 31.

¹³ Tekst polski Deklaracji, w: *Medycyna Wieku Rozwojowego* 3(1999) suplement I do nr 3, s. 229–231.

¹⁴ Tamże, s. 230.

¹⁵ B. Schöler, Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze, *ThPh* 45(1970), s. 4 n.

Do takich dóbr relatywnych należy także ludzkie życie, a więc również życie embrionów i jako takie może stać się ono elementem rachunku dóbr. Życie pojedynczego embrionu, który może ulec zniszczeniu w efekcie, np. diagnostyki preimplantacyjnej czy też „eksperymentów zużywających” musi na „teleologicznej wadze” zmierzyć się z innymi „dobrami”, takimi jak np. prawo matki do samostanowienia, czy też pragnienie uniknięcia poważnych obciążeń psychicznych w wyniku późniejszej eugenicznej aborcji. Zarzuty wskazujące na niemożliwość przewidzenia wszystkich skutków, a więc korzyści i strat wynikających z eksperymentów na embrionach, ich zwolennicy kwitują stwierdzeniem, iż bliżej nieokreślona, irracjonalna obawa przed nieprzewidywalnym nie może hamować postępu nauki.

Obok korzyści płynących z eksperymentów na ludzkich embrionach dla poszczególnych ludzi i grup ludzkich należy wskazać jeszcze na jeden czynnik, mianowicie na czynnik ekonomiczny. Sprawia on, iż problem etycznej dopuszczalności eksperymentów na ludzkich embrionach pozostaje w ścisłym związku z prawodawstwem, a tym samym z polityką. Jest rzeczą oczywistą, iż przy podejmowaniu decyzji politycznych, dotyczących skomplikowanych procedur z dziedziny nauk empirycznych, szczególnie w medycynie, politycy muszą opierać się na informacjach specjalistów z danych dziedzin nauki. W wielu krajach nakłady na rozwój nauki pochodzą z budżetu państwa, a wyniki badań naukowych mogą stać się również istotnym faktorem rozwoju gospodarczego. Gwałtowny wzrost wartości akcji firm biotechnologicznych wskazuje, iż mamy do czynienia z istotnym czynnikiem gospodarczym.

W tym kontekście warto zwrócić uwagę na bardzo specyficzny sposób uzasadniania eksperymentów na ludzkich embrionach. Ich etyczna dopuszczalność bywa uzasadniana koniecznością zachowania konkurencyjności rodzimego przemysłu medycznego oraz obawą przed odpływem wiodących naukowców do krajów, w których obowiązują bardziej liberalne ustawy. Ten argument wielokrotnie pojawił się w dyskusji dotyczącej badań nad embrionalnymi komórkami macierzystymi, nad klonowaniem terapeutycznym i wykorzystaniem tzw. embrionów nadliczbowych do badań naukowych w Niemczech. Troska o *Standort Deutschland* (lokalizacja przemysłu w Niemczech) przewijała się przez tę debatę, wprawdzie nie jako koronny, ale mimo wszystko jako istotny argument za legalizacją omawianych eksperymentów.

Takie uzasadnienia godziwości czynów ludzkich są ekstremalnie utylitarystycznym sposobem argumentacji etycznej, który traktuje możliwości rozwojowe embrionu ludzkiego jako faktor rozwoju gospodarczego.

g. Argument korzyści terapeutycznych (*Ethik des Heilens*)

Jednym z najczęściej używanych argumentów typu teleologicznego jest uzasadnianie etycznej godziwości, a nawet etycznego obowiązku prowadzenia omawianych eksperymentów oczekiwanymi korzyściami terapeutycznymi. W dyskusji w niemieckim Bundestagu na temat dopuszczenia importu embrionalnych komórek macierzystych jeden z parlamentarzystów, Peter Hintze, stwierdził: *Naszym zada-*

niem jest w poczuciu odpowiedzialności dokonać wyboru pomiędzy ochroną [odrobiny — przyp. MM] biologii na płytce Petriego wielkości 0,1 milimetra, a prawem do życia i zdrowia przyszłych pokoleń¹⁶. Przedmiotem takich terapeutycznych nadziei mogą być zarówno same embriony (terapia linii zarodkowej), jak i rodzice oczekiwanych dzieci, a nawet całe społeczeństwo (eugeniczne aspekty diagnostyki preimplantacyjnej), ale przede wszystkim chorzy, czekający na materiał do transplantacji (klonowanie terapeutyczne). Niemały wpływ na podtrzymanie szczególnie ostatniej z wymienionych nadziei wywiera współczesna mentalność. Zachowanie zdrowia i pełnej sprawności fizycznej i umysłowej nawet w podeszłym wieku należy do powszechnie podzielanych pragnień, które dzięki biotechnologii zdają się być zupełnie realistyczne. Eksperymenty na ludzkich embrionach mogą bowiem stać się kluczem do zrewolucjonalizowania metod terapeutycznych.

Ta argumentacja sprzęga się ze wspomnianym na początku „praktycznym” pojęciem osoby, według którego o szczególnym statusie ludzkiego embrionu decyduje jego przeznaczenie. Posiada on własną nienaruszalną godność, jeżeli jest czymś przyszłym, oczekiwanym dzieckiem. *Jednakże w przeciwnym przypadku jest to materiał biologiczny — rosnący aglomerat komórek. Jeżeli materiałem tym można się posłużyć w sposób obiecujący perspektywę łagodzenia ludzkich cierpień lub poprawę jakości ludzkiego życia, wolno, a nawet należy to uczynić*¹⁷. Przedstawiciele tego typu argumentacji są przekonani co do tego, iż rezygnacja z przekonania o świętości każdego ludzkiego życia miałaby sprawić, iż życie już żyjących stanie się lepsze. I odwrotnie: trwanie przy tej idei oznaczać może tylko rażącą obojętność wobec ogromu cierpienia w świecie. Skoro zarysowują się możliwości jego eliminacji z życia ludzi, wykorzystanie tej szansy wydaje się być moralnym obowiązkiem. Laureat nagrody Nobla, amerykański naukowiec, Harold Varmus, stwierdza, iż *istnieją etyczne argumenty na korzyść badań nad ludzkimi embrionami. Zatrzymanie ich finansowania oznaczałoby zamknięcie chorym ludziom, płacącym podatki, dostępu do oczekiwanych korzyści płynących z tych badań*¹⁸.

2. Przeciwnicy

a. Argument godności osoby ludzkiej

Jak w przypadku zwolenników również przeciwnicy eksperymentów na ludzkich embrionach bazują na określonej definicji osoby ludzkiej. Również ta definicja osoby opiera się na jej racjonalnej naturze i związanych z nią zdolnościach do intelektualnego poznania oraz do aktów wolności i miłości. Cechy te jednak nie są odnośzone do konkretnego stadium rozwojowego istoty ludzkiej, ale do człowieka

¹⁶ Im Labyrinth der Moral. Auszüge aus der Bundestagsdebatte über die Zulässigkeit des Imports embryonaler Stammzellen, *Süddeutsche Zeitung* z 31.01.2002 r., s. 6.

¹⁷ B. Stanoš, Bioetyka i socjotechnologia, *Medycyna Wieku Rozwojowego* 3(1999) suplement I do nr 3, s. 61.

¹⁸ Ich sehe eine moralische Pflicht zum Embryonenverbrauch, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* z 25.08.2001 r., s. 43.

jako człowieka. Osobą jest każdy człowiek, niezależnie od stopnia swojego rozwoju i aktualnej kondycji psychofizycznej. Kluczowym punktem tej argumentacji jest przyjęcie nieredukowalnej wartości każdej istoty ludzkiej jako osoby. Zasadę tę odzwierciedla jedna z form kategorycznego imperatywu Immanuela Kanta (1724–1804): *Postępuj tak, abyś traktował ludzkość zarówno w twojej osobie jak i w osobie każdego innego człowieka zawsze jednocześnie jako cel, a nigdy li tylko jako środek do celu*¹⁹. Etyka katolicka wskazuje w tym kontekście na sformułowaną przez K. Wojtyłę tzw. normę personalistyczną, która określa osobę ludzką jako wartość samą w sobie, wartość tak cenną, iż nie wolno jej nigdy używać jako środka do celu, ponieważ jest ona celem samym w sobie. Jedynym adekwatnym odniesieniem do osoby ludzkiej jest postawa afirmacji, postawa miłości²⁰.

Argumentacja taka jest charakterystyczna dla etyki personalistycznej. W kontekście chrześcijańskim etos godności człowieka uznaje świętość każdego ludzkiego życia, które od momentu poczęcia aż do naturalnej śmierci musi być traktowane jako życie osobowe. Odebranie życia niewinnej istocie ludzkiej jest etycznie niedopuszczalne. Zwolennicy tej argumentacji wskazują na fakt, iż w trakcie embriogenezy nie da się ustalić empirycznie żadnej jakościowej cezury pomiędzy poszczególnymi fazami rozwoju embrionalnego. Ani wysoka śmiertelność embrionów w pierwszych dniach po poczęciu, ani ich specyficzne właściwości (np. totipotencjalność, czyli zdolność do utworzenia równoważnej zygoty bliźniaczej) nie stanowią podstawy do wyznaczenia granicy między życiem przedosobowym, a życiem w pełni osobowym. Dlatego też nie ma podstawy do odmówienia embrionom ludzkiej godności i związanej z nią podstawowych praw, jakie przynależą każdej osobie ludzkiej. Człowiek nie staje się człowiekiem, ale jest człowiekiem. Nie rozwija się dopiero w kierunku człowieka, ale zawsze jako człowiek. Istocie człowieka nie sposób dodać niczego więcej, gdyż jest ona zawsze doskonała w sensie całościowej egzystencji, choć początkowo jeszcze nie w pełni funkcjonującej. Nie istnieje też połowiczna osoba ani stopniowana w procentach indywidualność.

b. Argument „nieprzeliczalnego” dobra

Etyka personalistyczna odrzuca możliwość charakterystycznego dla konsekwencjalizmu rachunku dóbr w przypadku, gdy jednym z „dóbr”, które mają konkurować ze sobą miałyby być sama osoba lub też dobro dla niej fundamentalne, jakim jest jej życie. Dla personalizmu osoba ludzka jest dla wszystkich innych osób *rzeczą powinnościową*²¹, czyli źródłem powinności moralnej. Jądrzem tej powinności jest nakaz afirmacji osoby i to na mocy samego faktu jej istnienia, niezależnie od posiadanych przez nią zdolności lub też związanych z afirmacją ewentualnych korzyści czy strat. Dlatego też wartość ludzkiego życia nie może być traktowana

¹⁹ I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Stuttgart 1991, s. 79.

²⁰ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001, s. 42–43.

²¹ T. Styczeń, *W sprawie etyki niezależnej*, w: t e n z e, *Wprowadzenie do etyki*, wyd. 2, Lublin 1995, s. 64.

jako dobro w szeregu innych dóbr, których hierarchię dopiero trzeba by ustalić. Życie jest dla osoby dobrem podstawowym, którego nie da się porównywać z innymi dobrami moralnymi lub moralnie doniosłymi. Ponieważ jest ono dobrem nieprzeliczalnym i niepodzielnym, wszelka próba ustanawiania hierarchii dóbr, w której to podstawowe dobro musiałoby konkurować z dobrami innych osób, takimi jak np. swobodne kształtowanie własnej prokreacji, samostanowienie, posiadanie zdrowego potomstwa, czy też własne zdrowie jest niedopuszczalne. *Ochrona godności człowieka jest absolutna, nieporównywalna, nie można jej uznać tylko w pewnym stopniu, domaga się bezgranicznego szacunku*²².

c. Argument godności kobiety

Kolejny argument, paradoksalnie formułowany w środowiskach feministycznych, podkreśla konflikt między eksperymentami na ludzkich embrionach a imperatywem szacunku dla godności kobiety. Eksperymenty te zakładają bowiem szeroką dostępność podstawowego „surowca” jakim są komórki jajowe. Monika Knoche, polityk niemieckiej partii „Zielonych” (*Bundnis 90/Die Grünen*), komentując projekt wykorzystania „nadliczbowych” embrionów do uzyskania komórek macierzystych, stwierdziła: *Z punktu widzenia praw kobiet wytwarzanie i uprzedmiotowienie „nadliczbowych” embrionów stanowi przekroczenie granicy. Badania nad komórkami macierzystymi bazują na dostępności komórek jajowych i embrionów. Kobiety zostają obarczone łączącymi się z wysokim ryzykiem stymulacjami hormonalnymi w celu uzyskania komórek jajowych, które drogą okrężną poprzez fertylizację in vitro lub też bezpośrednio zostaną wykorzystane do badań. Leczenie bezpłodności jest wykorzystywane i przekształcone w zdobywanie środków dla badań*²³.

Ten model argumentacyjny zdaje się zawierać elementy argumentacji typu zarówno deontologicznego jak i teleologicznego. Z jednej strony posługuje się bowiem pojęciem godności kobiety, której grozi zredukowanie do roli reproduktorki lub też liferantki materiału do produkcji embrionów, z drugiej natomiast zwraca uwagę na ryzyko i niebezpieczeństwa związane z hormonalną stymulacją, niezbędną dla uzyskania komórek jajowych.

d. Znaczenie naturalnego porządku

Negatywne stanowisko w stosunku do eksperymentów na ludzkich embrionach uzasadniane bywa wartością porządku natury. Zwolennicy tego argumentu twierdzą, iż naturalny porządek biologiczny, którego człowiek nie jest autorem, lecz go zastaje, nie powinien być przedmiotem (dowolnych) manipulacji. Argument ten pojawia się w wielu odmianach, zależnie od kontekstu światopoglądowego. W kontekście pewnej odmiany naturalizmu, który z jednej strony redukuje

²² M. Knoche, Menschenwürde ist unteilbar, *Die Welt* z 26.01.2002 r., s. 8.

²³ Tenze, Ein Tabubruch mit schweren Folgen, *Tagespost* z 29.01.2002 r., s. 10.

człowieka do roli jednego gatunku obok innych, a z drugiej nadaje całości istot żyjących wartość pewnego „sacrum”, sprzeciw wobec eksperymentów na ludzkich embrionach będzie jedynie elementem ogólnego sprzeciwu wobec ingerencji w strukturę życia. Taka ingerencja jest tutaj rozumiana jako przejaw arogancji i pychy ludzkiej. Człowiek wraz z całą otaczającą go naturą²⁴ stanowi w swoim „naturalnym” kształcie wartość samą w sobie.

Inna wersja tego argumentu akceptuje wprawdzie prawo człowieka do ingerowania w naturę, oczywiście z zachowaniem roztropności i szacunku, ale wskazuje na granice ingerencji, zwłaszcza jeśli chodzi o naturę²⁵ ludzką. Sprzeciw wobec eksperymentów na ludzkich embrionach wypływa tutaj z *wartości naturalnego porządku biologicznego, porządku którego człowiek sam nie wymyślił i któremu nie nadał sensu. [...] Cieleśna struktura naszego bytu jest naturalną wartością, którą musimy w sobie uszanować*²⁶.

W kontekście wiary w Boga argument ten przybiera formę sprzeciwu wobec prób odgrywania przez człowieka roli Boga poprzez próbę ingerencji w biologiczne podstawy człowieczeństwa. Próba taka zakłada bowiem posiadanie przez człowieka idealnego obrazu człowieczeństwa, co byłoby próbą bałwochwalczego powtórzenia za Stwórcą: *Uczyńmy człowieka na nasz obraz* (Rdz 1,26) i przywłaszczenia sobie przez człowieka dyktatorskiej, demiurgicznej władzy. Przez takie działanie człowiek wykracza jednak przeciwko prawdzie własnej natury: jest on bowiem i zawsze pozostanie stworzeniem. W takiej postaci argument ten nosi cechy deontonomizmu teonomicznego, przy czym człowiek nie jest tutaj postrzegany wyłącznie jako istota, która byłaby całkowicie heteronomicznie zdeterminowana przez Stwórcę. Kategoria partycypacji człowieka w Bożej mądrości dzięki światłu rozumu wskazuje na to, iż człowiek we własnym sumieniu rozpoznaje i uznaje za swoje zasady działania moralnego. Etyka katolicka używa w tym miejscu pojęcia „teonomia uczestnicząca” lub też *twórcze posłuszeństwo*²⁷. Gdy w ramach tego argumentu wskazuje się na nieodwracalne i być może katastrofalne skutki ingerencji w ludzką naturę model ten posługuje się argumentacją typu teleologicznego.

e. Argument „szczelnej tamy”

Wbrew pozorom przeciwnicy eksperymentów na ludzkich embrionach, nie posługują się jedynie argumentacją typu deontologicznego, ale próbują łączyć obydwie rodzaje argumentacji. Wskazywanie na to, iż afirmacja osoby wyraża się w takim do niej odniesieniu, które służy jej dobru, odpowiada logice teleologicznej. Podkreślanie negatywnych skutków omawianych eksperymentów jest zawarte

²⁴ Pojęcie „natura” jest tutaj pojęciem ilościowym i jest ekwiwalentem „przyrody”.

²⁵ Tym razem słowo „natura” nie jest pojęciem ilościowym, ale jakościowym. Jest ono kategorią filozoficzną, oznaczającą pierwszą wewnętrzną zasadę kształtującą dany byt.

²⁶ A. Siemiąnowski, Czy klonowanie może nas uszczęśliwić?, *Medycyna Wieku Rozwojowego* 5(2001) suplement I do nr 1, s. 88–89.

²⁷ VS 41; por. także: A. Szostek, Ku teonomii uczestniczącej. Wolność a prawo w świetle encykliki „Veritatis splendor”, w: *Veritatis splendor. Tekst i komentarze*, red. A. Szostek, Lublin 1995, s. 231–234.

w tzw. „argumentie przzerwania tamy” (niem. *Dambruchargument*) lub też „argumentie równi pochyłej” (ang. *slippery slope*). Argument ten jest niejako krytycznym komentarzem do omówionego wyżej „argumentu autonomii nauki”. Dynamika postępu, rozumiana jako swego rodzaju „zdeternowane prawo natury”, może sprawić, iż człowiek straci kontrolę nad wytworami swojego geniuszu, chociaż w punkcie wyjścia był w stanie kontrolować przebieg zainicjowanych przez siebie procesów. W tym kontekście pytanie o to, czy w ogóle podejmować działanie tam, gdy przewidywane skutki już dzisiaj są ambiwalentne, a jest tak w przypadku eksperymentów na ludzkich embrionach, nabiera szczególnego znaczenia²⁸. Podjęcie takich działań, które wprawdzie na początku są obwarowywane wieloma obostrzeniami, oznaczałoby jednak ów pierwszy decydujący krok na równię pochyłą, bądź też pierwszą, na razie niewielką rysę w ścianie tamy, która jednak przesądza o jej losie.

Należy przy tym zwrócić uwagę nie tylko na przewidywane bezpośrednio, ale także na długofalowe skutki i to nie tylko w dziedzinie samej medycyny, ale także w sferze społecznej mentalności. *W obliczu faktu, iż w wielu bioetycznych konfliktach fundamentalne ludzkie i ekologiczne wartości mogą ulec być może nieodwracalnym zmianom, odpowiedzialny osąd musi zgodnie z „heurystyką strachu” (niem. Heuristik der Furcht — H. Jonas) uwzględnić także tę możliwość, iż realistyczną okaże się niepomysłna prognoza*²⁹.

f. Zaprojektowane dzieci

Jednym z negatywnym skutków (również ten argument należy do typu argumentacji teleologicznej) eksperymentów na ludzkich embrionach jest niebezpieczeństwo eugeniki. Eksperymenty te mogą być wykorzystane jako środek zarówno dla negatywnej jak i pozytywnej³⁰ eugeniki. Podczas gdy ta pierwsza stara się poprawić pulę genetyczną ludzkości przez eliminację defektów genetycznych, a w praktyce ich nosiciele (np. diagnostyka preimplantacyjna jako procedura selekcyjna), ta druga ingeruje w poszczególne genotypy w celu ulepszenia ich cech dodatnich (terapia linii zarodkowej, klonowanie reprodukcyjne). Nowa eugenika, jak podkreślają przeciwnicy omawianych eksperymentów, może prowadzić do tego, iż oczekiwania i wyobrażenia w odniesieniu do jakości embrionów staną się normą. Poddawanie embrionów „kontrolni jakości” lub też tworzenie *designer-babys* jest równoznaczne z uprzedmiotowieniem ludzkiego życia. Zmiana społecznego nastawienia nie dotyczy tutaj jedynie embrionów, ale w ogóle upośledzonych. Jedną z wypowiedzi w toczącej się w Niemczech dyskusji na temat diagnostyki preimplantacyjnej ukazuje dobrze logikę tego typu argumentacji: *Diagnostyka preimplantacyjna otwiera drzwi do nowego wspaniałego świata kontroli jakości*

²⁸ B. Chyrowicz, Bioetyka i ryzyko. Argument „równi pochyłej” w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej genetyki, Lublin 2000, s. 335–337.

²⁹ E. Schockenhoff, Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß, Mainz 1993, s. 207.

³⁰ Pojęcia „negatywny” i „pozytywny” nie są tutaj pojęciami wartościującymi, ale opisującymi sposób ingerencji.

dzieci [w oryginale: Baby-TÜVs]. Jednocześnie poczęcie upośledzonych mogłoby się ostatecznie stać świeckim grzechem³¹.

g. Postulat dobrowolnej prohibicji

W przypadku eksperymentów na embrionach, jak w wielu innych dziedzinach współczesnej wiedzy i techniki, nie sposób oddzielić badań podstawowych, które miałyby być „etycznie neutralne” od ich zastosowań, które miałyby podlegać etycznej kwalifikacji. Dlatego w kontekście oczekiwanych skutków podnosi się czasem postulat powstrzymania się od badań, których kontynuacja niesie za sobą poważne zagrożenia. J. Testart, ojciec pierwszego francuskiego dziecka z próbki, który w 1986 r. zrezygnował z kontynuacji swoich badań w dziedzinie inżynierii embrionalnej, domaga się ustanowienia swoistej „logiki niebadania”. Stwierdził on: *Przestańmy udawać, że same badania naukowe są neutralne, że tylko ich zastosowania mogą być dobre lub złe. Czy istnieje przypadek chociażby jednego jedyne odkrycia, które mimo istniejących potrzeb, lub też wytworzonego dopiero przez nie zapotrzebowania, nie zostałyby zastosowane? Etyczne decyzje muszą być podjęte na przedpolu odkryć³².*

II. PRÓBA KRYTYCZNEJ SYNTEZY

1. Kluczowy problem: spór o status embrionu

Problem ten stanowi rzeczywiście zagadnienie kluczowe w sporze o moralną dopuszczalność eksperymentów na ludzkich embrionach. Nie sposób zrekapitulować w tym miejscu wszystkich szczegółów toczącej się na ten temat intensywnej debaty. Kluczowe argumenty zostały przedstawione powyżej, przy prezentacji poglądów przeciwników i zwolenników. Warto jednak przyjrzeć się jednemu z zarzutów kierowanemu pod adresem przeciwników eksperymentów na ludzkich embrionach. Jest nim zarzut biologizmu. Jego treścią jest rzekomo niedorzeczna próba przypisywania biologicznym strukturom duchowych atrybutów. Dyskutując z tym zarzutem, trzeba stwierdzić, iż dominujące w wielu naukowych dyskusjach pojęcie osoby jako istoty świadomej siebie samej, zdolnej do formułowania pragnień dotyczących przyszłości i do nawiązywania kontaktu z otoczeniem, ma wszelkie cechy nowej formy dualizmu, który oddziela człowieka od jego ciała. Takie deprecjonowanie znaczenia ciała pomija fakt, iż typowo ludzkie przymioty i akty (np. ludzka wolność) i możliwość ich realizacji stoją od samego początku w nierozdzielalnym związku z ich naturalnymi podstawami. Są one zawsze „ucieleśnione” i dane tylko w takiej postaci³³.

³¹ V. Stollorz, Contra, *ZEITpunkte. Das Magazin zum Thema Biomedizin* 3(2001), s. 85.

³² J. Testart, *Das transparente Ei*, Frankfurt am Main – München 1988, s. 27.

³³ Por. także stwierdzenie R. Spaemanna: „Rozdzielenie tego, co biologiczne od tego, co osobowe nie uwzględnia faktu, iż bycie osób polega na życiu ludzi. Fundamentalne biologiczne funkcje i relacje

Kartezjuszowe rozróżnienie między *res extensa* a *res cogitans* może być uznane jako początkowy impuls, który w konsekwencji doprowadził do identyfikacji człowieczeństwa z wybranymi zdolnościami natury duchowej, podczas gdy sfera cielesno-biologiczna znalazła się poza obrębem zainteresowania. W ten sposób defekty i zaburzenia w zakresie tych zdolności lub też ich brak u początku biologicznego rozwoju istoty ludzkiej miałyby decydować o nieistnieniu osoby. Gdyby jednak przyjąć taką koncepcję, ludzkość rozpadłaby się na dwie klasy istot, przy czym klasa nie-osób musiałaby obejmować nie tylko ludzkie embriony i płody, ale także ludzi różnego wieku, którzy w wyniku defektów czasowo lub stale nie spełniają wymaganych kryteriów bycia osobą.

Niewiele tutaj zmienia próba przypisywania życiu ludzkich embrionów pewnej symbolicznej wartości³⁴, gdyż bez odpowiedzi pozostaje zasadnicze pytanie: *kiedy i przez co* rozwijająca się istota ludzka staje się podmiotem pełnych ludzkich praw. Jako zupełnie dowolne trzeba uznać cezury czasowe, takie jak np. możliwość samodzielnego bytowania poza organizmem matki lub urodzenie. Ich uznanie rodzi bowiem od razu cały szereg nowych problemów, związanych z ciągle doskonalonymi możliwościami medycyny prenatalnej. Nie sposób też ustalić jakiegokolwiek doniosłej cezury, której podstawą byłoby jakościowa zmiana w strukturze embrionu lub też płodu: swego rodzaju „metafizycznego kliknięcia”, skutkiem którego nieosobowa istota ludzka stałaby się osobą. Byłoby to jedynie wtedy możliwe, gdyby pojęcie „godności ludzkiej” zostało uznane jedynie za pojęcie przypisane (niem. *Zuschreibungsbegriff*), a w efekcie za coś na kształt „certyfikatu jakości”. Uzależnianie statusu osoby od akceptacji społecznej (lub też akceptacji matki jako swego rodzaju „przedstawicielki” ludzkiej rodziny) oznaczałoby jednak skrajną heteronomię i uprzedmiotowienie rozwijającej się istoty ludzkiej. Ostatecznie trzeba stwierdzić, iż żadna istota nigdy nie stanie się osobą, jeżeli nią nie była od początku swego istnienia³⁵.

Przypisywanie poszczególnym fazom rozwoju płodowego człowieka różnej, stopniowanej godności i ograniczonych praw jest koncepcją, rzec by można, „użytkową”, nie przystającą do ogólnie przyjętych definicji ludzkiej godności i praw człowieka. Godność ta i związane z nią prawa są uznawane za niepodzielne,

nie są u człowieka czymś apersonalnym, lecz są specyficznymi osobowymi dokonaniem i relacjami”. (Osoby. O różnicy między czymś a kimś, tłum. J. Merecki, Warszawa 2001, s. 295).

³⁴ „Zygota nie jest rzeczą, ani osobą, ze względu na symboliczną wartość życia ludzkiego powinno się jej przyznać pewien status szczególnie i związaną z tym ochronę prawną. Uznanie wartości przedosobowego życia ludzkiego należy traktować jako symbol naszego szacunku dla życia osobowego człowieka” (A. Przyłuska-Fischer, jw., s. 137).

³⁵ „Zygota i powstały z niej dorosły osobnik jest zawsze tym samym organizmem, choć w różnym stadium rozwoju, pozostającym przez cały czas w identycznych relacjach z otoczeniem: pobiera od niego substancje pokarmowe, tlen i wodę i wydala produkty przemiany materii. W czasie rozwoju nie dochodzi żaden nowy element jakościowy, który przesądzałby o tym, że organizm staje się osobą”. (A. Paszewski, Czy klonować człowieka?, *Medycyna Wieku Rozwojowego* 3(1999) suplement I do nr 3, s. 146). Czasami wskazuje się w tym kontekście na arystotelesowskie pojęcie entelechii. Jest to „siła życiowa, która samorzutnie dąży, by się w pełni urzeczywistnić jako pewna całkiem określona ludzka osoba” (B. Wołniec, O tzw. bioetyce, *Medycyna Wieku Rozwojowego* 5(2001) suplement I do nr 1, s. 158). Pojęcie to w filozofii arystotelesowskiej jest równoważne z pojęciem duszy, rozumianej jednak nie w sensie ściśle religijnym, ale oznaczające ludzką formę życiową, zmierzającą do swej samorealizacji.

właściwe każdej istocie ludzkiej na podstawie samej przynależności do ludzkiego gatunku, niezależnie od decyzji społeczeństw i tych, którzy nimi rządzą.

W kontekście sporu o status ludzkiego embrionu warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt. Pojęcia takie, jak: osoba, człowiek, czy istota ludzka są nie tylko pojęciami opisującymi, ale też pojęciami wartościującymi. Oznaczają one nie tylko przynależność do pewnego gatunku, ale niosą ze sobą przesłanie moralne, związane z faktem, iż dorośli przedstawiciele tego gatunku są przekonani o swojej godności, nienaruszalności swoich podstawowych praw oraz swym wyjątkowym statusie, przewyższającym inne istoty żywe. Stwierdzenie, iż ludzki embrion jest człowiekiem lub osobą, implikuje oczywiście posiadanie przez niego tych samych praw podstawowych i tej samej godności, jakie przysługują każdemu człowiekowi. Dlatego też w dyskusji etycznej pojawiają się nowe pojęcia, których zadaniem jest nie tyle adekwatny opis fazy rozwojowej embrionu, ile próba nadania tejże fazie nowego statusu ontyczno-prawnego.

Do całego szeregu takich pojęć można by w pewnych kontekstach zaliczyć np. pojęcie „zapłodnionej komórki jajowej”, które na płaszczyźnie deskryptywnej wskazuje wprawdzie na fakt zapłodnienia, ale jednocześnie może sugerować brak jakościowej różnicy między komórką jajową a zygota. Po zapłodnieniu mielibyśmy do czynienia w dalszym ciągu z komórką jajową, tyle że w odmiennej formie. Dotyczy to także pojęcia „preembrionu”, wprowadzonego do dyskusji w połowie lat osiemdziesiątych ubiegłego stulecia. Pojęciem tym jest określany ludzki zarodek od zapłodnienia do implantacji w błonie śluzowej macicy. W prawodawstwie niektórych krajów dozwolone są badania i eksperymenty na ludzkich zarodkach w stadium preembrionalnym, motywowane faktem, iż dopiero od momentu wytworzenia się tzw. smugi pierwotnej (czyli ok. dwa tygodnie po poczęciu) niemożliwe jest wytworzenie zygoty bliźniaczej, co jednoznacznie określa indywidualność embrionu. Fakt, iż pojęcie preembrionu stosowane jest w literaturze w zasadzie wyłącznie w odniesieniu do zarodków ludzkich, podczas gdy zarodki innych ssaków określane są od momentu poczęcia jako embriony³⁶, zdaje się potwierdzać przypuszczenie o jednoznacznie wartościującej treści tego pojęcia. Pojęcie to sugeruje bowiem odmienny status moralny preembrionu w stosunku do późniejszych stadiów rozwojowych, co wiąże się z możliwością wykorzystania go jako materiału do badań³⁷.

³⁶ R. Graf, *Ethik in der medizinischen Forschung rund um den Beginn des menschlichen Lebens*, Darmstadt 1999, s. 70–71.

³⁷ C. Breuer, *Person von Anfang an? Der Mensch aus der Reorte und die Frage nach dem Beginn des menschlichen Lebens*, Paderborn – München – Wien – Zürich 1995, s. 53–58. Przykładem pojęć, które suponują uprzednią ocenę etyczną jest też rozróżnienie pomiędzy klonowaniem terapeutycznym a reprodukcyjnym. Akceptacja pierwszej, a odrzucenie drugiej procedury jest w zasadzie nielogiczna, gdyż obie procedury są w pierwszej swojej fazie analogiczne, a ich moralny wymiar byłby jedynie określany w oparciu o cel, jaki im przyświeca. Cel terapeutyczny (oczywiście nie dla embrionu, ale dla potencjalnych biorców tkanek wytworzonych z embrionalnych komórek macierzystych) w odróżnieniu do celu reprodukcyjnego uznawany jest za wystarczający, by usankcjonować omawianą procedurę.

2. Etyka „religijna” a etyka „niezależna”

Przeciwnikom eksperymentów na ludzkich embrionach zarzuca się czasami, że ich stanowisko wypływa bezpośrednio z poglądów religijnych i z tego względu nie może być „narzucane” światopoglądowo zróżnicowanemu społeczeństwu. Wszelkie formy „etyki z przymiotnikiem” (jak np. etyka chrześcijańska, etyka marksistowska itd.) byłyby tym samym nieodpowiednie, aby stanowić ogólnospołeczne standardy moralne. Warto bliżej przyjrzeć się postulatowi „odideologizowania” etyki. W odniesieniu do podstawowej treści powinności moralnej postulat ten jest jak najbardziej słuszny. Podstawowa treść powinności moralnej ujmowana jest w poznaniu bezpośrednim, niejako intuicyjnie, i nie wynika z przesłanek religijnych czy ideologicznych. Większość koncepcji etycznych uważa godność człowieka i szacunek dla człowieczeństwa za główną treść powinności moralnej. Jednak konkretne dylematy etyczne zmuszają do uszczegółowienia tej ogólnej zasady. W przeciwnym wypadku pozostanie ona jedynie pozbawionym wszelkiej siły normatywnej apelem. Może się to dokonać jedynie w ramach jakiejś koncepcji filozoficznej. Już takie podstawowe kwestie, jak np. „kim jest człowiek?” oraz „czy jest on istotą otwartą na transcendencję czy też jedynie tworem materialnym?” zakładają określoną koncepcję filozoficzną. W tym znaczeniu nie ma etyki wolnej od ideologii (słowo „ideologia” ma w tym zdaniu znaczenie wyłącznie opisujące, a nie wartościujące!). Każda etyka związana jest z jakąś *teo*-logią (zakładającą istnienie lub nie istnienie Boga), *kosmo*-logią (odpowiadającą na pytanie o genezę i sens istnienia wszechświata) oraz *antropo*-logią (wizją człowieka i człowieczeństwa). W kontekście omawianej problematyki postulat uwolnienia etyki od wpływu religii oznacza zatem jedynie zastąpienia jednego fundamentu filozoficznego innym³⁸.

Dotychczasowe próby znalezienia wspólnego fundamentu etycznego dla ludzi różnych przekonań wiązały się z przyjęciem normatywności natury ludzkiej (której nie powinno się mylić z „naturalnością” otaczającej człowieka natury) i zakorzenionych w niej norm prawa naturalnego (których z kolei nie powinno się mylić z instynktownym „prawem natury” lub też fizykalnymi „prawami natury”). Z tej tradycji wyrosły prawa człowieka, które stały się powszechnie przyjętymi zasadami. Na razie na horyzoncie dyskusji bioetycznej nie widać alternatywnego solidnego fundamentu dla wspólnych wszystkim ludziom przekonań etycznych. Ten fundament jest też bazą dla zaangażowania się filozofii i teologii chrześcijańskiej w dyskusję bioetyczną.

Niemiecki prezydent, Johannes Rau, w swoim słynnym przemówieniu, dotyczącym między innymi eksperymentów na ludzkich embrionach, stwierdził, komentując wkład Kościołów w tę dyskusję i przedstawiane przez nie argumenty: *Byłoby błędem sądzić, iż chodzi tutaj jedynie o szczególną kościelną moralność. Nie trzeba przecież być wierzącym chrześcijaninem, rzeczy wiedzieć i czuć, iż niektóre możliwości i zamierzenia biotechniki stoją w sprzeczności z podstawowymi normatywnymi przekonaniem dotyczącymi ludzkiego życia. Te przekonania — i to nie tylko u nas w Europie — rozwinęły się w trakcie wielu tysięcy lat historii. One też*

³⁸ T. Styczeń, jw., s. 76–77.

stanowią postawę tego prostego zdania, które w naszej [niemieckiej — uwaga MM] konstytucji jest umieszczone przed wszystkimi innymi: *Godność człowieka jest nienaruszalna*³⁹.

Czy zatem wyrosły na judeochrześcijańskiej tradycji etos praw człowieka oznacza rzeczywiście ideologizację etyki? Pytanie to można by odwrócić: Czy może istnieć etos bezwzględnie szacunku dla człowieka bez uznania transcendentnego wymiaru jego osoby (lub przynajmniej bez pozostawienia pytania o wymiar transcendentny pytaniem otwartym)? Jeżeli wyłączymy poza nawias wszelkie „sacrum”, czyli jakiegokolwiek argumenty religijne, to w jaki sposób uzasadnimy takie pojęcia jak „ludzka godność” i „prawa człowieka”? Usunięcie jakiegokolwiek fundamentu metafizycznego redukuje człowieka do rangi „grudki komórek” i to nie tylko we wczesnej fazie embrionalnej, ale w każdej innej fazie jego istnienia. Embrion jest wtedy taką samą grudką komórek jak każdy inny przedstawiciel gatunku *homo sapiens*. Co więcej, w miarę, jak ta „grudka” staje się większa i bardziej zróżnicowana zmniejsza się w znacznym stopniu jej potencjał rozwojowy, a rozpoczynają się procesy obumierania i rozpadu. Domaganie się dla takiego konglomeratu komórek jakiegoś specjalnego statusu musiałoby być wtedy uznane za rodzaj „gatunkowizmu”⁴⁰, za swoisty gatunkowy imperializm. Proklamowanie haseł w stylu: *homo homini res sacra*, gdyby pozbawić je metafizycznej podstawy, staje się zaklinalaniem rzeczywistości, gdyż hasła te domagają się głębokiego uzasadnienia. Bez uwzględnienia transcendencji człowiekowi zabraknie kluczowego odniesienia, które decyduje o jego godności. Jeżeli założymy, że człowiek nie jest niczym innym, jak tylko jednym z gatunków zwierzęcych i że *zdolności człowieka zdają się różnić pod względem stopnia, nie pod względem rodzaju, od zdolności występujących wśród wyższych zwierząt, [a] bogactwo ludzkich myśli, uczuć, aspiracji i nadziei ma swoje źródło w elektrochemicznych procesach mózgu, nie zaś w niematerialnej duszy, której działania żaden instrument wykryć nie jest w stanie*⁴¹, to nie sposób dostrzec, na czym miałyby opierać się specjalny moralny i prawny status istot ludzkich. To stwierdzenie nie oznacza oczywiście, iż nauki empiryczne powinny zacząć posługiwać się takimi kategoriami filozoficzno-teologicznymi jak np. pojęcie duszy. Jednak pretendowanie do posiadania przez nie wyczerpującej wiedzy o fenomenie i tajemnicy człowieczeństwa oznacza skrajny redukcjonizm.

Wybór bazy filozoficznej dla etyki będzie miał oczywiście wpływ na określenie zakresu i granic autonomii człowieka. Jednak jako bezsensowny trzeba uznać zarzut, który pojawia się właściwie jedynie w ustach zwolenników eksperymentów na ludzkich embrionach, odnoszący się do rzekomych argumentów religijnych ich

³⁹ J. R a u, Der Mensch ist jetzt Mitspieler der Evolution geworden, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* z 13.05.2001 r., s. 45.

⁴⁰ P. S i n g e r, H. K u h s e, Zwischen Leben entscheiden. Eine Verteidigung, *Analyse und Kritik* 12(1990), s. 122.

⁴¹ Deklaracja w obronie klonowania oraz niezawisłości badań naukowych, *Medycyna Wieku Rozwojowego* 3(1999), s. 229. Warto przypomnieć, iż nawet Immanuel Kant, który uchodzi za ojca nowoczesnej koncepcji autonomii moralnej, dostrzegł konieczność założenia transcendentnego Prawodawcy, aby móc przyjąć bezwarunkową moc zobowiązującą prawa moralnego (I. K a n t, *Kritik der praktischen Vernunft* (I-2, 2,V), Stuttgart 1992, s. 197–209).

oponentów. Jego treścią miałyby być wyraźnie wyodrębniona *transcendentalna wiara, że proces każdego „tworzenia” nie przystoi człowiekowi*⁴². Takie argumenty bazują na wykrzywionym, niemal infantylnym obrazie Boga zazdrośnie strzegącego przed człowiekiem tajemnic stworzenia, które nigdy nie miały być przez człowieka zgłębione, a ich odkrycie miałyby doprowadzić do czegoś w rodzaju „boskiej konfuzji”. Jedynym antidotum pozostawałyby w tej sytuacji rygorystyczne zakazy moralne, aby *nie wchodzić w kompetencje Pana Boga*⁴³. Jednak wbrew sugestiom krytyków sprzeciw Kościołów wobec omawianych eksperymentów nie wynika z takiej naiwnej „troski” o zakres panowania Boga. Argumentacja religijna wskazuje z jednej strony na etyczną niedopuszczalność instrumentalizacji embrionów (argumentacja typu deontologicznego), ale też na niemożliwość przewidzenia skutków takich ingerencji (argumentacja typu teleologicznego). Człowiek stawia siebie samego na miejscu Stwórcy, choć nie jest w stanie podolać tej samozwańczo przywłaszczonej godności. Obraza Boga polega tutaj nie na ciekawości i pędzie poznania, ale na tym, iż człowiek niszczy przez swoje działanie siebie samego jako dobre dzieło Stwórcy.

3. Jak daleko sięga ludzka autonomia?

Nie ulega wątpliwości, że wolność jest warunkiem działania moralnego. Problem leży w definicji prawa do samostanowienia. Chyba jedynie skrajne koncepcje proveniencji nietscheańskiej mogłyby proklamować autonomię jako niczym nie ograniczoną, absolutnie indywidualistyczną wolę realizacji swoich własnych popędów⁴⁴. Wolność każdej osoby napotyka swoją granicę tam, gdzie spotyka się z wolnością innej osoby.

Eksperymenty na ludzkich embrionach, również te, które prowadzone są pod hasłem eugenicznego „poprawiania natury”, a których koronnym uzasadnieniem jest radykalna autonomia jednostki czy też ludzkości, oznaczają jednocześnie skrajną heteronomię rozwijających się istot ludzkich. Stają się one obiektami, które są optyimizowane przez innych, i przez to zmuszone do realizacji planów i wyobrażeń innych. Są „produktem” innych, nie mającym wpływu na zmiany swego genetycznego wyposażenia. W kontekście tych rozważań rozród naturalny związany z „genetyczną ruletką” zależną od człowieka jedynie w niewielkim stopniu (poprzez dobór partnera do rozrodu oraz poprzez decyzję o poczęciu lub powstrzymaniu się od poczęcia) okazuje się być czymś w rodzaju strażnika (relatywnej) autonomii pojedynczego człowieka, który nie jest zmuszony do realizacji

⁴² M. Kurpisz, A. Horst, Klonowanie — obietnica lepszej przyszłości, *Medycyna Wieku Rozwojowego* 3(1999) suplement I do nr 3, s. 25.

⁴³ Deklaracja w obronie klonowania, jw., s. 229; por. także: J. Salij, Doświadczenia z ludzkimi embrionami w świetle normy personalistycznej, *Medycyna Wieku Rozwojowego* 5(2001) suplement I do nr 1, s. 76–77.

⁴⁴ V. Gerhardt, *Genealogische Ethik*, w: *Geschichte der neueren Ethik*, red. A. Pieper, t. 1, Tübingen – Basel 1992, s. 304. Wariantem radykalnej autonomii jednostki będzie tutaj próba ustalania standardów etycznych bez odniesień aksjologicznych, opartych jedynie na statystycznym konsensie społecznym.

świelanych wizji doskonałej ludzkości. Jest to jeden z ważkich argumentów przeciwko terapii linii zarodkowej, tworzeniu chimer i podobnym procedurom.

W odniesieniu do skrajnych koncepcji autonomicznych można zadać jeszcze jedno krytyczne pytanie: czy we współczesnym społeczeństwie można w ogóle mówić o tak radykalnie pojętej autonomii? Czy nie mamy raczej do czynienia z pewnym zbyt wyidealizowanym obrazem niezależności sądów i decyzji? W omawianym kontekście nie sposób nie dostrzec zjawiska powstania nowych form społecznego nacisku w wyniku uzyskania dostępu do embrionów w pierwszej fazie ich istnienia. Trudno bowiem zaprzeczyć, iż nowe technologie wytwarzają społeczny nacisk dotyczący posiadania zdrowego dziecka. Istnieje on w przypadku diagnostyki prenatalnej, a zwiększa się niewspółmiernie w przypadku diagnostyki preimplantacyjnej⁴⁵.

W kontekście argumentu autonomii jednostki istotną rolę odgrywa wskazanie na prawa dorosłych, szczególnie prawa kobiety, które miałyby stanowić przeciwagę do praw rozwijającej się istoty ludzkiej. Jednym z tych praw byłoby prawo do udanej reprodukcji, czyli tzw. prawo do prokreacyjnej autonomii. Prawo to należy do tzw. praw negatywnych i oznacza, iż państwo nie może przeszkadzać obywatelom w swobodnym kształtowaniu ich zachowań prokreacyjnych. Na tej drodze nie da się jednak sformułować ścisłego prawa do posiadania dziecka w ogóle, lub też dziecka o szczególnych wybranych cechach, ponieważ oznaczałoby to, iż jedna istota ludzka (dziecko) stanie się przedmiotem prawa innych (rodzice), a to stanowiłoby niedopuszczalne uprzedmiotowienie osoby ludzkiej⁴⁶. Przyjęcie takiej koncepcji uruchamia dynamikę, u kresu której dziecko staje się technicznie skonstruowanym i drogo opłaconym towarem. W podobny sposób można spojrzeć na prawo do zachowania zdrowia i do nowych procedur terapeutycznych, które pełnią istotną rolę przy uzasadnieniu godziwości np. klonowania terapeutycznego.

4. Cel i skutki

Argumenty o charakterze teleologicznym odgrywają wielką rolę po obu stronach dyskusji o dopuszczalności eksperymentów na ludzkich embrionach. Wielkim nadziejom, szczególnie terapeutycznym i eugenicznym, przeciwstawiane są ostrzeżenia przed uruchomieniem dynamiki rozwojowej, którą trudno będzie zatrzymać. Jest faktem, co podkreślają niektórzy zwolennicy omawianych eksperymentów, iż możliwe negatywne zastosowania jakichś zdobyczy nauki nie przesądzają jeszcze o ich etycznej niedopuszczalności. Człowiek jest w stanie

⁴⁵ M. B ö h m e r, Auf dem Weg in die Selektionsmedizin, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* z 15.12.2001 r., s. 11.

⁴⁶ Sigfrid Graumann wskazuje na to, iż w przypadku niespełnionej nadziei na posiadanie dziecka mamy do czynienia nie tyle z organicznym cierpieniem w ogólnie przyjętym znaczeniu tego słowa, ale raczej chodzi tutaj o niespełnienie społecznych i osobistych wyobrażeń dotyczących powodzenia własnego życia (kobiety czy też pary). Wydaje się zatem być rzeczą wątpliwą, czy można sformułować prawo (roszczenie) do tego, aby został zrealizowany własny plan życia i spełnione pragnienie zostania matką lub rodzicami (S. G r a u m a n n, Selektion im Reagenzglas, w: *Im Zeitalter der Bio-Macht. 25 Jahre Gentechnik — eine kritische Bilanz*, red. M. E m m e r i c h, wyd. 2, Frankfurt am Main 2001, s. 111).

sperwertować każdą technikę i użyć jej dla celów destrukcyjnych. Domaganie się odpowiedzialności od naukowców nie oznacza zatem deprecjonowania ani też kryminalizowania ich pracy. W przypadku eksperymentów na ludzkich embrionach problem sięga głębiej. Pomijając już omówione wyżej zagadnienie specyfiki „obiekту” badań, jakim jest rozwijająca się istota ludzka, nie sposób zaprzeczyć, iż poza bezpośrednimi skutkami, do jakich można zaliczyć osiągnięcie zamierzonych (terapeutycznych) celów, trzeba wziąć pod uwagę również cały szereg (dalekosiężnych) skutków społecznych, równie istotnych. Uwaga ta dotyczy m.in. zmiany mentalności wskutek upowszechnienia procedur selekcyjnych.

Nie da się zaprzeczyć, iż w przypadku działań selekcyjnych mamy do czynienia z istotną zmianą. O ile w przypadku diagnostyki prenatalnej mogła mieć miejsce pewna forma eugeniki negatywnej, której obiektem był jeden rozwijający się płód, o tyle diagnostyka preimplantacyjna umożliwia dokonanie wyboru między całym szeregiem embrionów, co stanowi formę eugeniki pozytywnej⁴⁷.

Selekcja istot ludzkich, które już rozpoczęły swój niepowtarzalny cykl rozwojowy, dokonana ze względu na obciążenie genetycznymi defektami, nie pozostanie bez wpływu na postrzeganie ludzi już urodzonych z takimi wadami, a więc upośledzonych. W skali społecznej nie da się pogodzić prenatalnej selekcji z postnatalną solidarnością. Nie oznacza to postulatu przypisywania upośledzeniu jako takiemu, jak też każdej innej chorobie i cierpieniu w ogóle, statusu wielkiego dobra, co łatwo mogłoby stać się swoistym kultem cierpienia (stwierdzenie to zachowuje swój sens także wobec faktu, iż ludzie cierpiący mogą nadać swojemu cierpieniu sens i w tym znaczeniu może ono stać się dla nich „dobrem”). Jednak określenie cierpienia jako zła nie może nigdy oznaczać oceny ludzi cierpiących jako „egzystencji balastowych” (niem. *Balastexistenzen*). Mentalność eugeniczna może łatwo doprowadzić do tego, iż urodzenie upośledzonego będzie traktowane jako wyraz braku odpowiedzialności.

Trzeba przyznać, że dalekosiężne wizje eugenicznie poprawionej ludzkości są raczej domeną popularnych magazynów, aniżeli przedmiotem naukowych rozważań. Jako pseudonaukowe mrzonki, które jednak oznaczają się niemałą medialną skutecznością należy uznać wizje stworzenia nowej rasy, oznaczającej się lepszym zdrowiem, ze znacznie rozszerzonymi możliwościami intelektualnymi, co miałyby owocować lepszym rozumieniem siebie i świata i odnową stosunków społecznych. Takie argumenty przypominają wizje „rozwinętego społeczeństwa socjalistycznego”, zobrazowane symbolem wschodzącego słońca w godłach państw komunistycznych dwudziestego wieku. W przypadku omawianej problematyki dosyć naiwne oczekiwanie, iż przyszłość rozwiąże terazniejsze problemy, łączy się czasem z nieuzasadnionym przekonaniem o decydującym wpływie wyposażenia genetycznego na sposoby ludzkich zachowań.

5. Biotechnologia i polityka

Uzyskanie dostępu do ludzkich embrionów spowodowało, iż problematyka biotechnologiczna przestała być domeną medycyny, do tego jeszcze zamkniętej

⁴⁷ Tamże, s. 117.

w intymnym obszarze ludzkiej prokreacji, a stała się przedmiotem debaty społecznej i politycznej. Kontynuacja badań nad ludzkimi embrionami wymaga całego szeregu decyzji o charakterze politycznym, począwszy od kodyfikacji prawnych, a skończywszy na wyasygnowaniu poważnych środków finansowych. Widać tutaj wyraźnie zmianę w podejściu do nauki, jaka dokonana się w epoce nowożytnej. W miejsce klasycznych celów nauki, która pragnęła zrozumieć sens badanego zjawiska i jego miejsce w całości zjawisk w świecie, pojawiło się pragnienie opanowywania i przeobrażania świata, a więc cel utylitarny⁴⁸. Właśnie sprężenie obu tych celów we współczesnej nauce prowadzi do tego, iż nie sposób oddzielić badań podstawowych, odpowiadających na pytania poznawcze typu: „jak jest?” od zastosowań ich wyników, które mają dać odpowiedź na pytania praktyczne typu: „jak to można wykorzystać?”. Związek ten sprawia, iż nauka przestała być przestrzenią teoretycznych dywagacji, a została nieodwołalnie powiązana z interesami społeczeństwa, państwa i biznesu, zarówno w dziedzinie finansowania badań, jak i czerpania zysków z ich zastosowań. Jest to fakt, którego nie powinno się demonizować, który jednak należy dostrzec. Błędem byłoby sprawianie wrażenia neutralności badań naukowych, szczególnie tych odnoszących się do człowieka. Wzrost wiedzy o człowieku powiększa zawsze zakres władzy nad człowiekiem.

Nie ma wątpliwości, iż politycy potrzebują gremiów doradczych po to, aby uzyskać jakikolwiek wgląd we współczesne osiągnięcia biotechnologii. Jednak tam, gdzie nauka i polityka są ze sobą ciasno powiązane i wzajemnie uzależnione, tam pojawia się pytanie, na ile cele polityczne wpływają na etyczną ocenę omawianych procedur. W niektórych krajach szefowie wiodących państwowych instytutów naukowych powoływani są nie przez *scientific community*, lecz przez gremia polityczne. W pewnych wypadkach nie sposób oprzeć się wrażeniu, że sposób powoływania i skład powoływanych komisji etycznych nie pozostaje bez wpływu na oczekiwane efekty ich pracy. Taką manipulację zarzucono niemieckiemu kanclerzowi Gerhardowi Schröderowi. Wobec faktu, iż powołana przez Bundestag komisja etyczna *Recht und Ethik in der modernen Medizin* (Prawo i etyka we współczesnej medycynie) zdecydowanie sprzeciwiała się jakimkolwiek próbom rozluźnienia dosyć restrykcyjnego niemieckiego prawa chroniącego ludzki embrion od chwili poczęcia, Kanclerz powołał nową komisję, którą nazwał *Der Nationale Ethikrat* (Narodowa Rada Etyki). Do tej rady, nie posiadającej legitymacji Bundestangu, Schröder powołał w większości zwolenników rozluźnienia niemieckiego *Embryonenschutzgesetz* (Prawo o ochronie embrionów). Chociaż komisja ta jest jedynie organem doradczym, to jednak jest również ciałem w wysokim stopniu opiniotwórczym, nie pozostającym bez wpływu na społeczną recepcję decyzji politycznych w omawianej dziedzinie.

Nie brak głosów krytycznych, negujących w ogóle zasadność powoływania komisji etycznych. Chociaż z jednej strony mogą one służyć interdyscyplinarnej dyskusji na temat celu i skutków skomplikowanych badań i technologii, to jednak z drugiej strony odwoływanie się do różnego rodzaju gremiów kontrolujących tok badań może stanowić *kolejny mit, wręcz metodę uspokajania opinii publicznej, jak*

⁴⁸ K. Kłoskowski, Klonowanie, czyli ostatni absurd cywilizacji XX wieku, *Medycyna Wieku Rozwojowego* 3(1999) suplement I do nr 3, s. 86.

*i własnego sumienia badacza*⁴⁹. Przykładem bardzo problematycznego wykorzystywania komitetów etycznych może być praktyka niektórych najbardziej renomowanych firm biotechnologicznych. I tak np. amerykańska firma Advanced Cell Technology, która zastąpiła serią eksperymentów obejmujących próbę pozyskania komórek macierzystych metodą klonowania i partenogenezy, jeszcze przed ich dokonaniem powołała komisję etyczną, mającą nadzorować eksperymenty. Wyjaśniając kryteria, jakie powinien spełniać członek tego gremium, jego przewodniczący, Ronald M. Green oświadczył, że warunkiem przynależności do tej rady jest zasadnicza zgoda na to, iż eksperymenty na ludzkich embrionach (np. klonowanie terapeutyczne) są moralnie dopuszczalne. Nikt, kto odrzuca eksperymenty na embrionach nie został do tej rady powołany⁵⁰. Trudno oprzeć się wrażeniu, że samo powołanie tak skonstruowanej rady stanowi jedynie zabieg propagandowy, a jej „etyczne” zastrzeżenia mogą najwyżej dotyczyć nieistotnych technicznych szczegółów każdorazowych eksperymentów. Podkreślanie faktu, iż jakieś eksperymenty zostały opóźnione o kilka miesięcy lub też, że ilość komórek jajowych uzyskanych w wyniku stymulacji hormonalnej została zminimalizowana do kilku z powodu „surowych obostrzeń” nałożonych przez komisję etyczną, muszą brzmieć śmiesznie.

Trudno uwolnić się od wrażenia, iż podstawową funkcją niektórych komisji etycznych jest wytwarzania czegoś w rodzaju „etosu ułatwiania”, mającego ułatwiać nauce prowadzenia kontrowersyjnych badań, a społeczeństwu — oswojenie się z nimi. Wspomniany już wyżej Ronald M. Green z Advanced Cell Technology na pytanie, czy mimo społecznego oporu patrzy z optymizmem na przyszłość klonowania terapeutycznego, odpowiedział: *Najpierw nauka musi zrobić swoje. Następnie należy postawić kwestię polityczną, czy taka terapia jest chciana w społeczeństwie. Dla mnie jedno jest jasne: Wielka Brytania pójdzie dalej, obojętnie, co robi Ameryka czy Niemcy. Również Chiny pójdą dalej. Prawodawstwo dopasuje się do tego także gdzie indziej*⁵¹. Wypowiedź ta dotyczy wprawdzie ustaleń prawnych, ale ukazuje jednocześnie mechanizm niwelowania społecznych sprzeciwów.

* * *

Dyskusja o etycznej dopuszczalności eksperymentów na ludzkich embrionach budzi wiele kontrowersji i zdaje się być dyskusją znacznie przekraczającą jednostkowy problem etyki medycznej. Dotyka ona bowiem treści zasadniczych pojęć, które do tej pory kształtowały świadomość społeczną. Od odpowiedzi na pojawiające się w niej pytania zależeć będzie normatywna treść pojęcia „człowiek”. Zdaniem autora niniejszego artykułu brak jest podstaw do tego, by ludzkie embriony traktować jako „materiał biologiczny”, który mógłby stać się środkiem do osiągnięcia nawet najszczytniejszych celów.

⁴⁹ Tamże, s. 90.

⁵⁰ Der Tag wird kommen, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* z 29.11.2001, s. 55.

⁵¹ Tamże.

**TYPEN ETHISCHER ARGUMENTATION IN DER DISKUSSION
ÜBER EXPERIMENTE MIT MENSCHLICHEN EMBRYONEN**

ZUSAMMENFASSUNG

Im Artikel werden verschiedene Argumente sowohl der Befürworter als auch der Gegner von Experimenten an menschlichen Embryonen verglichen und besprochen. Der Verfasser setzt sich auch mit den vorgestellten Argumenten kritisch auseinander. Es geht nicht nur um eine Diskussion über vereinzelte Probleme der modernen Biomedizin und Humangenetik. Es geht um fundamentale Werte, auf denen die moderne Gesellschaft erbaut ist, wie Menschenwürde, Recht auf Leben, Rücksicht auf andere usw. Die Entwicklung des technisch Möglichen um jeden Preis scheint die Fundamente der zivilisierten Welt zu erschüttern. Da die betreffenden Fragen ein globales Problem darstellen, braucht die Menschheit eine Besinnung auf Grundwerte des menschlichen Zusammenlebens, damit die neuesten Entdeckungen zum Wohl und nicht zum Untergang des Menschen eingesetzt werden können.

POSTĘP MEDYCyny I UPORCZYWA TERAPIA

Wszechobecna i rosnąca chęć kontrolowania własnego życia i śmierci w społeczeństwach ekonomicznie zaawansowanych przechodzi, póki co jeszcze nieśmiało, w aprobatę prawną eutanazji i rozprzestrzeniania się „kultury śmierci”, która jest ewidentnym znakiem braku kultury śmierci, tj. jej tradycyjnego, egzystencjalnego, symbolicznego znaczenia jako wydarzenia. To nie oznacza, że dziś bardziej niż w przeszłości boimy się umierać, ponieważ umieranie nigdy nie przychodziło łatwo. Niepewność i strach w tradycyjnym społeczeństwie były łagodzone zwyczajami i symbolizmem prowadzącymi do łatwiejszego akceptowania i asymilacji *tego emotywnego przeżycia, którym jest niepokój w obliczu śmierci*¹. Obecnie — jeżeli na przykład chodzi o sam pochówek — to dąży się wręcz do upraszczania i skracania tradycyjnych form i rytuałów odbieranych już jako zbyt banalne i trochę kępujące².

Któż dziś bierze pod uwagę, że fakt zaistnienia choroby nie ogranicza się jedynie do występowania jej w obrębie danego organu; nawet lekarze zdają się nie pamiętać, iż dotyczy ona całej osoby, jednostki niepodzielnej pod względem fizycznym, psychicznym i duchowym. Doświadczenie wskazuje, że jeżeli jest się

¹ C. V i a f o r a, *Fondamenti di Bioetica*, Milano 1989, s. 280. Dzisiaj chory, z różnych powodów, w sposób bardzo drastyczny stawiany jest przed faktem bliskiej już śmierci. Dopóki zdrów myśli jedynie o śmierci innych, gdy dotknie go choroba nagle zmuszony jest uwierzyć również we własną. Przygnębienie spowodowane myślą o zbliżającym się końcu staje się źródłem wewnętrznego bólu; dla jego zmniejszenia szuka zrozumienia, szuka kogoś, kto go wysłucha (por. M. P e t r i n i, *L'assistenza*, s. 365–388). Prawdziwym źródłem tego strachu — jak twierdzi S. Cattorini w artykule opublikowanym na łamach *Bioetica* — jest szach-mat zadany przez śmierć, który „nie odnosi się jedynie do samego faktu zbliżającego się końca, ale kruchości samego życia jako takiego. To życie jest śmiertelne, tzn. napiętnowane wzbudzającą przygnębienie bezradność, gdyż aby żyć, musimy oddać się jakiejś nadziei, której treści, w znaczeniu korzyści materialnych, nie możemy w pełni zweryfikować, której nie posiadamy nawet na tyle jasnego obrazu, aby móc w sposób deterministyczny określić spełnienie się”.

Odrzucając doniosłość tej prawdy zapowiadanej przez śmierć, społeczeństwo nie umie lub nie chce opracować „zwyczaju pozwalającego jednostce włączyć się, a następnie publicznie wyznać swego strachu przed końcem i cierpieniem, które często towarzyszy w ostatnim okresie. [...] Jeżeli brak jest kontekstu społecznego, wspólnego języka towarzyszył...] wówczas z pewnością pozbawienie się własnego umierania i oddanie go w ręce lekarzy w celu dokonania znacznie skuteczniejszej anestezjologii, lub tam gdzie jest to niemożliwe, uciec przeznaczeniu i samemu zadać sobie decydujący cios”; por. S. C a t t o r i n i, *Eutanasia e chiacchiere sulla morte*, *Bioetica* 2: 1993, nr 1, s. 290–296.

² N. E l i a s, *La solitudine del morente*, Bologna 1985, s. 43.

w stanie nawiązać z cierpiącym prawdziwą łączność duchową, pozwalając mu wyrazić własne uczucia, słuchając i starając się jednocześnie go zrozumieć, strach przed śmiercią nie jest aż taki wielki i znacznie łatwiejszy do zniesienia, a nawiązany kontakt pozwala wielu chorym wręcz zaakceptować stan, w jakim się znaleźli. W niektórych wypadkach stwarza się w ten sposób możliwości, na przykład, pogodzenia z krewnymi i bliskimi, nawet po latach nieporozumień i odseparowania; istnieje możliwość *pożegnania się w bólu i we łzach z tymi, których się kocha, ale nie bez radości bycia w otoczeniu osób bliskich i mogąc tak naprawdę — może po raz pierwszy — porozumieć się z nimi; istnieje możliwość pokonania uczucia przegranej i winy oraz odkrycia sensu własnego życia, którego aż do tego momentu się nie odczuwało. Również dla rodziny okazja towarzyszenia własnym bliskim aż do samego końca, przeżywając okres głębokiej uczuciowości, jest niezwykle ważna w celu umożliwienia opracowania własnego osierocenia w poczuciu mniejszej winy. Czyż domaganie się zalegalizowania eutanazji nie wiąże się z brakiem umiejętności towarzyszenia umierającemu z jego osamotnieniem?*³

Oczywiście nie zawsze tak było. Te i innego rodzaju zmiany w sposobie umierania na przestrzeni wieków i historii świata zachodniego w sposób niezwykle obrazowy zostały opisane przez P. Arims. W swojej książce autor przedstawia zmiany podchodzenia i odbierania przez ludzi zjawiska śmierci w poszczególnych okresach historycznych. I tak, w odniesieniu do średniowiecza mówi się o tzw. „śmierci udomowionej”; człowiek okresu odrodzenia mówił o „mojej śmierci”; „twoją śmiercią” można scharakteryzować odczucia okresu romantyzmu, i w końcu postawa człowieka współczesnego wyrażająca się w „odrzuconiu śmierci”. We wszystkich poprzedzających nas okresach przypisuje się człowiekowi pewien rodzaj panowania, władzy nad śmiercią, a dokładniej chyba panowania nad okolicznościami, które jej towarzyszyły. Obecnie sytuacja zmieniła się diametralnie; nie umiera się już we własnym domu w otoczeniu rodziny i krewnych pragnących otrzymać ostatnie przesłania i polecenia. Dziś umierający przyjął rolę przedmiotu, który według nowych zwyczajów powinien umierać w całkowitej nieświadomości o zbliżającej się śmierci. I tak, od chorego jak i tego kto się nim opiekuje, oczekuje się takiej postawy *jak gdyby śmierć nie istniała*⁴. W obecnych czasach właśnie szpital, a nie jak dawniej dom, uważany jest za najbardziej odpowiednie miejsce dla tego, kto jest już w objęciach śmierci⁵. Tam, w jasnych, sterylnie czystych, a czasami wręcz izolowanych salach, przeznaczonych dla tego rodzaju pacjentów, chory doświadcza na sobie osiągnięć postępu medycyny, której nierzadko towarzyszy *krzyk samotności i bezradność człowieka*⁶, wyrwanego ze

³ C. Viafora, Umanizzare, s. 98–112.

⁴ S. Ariès, Storia, s. 188–194.

⁵ Należy pamiętać, że w przeszłości szpitale były uważane za miejsca schronienia dla najuboższych, bezdomnych i pielgrzymów. Dopiero w czasach stały się centrami walki lekarzy ze śmiercią, gdzie leczy się ludzi z ich chorób; por. S. Ariès, jw., s. 69–71.

⁶ M. Petrinì, jw., s. 365–398; Jan Paweł II, Far fronte alla nuova sfida della legalizzazione dell'eutanasia e del suicidio assistito. Giovanni Paolo II all'Assemblea generale della Pontificia Accademia per la Vita, *OsRom* z 28.02.1999, s. 5.

W tym miejscu należałoby przypomnieć również przemówienie Jana Pawła II skierowane do osób starych w czasie audiencji 23.03.1984, w którym, m.in. powiedział: „Nie pozwólcie zaskoczyć się pokusie wewnętrznej samotności. Pomimo złożoności waszych problemów oczekujących rozwiązania,

swego środowiska rodzinnego⁷, pozbawionego własnej tożsamości; staje się on kolejnym „przypadkiem” poddanym coraz częściej leczeniu nie mającemu nic wspólnego z tolerancją, dyspozycyjnością i otwartością na jego problemy egzystencjalne⁸. To właśnie w szpitalu, w większości przypadków, wokół umierającego panuje zmowa milczenia, dotycząca śmierci, będąca owocem nowoczesnej koncepcji medycyny, która wymaga od personelu postawy nastawionej wyłącznie na leczenie choroby, jako zjawiska fizjologicznego, a nie chorego posiadającego własną tożsamość⁹. W takiej sytuacji chorzy terminalni, bliscy już śmierci, dla nauki i dla dumy ludzkiej wiedzy, stają się niewygodnym dowodem porażki kończącej się następnie stopniowym i całkowitym pozostawieniem ich na pastwę własnej samotności.

Czasami jednak zainteresowanie chorym ze strony personelu medycznego nie słabnie wraz z postępowaniem choroby. Dynamiczny rozwój medycyny pozwala dziś przedłużyć końcową fazę życia i ryzykuje tworzenie ze śmierci sytuacji mającej charakter próby/wyzwania z wieloma trudnościami do pokonania¹⁰. W tego typu sytuacji, często przepełnionej samotnością i opuszczeniem ze strony bliskich, z łatwością dojrzewa w chorym idea śmierci chcianej, „świadomie” sprowokowanej. W takich okolicznościach, nieraz również w osobach postronnych, rodzi się chęć/pokusa targnięcia się na życie cierpiącego psychicznie i fizycznie człowieka pod fałszywym pretekstem zadania bezbolesnej i spokojnej śmierci dla zaoszczędzenia sobie widoku życia bez jakiegokolwiek nadziei, lub w obawie przed okropnościami agonii. Tak więc bez zgody chorego, tak rozumiana eutanazja, staje się zabójstwem; jego zgoda natomiast czyni z niej samobójstwo. To, co moralnie klasyfikowane jest jako przestępstwo, pod żadnym pozorem i z jakiegokolwiek powodu nie może stać się prawem.

Należy również podkreślić, że charakter świętości życia zabrania lekarzowi zabijać i nakazuje mu angażowanie wszystkich sił i całej wiedzy w walce z chorobą. Rzecz jasna, nie jest to równoznaczne z koniecznością zastosowania wszystkich dostępnych już technik utrzymywania przy życiu, które oferuje współczesna nauka. W wielu przypadkach, szczególnie w ostatniej fazie nieuleczalnej choroby, byłoby niepotrzebną torturą wprowadzanie na siłę możliwości reanimacji wegetatywnej. Na tym etapie *obowiązek lekarza polega raczej na uśmierzaniu bólu aniżeli przedłużaniu niepotrzebnego cierpienia tak długo jak tylko jest to możliwe z użyciem różnorodnych środków i za jakąkolwiek cenę, życia może trudnego do*

stopniowo słabnące siły, pomimo niedoskonałości organizacji społecznych, opóźnień oficjalnego ustawodawstwa, niezrozumienia egoistycznego społeczeństwa, nie jesteście ani też nie możecie czuć się na marginesie życia...”. Jan Paweł II, *Dal primo istante all'ultimo respiro la vita è il più grande tra i valori. Ai gruppi della terza età delle diocesi italiane*, w: IGP, vol. VII/1: 1984, s. 744.

⁷ Jan Paweł II, *Far fronte*, jw., s. 5.

⁸ G. Perico, *Problemi di etica sanitaria*, Milano 1992, s. 44–46.

⁹ C. V i a f o r a, jw., s. 98–112. „Dehumanizacja medycyny w pewnym sensie jest konsekwencją przekształcenia 'sztuki medycznej' w 'naukę medyczną'. Chory jest więc uważany jako zbiór problemów, które muszą znaleźć swe rozwiązanie, podczas gdy podstawowy element 'osoba ludzka', podmiot, który myśli, kocha, cierpi, rozpacza i w cierpieniu poszukuje pocieszenia, schodzi na drugi plan”; por. G. Giunchi, *Luci e ombre della medicina del duemila*, *Fondamenti* 5(1986), s. 117.

¹⁰ S. V e s p i e r e n, *La cura dei malati terminali*, w: *La morte umana. Antropologia, diritto, etica*, red. S. Spinsanti, Cinisello Balsamo 1987, s. 6.

zaklasyfikowania jako w pełni ludzkie i zmierzającego ku końcowi, ale jednak życia i to życia człowieka¹¹.

Lekarze, biolodzy, prawnicy i filozofowie stawiają sobie pytanie odnośnie do właściwego punktu równowagi pomiędzy technologią i etyką, odnośnie do konsekwencji społecznych i kulturowych, ponieważ szybkość, z jaką dokonuje się postęp i udoskonalają technologie w medycynie, całkowicie zmieniła w społeczeństwie sposób odbierania i rozumienia utraty samodzielności, choroby, a nawet śmierci. Z drugiej strony, nawet w obliczu tak wielu wspaniałych sukcesów osiągniętych we wszystkich dziedzinach związanych z medycyną, sytuacja ogólna nie jest wcale pocieszająca. Główne przyczyny zgonów nie zostały wyeliminowane, ale jedynie przesunięte z jednej grupy chorób na inne¹².

Rewolucja naukowo-techniczna dała człowiekowi możliwość zdominowania w znacznym stopniu natury i uczynienia życia znacznie łatwiejszym i wygodniejszym. Ta nauka i ta technika są m.in. przejawem pragnienia człowieka bycia nieśmiertelnym, pokonania śmierci, lecz jednocześnie coraz częściej odkrywa się, że roszczenia te, zamiast uczynić go „wiecznym”, zmieniają go w bezduszne stworzenie wyzute z uczuć właściwych człowiekowi, w zdesperowanego wojownika w walce, w której nie może zwyciężyć¹³. Nowoczesny szpital jest miejscem, gdzie w sposób szczególnie jaskrawy obserwuje się tę sprzeczność pomiędzy pragnieniem wiecznego życia i niemożnością uzyskania go.

Postęp nauki i techniki medycznej w swej złożoności tak efektywny, a czasami wręcz widowiskowy, pozwolił uratować wiele istnień ludzkich, które jeszcze niedawno spotkałaby nieunikniona śmierć¹⁴. Sytuacja staje się jeszcze bardziej skomplikowana, gdy rozpatrujemy metody leczenia, których celem jest podtrzymanie podstawowych funkcji życiowych, głównie oddychania i krążenia krwi. Jak wiadomo, mają one na celu wzmocnienie organizmu pacjenta i odzyskanie samodzielnego kierowania tymi funkcjami, poprzez ogólne polepszenie stanu zdrowia. Ale poprawa może nie nastąpić: choroba rozwija się i organizm niepostrzeżenie zbliża się ku śmierci. W takich sytuacjach obstawanie przy intensywnej terapii, utrzymującej przy życiu nie przedstawia dla pacjenta żadnych korzyści, przeciwnie, niepotrzebnie przeciąga agonię i wydłuża cierpienie. Personel medyczny w dobrej wierze próbuje dopełnić swego obowiązku — który zazwyczaj jest źle rozumiany — realizując terapie bardzo absorbujące ludzi i środki, które nierzadko, wbrew logice, przechodzą w bezsensowną walkę ze śmiercią. Stąd krytyka tego typu postępowania nie tylko z punktu widzenia etyki, ale też deontologii lekarskiej, ponieważ wszelkie wysiłki należałoby raczej koncentrować na możliwościach zapewnienia umierającemu innego rodzaju pomocy, np. towarzysząc mu w jego

¹¹ G. Caprile, In difesa della vita, *CivCat* 121: 1970, nr 4, s. 275–277.

¹² Na przykład spada relatywnie liczba zgonów spowodowanych chorobami serca, a w międzyczasie rośnie liczba zejść spowodowanych nowotworami; choroby zakaźne nadal nękają znaczny procent ludzkości, a starość ze wszystkim problemami, które ze sobą niesie bez możliwości ich rozwiązania pozostaje przeciwnikiem nie dającym się pokonać; por. S. Burzagli, Il fine giustifica la medicina? *Civiltà dell'Amore* 7(1997), s. 9–11.

¹³ F. Targonski, *Teologia morale e mentalità scientifica*, Roma 1985, s. 170.

¹⁴ E. Tresalti, Ospedale: struttura e umanizzazione, *Medicina e Morale* 39: 1989, nr 3, s. 491–504.

drodze ku śmierci, a nie w uporczywym trzymaniu przy życiu, lub odwrotnie, we wstrzymywaniu leczenia. Nazywanie „eutanazją pasywną” tę moralnie uzasadnioną powinność wstrzymywania terapii, prowadzi jedynie do dezorientacji, sugerując istnienie sytuacji dopuszczających eutanazję, a nawet ją nakazujących. Nie jest to eutanazja w żadnym wypadku¹⁵.

Wkracza się natomiast w obszar eutanazji, gdy wstrzymania terapii dokonuje się w sytuacjach, kiedy są one jeszcze w stanie pomóc pacjentowi. Takie zaprzestanie leczenia i opieki nie jest niczym innym, jak przedwczesnym spowodowaniem śmierci, eutanazją, jeśli nie wprost morderstwem z premedytacją.

Kolejne sprecyzowanie służy lepszemu zrozumieniu problemu: w sposób nie budzący wątpliwości należy odróżnić terapie, tj. interwencje medyczne, mające wartość leczniczą, od zabiegów proponowanych i wykonywanych przez tych, których powołaniem i celem jest niesienie ulgi w cierpieniu lub prowadzeniu działań bezpośrednio zaspokajających potrzeby życiowe pacjenta¹⁶.

Jeżeli jednak głównym zadaniem lekarza ma być ratowanie i przedłużanie życia, to do jakiego punktu powinno popychać go w tego rodzaju działaniach jego sumienie, właśnie dziś, kiedy nieograniczone w swych możliwościach maszyny pozwalają utrzymywać przy życiu osoby pozostające miesiącami w ciągłej i nieodwracalnej śpiączce? Jak należy potraktować oraz jak ocenić i w jaki sposób ustalić granicę pomiędzy życiem wartym przedłużenia i życiem, któremu należy pozwolić samoistnie wygasnąć? Kiedy można mówić o leczeniu jeszcze skutecznym i korzystnym oraz mającym na celu wsparcie funkcji witalnych pacjenta, a kiedy natomiast ludzie nauk medycznych, lekarze przesuwają granicę służby na rzecz życia w kierunku własnych i indywidualnych ambicji w sytuacjach krytycznych nazywanych popularnie uporczywą terapią?¹⁷ I dalej: do jakiego momentu lekarz powinien stosować terapie przeciwbólowe i znieczulające, a kiedy natomiast spokojnie może tego zaprzestać?¹⁸

¹⁵ Mówiąc o eutanazji należy mieć na myśli wszystkie te sytuacje, w których wszystko to, co się robi lub decyduje się nie robić, stanowi oczywisty zamiar spowodowania śmierci pacjenta. Wstrzymanie terapii, przede wszystkim tej intensywnej i podawanie substancji uśmierzających ból, są decyzjami wchodzącymi w zakres czynności mających na celu walkę ze śmiercią i cierpieniem. Są to więc działania na rzecz istnienia, życia, a nie śmierci.

Istnieje jednak ryzyko nieznacznego przekroczenia granicy i wtedy tego typu czynności mogą być kwalifikowane jako eutanazja. Można je określić jako dozwolone, nawet konieczne, ale niosące ryzyko eutanazji (por. L. Ciccone, L'eutanasia: aspetti e problemi etici, *La Famiglia* 31: 1997, nr 1, s. 53–65).

Tego typu postawy nie należy mylić z nową instytucją prawną szerzącą się w amerykańskiej praktyce sądowej znanej pod nazwą „autoryzacji” wydawanej lekarzowi przez władze sądowe, pozwalającej na wstrzymanie leczenia, a nawet czynności podtrzymujące życie w momencie, gdy ten nabrał już przekonania, że przyśpieszenie w ten sposób śmierci odpowiada właśnie „interesom pacjenta”. Zazwyczaj z wnioskiem występuje rodzina i wspierający ją lekarze, pomimo, że kierują się zgoła odmiennym interesem (por. A. Bompiani, *Stato attuale*, s. 23–41.).

¹⁶ L. Ciccone, *iw.*, s. 53–65.

¹⁷ Określenie jest bardzo szerokie o zabarwieniu negatywnym; dopiero od niedawna weszło w zakres słownictwa medycznego. Stało się popularne za sprawą środków społecznego przekazu w celu częściowego przetłumaczenia naukowego terminu „distanasia” (gr. trudna, bolesna śmierć); por. F. Abel, *Accanimento terapeutico*, s. 3; S. Burzagli, *iw.*, s. 9–11.

¹⁸ Tamże; Uśmierzenie bólu występującego w formie ostrej i przewlekłej, jest zawsze dozwolone. Poznanie źródeł wrażliwości i zjawiska odczuwania bólu otworzyło nowe możliwości przeciwdziałania

Trzeba być bardzo naiwnym i nieodpowiedzialnym, aby wierzyć, że przyszłość przyniesie oszałamiające postępy w biomedycynie, gdyż do tej pory historyczna tendencja skierowana była na wydłużenie okresu życia szczególnie tych, którzy przekroczyli już osiemdziesiąt pięć lat oraz na rosnącą liczbę chorób i upośledzeń, które normalnie towarzyszą wydłużaniu wieku ze zwykłej zależności pomiędzy „rozrostem” intensywnych terapii i rosnącą liczbą sytuacji patologicznych w leczeniu osób starych¹⁹.

Wiele jest pytań pozostających bez odpowiedzi, które każdego dnia stają się coraz pilniejsze. Należy również wziąć pod uwagę wciąż rosnącą presję o charakterze ekonomicznym jakiej poddawana jest ze wszystkich stron służba zdrowia ponieważ możliwości technologiczne są już bardzo zaawansowane, lecz równie wysokie są koszty, które w znacznym stopniu ciążyą na bilansach państwowych mających zapewnić stosowanie leczenia, równie skutecznego jak kosztownego.

Z powyższego jasno wynika, że jednoczesny wpływ czynników nie tylko techniczno-naukowych, ale również ekonomicznych, etycznych i religijnych, problem tychże osób (tak pacjentów jak i personelu medycznego) czyni go jeszcze bardziej „śliskim” i trudnym, w różny sposób związanym właśnie z sektorem służby zdrowia²⁰.

Określenie „uporczywa terapia” (która jest, jak zostało to powiedziane, degeneracją w stosunku do godnego pochwały zaangażowania i wysiłków, mających na celu niesienie pomocy choremu) sugeruje natarczywość w dążeniach do uzyskania przynajmniej częściowych rezultatów biomedycznych polegających na przywracaniu ograniczonej funkcjonalności poszczególnych systemów bądź też organów, na ograniczonej przeżywalności wyrażonej w wartościach ilościowych za cenę ogólnej, i mającej przecież większą wartość, jakości życia; *jest to ogół inicjatyw kliniczno-pielęgniacyjnych o charakterze raczej wyjątkowym stosowanych w opiece terminalnie chorego, tj. w bardzo złym stanie i bliskiego już śmierci. Celem zamierzeń pracowników służb medycznych jest chęć spowolnienia za każdą cenę procesu przybliżającego do końca przy świadomości braku rzeczywistych „terapii” zdolnych poprawić kondycje zdrowotne lub powstrzymać chorobę²¹.*

skuteczne w bardzo wysokim procencie przypadków bez narażania pacjenta na utratę przytomności lub życia. A kiedy tego typu opieka łączy się z bardziej złożonym i bardziej ludzkim systemem zwanym „opieką paliatywną”, zauważa się wręcz przedłużenie czasu życia i w zdecydowanie lepszych warunkach.

W każdym razie, nawet jeżeli tego rodzaju efekt nie ma miejsca, a dawki substancji uśmierzającej ból powodują, jako efekt uboczny skrócenie życia, w oparciu o zasadę powszechnie nazywaną „działaniem o podwójnym efekcie”, podawanie jej nadal uważa się za słuszne. Istnieje tu jednak możliwość bezwolnego przekroczenia granicy i wejście w obszar eutanazji, gdy dawki stają się wyższe od wymaganych „dla złagodzenia bólu, przy jawnym lub niejawnym zamiarze, spowodowania bezbolesnej śmierci pacjenta”.

Problemy odnoszące się do tych dwóch zagadnień są bardzo skomplikowane i bez wątpienia wymagają dalszych wyjaśnień. Wielu dostarczyło Magisterium Kościoła, syntetycznie zestawiając je w Katechizmie Kościoła Katolickiego nn. 2278–2279, Deklaracja o eutanazji Kongregacji Nauki Wiary (15.05.1980) i przemówieniu Piusa XII z dnia 24.02.1957, do którego, jeszcze dziś, odwołują się inni.

¹⁹ D. Callahan, *Etica*, s. 41–46.

²⁰ S. Burzagli, *iw.*, s. 9–11.

²¹ G. Perico, *Eutanasia e accanimento*, s. 3–14.

Opisana sytuacja nasuwa pytanie: mamy do czynienia z uporczywą terapią w sytuacji, gdy chory sam się jej domaga? Można na to odpowiedzieć słowami Kongregacji Nauki Wiary, która w przypadku *braku innych możliwości* potwierdza dopuszczalność użycia *za zgodą chorego, środków pozostających do dyspozycji bardziej zaawansowanej medycyny, nawet jeżeli są jeszcze w stadium eksperymentalnym nie pozbawione pewnego ryzyka*²².

*To uciekanie się do środków i sposobów leczenia zapewniające jedynie przedłużenie wymuszone i wspomagane urządzeniami [...] należy uważać jako walkę o życie, która czasami wiąże się również z wyrządzeniem szkody choremu, czy też jako jeszcze obowiązkowe zabiegi związane z opieką, dokonywane przez osoby, które przyjęły na siebie zadanie leczenia go?*²³

Chcąc właściwie odpowiedzieć na to pytanie należy uważnie zastanowić się nad głównymi motywami, dla których osoba chora powierza swoje życie medycynie. Niewątpliwie najważniejszą przyczyną jest poszukiwanie pomocy w sytuacji rozwijającej się choroby, właściwej kuracji, która przywróciłaby dobre samopoczucie i ogólne polepszenie funkcjonowania organizmu.

Gdy w pewnym momencie działania podjęte przez lekarza okazują się nieefektywne i bezużyteczne, wówczas chory może, jak najbardziej słusznie z moralnego punktu widzenia, domagać się wstrzymania wszelkich działań, które nie mają nic wspólnego z prawdziwą terapią. Potwierdza to tak „etyka świecka” jak i Magisterium Kościoła²⁴. Jest więc całkowicie prawnie i moralnie uzasadnione odrzucenie przez pacjenta czynności zbyt uciążliwych tak od strony finansowej, jak i zastosowania środków nadzwyczajnych. *Jasne jest, że ewentualne powstrzymanie się od działań wyjątkowych lub w ogóle nastawionych na wymuszone przedłużenie egzystencji, nie musi oznaczać porzucenia chorego, tak jakby lekarz nie dysponował innymi środkami zastępczymi. Istnieje niezwykle szerokie pole możliwej do zastosowania opieki nad chorym lub umierającym wyrażające się — w zależności od przypadku — w podawaniu środków farmakologicznych przeciwbólowych i antydepresyjnych*²⁵.

Można by jeszcze dodać, że znaczenie, jakie chory przypisuje niektórym żądanym dla siebie zabiegom terapeutycznym, stwarza często trudności w ich ocenie dla kogoś kto jest przy nim, tak samo jak niepewne staje się klasyfikowanie przypadków pomiędzy obroną życia, zbędną terapią czy też świadomą eutanazją.

²² S. Cattorini, *Qualità di vita negli ultimi istanti*, *Medicina e Morale* 39: 1989, nr 2, s. 273–293.

²³ G. Perico, *iw.*, s. 3–14.

²⁴ „W przypadku ciężkich chorób i trudnego do zniesienia cierpienia, może zdarzyć się, że tak doświadczane osoby na skutek wyczerpania, oraz opiekujący się nimi najbliżsi, pod wpływem złe rozumianego współczucia, mogą poczuć się zmuszeni do uznania decyzji o „słodkiej śmierci” za uzasadnioną. W takiej sytuacji należy przypomnieć, że prawo moralne pozwala zrezygnować z tzw. uporczywej terapii (por. EV 65), a wymaga jedynie kontynuowania tego leczenia, które wchodzi w zakres normalnych wymogów opieki medycznej; por. Jan Paweł II, *Ai miei fratelli*, s. 20.

²⁵ G. Perico, *iw.*, s. 3–14. Lekarzom Jan Paweł II przypomina, że „akt powierzenia wam przez chorego własnej osoby zawiera w sobie bardziej lub mniej oczywiste uznanie waszej kompetencji i fachowości, uznanie dla waszego działania, wiarą w waszą dyskreję i odpowiedzialność. [...] Relacja pomiędzy chorym i lekarzem musi stać się [...] autentycznym spotkaniem dwóch wolnych ludzi. 'zaufania' i 'świadomości'”; Jan Paweł II, *Ai partecipanti ad un Congresso di chirurgia, I principi etici e morali guidino la ricerca scientifica*, w: IGP, vol. I: 1981, s. 373–377.

Nawet jeżeli nie oznacza to, że sens może być mylony z intencjami osoby działającej, sens samego gestu stanowi właściwa treść samego czynu²⁶.

Tu znowu pojawia się osoba, a raczej osobowość, lekarza ze względu na jego funkcję i znaczenie moralne przypisywane mu przez osoby dotknięte chorobą i przez powszechnie pojmowaną funkcję samych struktur medycznych i opiekuńczych. Wydaje się oczywiste, że jego postawa etyczna i stosunek do życia odzwierciedla się w jego podejściu do śmierci. Prywatne stanowisko, będące wynikiem arbitralnej oceny jakości życia określonej przez człowieka oferującego możliwość przyspieszenia zakończenia egzystencji uważanej za niewartą życia²⁷, podobnie jak ukierunkowanie odnoszące się do zasady absolutnej świętości życia ludzkiego oparte na prawach niezależnych od ludzkiej woli, nie może przyznać ludziom prawa do śmierci przed czasem²⁸. Jakość życia w tym przypadku jest konsekwencją poddania się nakazom etycznym, ale z pewnością nie ich celem.

Tak więc lekarz nie może dokładać wysiłków w celu przywracania umierającemu *jakiegokolwiek życia za wszelką cenę [...] ale całego życia, któremu możliwe jest nadanie ludzkiego sensu*²⁹. S. Cattorini mówi z naciskiem o roli medycyny nie jako służby w celu zachowania *właściwego życia czy też istnienia fizycznego, ale życia osobowego, które jest życiem w pełni ludzkim, tj. życiem otwartym na najważniejsze dla człowieka znaczenia i wartości. Tylko w takim wypadku pacjent jest moralnie usprawiedliwiony z odrzucenia interwencji oddalających niebezpieczeństwo śmierci na czas nieokreślony, ale za cenę życia w stanie odbierającym tej egzystencji jej ludzki sens*³⁰.

W oparciu o to, co zostało powiedziane, łatwo jest wywnioskować, że o ile problem uporczywej terapii w teorii przedstawia się jako bardzo jasny oraz prosty do sklasyfikowania i rozpoznania w stosunku do zabiegów potrzebnych i koniecznych, o tyle w rzeczywistości lekarze, w niektórych przypadkach stają wobec sytuacji wzbudzających różnorodne wątpliwości i brak pewności w odniesieniu do stosowności i celowości ich działania. Dlatego zmierza się do określenia jasnych kryteriów filozoficznych i moralnych, a w ostateczności również prawnych, według których można będzie w przyszłości bezbłędnie zdefiniować pojęcie uporczywej terapii w celu unikania jej w praktyce. W każdym razie również znajomość tego rodzaju kryteriów dla wielu lekarzy nie jest wystarczającą obroną zdolną zafunkcjonować w momencie zaistnienia sytuacji, o jakich wspomniano wcześniej. Przez

²⁶ G. Angelini, L'eutanasia tra desiderio di morire e fuga dalla morte, *Rivista del Clero Italiano* 66: 1985, nr 10, s. 644–671.

²⁷ Tego rodzaju postępowanie ukazuje doniosłość jakości życia i szacunek swobodnie podejmowanych decyzji, których dokonywać może każda jednostka, łącznie z postanowieniem „dobrej śmierci”.

²⁸ Jest to zasada, według której życie ludzkie musi być szanowane, gdyż jest święte. Jego świętość nie wynika z koncepcji samego życia, lecz z faktu że jest życiem ludzkim, należącym do osoby ludzkiej. Tak twierdzi Kongregacja Nauki Wiary w Instrukcji *Donum Vitae*, „Nienaruszalność prawa do życia niewinnej istoty ludzkiej od momentu poczęcia aż do śmierci jest znakiem i wymogiem samej nietykalności osoby”. *Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, Istructio Donum vitae de observantia erga vitam humanam nascentem deque procreationis dignitate tuenda. Responsiones ad quasdam quaestiones nostris temporibus agitatae* (22.02.1987), *AAS* 80: (1988), nr 1, s. 70–102; *Enchiridion Vaticanum*, vol. X, Bologna 1989, s. 818–893.

²⁹ S. Cattorini, jw., s. 273–293.

³⁰ Tamże.

wielu śmierć pacjenta jest odbierana, jako frustracja i osobiste niepowodzenie. Te wewnętrzne odczucia, wzmacnione środowiskiem propagującym i premiującym efektywność, w wielu lekarzach mogą wywołać psychologiczne mechanizmy obrony. Nieproporcjonalne, przekraczające rzeczywiste potrzeby działania przez nich zapoczątkowane, mogą stać się sposobem na uspokojenie własnego sumienia.

W tego typu sytuacjach, nie przypadkowo uporczywa terapia i eutanazja, łączone są razem, jedno obok drugiego, przez fakt, iż istnieje między nimi pewna więź³¹; w obydwu zaznacza się wola dominowania nad życiem z jednoczesnym brakiem akceptacji śmierci ze strony współczesnego człowieka. Te elementy typu psycho-kulturalnego popychają wielu lekarzy do maksymalnego opóźniania śmierci czyniąc ją przez to coraz bardziej bolesną³². Tego rodzaju sytuacje stają się jeszcze trudniejsze przez fakt, że osiągnięcia medyczno-naukowe wpływają na rosnące trudności w zdefiniowaniu granicy pomiędzy życiem i śmiercią³³.

Dlatego, pomimo że z jednej strony medycyna współczesna wytwarza w ludziach klimat zaufania i nadziei, z drugiej perspektywa bycia poddanym ewentualnym, właśnie wspomnianym tego rodzaju i o takich konsekwencjach, zabiegom, w wielu wywołuje zwątpienie czy wręcz strach poparty doświadczeniami własnymi lub innych³⁴.

Nie należy się dziwić, że w tego typu okolicznościach żądania proeutanazyjne zyskują charakter humanitaryzmu. I rzeczywiście, wykorzystując uczucia strachu przed technologicznymi metodami utrzymywania człowieka na siłę przy życiu w jego ostatnich momentach, zwolennicy bezbolesnego umierania otwarcie głoszą brak zgody na tego rodzaju traktowanie i odrzucenie uporczywej terapii³⁵, proponując poszukiwanie końcowej fazy o „lepszej jakości”, tzn. bezbolesnej śmierci z zastosowaniem najbardziej odpowiednich w danym przypadku środków opracowanych razem z chorym. Okazało się, że jest to najlepszy sposób, którego motywacje, jeszcze kilka lat temu uważane za niemożliwe do zaakceptowania i błędne, dziś stanowią bagaż etyczno-kulturalny poważnej części społeczeństwa³⁶.

³¹ J.-F. Malherbe, *Per un'etica della medicina*, Cinisello Balsamo 1989, s. 169.

³² S. Verspieren, *iw.*, s. 24.

³³ G.F. Azzone, *I dilemmi della bioetica. Tra evoluzione biologica e riflessione filosofica*, Roma 1997, s. 79–92; *Accademia Pontificia delle Scienze, Prolungamento artificiale della morte*, Città del Vaticano 1987, s. 148–150.

³⁴ S. Spinsanti, *Il pensiero e la prassi dell'eutanasia nell'etica cattolica*, w: *Eutanasia. Il senso del vivere e del morire umano*, Atti del 12° Congresso nazionale dei teologi moralisti italiani (Firenze 1–4 aprile 1986), Bologna, 1987, s. 102–104.

³⁵ W końcu lat 60., wraz z utwierdzeniem się autonomii chorego, przedstawiany opinii publicznej, w formie emotywniej, temat uporczywej terapii utrudnił rozważne podejście do analizy etycznych aspektów. Łączących się z ograniczeniami dyspozycyjności własnego życia i obowiązkiem ochrony życia drugiego człowieka powierzonej medycynie. Fakt ten, łączący się z rozwojem technologii medycznej, doprowadził do całej serii trudnych do rozwiązania nowych sytuacji. Jedną z nich jest właśnie uporczywa terapia w odniesieniu do chorych będących już w ostatniej fazie ich egzystencji. Wkrótce potem, jako odpowiedź na „brutalność” medycyny pojawia się strach przed wspomnianą uporczywą terapią, strach przed „metodami i procedurami stosowanymi w medycynie o wyjątkowo zaawansowanej technologii nastawionej na osiąganie tymczasowych celów związanych z przeżyciem i całkowitej obojętności na pragnienia i cierpienia chorego”; por. A. Bompiani, *iw.*, s. 23–41.

³⁶ G. Piana, *La questione*, s. 75–86.

FORTSCHRITTE DER MEDIZIN UND BEHARRLICHE THERAPIE

ZUSAMMENFASSUNG

Die wenigsten wissenschaftlichen Sparten entwickeln sich so rasant wie die Medizin. Beweis dafür ist vor allem die Verlängerung der Lebenserwartung der Bewohner entwickelter und sich entwickelnder Länder. Noch krasser erfahren dies jene Menschen, die sich aus verschiedenen Gründen plötzlich in intensiver Behandlung im Krankenhaus befinden. Angeschlossen an verschieene Maschinen unbekannter Funktion kommen sie langsam zu Kräften und gesunden. Aber dieselben Anlagen können für andere Menschen ein Kreuz bedeuten und weitere Leiden verursachen. Einige, die der unheilbaren Krankheit müde und ohne Hoffnung auf eine Zukunft sind, erwarten sehnsuchtsvoll die Erlösung durch den Tod, und sind dazu bereit. Leider wird manchmal die Funktion des Arztes verkannt: Forderungen von Menschen, die sich für den Sterbenden verantwortlich fühlen, führen zu einer beschwerlichen Behandlung, die allein zur Ausdehnung der Agonie und der Leiden des Sterbenden führen. Vor diem Hintergrund sollte man weiten Kreisen der Öffentlichkeit vor die Augen führen, dass die Unterlassung bzw. das Einstellen solcher Praktiken in entsprechendem Moment der Ethik eines Arztes keinen Abbruch tun. Im Gegenteil — dadurch wird die moralische Haltung eines Arztes gestärkt, dem Kranken bringt dies eine Erleichterung und bei der Allgemeinheit vertieft dies das Vertrauen zu den medizinischen Diensten.

LITIS INSTANTIA — TRWANIE PROCESU KANONICZNEGO

Treść: — I. Zwyczajny przebieg instancji. — II. Nietypowy przebieg instancji. 1. Zawieszenie instancji. 2. Umorzenie instancji. 3. Zrzeczenie się instancji. — III. Wnioski. — Zusammenfassung

Osoby nie znające bliżej kanonicznego prawa procesowego i nie mające wcześniej kontaktu z sądem kościelnym, najczęściej nie wiedzą o możliwości dochodzenia swoich praw na drodze procesowej, o sposobie wszczęcia procesu kanonicznego ani o sposobach jego zakończenia w taki czy inny sposób. Nie znają też etapów postępowania procesowego. Niektórzy nie dopuszczają nawet myśli o procesowaniu się w Kościele. Inni uważają, że zgłoszenie jakiegokolwiek prośby czy żądania w Kościele, który przecież opiera się na wierze, jest równoznaczne z bezkrytycznym uznaniem tych żądań i bezproblemowym przyznaniem racji. Tymczasem jedno i drugie przekonanie jest błędne. Kościół posiada nie tylko normy umożliwiające wszczęcie procesu, lecz także normy określające precyzyjnie, kiedy proces formalnie się rozpoczyna, jak długo może trwać i w jaki sposób może być zakończony, w jakich sytuacjach może być zawieszony czy umorzony, kiedy ma miejsce zrzeczenie się instancji. Znajomość tych norm przydatna jest tak osobom zamierzającym dochodzić sprawiedliwości na forum kościelnym, jak i pracownikom trybunałów kościelnych, aby mogli zawsze podejmować decyzje prawidłowe w aspekcie formalnym i słuszne, a więc optymalne dla zainteresowanych. Wspomniane normy, określające trwanie procesu i sposoby jego zakończenia, mają istotne znaczenie praktyczne i dlatego zasługują na bliższe ich omówienie.

Należy na wstępie zauważyć, że trwanie procesu (*litis instantia*, instancja sporu) może przebiegać w sposób zwyczajny, czyli standardowo, albo w sposób nadzwyczajny, czyli związany z pewnymi sytuacjami lub działaniami nietypowymi. Typowy przebieg procesu, jego początek i zakończenie, określa prawodawca kościelny w kanonach 1517 i 1607 KPK. Zaś nietypowe działania w procesie, czy jego nietypowy przebieg regulują normy zawarte w kan. 1518–1525 (inne sposoby kończenia lub zawieszenie procesu) i 1587–1597 KPK (postępowanie w sprawach wпадkowych). W niniejszym opracowaniu zamierzam przeanalizować tylko normy zawarte w kan. 1517–1525. Drugą grupę wskazanych wyżej norm pozostawiam do odrębnego opracowania. Metodologiczne uzasadnienie takiego rozwiązania wynika także z innego umiejscowienia wspomnianych grup norm w KPK.

I. ZWYCZAJNY PRZEBIEG INSTANCJI

Instancja sporu (*litis instantia*) to sądowy przebieg sporu, czyli zespół czynności sądowych ukierunkowanych do rozpoznania i rozstrzygnięcia sporu¹. W powyższym określeniu na pierwszy plan wysuwać się wydaje ciąg czynności procesowych, które sprawiają, że proces trwa. Należy tutaj jednak podkreślić, że termin „instancja sporu” jest określeniem technicznym oznaczającym istnienie sporu. Oznacza ono zaistnienie faktu sporu sądowego lub nie, jego trwanie, lub nie. Spór sądowy musi mieć swój jasno określony początek i koniec. Cały tytuł III (kan. 1517–1525), poświęcony instancji sporu, traktuje o faktach, które warunkują rozpoczęcie i zakończenie każdego sporu sądowego. Czynności podejmowane w czasie instancji sporu są niejako rzeczą drugorzędną. Niektóre z nich warunkują jego zaistnienie a inne wypełniają go określoną treścią.

Wiadomo, że zanim dojdzie do sporu sądowego, na ogół od pewnego czasu istnieje spór, lecz nie jest to spór sądowy. Dopiero wniesienie powództwa do kompetentnego sądu daje podstawę do rozpoczęcia sporu sądowego. Jednak początkiem instancji nie jest jeszcze samo wniesienie powództwa. Mogłoby ono bowiem być nawet całkowicie bezpodstawne, wniesione przez osobę nie mającą do tego prawa lub do nieodpowiedniego sądu. Dopiero po zbadaniu wymienionych okoliczności sąd może dojść do przekonania, iż sprawa nadaje się do rozpatrzenia w tym sądzie. Wtedy sąd może wezwać stronę pozwaną, aby ustosunkowała się do przedmiotu sporu. Dlatego też dopiero wezwanie strony pozwanej staje się właściwym początkiem instancji sporu.

W kan. 1517 KPK prawodawca kościelny wyraźnie przyznaje: *Instancja rozpoczyna się wezwaniem, kończy zaś nie tylko ogłoszeniem ostatecznego wyroku, lecz także innymi sposobami określonymi w prawie*. W stosunku do poprzedniego kodeksu zauważyć należy dwie zmiany. Po pierwsze, w świetle kan. 1732 i 1837 KPK/1917 instancja rozpoczynała się zawiązaniem sporu². Po drugie, kan. 1732 wyliczał imiennie formy zakończenia lub przerwania procesu: *interrumptio, peremptio, renuntiatio*, co obecnie nie wydaje się konieczne, gdyż w kolejnych kanonach są one wyliczone³.

Wydaje się, iż dla oddania łacińskiego *citatione* lepiej użyć słowa „wezwaniam” niż „pozwem”⁴, aby dla mniej zorientowanych nie dawać możliwości rozumienia, iż tak znaczący moment procesu jak początek instancji może być równoznaczny ze złożeniem pozwu. Od tego bowiem momentu strona może liczyć czas, który jest wyznaczony na przeprowadzenie procesu⁵. Także w kan. 1512 nr 5 prawodawca stwierdza, iż spór zaczyna się toczyć od zawiadomienia strony

¹ T. Pawluk, Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II, t. 4: Doczesne dobra Kościoła. Sankcje w Kościele. Procesy. Olsztyn 1990, s. 240. Inne znaczenie słowo *instantia* posiada w kan. 1434 (wniosek, udział) i w kan. 1439 (stopień sądu) KPK.

² Nie było to zgodne z normą zawartą w kan. 1725 nr 5 tegoż kodeksu.

³ Komisja kodyfikacyjna wyraźnie odrzuciła wniosek o wyliczenie w tym kanonie form zakończenia procesu; zob. *Communications* 11:1979, s. 95.

⁴ Jak to czyni pierwsze oficjalne tłumaczenie KPK, dokonane przez E. Sztafrowskiego w 1983 roku.

⁵ Zob. kan. 1453 KPK.

pozwaney o pozwie, co zgodnie z kan. 1507 § 1 powinno być połączone z cytacją, czyli wezwaniem strony do wypowiedzenia się⁶. Można więc powiedzieć, że instancja sporu rozpoczyna się podjęciem przez sąd zdecydowanego działania procesowego, jakim jest wezwanie strony pozwanej.

Nie ma natomiast postępowania sądowego w sensie ścisłym, a więc i instancji sporu, gdy ktoś żąda tylko wykonania wyroku lub zwraca się o przeprowadzenie sądu polubownego⁷.

Spór sądowy z natury swojej zmierza do jego rozstrzygnięcia. Aby do tego doszło, konieczne jest przeprowadzenie koniecznych czynności sądowych. Do typowych i zasadniczych etapów procesu należą: ustalenie przedmiotu sporu, postępowanie dowodowe, ogłoszenie akt procesowych, zamknięcie postępowania dowodowego, dyskusja nad sprawą i ogłoszenie wyroku. Instancja sporu trwa aż do ustania relacji procesowej między stronami. Najczęstszą formą zakończenia instancji jest ogłoszenie ostatecznego wyroku (kan. 1517 i 1607). Warunki i sposób jego ogłoszenia określił prawodawca w kanonach 1608–1616 KPK (tytuł VII).

II. NIETYPOWY PRZEBIEG INSTANCJI

Prawodawca nie wyklucza także innych sposobów zakończenia sprawy, co jasno wyraża w cytowanym kan. 1517. W innej części kodeksu prawodawca przewiduje środki dla unikania procesów⁸. Kościół opowiada się za ugodowym rozstrzygnięciem sporów⁹. Dlatego też w sytuacji zrealizowania ugody lub sądu polubownego kończy się relacja procesowa, jeśli taka została nawiązana. W innych sytuacjach może nastąpić umorzenie lub zrzeczenie się instancji. Wymienione sposoby zakończenia procesu nie wyczerpują gamy nietypowych sytuacji w procesie. Prawodawca przewiduje bowiem także sytuacje, w których wydawać by się mogło, iż proces może być przerwany lub zagrożony, np. przez niestawiennictwo strony procesowej. Ustanowione są normy dotyczące spraw wpadkowych, zgodnie z którymi proces w takich sytuacjach będzie kontynuowany, lecz jego charakter będzie nietypowy¹⁰. W następujących po kan. 1517 normach prawodawca dopuszcza zawieszenie instancji, jej umorzenie lub zrzeczenie się.

1. Zawieszenie instancji

Jeśli strona, albo jej opiekun, kurator lub pełnomocnik nie mogą dalej pełnić swojej funkcji, instancja ulega trwałemu lub tymczasowemu zawieszeniu (*suspen-*

⁶ Dlatego odmienną wypowiedź w tym względzie zawartą w kan. 1515 KPK traktować można jako mało uzasadniony wyjątek.

⁷ Kan. 1363 § 1, kan. 1713 KPK.

⁸ Kan. 1713–1716 KPK.

⁹ Kan. 1446 § 1–3; Z. Grocholewski, Specyfika wymiaru sprawiedliwości w Kościele, *PK* 41: 1998, nr 3–4, s. 19–21.

¹⁰ Kan. 1587–1597 KPK; R. Szychmiller, Ochrona praw człowieka w normach kanonicznego procesu spornego, Olsztyn 2003, s. 106–110.

sio). Francesco D'Ostilio zauważa, iż zamiast terminu *suspensio* należało używać terminu *interruzio* (przerwanie), gdyż często owo zawieszenie trwa bardzo długo lub jest trwałe¹¹. Wydaje się, iż w sytuacjach, gdy zawieszenie jest trwałe, można mówić — przynajmniej w językach narodowych — o przerwaniu instancji¹².

Najpoważniejsza przeszkoda w kontynuowaniu procesu pojawia się wtedy, gdy strona procesująca się umiera, zmienia status, albo traci urząd, z racji którego działała. Dalsze postępowanie sędziego zależy od tego, jak bardzo zaawansowana była sprawa. Jeśli jeden z wymienionych faktów nastąpił przed zamknięciem postępowania dowodowego, wtedy *instancja ulega zawieszeniu, dopóki spadkobierca zmarłego, następcą albo ten, kto jest zainteresowany, nie podejmie sporu*¹³. Jest to najtrwalsze zawieszenie, które nazywać można przerwaniem, gdyż osoba uprawniona może w ogóle nie podjąć działań procesowych¹⁴. Nowością tej normy jest dodanie do grona uprawnionych do kontynuowania procesu także tego, kto jest nim zainteresowany¹⁵.

Stroną procesującą się, która doznaje przeszkody w działaniu procesowym, może być osoba fizyczna lub osoba prawna. Osoba fizyczna może umrzeć, zmienić status (nie tylko stan) lub utracić urząd, z racji którego w procesie działała. Chodzi zapewne prawodawcy tylko o takie zmiany statusu, które wpływają na zdolność lub uprawnienie do prowadzenia procesu. Przykładem może być osiągnięcie przez stronę pełnoletności, co sprawia, że jej dotychczasowy przedstawiciel prawny nie może dalej działać w imieniu małoletniego. Inną przyczyną zastosowania omawianej normy może być popadnięcie strony procesowej w chorobę psychiczną. Na równi ze śmiercią osoby fizycznej należy traktować wygaśnięcie osoby prawnej.

Jeśli po wezwaniu a przed zamknięciem postępowania dowodowego umiera lub nie może dalej działać strona powodowa, sprawę może kontynuować jej spadkobierca, osoba odąd uprawniona lub następca na urzędzie.

Gdy zaś takiej przeszkody doznaje strona pozwana, przepis kan. 1518 można stosować tylko analogicznie, gdyż niecelowe byłoby dosłowne jego stosowanie. I tak, jeśli strona pozwana umiera lub wygasa, postępowanie należy prowadzić dalej, a do udziału sąd winien wezwać prawnego spadkobiercę lub następcę strony, którzy z własnej inicjatywy nie muszą przejawiać aktywności. Czasem wypadnie czekać na wyjaśnienie, kto jest spadkobiercą lub prawnym następcą strony. Czekanie wprowadza trudność praktyczną a nie prawną, bowiem skutek zawieszenia sprawy jest taki, iż nie bieżą terminy procesowe, zwłaszcza termin na umorzenie instancji. Jeśli zmienia się status strony pozwanej, to zawieszenie procesu ma miejsce tylko wtedy, gdy stała się ona niezdolna do prowadzenia procesu. Trzeba wtedy szukać dla niej przedstawiciela prawnego. Natomiast jeśli staje się ona pełnoletnia, praktycznie nie ma zawieszenia, lecz osoba ta zaczyna działać osobiście.

¹¹ F. D'Ostilio, *Sospensione o interruzione*, *Apollinaris* 65:1993, s. 217–236.

¹² Dotyczy to niektórych sytuacji normowanych w kan. 1518 KPK.

¹³ Kan. 1518 § 1 KPK.

¹⁴ Zgodnie z wyjaśnieniem Papieskiej Komisji Interpretacyjnej z 21.03.1986, zatwierdzonym 17.05.1986 strona może później tę samą sprawę ponownie wprowadzić na wokandę w tym samym lub innym kompetentnym trybunale; zob. *Communicationes* 18: 1986, s. 409; *AAS* 78: 1986, s. 1324.

¹⁵ Zob. kan. 1733 KPK/1917.

Natomiast gdy strona procesująca się umiera, zmienia status, albo traci urząd, z racji którego działała, a fakt ten następuje *po zamknięciu postępowania dowodowego, sędzia powinien prowadzić sprawę do końca, pozywając pełnomocnika, jeżeli jest, a jeśli nie, to spadkobiercę zmarłego lub następcę* (kan. 1518 nr 2). Po wydaniu dekretu zamknięcia postępowania dowodowego sprawę należy w zasadzie prowadzić do końca. Problematyczna wydaje się możliwość pozwania pełnomocnika po śmierci mocodawcy. Czasem też długie może być czekanie na ustalenie spadkobiercy lub następcy.

Specjalnie należy spojrzeć na sprawy dotyczące stanu osoby. Należą do nich także sprawy o nieważność małżeństwa. Zgodnie z normą szczegółową zawartą w kan. 1675 § 2, jeśli w trakcie procesu o nieważność małżeństwa umiera współmałżonek, należy zastosować przepis kan. 1518. Zgodnie z nim o kontynuowanie procesu może wystąpić pozostały przy życiu współmałżonek lub promotor sprawiedliwości, jako jedyne osoby, które mogą być zainteresowane i są uprawnione do prowadzenia takiego procesu. Jednak w praktyce zazwyczaj nikt już nie podejmuje danej sprawy i jej zawieszenie okazuje się trwałe.

Jeśli w trakcie procesu o nieważność małżeństwa papież udzieli dyspensy od tego małżeństwa jako niedopełnionego, proces upada jako bezprzedmiotowy (*amissio obiecti litigiosi*) i winien być z urzędu umorzony, niezależnie od tego, w jakim stadium się znajdował¹⁶.

Mniej uciążliwe jest zawieszenie instancji, gdy przestaje swoje zadania pełnić opiekun, kurator lub pełnomocnik strony. Prawodawca postanowił: *Jeżeli przestaje pełnić zadania opiekun lub kurator albo pełnomocnik, który jest konieczny zgodnie z przepisem kan. 1481, §§ 1 i 3, następuje tymczasowe zawieszenie instancji* (kan. 1519 § 1). W takich przypadkach można mówić tylko o zawieszeniu, a nie o przerwaniu instancji. Jest to zawieszenie z mocy prawa, a więc konieczne¹⁷. Prawodawca nie precyzuje, z jakich przyczyn wymienieni uczestnicy postępowania przestają pełnić swoje zadania. Dlatego też każde zaprzestanie przez nich działań procesowych zobowiązuje sędziego do odpowiedniego działania. W takich sytuacjach sędzia powinien jak najszybciej ustanowić innego opiekuna lub kuratora albo wyznaczyć stronie krótki czas na ustanowienie nowego pełnomocnika procesowego. Jeśli strona zaniedbała wyznaczenia w oznaczonym czasie pełnomocnika, sędzia może go sam ustanowić (kan. 1519 § 2).

2. Umorzenie instancji

Prawodawca ustanowił normy przymuszające strony do działania w rozpoczętej sprawie. Sankcją jest groźba umorzenia sprawy (*peremptio instantiae*) z mocy prawa. Umorzenie to zakończenie postępowania sądowego przed ostatecznym

¹⁶ Taka sytuacja zdarzyć się może niezwykle rzadko, gdyż z zasady najpierw należy wyjaśnić kwestię ważności małżeństwa, a dopiero gdy okaże się iż jest ono ważne, można prosić o dyspensę papieską.

¹⁷ Oprócz tego w jurysprudencji wyróżnia się jeszcze zawieszenie uzgodnione przez strony lub fakultatywne, gdy wymaga uznania przez sędziego; zob. F. D'Os t i l i o, *Prontuario del Codice di Diritto Canonico*. Tavole sinottiche, Città del Vaticano (b. r. w.), s. 571.

rozstrzygnięciem sprawy. Instytucja umorzenia zmniejsza możliwość nieograniczonego w czasie prowadzenia spraw, czyli umożliwia uwalnianie sądów od niektórych przynajmniej spraw, którymi nikt się nie interesuje.

W kan. 1520 zawarte zostało postanowienie: *Jeśli strony, nie mając żadnej przeszkody, nie podejmą w ciągu sześciu miesięcy żadnego aktu procesowego, następuje umorzenie instancji. Ustawa partykularna może ustalić inne terminy umarzające.*

W poprzednim kodeksie sprawy w I instancji umarzane były po dwóch latach, zaś w dalszych instancjach po roku¹⁸. Słusznie też autor nowego kodeksu doprecyzował normę stwierdzając wyraźnie, iż tylko wymienione zaniechanie stron jest podstawą umorzenia. Sformułowanie starego kodeksu o umorzeniu instancji *jeśli nie podjęto żadnego aktu procesowego* przez niektórych kanonistów interpretowane było jako powodujące umorzenie także w sytuacji braku działania sądu¹⁹. Choć była to interpretacja zgodna z zapisem normy, to jednak wysoce krzywdząca dla stron; bez ich winy sprawa mogła być umorzona.

Literalnie norma skierowana jest do obydwu procesujących się stron. Jednak w pierwszej instancji odnosi się ona praktycznie tylko do strony powodowej, gdyż strona pozwana nie ma obowiązku działania, jeśli sędzia jej nie wzywa. Będzie ona miała ten obowiązek tylko wtedy, gdy zaapeluje od wyroku wcześniejszej instancji w wyższej i praktycznie stanie się stroną powodową. Bezczyność tej strony w wyższej instancji powoduje nie tylko umorzenie sprawy, lecz także przejście sprawy w stan rzeczy osądzonej²⁰.

Czas, który musi upłynąć do umorzenia sprawy jest czasem użytecznym, co wynika z klauzuli *nullo obstante impedimento*. Znaczy to, iż strona była zobowiązana do działania, lecz działania tego nie podjęła, chociaż nie miała żadnej przeszkody. Trudno bowiem wyobrazić sobie, aby słuszne było umorzenie instancji w sytuacji, gdy strona przez ponad 6 miesięcy nie działała, gdyż sąd w tym czasie np. gromadził zaproponowane wcześniej przez stronę dowody, nie oczekując od niej żadnej pomocy. Zatem uznać trzeba, iż czas 6 miesięcy płynie tylko wtedy, gdy: 1) powód wiedział, że miał obowiązek działania, 2) wiedział, że upływa wyznaczony na to czas, 3) mógł on faktycznie działać. Zatem podstawą umorzenia jest tylko świadome i dobrowolne zaniechanie strony. Takiej podstawy nie może dać sama bezczynność strony przez 6 miesięcy, bez upewnienia się o wypełnieniu wszystkich trzech warunków umorzenia. Upewnienie się o świadomej bezczynności może wynikać z upomnienia, w którym zagrozi się stronie, że jeśli nie wykona należnego działania, to sprawa zostanie umorzona. Upomnienie daje okazję do koniecznego uświadomienia znaczenia obowiązku i upływu czasu.

Stosując interpretację ścisłą wydaje się, iż brak wymaganego aktu procesowego może dotyczyć właściwie tylko braku wskazania środków dowodowych lub braku aktualizowania danych dotyczących tych środków. Wcześniejsze obowiązki procesowe strony są bowiem warunkiem rozpoczęcia instancji sprawy, zaś późniejsze akty procesowe są raczej uprawnieniami strony niż jej obowiązkami, albo są to

¹⁸ Kan. 1736 KPK/1917.

¹⁹ T. Pawluk, jw., s. 241.

²⁰ Kan. 1641 nr 3 KPK. Oczywiście tylko w tych sprawach, w których jest to dopuszczalne.

obowiązki drugorzędne, nie konstytutywne dla kontynuowania procesu. Jednak stosując interpretację szeroką można też przyjąć, że brak wymaganego aktu procesowego może dotyczyć braku każdego (niekoniecznie konstytutywnego) działania w procesie, które było wymagane przez sędziego, jak np. brak wniesienia opłaty sądowej czy honorarium za opinię biegłego, bez wiarygodnego usprawiedliwienia w tej kwestii. Wydaje się, iż z większą ostrożnością przystępować należy do umorzenia sprawy w wyższej instancji niż w instancji pierwszej, a z jeszcze większą ostrożnością, gdy sprawa jest rozpatrywana wskutek przesłania z urzędu do wyższej instancji. Kwestią podstawową jest tutaj użyte w normie pojęcie *aktu procesowego*²¹.

Zgodnie z kan. 1521 *Umorzenie następuje z mocy samego prawa i przeciwko wszystkim, nawet małoletnim oraz tym, którzy są z małoletnimi zrównani; winno ono być ogłoszone z urzędu, z zachowaniem uprawnienia do żądania odszkodowania od opiekunów, kuratorów, zarządców, pełnomocników, jeśli nie udowodnią, że byli bez winy.*

Sędzia nie musi czekać na wniosek którejkolwiek strony dotyczący umorzenia sprawy, lecz obowiązany jest ogłosić je z urzędu. Dekret sędziego ma charakter czysto deklaracyjny. Umorzenie następuje bowiem z mocy prawa po upływie terminu, a nie w dniu wydania dekretu. W dekrecie sędzia zarządza też złożenie akt do archiwum oraz powiadamia o tym strony. Gdyby strona po wydaniu dekretu o umorzeniu instancji wykazała, że w wyznaczonym czasie nie mogła podjąć żadnej czynności procesowej, sędzia powinien w nowym dekrecie stwierdzić trwanie instancji i odwołać wspomniany poprzedni dekret.

W swoich skutkach umorzenie podobne jest do wycofania skargi lub zrzeczenia się instancji, z tą różnicą, że przy umorzeniu nie wymaga się zgody strony przeciwnej i sędziego. Umorzenie powoduje zakończenie procesu bez rozstrzygnięcia kwestii spornej.

Zgodnie z kan. 1522 *Umorzenie powoduje wygaśnięcie akt procesu*²², lecz nie akt sprawy²³; co więcej, mogą one mieć moc także w innej instancji, byleby sprawa toczyła się między tymi samymi osobami i co do tej samej rzeczy; w innych sprawach²⁴ *mają one tylko siłę dokumentów*. Norma ta uznaje większą wagę akt sprawy, które mają przecież istotne znaczenie dla merytorycznego rozstrzygnięcia. Można je będzie wykorzystać, gdyby dana sprawa (zwłaszcza między tymi samymi osobami i w tej samej kwestii) została ponownie wniesiona.

Ostatnią normą dotyczącą umorzenia jest (powtórzony za poprzednim kodeksem) przepis określający sposób pokrycia wydatków umorzonego procesu. Każda z procesujących się stron sama ponosi wydatki, które poczyniła (kan. 1523). Przepis ten mógłby być groźny w sytuacji, gdy pozwany wziął adwokata, a powód pozostaje beczynny i doprowadza do umorzenia instancji. Czy jest to przeoczenie? Wydaje się, iż bardziej sprawiedliwa byłaby norma nakazująca stronie będącej przyczyną umorzenia zwrot drugiej stronie (oczywiście na jej wniosek) poniesio-

²¹ U żadnego kanonisty komentującego kan. 1520 (lub 1524 1) nie znalazłem analizy tego pojęcia.

²² Należą do nich m.in. wezwanie, zawiązanie sporu, wyznaczenie świadków.

²³ Np. zeznania świadków, dokumenty.

²⁴ Takie tłumaczenie zawartego w tekście łacińskim zwrotu *sed ad extraneos quod attinet* wydaje się bardziej sensowne i czytelne niż podane w oficjalnym tłumaczeniu KPK z 1983 roku.

nych w związku z procesem wydatków. Pojawia się jednak pytanie, czy norma taka byłaby zawsze możliwa do wyegzekwowania.

3. Zrzeczenie się instancji

Ostatnią formą nadzwyczajnego zakończenia instancji sporu jest jej zrzeczenie się. Jest ono wygaśnięciem procesu spowodowanym wolą stron. Zrzeczenie się może być milczące lub wyraźne. Milczące ma miejsce wtedy, gdy powód nie odpowiada na wezwanie do wypowiedzenia się w kwestii zawiązania sporu²⁵. Jest to zrzeczenie się sprawy, ale nie zawsze instancji, gdyż mogła ona jeszcze nie zaistnieć, jeśli nie skierowano wezwania do strony pozwanej.

Wyraźne zrzeczenie się instancji ma miejsce wówczas, gdy dokonane zostało zgodnie z przepisami zawartymi w kan. 1524–1525 KPK. Przepisy te określają sytuacje, w których możliwe jest zrzeczenie się, warunki i sposób jego przeprowadzenia oraz skutki zrzeczenia.

W kan. 1524 § 1 prawodawca kościelny postanowił: *W każdym stadium i na każdym stopniu sądu powód może się zrzec instancji; podobnie tak powód, jak i strona pozwana mogą się zrzec czy to wszystkich, czy niektórych tylko aktów procesowych*. Wynika z tego, iż tylko powód może całkowicie zrzec się instancji; on bowiem był jej inicjatorem. Zaś obie strony mogą zrzec się tylko niektórych lub wszystkich aktów procesowych. Wydaje się, iż zrzeczenie się w pewnym momencie nawet wszystkich aktów procesowych nie jest równoznaczne ze zrzeczeniem się instancji. Strona może zrzekać się tylko tego, czego wcześniej żądała i do czego ma uprawnienie. Może ona nie korzystać ze swoich uprawnień, a proces będzie toczył się nadal, jeśli nie zrzeknie się go formalnie (strona powodowa) i będzie wypełniać swoje obowiązki procesowe. Powód zrzekając się instancji nie zrzeka się całkowicie swojego prawa, którego zamierzał sądownie dochodzić. W innym czasie może tę samą sprawę wnieść do tego samego lub innego trybunału kompetentnego²⁶. Strona czasem zrzeka się niektórych aktów procesowych, np. przedłożenia trudno dostępnego dokumentu lub świadka, aby przyspieszyć bieg procesu, na ogół zakładając, że brak tej czynności nie wpłynie istotnie na rozstrzygnięcie sprawy. Ściśle biorąc, strona może zrzec się tylko tych aktów procesowych, których sama żądała lub zgłaszała. Nie może zrzekać się działań zgłoszonych przez stronę przeciwną lub wymaganych z mocy prawa, np. publikacji akt. Niektórzy kanoniści reprezentują pogląd, iż zrzeczenie się czynności prawnej jest faktycznie zwolnieniem sędziego z podejmowania tego działania, którego wcześniej strona żądała od niego²⁷. W świetle tej teorii zrzeczenie się świadka będzie wycofaniem skierowanego wcześniej do sędziego żądania przesłuchania tegoż świadka.

Prawo wymaga, aby *opiekunowie i zarządcy osób prawnych, by mogli się zrzec instancji, potrzebują albo rady, albo zgody tych, których udział jest wymagany do dokonania aktów przekraczających granice zwyczajnego zarządu* (kan. 1524 § 2).

²⁵ Kan. 1594 KPK; F.J. Ramos, *I tribunali ecclesiastici. Costituzione, organizzazione, norme processuali*, Roma 1998, s. 303.

²⁶ Zob. odpowiedź Komisji Kodyfikacyjnej z 17 maja 1986 r.; AAS 78: 1986, s. 1324.

²⁷ K. Lüdicke, Prozeßrecht ad 1524/1.

Norma ta, wprowadzona jako nowa do KPK z 1983 roku, wynika ze szczególnej troski prawodawcy o maksymalną ochronę praw tych osób, które nie mogą samodzielnie i osobiście występować przed sądem. Ich przedstawiciele nie mogą zrezygnować z instancji sporu bez spełnienia określonych w prawie warunków.

Prawodawca określił też wyraźnie inne warunki ważnego zrzeczenia się instancji: *Zrzeczenie się, by było ważne, musi być dokonane na piśmie i powinno być podpisane przez stronę lub przez jej pełnomocnika, posiadającego jednak specjalne zlecenie, zakomunikowane drugiej stronie i przez nią zaakceptowane lub przynajmniej nie zwalczane i przyjęte przez sędziego* (kan. 1524 § 3). Warunki te dotyczą — jak wiadomo — tylko zrzekania się formalnego, czyli po wezwaniu strony pozwanej. Wcześniejsze zrzeczenie się sprawy jest po prostu wycofaniem skargi i nie obwarowane zostało żadnymi warunkami; jest jednak oczywiste, iż powinno ono być także sporządzone na piśmie.

Strona przeciwna może zgodzić się na zrzeczenie bezwarunkowo, pod pewnymi warunkami, sprzeciwić się temu lub milczeć. Sprzeciw może wynikać z zamiaru kontynuowania rozpoczętego procesu lub zamiaru wykorzystania zaproponowanych przez stronę przeciwną środków dowodowych. Tylko sprzeciw powoduje niemożliwość przyjęcia zrzeczenia. Dlatego też sędzia powiadamiając stronę o zgłoszonym przez stronę przeciwną zamiarze zrzeczenia się powinien ją pouczyć, że jej milczenie potraktowane będzie jako zgoda²⁸.

Wymagane przez prawo przyjęcie zrzeczenia przez sędziego jest uzasadnione merytorycznie przede wszystkim dlatego, iż sędzia ma obowiązek dążyć do odkrycia prawdy obiektywnej, zwłaszcza w sprawach dobra publicznego. W sprawie dobra prywatnego sędzia powinien przyjąć zrzeczenie, jeśli druga strona, mająca właściwe rozeznanie w sytuacji, nie jest temu przeciwna. Może odmówić przyjęcia zrzeczenia, aby nie dopuścić do zafałszowania obrazu sprawy, uniknąć jawnej niesprawiedliwości, gdy np. strona pozwana poniosła już wielkie szkody z racji rozpoczęcia sprawy, nie rozumie wystarczająco szansy wynikającej z ewentualnego pozytywnego dla niej wyroku i dlatego nie sprzeciwia się zrzeczeniu. Sędzia ma prawo podjąć w takiej sytuacji decyzję niezależnie od stanowiska strony pozwanej. W sprawie dobra publicznego, zwłaszcza w sprawach dotyczących stanu osób, sędzia najpierw powinien wysłuchać zdania obrońcy węzła i/lub promotora sprawiedliwości. Sędzia nie powinien przyjmować zrzeczenia, gdy przez nie może nastąpić zafałszowanie obrazu sprawy należącej do dobra publicznego. Może to mieć miejsce wtedy, gdy powód coraz bardziej przekonuje się o niemożliwości udowodnienia swojego żądania, np. nieważności małżeństwa, a nie chce mieć potwierdzenia wyrokiem ważności swojego małżeństwa. Troska o sprawiedliwość powinna skłaniać sędziego do utrwalenia w formie wyroku wyniku dochodzenia w danej sprawie. Sędzia, będąc przekonanym o słuszności przyjęcia zrzeczenia, czyni to w formie odpowiedniego dekretu, w którym też postanawia, że akta sprawy mają być przekazane do archiwum sądowego lub diecezjalnego.

W kan. 1525 prawodawca określił skutki zrzeczenia: *W odniesieniu do aktów, których się zrzeczono, rodzi (ono) te same skutki, co umorzenie instancji, a także zobowiązuje zrzekającego się do poniesienia wydatków za akty, których się zrzekł.*

²⁸ Tamże ad 1524/2.

Skutki są zatem podobne jak przy umorzeniu, z tą tylko różnicą, iż tam każdy ponosił swoje koszty, a tutaj strona zrzekająca się aktów ponosi koszty związane z tymi aktami, niezależnie od tego, kto je poniósł. Jest oczywiste, że jeśli strona powodowa zrzeka się instancji, przepadają jej koszty procesu; nie może żądać zwrotu części kosztów, jeśli zostały uiszczone, a jeśli nie zostały jeszcze opłacone, winna je opłacić.

III. WNIOSKI

Zwięzłe a wystarczające normy dotyczące instancji sporu wydają się dobrze chronić tak interesy stron procesowych, jak też prawdę obiektywną i dobro publiczne. Chronią one dążenie do sprawiedliwości oraz ekonomikę procesu. Pozwalają kończyć proces nie tylko w sposób zwyczajny, czyli przez wyrok stanowczy, ugodę lub sąd polubowny, lecz także sposobami uznawanymi za nadzwyczajne: przerwanie procesu lub jego zawieszenie, przez jego umorzenie lub zrzeczenie.

W stosunku do norm poprzedniego kodeksu nie wprowadzono wiele zmian, lecz te wprowadzone zawsze zmierzają do większej ochrony praw człowieka, czyli uczestników procesu. Pewne zamieszanie wynika z niejednoznacznego nazewnictwa różnych form kończenia instancji. Dalszych analiz wymaga pojęcie aktu procesowego oraz przedstawiona tu propozycja nowego sformułowania normy dotyczącej zwrotu kosztów przy umorzeniu instancji.

RECHTSHÄNGIGKEIT — DAUER DES KANONISCHEN PROZESSES

ZUSAMMENFASSUNG

Die die Instanz des Streites betreffenden Normen, also die Dauer des Prozesses, hat der kirchliche Gesetzgeber in den Kanons 1517–1525 des KGB (Kanonisches Gesetzbuch) festgelegt. Diese Normen regulieren ein Verfahren in zwei Situationen: im ordentlichen und außerordentlichen Prozessverlauf. Beim ordentlichen Verlauf beginnt die Hauptverhandlung, also seine sogenannte Instanz, immer mit der Vorladung der beklagten Partei und endet mit einem Urteil. Die die Art und die Bedingungen zur Beendigung eines Streits auf außerordentliche Weise bestimmenden Normen sind umfangreicher. Dazu gehört die Unterbrechung bzw. Vertagung der Verhandlung, die Niederschlagung bzw. der Verzicht auf die Instanz. Infolge der Normenanalyse wurde bestimmt, dass die sechsmonatige Frist zur Niederschlagung nur dann läuft, wenn drei folgende Bedingungen erfüllt sind: 1. der Kläger wusste, dass er die Pflicht hatte, tätig zu sein, 2. er wusste, dass die dafür vorgesehene Frist abläuft, 3. er konnte tatsächlich tätig sein. Der Verzicht auf die Instanz kann deutlich bzw. undeutlich erfolgen.

Die bündigen Normen, welche die Instanz des Streites betreffen, schützen die Interessen sowohl der Prozessparteien, als auch die objektive Wahrheit und das öffentliche Wohl sehr gut. Sie schützen das Streben nach Gerechtigkeit sowie die Ökonomik eines Prozesses. Sie

erlauben einen Prozess nicht nur auf ordentliche Art und Weise zu beenden, also mit einem entscheidenden Urteil (manchmal auch über einen Vergleich oder gütlichen Schiedsspruch), sondern auch auf als außerordentlich anerkannte Art und Weise.

Im Vergleich zu den Normen des vorherigen Gesetzbuches wurden eher wenige Veränderungen eingeführt, aber die eingeführten zielen auf einen größeren Schutz der Menschenrechte hin also der Prozessteilnehmer. Weiterer Analysen bedarf der Begriff eines Prozessaktes sowie der darunter dargestellte Vorschlag einer Neuformulierung der Norm, welche die Erstattung der Kosten bei einer Niederschlagung der Instanz betrifft.

ZASADA SYMFONII — RELACJA KOŚCIOŁA I PAŃSTWA W PRAWOSŁAWIU

Treść: — I. Bizantyjski model chrześcijańskiej teokracji. — II. Prawosławie. Carstwo. Naród. — słowiańska wersja, czy wypaczenie zasady symfonii? — III. Próba realizacji nieautokratycznego prawosławia w państwie polsko-litewskim. — IV. Zasada symfonii dzisiaj. — Zusammenfassung

Kościół jako rzeczywistość bosko-ludzka istnieje i działa w tym świecie, chociaż swojego celu do niego nie ogranicza. Z podwójnej natury Kościoła wypływa jego misja, która polega na prowadzeniu całego stworzenia ku Bogu, oczyszczeniu i przeobstwieńczeniu człowieka i kosmosu. W stosunkach z państwem głównym zadaniem Kościoła niezmiennie pozostaje przybliżenie ludzi i świata do Boga, a troska o bardziej sprawiedliwy ustrój polityczny, równość społeczną czy rozwój ekonomiczny na tyle budzą jego zainteresowanie, na ile prowadzą do realizacji tego celu. W ciągu wieków współistnienia z państwem Kościół próbował wypracować pewne postawy, które pozwoliłyby mu jednocześnie i włączyć się w procesy polityczne, i zachować od nich dystans potrzebny, by jak najlepiej służyć swemu powołaniu.

I. BIZANTYJSKI MODEL CHRZEŚCIJAŃSKIEJ TEOKRACJI

Podstawowym pryncypium dotyczącym ideału relacji Kościół-państwo w prawosławiu jest tzw. zasada synergii, czyli pewnego rodzaju współpracy (czasem mówi się o symbiozie lub symfonii). Na ten sposób pojmowania miejsca i roli Kościoła w państwie ogromny, jeśli nie decydujący wpływ wywarły doświadczenia pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa. Dla prawosławia punktem odniesienia jest model Cesarstwa Bizantyjskiego, gdzie Kościół był instytucją ściśle związaną z państwem. Te dwie rzeczywistości współprzenikały się na tyle, że już nawet samo ich przeciwstawianie jest błędem historycznym. Tak jak czas jest obrazem wieczności, tak świat ziemski był w przekonaniu Bizantyjczyków odbiciem świata niebieskiego i panujących tam porządków. I jak człowiek został stworzony na obraz Boga, tak i państwo miało być obrazem Królestwa Niebieskiego na ziemi. Jak Bóg władał niebiosami, tak cesarz uznawany za namiestnika Boga na ziemi, króla

i kapłana, miał stać na czele chrześcijańskiego państwa, by poprowadzić do Boga wszystkie narody¹.

Opracowanie ideologicznych podstaw teokracji Bizancjum zawdzięczamy Euzebiuszowi z Cezarei (263–339) — biografowi Konstantyna, bibliście i historykowi, który czerpiąc szeroko z tekstów greckich filozofów i apologetów dostosował je do potrzeb chrześcijańskiego państwa². O wyjaśnienie istnienia Imperium Romanum w kategoriach Bożej Opatrzności postarali się już wcześniej teologowie ze środowiska Aleksandryjskiego³. Według nich Rzym zapewnił światu pokój i jedność, dlatego ten okres został wybrany dla przyjścia Chrystusa na ziemię, by Dobra Nowina mogła być spokojnie głoszona wszystkim narodom. W przyjęciu chrześcijaństwa przez cesarza Euzebiusz zobaczył triumf historii i pozwoliło mu to na poszerzenie myśli swoich poprzedników o koncepcję mądrego króla. Według syryjskiego apologety władca jest nie tylko szczególnym wybrańcem Boga na ziemi, ale Jego przyjacielem, namiestnikiem, zastępcą i ziemskim odbiciem Bożego majestatu. Biorąc pod uwagę, że działania monarchy wypływają z Bożego natchnienia należy mu się szacunek, chwała i posłuszeństwo niemal boskie⁴.

Koncepcja zaproponowana przez Euzebiusza posiadała wiele luk i słabych punktów, które miały dać znać o sobie w późniejszym okresie. Jednym z poważniejszych była jej słaba przystawalność do rzymskich tradycji zgodnie z którymi władza cesarska pochodziła nie od Boga, ale od ludu rzymskiego, który przeniósł swoje prawa na Augusta⁵. Cesarz wybrany przez lud, senat i armię mógł być też przez nich obalony, jeśli nie spełniał pokładanych w nim nadziei. I nawet jeśli w rzeczywistości imperator był władcą absolutnym i źródłem prawa, to jednak świętość samego prawa nie mogła być naruszona i musiał mu się podporządkować także monarcha. Z tej przyczyny na Zachodzie, któremu wschodni sposób myślenia był daleki, teoria syryjskiego apologety nie przyjęła się ustępując miejsca koncepcji państwa Bożego św. Augustyna. Jednak pytanie w jakim stopniu podlegał prawu

¹ Korzenie takiego sposobu widzenia roli władcy tkwią głęboko zarówno w samym chrześcijaństwie jak i w pogańskim kulturowym dziedzictwie Bizancjum. Idea teokratycznego państwa, na czele którego stoi przywódca-kapłan znana była już w Starym Testamencie, a jej wcieleniem były takie postaci jak król Dawid, tajemniczy król-kapłan Melchizedek czy Mojżesz, który pełnił rolę pośrednika między Bogiem i swoim narodem, pomimo że oficjalnie funkcja kapłana należała do Aarona. W psalmach i u proroków jest to obraz łagodnego króla wstępującego do królewskiego miasta. W Nowym Testamencie, a szczególnie zasługi należą w tym względzie do św. Pawła, judaistyczne dziedzictwo wzbogacone zostało dodatkowo jeszcze i o hasło pochodzenia każdej władzy od Boga. Pierwotny Kościół miał w pamięci słowa Chrystusa, by oddać Bogu, co boskie, a cesarzowi, co cesarskie, jak również wyraźne pouczenia apostołów o szacunku i lojalności wobec władzy, nawet pogańskiej i niezbyt sprawiedliwej; por. S. R u n c i m a n, *Teokracja bizantyjska*, Warszawa 1982, s. 7–9; S. B u ł g a k o w, *Prawosławie*, Białystok 1992, s. 174–178.

² Biblijny potencjał nie był jedynym, z jakiego skorzystano. Na kształt bizantyjskiej teokracji pierwszorzędny wpływ miały również zdobycze kultury helleńskiej czerpiącej szeroko z wierzeń ludów wschodnich. Idea boskiego monarchy bardzo mocno rozwinęta była w Persji. Do atrybutów króla należała tam na przykład przejmująca grozą, boska chwała tzw. *hvarena* będąca darem Boga Światłości, symbolem której był nimb, błyszczące szaty i diadem. Podobną czią otaczano także egipskiego faraona, choć jego rzeczywiste wpływy częstokroć były mocno ograniczone; zob. S. R u n c i m a n, *iw.*, s. 25.

³ Przede wszystkim Filon, a potem pozostający pod jego wpływem Orygenes i Aleksandryjska szkoła egzegetyczna; zob. S. R u n c i m a n, *iw.*, s. 25–28.

⁴ Tamże, s. 27.

⁵ Tamże, s. 27–28.

władca będący wybrańcem Boga miało być w przyszłości niejednokrotnie postawione również i w Bizancjum.

Oprócz problemu w określeniu stosunku cesarza do prawa niejasna w nowej teorii była też relacja cesarza do kapłanów. Poprzez namaszczenie świętymi olejami cesarz zajmował szczególne miejsce w hierarchii kościelnej. Zarówno jednak charakter tego namaszczenia, jak i rola władcy nie zostały precyzyjnie określone. Sam Konstantyn przed Ojcami zebranymi na soborze w Nicei (325) nazwał siebie biskupem od spraw zewnętrznych, im pozostawiając wewnętrzne problemy Kościoła⁶. Chociaż Konstantyn nie czuł się kompetentny do wypowiedziania w sprawach teologicznych, uważał się za głowę chrześcijańskiego świata, jakiego zadaniem jest troska o jedność w wierze, a co za tym idzie zwoływanie soborów, przewodniczenie i czuwanie nad ich przebiegiem. Tak ujęty zakres obowiązków dawał cesarzom ogromne możliwości ingerencji we wszystkie niemal sfery życia Kościoła. Podatny grunt dla zakorzenienia się tej wizji stworzyła potrzeba władcy, który zabezpieczyłby chrześcijaństwu jedność, i brak wśród przywódców kościelnych w tym okresie osobowości na tyle silnej, by zabezpieczyć prawa Kościoła, a przynajmniej zrównoważyć wzajemne zależności.

Zakres uprawnień władcy w stosunku do Kościoła został ujęty w prawo za cesarza Justyniana I (527–565). W szóstej noweli Justyniana została sformułowana zasada, która stała się podstawą stosunków Kościoła z państwem: *Największe dobra darowane z Bożej łaski ludziom to kapłaństwo i królestwo, z jakich pierwsze troszczy się o dzieła Boże, a drugie troszczy się i kieruje dziełami ludzkimi, a oba pochodząc z jednego i tego samego źródła składają się na doskonalenie życia człowieka [...]. Dlatego poświęcamy wiele uwagi ochronie prawdziwych dogmatów Bożych i czci kapłaństwa*⁷. Odtąd czynne zainteresowanie władców sprawami religijnymi stało się regułą, w której wyjątki były raczej źle widziane zarówno przez hierarchię jak i społeczeństwo. Przypomnijmy, że wszystkie sobory w pierwszym tysiącleciu zwoływane były przez cesarzy, oni decydowali nie tylko o wyborze patriarchy, ale i nierzadko o obowiązującej ortodoksji. Kościół z wdzięcznością przyjmował, a niejednokrotnie i domagał się takiego zaangażowania władców, gdy służyło to jego interesom. Często jednak zdarzały się sytuacje, że cesarz okazywał się osobą nienajlepiej kwalifikowaną do rozwiązywania problemów religijnych a jego zainteresowanie Kościołem przynosiło wiele szkód. Najwyraźniej uwidoczniło się to w burzliwym okresie sporu o ikony. Konflikt ten wzniecił cesarz Leon III (727–740), który idąc w ślady swoich wielkich poprzedników uważał, że do niego należy reforma Kościoła i podejmowanie decyzji w sprawach religii. Szeregiem rozporządzeń zakazujących kultu ikon, a także okrutnymi prześladowaniami ikonoklastów rozpoczął spór trwający aż do połowy wieku IX. Zarówno w tym okresie, jak i niejednokrotnie później, patriarchów, którzy nie podzielali poglądów

⁶ M. Starowieyski, *Sobory Kościoła niepodzielonego*, Tamów 1994, s. 29.

⁷ Величайшие блага, дарованные людям высшею благодатью Божией, суть священство и царство, из которых первое заботится о божественных делах, а второе руководит и заботится о человеческих делах, а оба, исходя из одного и того же источника, составляют украшение человеческой жизни... Потому мы прилагаем величайшее старание к сохранению истинных догматов Божих и чести священства... Сут. за: Архиерейский Собор Русской Православной Церкви 2000, Основы социальной доктрины Русской Православной Концепции, III, 4. www.orthodox.org.ru/sd03r.htm.

cesarza i nie chcieli się podporządkować jego zaleceniom zastępowano bardziej uległymi. Okres ikonoklazmu będący bezpośrednią konfrontacją Kościoła i Cesarstwa, chociaż nie skończył się klęską tego pierwszego, pozostawił Kościół osłabiony i odtąd na stałe już, pod swego rodzaju kuratelą państwa.

I chociaż obecnie naukowcy coraz bardziej zgodnie odrzucają pogląd o niewolniczym podporządkowaniu Kościoła w Bizancjum władzy cesarskiej⁸ to idealizacja tego okresu również nie jest uzasadniona. Zdarzały się co prawda silniejsze osobowości, jak na przykład patriarcha Focjusz, umiejące konsekwentnie walczyć o prawa Kościoła, jednak kończyły się to zwykle prześladowaniem. Cena, którą przyszło zapłacić np. Focjuszowi, a było nią trzykrotne opuszczenie patriarszego tronu, nie pozostawia wątpliwości, że nawet w pierwszym tysiącleciu była to współpraca, gdzie Kościołowi przychodziło bronić swoich pozycji z ogromnym wysiłkiem.

II. PRAWOSŁAWIE. CARSTWO. NARÓD.

— SŁOWIAŃSKA WERSJA, CZY WYPACZENIE ZASADY SYMFONII?

Wraz z przyjęciem chrześcijaństwa w bizantyjskiej wersji Ruś przejęła także tamtejszy model relacji Kościoła z państwem nadając mu z czasem dodatkowo, przynajmniej na części swego terytorium, lokalny koloryt wyrażający się w hasle *Prawosławie. Carstwo. Naród*. Realizacja zasady symfonii już od początku naszego chrześcijaństwa odbiegała od ideału daleko bardziej niż jest to często skłonna uznać hierarchia prawosławnego Kościoła. W dokumencie na ten temat wydanym przez Synod Archijerejski RKP 16.08.2000 roku — *Osnowach socjalnej doktryny* czytamy: *ruscy władcy w odróżnieniu od bizantyjskich „basileusów” bazowali na innym dziedzictwie [...] dlatego relacje władzy cerkiewnej i państwowej w ruskiej historii były bardziej harmonijne*⁹. Tymczasem już pierwszym kijowskim metropolitom niełatwo było dojść do porozumienia z książętami wciąż walczącymi ze sobą o władzę i usiłującymi przysposobić chrześcijaństwo do roli państwowej ideologii, czego dowodem są nierzadkie przykłady ingerencji książąt w wewnętrzne sprawy Kościoła (jak np. tworzenie nowych diecezji w praktyce niezależnych od Kijowa).

Paradoksalnie najwięcej swobody, przynajmniej na terytorium Rusi moskiewskiej, mieli prawosławni metropolici za czasów Złotej Ordy, gdy chani nadali Kościołowi wiele praw i przywilejów. Po jej rozpadzie (czyli po roku 1480) nastąpił etap tworzenia moskiewskiego państwa i umocnienia państwowej tożsamości, etap który zdecydował także o ostatecznym charakterze relacji między Kościołem i państwem w Rosji. Na przyszły obraz tych relacji wpływ miało kilka faktów, z których kilku przynajmniej nie można chyba przecenić. Jeden z nich to

⁸ S. H a r a k a s, Kościół prawosławny wobec kwestii moralnych, w: *Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia*, red. K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 1999, s. 267.

⁹ У русских государей в отличие от византийских василевсов было иное наследие... поэтому взаимоотношения церковной и государственной власти в русской древности были более гармоничными. Архиерейский Собор Русской Православной Церкви 2000, Основы социальной доктрины Русской Православной Концепции, III, 4, www.orthodox.org.ru/sd03r.htm.

bliski w czasie upadek Konstantynopola, który umożliwił rozszerzenie, bardzo nośnej już wcześniej, idei *Świętej Rusi* o hasło dziedziczenia po Bizancjum i przeniesienia prawosławnego centrum do Moskwy, jako *trzeciego Rzymu*. Rządy Iwana III Wasylowicza (1462–1505) wyraźnie ukazują jak świadomie te idee podtrzymywano i wykorzystywano. Świadczy o tym i ślub wielkiego kniazia z siostrzenicą ostatniego bizantyjskiego władcy Zoją Paleolog, i wykorzystanie herbu Bizancjum — dwugłowego orła, jako herbu moskiewskiego państwa, a w końcu i przyjęcie tytułu „самодержия”, jaki jest dokładnym rosyjskim tłumaczeniem greckiego tytułu *василевсов*. Oprócz dziedziczenia po Konstantynopolu tytuł ten wyrażał i niezależność od Ordy, i ogromną władzę, jaką moskiewscy władcy zaczęli sobie uzurpować rozciągając ją również na prawosławny Kościół, który zaangażowano do roli państwowego ideologa.

Jurysdykcyjne usamodzielnianie się moskiewskiego prawosławia w stosunku do innych religijnych centrów (Konstantynopol i Kijów) zapoczątkowane utworzeniem moskiewskiej metropolii w 1448 r. ułatwiło jego podporządkowanie czynnikom państwowym. Im bardziej Kościół uniezależniał się od Konstantynopola, w tym większą popadał zależność od cara, a im silniejszy był car, tym mniej do powiedzenia miał moskiewski metropolita. Jak wnikliwie zauważa Aleksander Szmeman: *to zwycięstwo teokratycznego marzenia, ten wzlot świadomości narodo-wo-religijnej okazał się zwycięstwem moskiewskiego samodzierżawia, a w nim były nie tylko bizantyjskie cechy, ale i cechy azjatyckie*¹⁰.

Jak na ironię, pułapką okazała się także próba politycznego uniezależnienia prawosławia od państwa poprzez umocnienie ekonomicznej potęgi Kościoła podjęta przez nastojatela wołokołamskiego monasteru Josifa Sanina (1440–1515), ojca tzw. ruskiego syjonizmu, czyli przekonania o Bożym wybraństwie Rusi do zbawienia całego świata. Sam Sanin, starając się otoczyć wielkiego księcia moskiewskiego aureolą boskości nie wahał się z drugiej strony podać warunków, w których poddani mogą być zwolnieni od posłuszeństwa. Jego duchowy spadkobierca, metropolita moskiewski Danyił w swoich pismach także wyraźnie określił granice władzy księcia, która dotyczyła, według niego, tylko ciała, a nie duszy człowieka¹¹. Niestety, jak często bywa przy zbyt bliskim zetknięciu władzy religijnej z polityczną, dobre strony josiflanstwa pozostały na papierze i w sferze ideałów, a w życie wcielono te gorsze, umiejętnie wykorzystując również pokusę dóbr materialnych, by przekonać Kościół do służenia państwu utożsamionemu z osobą jego monarchy¹².

Okres zmagania Kościoła z państwem moskiewskim w wieku XV i XVI, zakończony zwycięstwem tego drugiego, ostatecznie i na długo ustalił charakter wzajemnych relacji, w których samowładca wymagał od Kościoła coraz większej uległości. I jeśli w historii relacji Kościoła prawosławnego w Rosji z władzą

¹⁰ Это торжество теократической мечты, этот взлет национально-религиозного сознания обернулись торжеством Московского самодержавия, а в нем били не только византийские черты, но и черты азиатские. А. Ш м е м а н, Указ Сочинений, s. 360.

¹¹ Zob. Вл. Е г о р о в, Русь и славянство между Востоком и Западом. Краткое введение в философию религиозной политики, Обнинск 2001, s. 109–115; również Иосиф В о л о ц к и й (Санин), w: Христианство. Энциклопедический словарь, t. 1, Москва 1993, s. 640.

¹² Вл. Е г о р о в, jw., s. 111.

zdarzały się momenty rzeczywiście korzystnej dla obu stron współpracy — stowia one wyjątek, a nie regułę. Wystarczy przypomnieć Iwana Groźnego i zamordowanie w 1569 roku metropolity Filipa, który ośmielił się skrytykować posunięcia cara, prawie całkowite podporządkowanie Kościoła za czasów Borysa Godunowa, czy jeszcze bardziej bezceremonialne poczynania Piotra I, który przez 20 lat nie pozwolił obrać patriarchy, a w 1721 roku w ogóle zniósł patriarchat i zastąpił go Świętym Synodem, na czele którego postawił państwowego urzędnika (prezydent potem ober-prokurator). Kościół przemieniono wtedy w jeden z departamentów państwa. Sergiusz Bułgakow widzi tutaj, podobnie zresztą jak autorzy Основ социальной доктрины Русской Православной Концепции, wpływy protestanckiej nauki o zwierzchnictwie świeckiego władcy w Kościele, która z niewielkimi zmianami została zaadoptowana przez prawo państwowe, następstwem czego było skażenie „symfonii” na następne dwieście lat¹³. Korzeni tych wypaczeń jednakże rosyjski teolog szuka daleko głębiej — zarówno w wyraźnych śladach pogańskich tradycji Rusi, jak również wpływach pruskiego i azjatyckiego despotyzmu. Uważa przy tym, że sama idea reprezentowania przez monarchę ludu przed Bogiem, jaka była podstawą teokracji, już się przeżyła, zniknęła sama potrzeba, a bez tej wewnętrznej racji bytu zwierzchnictwo władcy nad Kościołem zmienia się w ciężką formę tyranii¹⁴.

Taka tyrania może mieć miejsce nie tylko w ustroju monarchicznym, ale w każdej dyktatorskiej formie rządów, co dobrze ilustruje poprzednie stulecie. Dowodzić istnienia symfonii w relacjach Kościół-państwo pod rządami komunistów mało kto się porywa, chociaż tendencja do ubóstwienia władzy pozostała. XX wiek wraz ze zmianą ustroju przyniósł po prostu modyfikację hasła, choć zasadnicza idea pozostała ta sama. Bardzo trafnie ujmuje to A.A. Krasikow: *wcześniej mówiono: „za wiarę, cara i Ojczyznę”, potem „za kraj, za Stalina”, teraz dużo się mówi o „tradycyjnych wartościach kolektywizmu i państwowości”*¹⁵.

III. PRÓBA REALIZACJI NIEAUTOKRATYCZNEGO PRAWOSŁAWIA W PAŃSTWIE POLSKO-LITEWSKIM

Brak własnej państwowości i skomplikowana historia ziem ukraińskich przechodzących z rąk do rąk i podlegających różnym wpływom utrudnia odpowiedź na pytanie do jakiego wzorca powinno się odwoływać ukraińskie prawosławie i jaki rodzaj relacji Kościoła z państwem jest tu najbardziej charakterystyczny. Czy Ruś Moskiewską można utożsamić w tym względzie z Rusią Kijowską i założyć, że

¹³ Архиерейский Собор Русской Православной Церкви 2000, Основы социальной доктрины Русской Православной Концепции, III, 4. www.orthodox.org.ru/sd03r.htm. Nie jest to pogląd przyjmowany bez zastrzeżeń. Polemizuje z nim np. Krasikow widząc ideę podobną do protestanckiej doktryny terytorializmu w zasadzie kanonicznych terytoriów, która uformowała się już w I tysiącleciu i jest pochodzenia czysto wschodniego; por. А.А. Красиков, Русская православная Церковь и политика, w: Церковь и общество, red. А. Кальвеца, А. Красикова, Москва 2001, s. 56–57.

¹⁴ S. Булгаков, jw., s. 177.

¹⁵ Раньше говорили: „за веру, царя и отчество”, потом „за родину, за Сталина”, сейчас много говорят о „традиционных ценностях коллективизма и государственничества”; А.А. Красиков, jw., s. 55.

charakterystyczna i zwykle zresztą kojarzona raczej z Moskwą idea *Prawosławie. Carstwo. Naród* jest tak samo organicznie właściwa sposobowi myślenia, kulturze i duchowości południowych Rusinów¹⁶?

Wychodząc z założenia, że pewna tendencja do uległości wobec państwa wpływająca ze wspólnej dla prawosławia zasady synergii jest charakterystyczna również i dla Cerkwi ukraińskiej, warto podkreślić jednak, że opierając się na różnicach w mentalności i kulturze Rusi moskiewskiej i kijowskiej, wielu naukowców podkreśla bardziej demokratyczny w przypadku Kijowa, sposób funkcjonowania relacji Kościół — państwo, charakteryzujący się mniejszym przywiązaniem zarówno do dyktatury władzy, jak i wiodącej roli prawosławia w państwie¹⁷. Pewne światło na źródło tych odmienności rzuca twierdzenie M.I. Kostomarowa o dwu różnych zasadach stojących u podstaw państwowości południowej i północnej Rusi — demokratycznej na południu i monarchicznej na północy. Ukraiński historyk dowodzi, że w Kijowie zakorzeniła się i zrosła z nim starosłowiańska zasada federatywno-wieczowa, w północnej Rusi natomiast już u początków tworzenia państwowości Kościół sankcjonował dążenia do zwierzchniej władzy księcia, które rozwijając się z czasem doprowadziły Rosjan do samodzielnego i centralizmu¹⁸. Tutaj Kostomarow widzi przyczynę niechęci i dystansu ukraińskich hierarchów różnych epok wobec prawosławnego centrum w Moskwie z jego uległością wobec władzy. W tej perspektywie bardziej zrozumiałe stają się również ich prozachodnie ciążenia, ilustracją jakich są choćby bardzo ożywione aż do końca XII w. kontakty z Rzymem¹⁹. Osłabienie tych kontaktów w wieku XIII w równej mierze tłumaczy przyniesiona na Ruś przez greckich mnichów niechęć do łacinników, jak i niestabilność polityczna spowodowana najazdem Mongołów (1237–1240).

Podczas gdy Ruś północno-wschodnia na ponad dwieście lat dostała się pod panowanie i wpływy Tatarów, część południowo-zachodnia stopniowo była podbijana przez wielkich książąt litewskich. Podzielona politycznie Ruś zachowała jeszcze na jakiś czas jedność w strukturach kościelnych, ale odmienne doświadczenia historyczne pogłębiały dotychczasowe różnice między obu jej częściami kształtując również odmienne wzorce relacji Kościół — państwo. W odróżnieniu od państwa moskiewskiego, gdzie prawosławie stało się bardzo ważnym czynnikiem integrującym ruskie ziemie w państwo z absolutną władzą i jedną dominują-

¹⁶ Zarówno w literaturze naukowej, jak i mniej lub bardziej popularnych wydaniach łatwo wyróżnić istnienie przynajmniej dwu tendencji. Często bez trudu aplikuje się zasadę *Prawosławie. Carstwo. Naród* do ziem dzisiejszej Ukrainy, albo jako fakt rozumiały sam przez się, albo argumentując bizantyjskim dziedzictwem oraz przekonaniem o organicznej jedności ruskiego świata słowiańskiego, opartej na wspólnym dziedzictwie Rusi Kijowskiej oraz przynależności od XVII wieku do prawosławnego centrum w Moskwie (po podporządkowaniu metropolii kijowskiej patriarchatowi moskiewskiemu w 1685 roku). U podstaw takiego sposobu myślenia często leży także wizja zjednoczenia wszystkich narodów ruskich w wielkie prawosławne imperium z centrum w Moskwie; zob. na przykład M. Лукашевич, Релігія і політика, Львів 2000.

¹⁷ М.И. Костомаров, Исторические произведения, Киев 1989, s. 80; W. Lipiński, s. 75–92, 101–103.

¹⁸ М.И. Костомаров, *жв.*, s. 80.

¹⁹ Ks. Bolesław Kumor, problem jedności Kościoła na Rusi z Kościołem katolickim do końca XII wieku, w: *Teologia i kultura duchowa starej Rusi*, Lublin 1993, s. 127–135.

cą kulturą prawosławną (co ilustrują idee *Świętej Rusi* — twierdzy „prawdziwego” chrześcijaństwa i *trzeciego Rzymu*) władcy Wielkiego Księstwa Litewskiego tworzyli swoją potęgę w oparciu o mozaikę religijną i narodową — z ludnością ruską, litewską, polską, żydowską, tatarską, i ormiańską²⁰. Książęta litewscy posiadali dużą zdolność inkulturacji — na podbitych ziemiach przyjmowali miejscowe prawa i obyczaje, przechodzili na prawosławie, a język ruski stał się językiem urzędowym²¹. Dodatkowo Litwa broniła Rusi zarówno przed Tatarami, jak i przed ekspansyjną polityką Moskwy, trudno się więc dziwić, że nie tylko jej podboje nie napotykały większego oporu ze strony miejscowych możnowładców, ale Litwa stawała się często azylem dla przedstawicieli myśli społecznej niechętnych moskiewskiej centralistycznej władzy państwowej²². Po unii personalnej Polski z Litwą (1386) duchowieństwo prawosławne pozostało lojalne wobec katolickiego władcy. Hierarchia z dystansem patrzyła na mocarstwowe plany Moskwy restauracji pod swoim zwierzchnictwem dawnego Księstwa Kijowskiego. Panowało wśród niej przekonanie, że do spuścizny Rusi Kijowskiej większe prawo mają wielcy książęta litewscy niż moskiewscy carowie²³. O przywiązaniu Rusinów do tradycji dynastycznej Jagiellonów świadczy wiele faktów, jak choćby wyjazd na Litwę wielu przedstawicieli prawosławnego bojarstwa po zajęciu przez Moskwę Briańska i Smoleńska, czy postawa księcia Konstantego Ostrogskiego pod Orszą²⁴. Z jednej strony działała zasada synergii, z drugiej tolerancyjna polityka Jagiellonów, dla których obcy był model państwa o jednej dominującej kulturze religijnej.

Wiele mówiącym przykładem jak stosunku wobec państwa, tak różnic pomiędzy Kijowem i Moskwą jest los Unii Florenckiej na ruskich ziemiach. Ciesząca się poparciem polskiego króla unia została przyjęta przez kijowskiego metropolitę Izydora i spotkała się z dużą przychylnością w Kijowie i na Litwie, zdecydowanie natomiast odrzucono ją w państwie moskiewskim (na synodzie w 1441). Znamienny jest fakt, że po wyborze Jony (1448) i utworzeniu metropolii w Moskwie diecezje znajdujące się na terytorium dzisiejszej Ukrainy i Białorusi uznały zwierzchnictwo metropolity Grzegorza Bołgarina (1458–1472) wyświęconego przez znajdującego się na uchodźstwie unijnego patriarchę Konstantynopola. Bołgarin oficjalnie nie zrywając, jak się wydaje, z Rzymem²⁵ postarał się również o nawiązanie kontaktów z patriarchą Dionizym I rezydującym w Konstantynopolu i w 1470 roku został przez niego uznany jako metropolita kijowski. Fakt ten przypieczętował podział Kościoła ruskiego na dwie niezależne od siebie metropolie żyjące przez następne parę wieków innym życiem i różnymi dążeniami. W Moskwie, uważającej się za ostatni bastion prawosławia, niepowodzeniem kończyły się wszelkie dalsze próby wprowadzenia unii pomimo tego, że Rzym tam kierował

²⁰ Zob. A. Mironowicz, Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej, Białystok 2001, s. 26.

²¹ J. Serczyk, Historia Ukrainy, s. 55.

²² Szukając lepszych warunków dla zachowania wolności osobistej w XVI w. na Litwę emigrowało wielu przedstawicieli rosyjskiej myśli jak np. troicki ihumen Artemij, książę Kurbski czy drukarz Iwan Fedorow; zob. В. Еропов, *жв.*, s. 132.

²³ A. Mironowicz, *жв.*, s. 25–26.

²⁴ Tamże, s. 26.

²⁵ W. Hryniewicz, Przeszłość zostawić Bogu, Opole 1995, s. 48.

prawie całe swoje wysiłki²⁶. W Kijowie natomiast jej idee były ciągle żywe. Swoje poparcie dla unii zadeklarował następca Grzegorza metropolita Mizaił Pstrucki (1473–1480) a w dwadzieścia lat później Josyf Bolharynowycz (1498–1501). Te tendencje zaowocowały pod koniec XVI w. zawarciem Unii Brzeskiej, odżyły w XVII w. w próbach zwołania wspólnego synodu prawosławno-katolickiego i w inicjatywach Piotra Mohyły. W momentach kryzysowych hierarchia metropolii kijowskiej widziała ratunek raczej w zbliżeniu z Kościołem katolickim, niż we wzorcach płynących z Moskwy. XVI-wieczna obojętność w sferze religijnych kontaktów na linii Kijów — Moskwa zmieniła się w wieku XVII w wyraźną niechęć, o czym świadczą zarówno reformy Piotra Mohyły, jak i działania jego następców — Sylwestra Kossowa i Dionizego Bałabana uporczywie walczących o utrzymanie dotychczasowej zależności metropolii kijowskiej od Konstantynopola i przeciwstawiających się jej podporządkowaniu patriarchatowi moskiewskiemu²⁷.

Inaczej niż na Litwie, w Koronie Polskiej elita polityczna reprezentująca interesy katolicyzmu traktowała prawosławie jako element obcy, któremu okazywała coraz większy brak zaufania. Dyskryminacja Rusinów ze względów wyznaniowych na tych ziemiach, które weszły bezpośrednio w skład Rzeczypospolitej była odczuwalna już w XV wieku, a po Unii Lubelskiej znacznie się stopniowo rozciągać na całe państwo polsko-litewskie.

Unifikacyjna polityka wyznaniowa Rzeczypospolitej, za przejaw której prawosławne społeczeństwo uznało Unię Brzeską, z jednej strony pchnęła ruskie społeczeństwo w ramiona Moskwy, z drugiej natomiast zmusiła wschodnich teologów do wypracowania własnej eklezjologii będącej odwrotnością koncepcji wyrażającej się w haśle *Prawosławie. Carstwo. Naród*. Funkcjonując w państwie rządzonym przez katolickiego króla i uświadamiając sobie zagrożenie wobec coraz bardziej odczuwalnych w XVII w. zakusów moskiewskich carów ruscy teologowie głoszą, że trwanie Kościoła, założonego na Słowie Bożym i Eucharystii, nie zależy od żadnej ziemskiej instytucji. Królestwa ziemskie nawet najsilniejsze przeminą, Kościół natomiast trwać będzie na wieki. Czasy ziemskiej chwały Kościoła, będącej nagrodą za pogańskie prześladowania, już minęły i Chrystusa szukać obecnie należy w pokorze betlejemskiej groty, stąd triumfalizm jest raczej znakiem odrzucenia przez Boga, niż jego łaski²⁸.

W efekcie jednak unia obróciła się przeciwko forsowanej dotąd w Rzeczypospolitej z takim oddaniem koncepcji nieautokratycznego prawosławia²⁹. Lojalny wobec państwa i otwarty na katolicyzm stosunek Kościoła prawosławnego nie spotkał się z podobną życzliwością drugiej strony. Wraz z nasileniem zabiegów latynizacyjnych wobec Kościoła ruskiego i ograniczaniem praw ludności prawosławnej w wieku XVII, gdy coraz bardziej zroszumiiałe stawało się, że prawosławie i polski system polityczny pogodzić się nie dadzą, liczniejsze stały się również oskarżenia i podejrzania prawosławnych o działalność wrogą państwu. Konflikt

²⁶ Tamże, s. 48.

²⁷ M. B e n d z a, *Tendencje unijne względem Cerkwii prawosławnej w Rzeczypospolitej w latach 1674–1686*, Warszawa 1987, s. 142–201.

²⁸ A. N a u m o w, *Unia religijna jako podział kultury*, w: *Unia Brzeska z perspektywy czterech stuleci*, red. J.S. Gajek, A. Nabywaniec, Lublin 1998, s. 185.

²⁹ Tamże, s. 186.

znalazł swoje apogeum w powstaniu Chmielnickiego zakończonym włączeniem lewobrzeżnej Ukrainy w skład państwa moskiewskiego (1654) i, wymuszonym przez moskiewską dyplomację, przejściem metropolii kijowskiej pod jurysdykcję patriarchatu moskiewskiego (1685).

IV. ZASADA SYMFONII DZISIAJ

Coraz częściej w środowisku prawosławnym słychać głosy, które przyznają, że zasada symfonii w praktyce życia politycznego, jak dotąd, okazała się niemożliwa do pełnego urzeczywistnienia nawet w sprzyjających warunkach. Można założyć, że model sam w sobie jest dobry (wątpliwości w tym względzie też mogą się okazać uzasadnione), ale jak każdy ideał, trudny do realizacji w praktyce. Jeśli jednak warto eksperymentować dalej, to w jakim kierunku: zacieśniać więzi z władzą, czy je rozluźniać? zachować wszystkie elementy tego modelu, czy tylko niektóre?

Choć obecnie Kościół prawosławny broni rozdziału między Kościołem i państwem, czyni to z dużą rozpiętością przekonań co do charakteru tego rozdziału. Archierejskie sobory RPC w ostatnim dziesięcioleciu niejednokrotnie przestrzegały przed niebezpieczeństwami, jakie kryją się w zbyt bliskim związku Kościoła z państwem i próbowały określić zasady tych relacji³⁰. We wspomnianych już *Osnowach socjalnej doktryny* synod dopuszcza rozdział Kościoła od państwa do tego stopnia, że możliwe jest wezwanie narodu przez Kościół do nieposłuszeństwa władzy³¹. Dokument ma jednak charakter ambiwalentny, co można zauważyć choćby w formułowaniu oczekiwań Kościoła od państwa — jednym z nich, obok nadziei na specjalny status prawosławia, jest zadanie walki z przekonaniami i działaniami, które mogłyby zagrozić *kulturowo-duchowej tożsamości narodu* (*культурно-духовной самобытности народа*), co przy niejasności kryteriów *tożsamości* odsyła do prawosławnej duchowości, Świętej Rusi, trzeciego Rzymu i innych haseł o teokratyczno-mesjanistycznym zabarwieniu. Są to oczekiwania tym bardziej niepokojące że połączone z bardzo niską oceną wolności wyznania, którą Synod RPC uznał za dowód masowej apostazji i utraty przez społeczeństwo religijnych celów³². Wydaje się, że patriarsze i dużej części hierarchii bardzo trudno zrezygnować z triumfalistycznej wizji Kościoła, jaką podtrzymuje status uprzywilejowanej konfesji w państwie. Zdecydowane poparcie udzielone restrykcyjnej wobec wyznań konkurujących z prawosławiem ustawie *O wolności sumienia i związkach religijnych* z 1997 r. jest tego wymowną ilustracją, jak i przemówienie Aleksego II do duchowieństwa moskiewskiego, w którym patriarcha dodatkowo zagroził sankcjami tym kapłanom, którzy ośmielili się przeciwstawić hierarchii i podjęli krytykę nowego prawa wyznaniowego³³. I jeśli dodać do tego wyraźną

³⁰ Архиерейский Собор Русской Православной Церкви, Москва 1995, s. 186.

³¹ Архиерейский Собор Русской Православной Церкви 2000, Основы социальной доктрины Русской Православной Кониепции, III, 5, www.orthodox.org.ru/sd03r.htm.

³² Tamże, III, 6, www.orthodox.org.ru/sd03r.htm.

³³ S. Roztworowski, Współczesne oblicze patriarchatu moskiewskiego, *SDE* 2(1998), s. 26–27.

niechęć patriarchatu moskiewskiego do samokrytyki to, mimo woli, nasuwa się na myśl, wspomniana już, postać moskiewskiego metropolity Danyła (1521–1539), ucznia Josyfa Sanina — twórcy prawosławnej inkwizycji. Głoszone przez tego hierarchę szlachetne poglądy, że nie należy podporządkowywać się władcy, jeśli nakazuje on działania niekorzystne dla duszy, nie uchroniły samego metropolity przed łamaniem wschodnich kanonów, gdy przyszło zadośćuczynić żądaniom monarchy³⁴. Na Ukrainie również niektóre kręgi prawosławne nie miałyby nic przeciwko wprowadzeniu analogicznych restrykcyjnych ustaw państwowych. Takie życzenie sformułował przynajmniej patriarcha Filaret — głowa Prawosławnej Cerkwi Patriarchatu Kijowskiego. Tutaj oczywiście podobna ustawa swoim ostrzem wymierzona byłaby między innymi w prawosławie Patriarchatu Moskiewskiego, jako wyznaniu posiadającemu swoją siedzibę poza granicami kraju³⁵.

Nie wszystkie prawosławne Kościoły powielają taki model stosunków z państwem. W krajach, gdzie prawosławie jest wyznaniem mniejszościowym prawosławni teologowie i hierarchowie bardziej zdecydowanie wypowiadają się w kwestii rozdziału Kościoła od państwa. Patriarcha Konstantynopola w homilii skierowanej do polskich parlamentarzystów podczas swojej wizyty w tym kraju w 2000 roku stwierdził: *Kościół prawosławny nigdy nie pragnął ani nie pragnie zdobyć władzy politycznej, aby rywalizować z innymi siłami politycznymi w celu narzucenia społecznościom zwierzchnictwa Bożego zamiast zwierzchnictwa człowieka, narzuconego przez owe siły polityczne*³⁶. Uzasadnienie tego stanowiska mamy nieco dalej: *w Kościele prawosławnym głęboko zakorzenione jest przekonanie, że „cień prawa zniknął z nadejściem łaski” i że narzucenie dobrego porządku oraz zdrowego rytmu społecznego należy do jurysdykcji władzy świeckiej [...] Kościół wyobraża sobie, że jego głównym problemem jest wewnętrzne przeobrażenie obywateli, przyczyniające się do poprawy całych społeczeństw*³⁷. Taka postawa wypływa z przekonania, że chrześcijańskie ideały znajdują się nie w sferze materialnej czy politycznej, ale duchowej, co oczywiście nie zwalnia z obowiązku troski o świat, w którym żyjemy tu i teraz. Akceptując oddzielenie od państwa Kościół nie rezygnuje bynajmniej z wywierania wpływu na życie państwa i przeobrażania go. Zasada symfonii rozumiana jako ideał chrześcijańskiego przemienienia państwowości ciągle obowiązuje, ponieważ to oddzielenie ma charakter tylko prawny — zewnętrzny, a nie wewnętrzny. Jedną i drugą rzeczywistość (Kościół i państwo) tworzą ci sami ludzie. Zmieniły się jednak drogi wywierania wpływu na rządy — jak pisał Sergiusz Bułgakow — ten wpływ jest obecnie wywierany od wewnątrz, poprzez naród³⁸. Budowa Królestwa Niebieskiego na ziemi nie jest już wymuszana odgórnie, ale dokonuje się w wolności, co również bardziej odpowiada chrześcijańskiej koncepcji człowieka.

Związek między prawosławiem i władzą carską, czy jakimkolwiek innym ustrojem politycznym nie ma żadnego odniesienia do sfery dogmatycznej. Był to

³⁴ Вл. Еропов, *жв.*, s. 110–113.

³⁵ S. Roztworowski, Aktywność patriarchatu moskiewskiego, *SDE* 1(1998), s. 92–93.

³⁶ Cerkiew wobec wyzwań współczesnego świata. Homilia patriarchy ekumenicznego wygłoszona w Jermie, *Przegląd Prawosławny* 3(2000), s. 6.

³⁷ Tamże, s. 8.

³⁸ S. Bułgakow, *жв.*, s. 180.

węzeł ukształtowany przez pewne historyczne okoliczności i zlikwidowany, gdy te okoliczności uległy zmianie. Upadek cesarza i drugiego, i trzeciego Rzymu pokazał zarówno utopię idei świętego władcy (i w pewnym sensie zasady symfonii), jak i jej nieistotność dla funkcjonowania Kościoła. Tak samo mało istotna jest chrześcijańska państwowość, gwarantująca status religii „panującej”, gdyż przy niewątpliwych korzyściach okazuje się ona zarazem czynnikiem wstrzymującym jego rozwój³⁹. Obecna sytuacja prawosławia na świecie, funkcjonującego w różnych warunkach pokazuje, że rozdział Kościoła od państwa wpływa pozytywnie na moralny autorytet Kościoła, uwalnia go od wielu historycznych przerosłów i stwarza warunki do pokładania większej ufności w Bożą Opatrzność, niż opiekę sił politycznych.

PRINZIP DER SYMPHONIE — DAS VERHALTNIS DER KIRCHE ZUM STAAT IM ORTHODOXEN GLAUBENSBEKENNTNIS

ZUSAMMENFASSUNG

Der Beitrag erlautert das Verhältnis Staat — Kirche in der Tradition des orthodoxen Glaubensbekenntnisses. Der erste Teil befasst sich mit dem byzantinischen Modell der christlichen Theokratie. Sie wurde charakterisiert, wobei klar gemacht wird, dass diese Theokratie das Prinzip der Synergie, also der Zusammenarbeit (Symbiose) anerkennt. Vorge stellt werden auch die Protagonisten des besprochenen Modells des Verhältnisses Kirche — Staat. Der zweite Teil befasst sich mit der slawischen Version des Prinzips der Symphonie „Orthodoxie — Kaisertum — Volk”, welche die russische Version des byzantinischen Prinzips der Zusammenarbeit der Kirche mit dem Staat darstellt. Im dritten Teil wurde versucht, die nicht autokratische Orthodoxie im polnisch-litauischen Staat zu realisieren. Der vierte Teil stellt das gegenwärtige Verständnis des Prinzips der Symphonie dar und unterstreicht historisch-gesellschaftliche Bedingungen der Koexistenz und Zusammenarbeit von Kirche und Staat.

³⁹ Tamże, s. 179.

GWARANCJE WOLNOŚCI SUMIENIA I RELIGII W POLSCE

Treść: — Wstęp. — I. Pojęcie wolności religijnej. — II. Wolność religijna w nauce Kościoła. — III. Wolność religijna w prawie międzynarodowym. — IV. Konstytucyjne gwarancje wolności sumienia i religii. — V. Ustawodawstwo zwykłe w dziedzinie wolności sumienia i religii. — VI. Rejestrowanie Kościołów i związków wyznaniowych. — VII. Prawno-sądowa ochrona wolności sumienia i religii. — Zakończenie. — Zusammenfassung

WSTĘP

Pojęciem wcześniejszym od wolności religijnej była tolerancja religijna. Zagadnienie tolerancji religijnej obce było religii mojżeszowej i starożytności przedchrześcijańskiej. Chrześcijaństwo jako religia monoteistyczna tolerowało odmienną religię tych, którzy się w tej religii urodzili, a więc jedynie pogan i żydów. Św. Augustyn i św. Tomasz z Akwinu wyznawali zasadę, że wolność przysługuje tylko prawdzie i dlatego nie uznawali tolerancji wobec heretyków, schizmatyków i apostatów. Tych, którzy odeszli od wiary katolickiej, należało ich zdaniem nawet siłą zmusić do powrotu. W konsekwencji tezy te doprowadziły do wyroków inkwizycyjnych. Również reformacja nie doprowadziła do zmiany postawy Kościoła katolickiego w tym przedmiocie.

Mimo takiego oficjalnego stanowiska Kościoła, który przez wieki sprzeciwiał się tolerancji religijnej, to właśnie w jego łonie zrodziły się również poglądy oparte na miłości bliźniego i uzasadniające potrzebę tolerancji. Przywołać tu wypada Marsyliusza z Padwy i polskiego uczonego Pawła Włodkowica (wystąpienie na Soborze w Konstancji w 1415 roku).

Po reformacji zasadę tolerancji religijnej propagowali Andrzej Frycz Modrzewski oraz arianie (Katechizm Rakowiecki z 1605 roku). Polska należy do tych państw Europy, które najwcześniej wprowadziły urzędowe zasady tolerancji religijnej (Konfederacja Warszawska w 1573 roku proklamowała wolność religijną dla szlachty i mieszczan)¹.

Tolerancja (łac. *tolerare* = znosić) jest to dopuszczenie obcych poglądów, zwyczajów i przekonań po warunkiem, że nie naruszają praw człowieka. Sobór Watykański II (1962–1965) podkreślił wolność sumienia i praktyk religijnych dla

¹ R. Legutko, O tolerancji, *Znak* 457(1993), s. 16–36.

wszystkich². Kościół widzi dzisiaj specjalne swoje zadanie w podtrzymywaniu i rozwijaniu jedności i miłości wśród ludzi i narodów³.

Jakkolwiek granice między dobrem a złem są różnie określane — w zależności od okoliczności życiowych wychowania, otoczenia i wpływów historycznych, to jednak panuje powszechne przekonanie, że każdy musi czynić to, co po rozważeniu uzna za dobre, a zaniechać tego, co według jego przekonania jest złe.

Wolność sumienia jako jedno z podstawowych praw człowieka, jest prawem czynienia lub zaniechania czegoś w zgodzie z własnym sumieniem, bez ulegania zewnętrznemu naciskom. Błędne sumienie, to sumienie niezgodne z obiektywnymi normami wartości. Z moralnego punktu widzenia człowiek, który postępuje zgodnie z własnym sumieniem, nawet gdy błądzi, nie może być potępiony⁴.

Wolność sumienia i wyznania jest to prawo, które obejmuje również wolność posiadania, przyjmowania lub zmiany swej religii bądź przekonań, jak również manifestowania (indywidualnie lub wspólnie z innymi) swej religii lub przekonań poprzez nauczanie, praktyki religijne, uczestniczenie w obrzędach religijnych i uprawianie kultu⁵.

Zarazem też stwierdza się, że wolność uzewnętrzniania religii lub przekonań może podlegać tylko takim ograniczeniom, które są przewidziane przez prawo i są konieczne w państwie demokratycznym ze względu na bezpieczeństwo publiczne, ochronę porządku publicznego, zdrowia, moralności lub ochronę podstawowych praw i wolności innych osób⁶.

Wolność sumienia i wyznania obejmuje również społeczności religijne, Kościoły i inne związki wyznaniowe. Mają one konstytucyjnie zagwarantowane równouprawnienie, a władze publiczne zobowiązane są do zachowania bezstronności w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych, zapewniając swobodę ich wyrażania w życiu publicznym. Podkreśla się także, że stosunki między państwem a Kościołami i innymi związkami wyznaniowymi kształtowane są na zasadach poszanowania ich autonomii, wzajemnej niezależności oraz współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego⁷.

I. POJĘCIE WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

„Wolność religijną” możemy rozumieć w znaczeniu *fizycznym* (wolność działania lub zaniechania określonej czynności), *moralnym* (wolność czynienia dobra lub zła moralnego) i *prawnym* (wolność przewidziana przez normy prawne). Wolność w znaczeniu prawnym domaga się również wolności *psychologicznej*. Zarówno z pojęciem wolności psychologicznej jak i prawnej wiąże się pojęcie wolności religijnej, odnoszącej się do tej sfery działalności człowieka, która złączona jest z jego przekonaniami światopoglądowymi.

² Tolerancja, www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TM/zarys_wiary/pozostac_otwartym, s. 1.

³ Tamże, s. 2.

⁴ Wolność dzieci bożych, www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TM/zarys_wiary/wolnosc_dzieci_bozych, s. 1.

⁵ Wolność sumienia i wyznania, www.wiem.onet.pl/wiem/014269, s. 1.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże.

W nauce prawa wyznaniowego przez wolność religijną rozumie się — w sensie pozytywnym — *uprawnienie woli osoby ludzkiej, nie ograniczonej żadnym przymusem, do samookreślenia siebie w sprawach religijnych, w ramach celów religijnych i według norm prawno-religijnych*⁸. Często pojmuje się ją także w znaczeniu negatywnym jako *wolność od jakiegokolwiek przymusu ze strony innych jednostek, grup społecznych czy jakiegokolwiek władzy*⁹.

Wolność religijna, jeśli pod uwagę weźmiemy przedmiot materialny, w różnych systemach prawnych jest zazwyczaj regulowana w dwóch wymiarach: *indywidualnym* — jako prawo człowieka i *wspólnotowym* — jako prawo Kościoła i innych związków wyznaniowych. Kościół katolicki w swej doktrynie mówi ponadto o wolności religijnej rodziny, jako podstawowej komórki społeczeństwa¹⁰.

II. WOLNOŚĆ RELIGIJNA W NAUCE KOŚCIOŁA

Sobór Watykański II w Deklaracji o wolności religijnej stwierdza: *osoba ludzka ma prawo do wolności religijnej. Tego rodzaju wolność polega na tym, iż wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to poszczególnych ludzi, czy zbiorowisk społecznych i jakiegokolwiek władzy ludzkiej, tak, aby w sprawach religijnych nikogo ani nie przymuszano do działania wbrew jego sumieniu, ani nie przeszkadzano mu w działaniu według swego sumienia prywatnie i publicznie, indywidualnie lub w łączności z innymi, w godziwym zakresie (...). To prawo osoby ludzkiej do wolności religijnej powinno być w taki sposób uznane w prawnym ustroju społeczeństwa, aby stanowiło prawo cywilne*¹¹.

W określeniu tym Sobór Watykański II stwierdza, że wolność religijna jest prawem podmiotowym, prawem osoby ludzkiej. Jest ona również uprawnieniem wymagania od innych podmiotów wolności od przymusu podejmowania lub niepodejmowania aktów natury religijnej. Nie jest to tylko sprawa prywatna obywateli, jak podtrzymują niektóre ustawodawstwa, ale to przede wszystkim prawo publiczne, gdyż dotyczy stosunków prawnych głównie publicznych pomiędzy osobą ludzką i innymi społecznościami a państwem. Wolność religijna to także wolność dochodzenia do prawdy, jej akceptacja oraz publiczne wyznawanie swoich przekonań w społeczeństwie i państwie¹².

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku mówi o prawie i obowiązku poszukiwania prawdy: *Wszyscy ludzie obowiązani są szukać prawdy dotyczącej Boga i Jego Kościoła, a poznana mają obowiązek i prawo na mocy prawa Bożego przyjąć i zachowywać oraz o wolności od przymusu: Ludzie nie mogą być przez nikogo zmuszani do przyjęcia wiary katolickiej wbrew własnemu sumieniu*¹³.

⁸ P. De Luca, Il diritto di liberta religiosa nel pensiero costituzionalistico ed ecclesiastico contemporaneo, Padova 1969, s. 36.

⁹ H. Misztal, Wolność religijna, w: Prawo wyznaniowe, red. H. Misztal, Lublin 2000, s. 206.

¹⁰ Tenże, Wolność religijna i jej gwarancje prawne, w: Prawo wyznaniowe III Rzeczypospolitej, red. H. Misztal, Lublin – Sandomierz 1999, s. 17.

¹¹ DWR 2.

¹² H. Misztal, jw., s. 19.

¹³ KPK, kan. 748 §§ 1, 2.

W nauce Kościoła przy określaniu wolności religijnej wyróżnia się zazwyczaj: „wolność sumienia”, „wolność kultu” i „wolność Kościoła” (Deklaracja o wolności religijnej Soboru Watykańskiego II). Przez *wolność sumienia* rozumie się uprawnienie człowieka do pozytywnego lub negatywnego samookreślenia siebie w stosunku do czynności wyrażających jego przekonania religijne. Chodzi tu o wolność pozbawioną wszelkiego nacisku zewnętrznego, czy to fizycznego czy prawnego. W sensie pozytywnym oznacza wybór wiary w Boga i prowadzi do aktów zewnętrznych tej wiary, w sensie zaś negatywnym oznacza negację istnienia Boga (zakłada także wybór światopoglądu ateistycznego). *Wolność kultu* (wyznania) obejmuje nieskrępowane uprawnienie każdej osoby do samodzielnego samookreślenia się w stosunku do wykonywania aktów zewnętrznych oddawania czci Bogu. Przedmiotem więc materialnym wolności kultu są akty zewnętrzne, czy to indywidualne czy wspólnie z innymi (społeczne), wynikające z akceptacji jakiejś religii. Akty kultu mogą być *prywatne* (oddawanie czci Bogu przez poszczególne osoby i przy pomocy czynności wykonywanych we własnym imieniu) i *publiczne* (oddawane Bogu urzędowo przez jakąś społeczność religijną lub przez osoby do tego upoważnione, np. szafarzy kultu). Wreszcie wolność religijna społeczności wyznaniowych określana bywa w literaturze *wolnością Kościoła* jako społeczności typowej, ale odnosi się oczywiście do wszystkich uznanych wyznań religijnych, które posiadają charakter instytucjonalny¹⁴.

III. WOLNOŚĆ RELIGIJNA W PRAWIE MIĘDZYNARODOWYM

Podstawą wolności religijnej w aktach prawa międzynarodowego jest przyrodzona godność osoby ludzkiej. *Karta Narodów Zjednoczonych* uchwalona 26 czerwca 1945 roku w San Francisco zalicza wolność religijną do praw człowieka i podstawowych wolności wszystkich ludzi¹⁵. Uchwalona w Paryżu 10 grudnia 1948 roku *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* stwierdza w art. 1, że *wszystkie istoty ludzkie rodzą się wolne i równe w swej godności i prawach*¹⁶. Każda osoba posiada *prawo do wolności myśli, sumienia i religii; prawo to obejmuje wolność zmiany swej religii lub przekonań, jak również wolność manifestowania swej religii lub przekonań, indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, poprzez nauczanie, modlitwy, praktyki i obrzędy*¹⁷.

Europejska Konwencja Praw Człowieka i Podstawowych Wolności z 4 listopada 1950 roku (ratyfikowana przez Polskę 15 grudnia 1992 r.)¹⁸ w art. 9 ust.1 stanowi: *1. Każda osoba ma prawo do wolności myśli, sumienia i religii; prawo to obejmuje wolność zmiany religii lub przekonań oraz wolność manifestowania swej religii lub przekonań, indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, przez*

¹⁴ H. Misztal, *Wolność religijna*, jw., s. 207.

¹⁵ Dz.U. nr 23 z 1947 r., poz. 90 i nr 7 z 1966 r., poz. 41.

¹⁶ *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, w: *Wolność religii. Wybór materiałów, dokumenty, orzecznictwo*, tł. i opr. T. Jasudowicz, Toruń 2001, s. 66–67.

¹⁷ Tamże, art. 18.

¹⁸ *Europejska Konwencja Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*, Dz.U. nr 61 z 1993 r., poz. 284 wraz z dodatkowymi protokołami.

modlitwy, nauczanie, praktyki i obrzędy. Wolność manifestowania religii lub przekonań podlegać może jednak ograniczeniom, które są przewidziane przez prawo i są konieczne w demokratycznym społeczeństwie ze względu na interesy bezpieczeństwa publicznego, ochronę porządku publicznego, zdrowia i moralności albo ochronę praw i wolności innych osób (art. 9 ust. 2). Natomiast art. 14 też Konwencji zabrania dyskryminacji z jakichkolwiek przyczyn, w tym także wyznaniowych.

Podobne uszczegółowienie zapisu o wolności religijnej znajdujemy w *Międzynarodowym Pakcie Praw Obywatelskich i Politycznych* z 16 grudnia 1966 roku (Polska ratyfikowała Pakt 3 marca 1977 roku)¹⁹. Państwa-strony niniejszego Paktu zobowiązują się także do poszanowania wolności rodziców lub w odpowiednich przypadkach, opiekunów prawnych do zapewnienia swym dzieciom wychowania religijnego i moralnego zgodnie z własnymi przekonaniami²⁰. Wszyscy ludzie są równi wobec prawa i są uprawnieni bez jakiegokolwiek dyskryminacji do jednakowej ochrony prawnej bez względu na religię²¹. Podobnie ochroną prawną objęte są mniejszości etniczne, religijne lub językowe²².

Prawo rodziców lub prawnych opiekunów do wyboru szkoły innej niż założone przez władze publiczne oraz do zapewnienia nauczania i wychowania w szkołach zgodnie z przekonaniami religijnymi tychże rodziców i opiekunów precyzuje bliżej w art. 13 ust. 3 *Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Socjalnych i Kulturalnych* z 16 grudnia 1966 roku (ratyfikowany przez Polskę 3 marca 1977 roku)²³. Pełna realizacja tego postanowienia została jednak uzależniona od możliwości materialnych danego państwa (art. 13, ust. 2). Państwo według interpretacji tego przepisu nie może zabraniać tworzenia szkół prywatnych z nauką religii i winno zapewnić możliwość pobierania nauki religii w szkołach założonych przez władze publiczne²⁴.

Wolę poszanowania praw człowieka i podstawowych wolności deklaruje również *Akt Końcowy Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie*, podpisany przez państwa sygnatariuszy 1 sierpnia 1975 roku w punkcie VII: *W tym zakresie Państwa uczestniczące będą uznawać wolność jednostki wyznawania i praktykowania, indywidualnie lub we wspólnocie z innymi, religii lub przekonań, zgodnie z nakazami jej własnego sumienia*²⁵.

Ojciec Święty Jan Paweł II przesłał 1 września 1980 roku *List o wolności religijnej* do sygnatariuszy Aktu Końcowego Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Madrycie. Przypomina w nim naukę Soboru Watykańskiego II, że wolność religijna opiera się na samej naturze człowieka i przysługuje również tym, którzy nie wypełniają obowiązku szukania prawdy i trwania przy niej; korzystanie zaś z tego

¹⁹ Międzynarodowy Pakiet Praw Obywatelskich i Politycznych, Dz.U. nr 38 z 1977 r., poz. 167.

²⁰ Tamże, art. 18, ust. 4.

²¹ Tamże, art. 26.

²² Tamże, art. 27.

²³ Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Socjalnych i Kulturalny, Dz.U. nr 38 z 1977 r., poz. 169.

²⁴ J. K r u k o w s k i, Ochrona wolności religijnej w umowach międzynarodowych, *RNPr* 3(1993), s. 51.

²⁵ Akt Końcowy Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie, cyt. za: Prawo wyznaniowe, wpr. i opr. W. Uruszczak, Kraków 1997, s. 43–44.

*prawa nie może napotykać przeszkód, jeśli tylko zachowywany jest ład publiczny*²⁶. Drugim równie podstawowym elementem jest fakt, że *wolność religijna wyraża się w działaniach, które nie są tylko wewnętrzne, ani wyłącznie jednostkowe, ponieważ istota ludzka myśli, działa i porozumiewa się w relacji z innymi; „wyznanie” i „praktyka” wiary religijnej wyrażają się szeregiem aktów widzialnych, czy to osobistych czy zbiorowych, prywatnych czy publicznych, które rodzą wspólnotę z osobami tej samej wiary, ustalają więc przynależności wierzącego z organiczną wspólnotą religijną; ta więc może mieć różny stopień, różną intensywność zgodnie z naturą i wskazaniami wiary czy przekonaniami, które jednostka podziela* (nr 3)²⁷. Następnie papież zaznacza, że korzystanie z wolności religijnej zawiera w sobie wymiary zbieżne i uzupełniające się zarówno na płaszczyźnie osobowej jak i wspólnotowej (nr 4). Z kolei — konkluduje Ojciec Święty — *dobrze pojęta wolność religijna służyć będzie zapewnieniu porządku i wspólnego dobra każdego kraju i każdego społeczeństwa, bowiem ludzie są bardziej zdolni oddać się pracy dla dobra wspólnego, kiedy czują się bezpieczni w dziedzinie swoich podstawowych praw*²⁸.

Interesującym nas zagadnieniem zajęła się ponownie *Deklaracja w sprawie Wyeliminowania Wszelkich Form Nietolerancji i Dyskryminacji opartych na Religii lub Przekonaniach* z 25 listopada 1981 roku²⁹. Określa ona bliżej prawo do wolności religijnej, zawiera zakaz dyskryminacji z racji przekonań i religii, podkreśla wolność manifestowania przekonań i religii oraz ukazuje granice tej wolności w aspekcie zwłaszcza Kościołów, związków wyznaniowych, stowarzyszeń i grup wyznaniowych.

Poszanowanie praw dziecka do wolności myśli, sumienia i religii zagwarantowane zostało w *Konwencji Praw Dziecka* z 20 listopada 1989 roku (ratyfikowana przez Polskę w 1991 roku)³⁰. Państwa-strony będą szanowały *prawo i obowiązek rodziców lub — w odpowiednich przypadkach — opiekunów prawnych dziecka odnośnie do ukierunkowania dziecka w zakresie korzystania z jego praw w sposób zgodny z rozwijającymi się zdolnościami dziecka* (art. 14 ust. 2). W państwach, w których istnieją mniejszości etniczne, religijne lub językowe albo osoby pochodzenia autochtonicznego, dziecko pochodzenia rdzennego lub należące do tego rodzaju mniejszości *nie może być pozbawione prawa do posiadania własnego życia kulturalnego, wyznawania i praktykowania własnej religii bądź używania własnego języka, łącznie z innymi członkami jego grupy* (art. 30).

Uznając potrzebę zapewnienia jeszcze większej skuteczności urzeczywistnienia dokumentów międzynarodowych dotyczących praw osób należących do mniejszości narodowych lub etnicznych, religijnych i językowych, Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych ogłosiło 18 grudnia 1992 roku *Deklarację w sprawie Praw Osób Należących do Mniejszości Narodowych lub Etnicznych, Religijnych*

²⁶ DWR 2.

²⁷ Jan Paweł II, List o wolności religijnej, w: *Listy Pastorskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 3.

²⁸ Tamże 6.

²⁹ Deklaracja w sprawie Wyeliminowania Wszelkich Form Nietolerancji i Dyskryminacji opartych na Religii lub Przekonaniach, cyt. za: *Wolność religii*, jw., s. 77–80.

³⁰ Konwencja Praw Dziecka, Dz.U. nr 120 z 1991 r., poz. 526.

lub Językowych³¹. Państwa powinny — zgodnie z Deklaracją — *chronić istnienie oraz narodową lub etniczną, religijną i językową tożsamość mniejszości w obrębie ich odnośnych terytoriów, jak również powinny zapewnić warunki rozwoju tej tożsamości przez przyjęcie właściwych środków ustawodawczych i innych dla osiągnięcia tych celów*³². Dokument zachęca również państwa do stworzenia korzystnych warunków umożliwiających osobom należącym do mniejszości wyrażanie ich charakterystycznych cech oraz rozwijanie ich kultury, języka, religii, tradycji i obyczajów, za wyjątkiem sytuacji, w których specyficzne praktyki naruszałyby prawo krajowe i byłyby sprzeczne ze standardami międzynarodowymi³³.

Niepodzielny charakter praw człowieka, promocję praw gospodarczych, socjalnych i kulturalnych oraz praw obywatelskich i politycznych, w tym poszanowanie wolności religijnej i wolności praktyk religijnych znalazły odzwierciedlenie w dwóch dokumentach Rady Europejskiej: *Deklaracji Podstawowych Praw i Wolności WE* z 12 kwietnia 1989 roku i *Deklaracji Praw Człowieka WE* z 29 czerwca 1991 roku³⁴.

Zgromadzenie Parlamentarne Rady Europy przyjęło 2 lutego 1993 roku *Rekomendację 1202(1993) w Sprawie Tolerancji Religijnej w Demokratycznym Społeczeństwie*³⁵. Zaleca w niej, by Komitet Ministrów wezwał rządy państw członkowskich, Wspólnotę Europejską, jak też odpowiednie władze i organizacje do zagwarantowania wolności religijnej, wolności sumienia oraz wolności modlitwy oraz do przyzwolenia na elastyczność w podejściu do rozmaitych praktyk religijnych (np. w ubiorze, pożywieniu i obchodzeniu dni świątecznych) (nr 16, I i II). Gwarancje te obejmują dziedzinę edukacji i wymiany, informacji i badań naukowych w obszarze wolności religijnych.

W związku z odrodzeniem się rasizmu, ksenofobii i nietolerancji w Europie Zgromadzenie Parlamentarne Rady Europy przyjęło 29 września 1993 roku *Rekomendację 1222(1993)* w tej sprawie³⁶, w którym potępia mocno związane z tym akty przemocy popełniane w kilku państwach członkowskich Rady Europy. Akcentuje również żywotną rolę, jaką mogą odegrać media w prezentowaniu otwartego i tolerancyjnego społeczeństwa oraz w sprzeciwie wobec przesądów i nienawiści (nr 7). Zgromadzenie zachęca do zajęcia się *podłożem rasizmu, ksenofobii i nietolerancji, oraz zastosowania istniejących krajowych i międzynarodowych dokumentów prawnych do zwalczania tych zjawisk* (nr 4).

Państwa członkowskie Rady Europy oraz inne Państwa-sygnatariusze przyjęły 1 lutego 1995 roku *Konwencję Ramową na Rzecz Ochrony Mniejszości Narodo-*

³¹ Deklaracja w Sprawie Praw Osób Należących do Mniejszości Narodowych lub Etnicznych, Religijnych lub Językowych, cyt. za: *Wolność religii, jw.*, s. 81–84.

³² Tamże, art. 1.

³³ Tamże, art. 4, ust. 2.

³⁴ Deklaracja Podstawowych Praw i Wolności WE i Deklaracja Praw Człowieka WE, cyt. za: *Wolność religii, jw.*, s. 136.

³⁵ Rekomendacja 1202(1993) w Sprawie Tolerancji Religijnej w Demokratycznym Społeczeństwie, cyt. za: *Wolność religii, jw.*, s. 110–113.

³⁶ Rekomendacja 1222(1993) w Sprawie Rasizmu, Ksenofobii i nietolerancji w Europie, cyt. za: *Wolność religii, jw.*, s. 113–116.

wych³⁷. Zobowiązały się w duchu zrozumienia i tolerancji popierać warunki konieczne dla osób należących do mniejszości narodowych do utrzymywania oraz rozwoju ich kultury, jak również do zachowania istotnych elementów ich tożsamości, a mianowicie ich religii, języka, tradycji i dziedzictwa kulturowego (art. 5 ust. 1). Strony zapewnią również poszanowanie prawa każdej osoby należącej do mniejszości narodowej do wolności pokojowych zgromadzeń, wolności zrzeszania się, wolności ekspresji oraz wolności myśli, sumienia i religii, a także zobowiązują się do uznania, że każda osoba [...] ma prawo do manifestowania swej religii lub przekonań, jak również do tworzenia instytucji, organizacji i stowarzyszeń religijnych (art. 7 i 8).

Wolność myśli, sumienia i religii zagwarantowana jest w *Karcie Praw Podstawowych Unii Europejskiej* z 7 grudnia 2000 roku³⁸. Art. 10 ust. 1 Karty stanowi: *Każda osoba ma prawo do wolności myśli, sumienia i religii. Prawo to obejmuje wolność zmiany religii lub przekonań oraz wolność manifestowania religii lub przekonań — indywidualnie lub wespół z innymi oraz publicznie lub prywatnie — w modlitwie, nauczaniu, praktykach i obrzędach.* Karta uznaje również prawo do sprzeciwu sumienia zgodnie z ustawami krajowymi regulującymi korzystanie z tego prawa³⁹. Stosownie do ustaw krajowych w tej dziedzinie poszanowana będzie wolność zakładania placówek oświatowych, z należyтым poszanowaniem zasad demokratycznych, oraz prawo rodziców do zapewnienia wychowania i nauczania ich dzieci zgodnie z ich przekonaniami religijnymi, filozoficznymi i pedagogicznymi⁴⁰. Unia szanować będzie również różnorodność kulturalną, religijną i językową⁴¹.

Realizację przepisów prawa międzynarodowego w zakresie wolności religijnej na terenie Polski gwarantuje m.in. podpisany 28 lipca 1993 roku i ratyfikowany 25 marca 1998 roku *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską*⁴². Państwo, przestrzegając prawa do wolności religijnej, zapewnia Kościołowi katolickiemu w Polsce *swobodne i publiczne pełnienie jego misji, łącznie z wykonywaniem jurysdykcji oraz zarządzaniem i administrowaniem jego sprawami na podstawie prawa kanonicznego*⁴³. Zgodnie z art. 5 *Konkordatu Rzeczpospolita Polska zapewnia Kościołowi katolickiemu wolność sprawowania kultu*⁴⁴, z zachowaniem prawa kanonicznego i odpowiednich przepisów prawa polskiego. Ponadto układające się Strony *deklarują wolę współdziałania na rzecz obrony i poszanowania instytucji małżeństwa i rodziny*, podkreślając godność i nierozzerwalność małżeństwa oraz wartość rodziny⁴⁵. Szkoły publiczne, podstawowe i ponadpodstawowe oraz przedszkola, prowadzone przez organy administracji państwowej i samorządowej

³⁷ Konwencja Ramowa na Rzecz Ochrony Mniejszości Narodowych, cyt. za: Wolność religii, jw., s. 104–105.

³⁸ Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej, cyt. za: Wolność religii, jw., s. 137.

³⁹ Tamże, art. 10, ust. 2.

⁴⁰ Tamże, art. 14, ust. 3.

⁴¹ Tamże, art. 22.

⁴² Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, Dz.U. nr 51 z 1998 r., poz. 318, art. 5.

⁴³ Tamże, art. 5.

⁴⁴ Tamże, art. 8, ust. 1 i 2.

⁴⁵ Tamże, art. 11.

organizują, zgodnie z wolą rodziców lub opiekunów prawnych, naukę religii dla dzieci i młodzieży w ramach planu zajęć szkolnych i przedszkolnych. Państwo uznaje w tym względzie prawo rodziców do religijnego wychowania dzieci oraz zasadę tolerancji⁴⁶. Również dzieciom i młodzieży katolickiej przebywającym na koloniach i obozach oraz korzystającym z innych form wypoczynku zbiorowego *zapewnia się możliwość wykonywania praktyk religijnych, a w szczególności uczestniczenia we Mszy św. w niedziele i święta*⁴⁷. W art. 16–18 Konkordatu zapewniona jest opieka duszpasterska nad żołnierzami wyznania katolickiego, osobami przebywającymi w zakładach penitencjarnych, wychowawczych, resocjalizacyjnych oraz opieki zdrowotnej i społecznej, a także nad członkami mniejszości narodowych. Uznaje się też prawo wiernych do zrzeszania się zgodnie z prawem kanonicznym i w celach określonych w tym prawie⁴⁸.

Kościół katolicki posiada prawo zakładania i prowadzenia placówek oświatowych i wychowawczych (przedszkola, szkoły wszystkich rodzajów włącznie z uniwersytetami) na zasadach określonych w prawie kanonicznym i przez odpowiednie ustawy⁴⁹. Ma także prawo swobodnego drukowania, wydawania i rozpowszechniania wszelkich publikacji związanych z jego posłannictwem, a także posiadania i używania własnych środków społecznego przekazu⁵⁰. Konkordat gwarantuje też Kościołowi prawo do budowy, rozbudowy i konserwacji obiektów sakralnych i kościelnych oraz cmentarzy — zgodnie z prawem polskim⁵¹. *Odpowiednie instytucje kościelne mają prawo prowadzenia, każda zgodnie ze swą naturą, działalności o charakterze misyjnym, charytatywnym i opiekuńczym. W tym celu mogą one tworzyć struktury organizacyjne i urządzać publiczne zbiórki*⁵². Kościelne osoby prawne mogą również, zgodnie z przepisami prawa polskiego nabywać, posiadać, użytkować i zbywać mienie nieruchomości i ruchome oraz nabywać i zbywać prawa majątkowe⁵³.

IV. KONSTITUCYJNE GWARANCJE WOLNOŚCI SUMIENIA I RELIGII

Najważniejszą gwarancją wolności sumienia i religii jest art. 25 ust. 2 Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 roku⁵⁴, który brzmi: *Władze publiczne w Rzeczypospolitej Polskiej zachowują bezstronność w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych, zapewniając swobodę ich wyrażania w życiu publicznym. Szczegółowy zakres praw i wolności w sprawach wyznaniowych określa art. 53 ust. 1 do 7 Konstytucji RP:*

⁴⁶ Tamże, 12, ust. 1.

⁴⁷ Tamże, art. 13.

⁴⁸ Tamże, art. 19.

⁴⁹ Tamże, art. 14 i 15.

⁵⁰ Tamże, art. 20.

⁵¹ Tamże, art. 21 ust. 1.

⁵² Tamże, art. 24.

⁵³ Tamże, art. 23.

⁵⁴ Konstytucja RP, Dz.U. nr 78 z 1997 r., poz. 483.

1. *Każdemu zapewnia się wolność sumienia i religii.*

2. *Wolność religii obejmuje wolność wyznawania lub przyjmowania religii według własnego wyboru oraz uzewnętrzniania indywidualnie lub z innymi, publicznie lub prywatnie, swojej religii przez uprawianie kultu, modlitwę, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie i nauczanie. Wolność religii obejmuje także posiadanie świątyń i innych miejsc kultu w zależności od potrzeb ludzi wierzących oraz prawo osób do korzystania z pomocy religijnej tam, gdzie się znajdują.*

3. *Rodzice mają prawo do zapewnienia dzieciom wychowania i nauczania moralnego i religijnego zgodnie ze swoimi przekonaniem. Przepis art. 48 ust. 1 stosuje się odpowiednio.*

4. *Religia Kościoła lub innego związku wyznaniowego o uregulowanej sytuacji prawnej może być przedmiotem nauczania w szkole, przy czym nie może być naruszona wolność sumienia i religii innych osób.*

5. *Wolność uzewnętrzniania religii może być ograniczona jedynie w drodze ustawy i tylko wtedy, gdy jest to konieczne do ochrony bezpieczeństwa państwa, porządku publicznego, zdrowia, moralności lub wolności i praw innych osób.*

6. *Nikt nie może być zmuszany do uczestniczenia ani do nieuczestniczenia w praktykach religijnych.*

7. *Nikt nie może być obowiązany przez organy władzy publicznej do ujawnienia swojego światopoglądu, przekonań religijnych lub wyznania.*

Konstytucyjna ochrona wolności religii obejmuje dwa aspekty:

1) aspekt pozytywny, czyli wolność *do* działania,

2) aspekt negatywny, czyli wolność *od* przymusu ze strony innych osób lub instytucji.

Wolność religii w aspekcie *pozytywnym* polega na uzewnętrzniania przekonań religijnych w życiu prywatnym i publicznym. Konstytucja RP wylicza sposoby tego uzewnętrzniania przez człowieka swych przekonań religijnych, które obejmuje: uprawianie kultu, modlitwę, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie, nauczanie, posiadanie świątyń i innych miejsc kultu w zależności od potrzeb ludzi wierzących, korzystanie z pomocy religijnej przez osoby wierzące tam gdzie się znajdują.

Wolność religii w aspekcie *negatywnym* polega na wolności od przymusu w uzewnętrznianiu swych przekonań religijnych i obejmuje zakaz: zmuszania kogokolwiek i przez kogokolwiek do uczestniczenia oraz do nieuczestniczenia w praktykach religijnych a także zobowiązywania przez organy władzy publicznej do ujawniania swojego światopoglądu, przekonań religijnych lub wyznania⁵⁵.

W ustępie 3 Konstytucji RP przywołany jest art. 48 ust. 1, który brzmi: *Rodzice mają prawo do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem. Wychowanie to powinno uwzględniać stopień dojrzałości dziecka, a także wolność jego sumienia i wyznania oraz jego przekonania. Ponadto zgodnie z art. 70 ust. 3 rodzice mają wolność wyboru dla swoich dzieci szkół innych niż publiczne.*

Wolność wyrażania swoich poglądów oraz pozyskiwania i rozpowszechniania informacji zagwarantowana jest w art. 54 ust. 1 Konstytucji. Ponadto ustawa zasadnicza zapewnia każdemu wolność organizowania pokojowych zgromadzeń

⁵⁵ J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2000, s. 77–80.

i uczestniczenia w nich, jak również wolność zrzeszania się⁵⁶. Obywatel zaś, *któremu przekonania religijne lub wyznawane zasady moralne nie pozwalają na odbywanie służby wojskowej, może być obowiązany do służby zastępczej na zasadach określonych w ustawie*⁵⁷.

V. USTAWODAWSTWO ZWYKŁE W DZIEDZINIE WOLNOŚCI SUMIENIA I RELIGII

*Ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania z 17 maja 1989 roku*⁵⁸ zapewnia każdemu obywatelowi wolność sumienia i wyznania (art. 1 ust. 1) i przepis ten stosuje odpowiednio do cudzoziemców i bezpaństwowców (art. 7). Art. 2 *Ustawy o gwarancjach* wylicza cały szereg uprawnień w zakresie indywidualnym, gdzie obywatele korzystając z wolności sumienia i wyznania mogą w szczególności:

- 1) tworzyć wspólnoty religijne (Kościoły i związki wyznaniowe),
- 2) uczestniczyć w czynnościach i obrzędach religijnych oraz wypełniać obowiązki religijne i obchodzić święta religijne,
- 3) głosić swoją religię lub przekonania,
- 4) wychowywać swoje dzieci zgodnie z własnymi przekonaniami w sprawach religii,
- 5) zachowywać milczenie w sprawach swojej religii lub przekonań,
- 6) utrzymywać kontakty ze współwyznawcami,
- 7) korzystać ze źródeł informacji na temat religii,
- 8) wytwarzać, nabywać i posiadać przedmioty potrzebne do celów kultu i praktyk religijnych oraz korzystać z nich,
- 9) wytwarzać, nabywać i posiadać artykuły potrzebne do przestrzegania reguł religijnych,
- 10) wybrać stan duchowny lub zakonny,
- 11) zrzeszać się w organizacjach świeckich w celu realizacji zadań wynikających z wyznawanej religii bądź przekonań w sprawach religii,
- 12) otrzymać pochówek zgodny z wyznawanymi zasadami religijnymi lub z przekonaniami w sprawach religii.

Korzystanie z wolności sumienia i wyznania nie może prowadzić do uchylania się od wykonywania obowiązków publicznych nałożonych przez ustawy⁵⁹. Jednak *ze względu na przekonania religijne lub wyznawane zasady moralne obywatele mogą występować o skierowanie ich do służby zastępczej, na zasadach i w trybie określonych w ustawie o powszechnym obowiązku obrony Rzeczypospolitej Polskiej*⁶⁰. Prawo do posiadania i korzystania z przedmiotów potrzebnych do uprawiania kultu i praktyk religijnych zagwarantowane jest w art. 4 *Ustawy o gwarancjach* w odniesieniu także do:

⁵⁶ Konstytucji RP, art. 57 i 58.

⁵⁷ Tamże, art. 85, ust. 3.

⁵⁸ Ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, Dz.U. nr 29 z 1989 r., poz. 155.

⁵⁹ Tamże, art. 3, ust. 2.

⁶⁰ Tamże, art. 3, ust. 3.

- 1) pełniących służbę wojskową lub zasadniczą służbę w obronie cywilnej,
- 2) przebywających w zakładach służby zdrowia i opieki społecznej oraz dzieciom imłodzięży na krajowych koloniach i obozach organizowanych przez instytucje państwowe,
- 3) przebywających w zakładach karnych, poprawczych i wychowawczych oraz aresztach śledczych, ośrodkach przystosowania społecznego oraz schroniskach dla nieletnich.

Z powodu religii lub przekonań w sprawach religijnych nikt nie może być dyskryminowany bądź uprzywilejowany. Nikogo również nie wolno zmuszać do niebrania udziału w czynnościach lub obrzędach religijnych ani do udziału w nich⁶¹. Obywatele ponadto *mają prawo do swobodnego świadczenia na rzecz Kościołów i innych związków wyznaniowych oraz instytucji charytatywno-opiekuńczych*⁶².

VI. REJESTROWANIE KOŚCIOŁÓW I ZWIĄZKÓW WYZNANIOWYCH

Kościoty i związki wyznaniowe w Polsce działają w konstytucyjnych ramach ustrojowych Rzeczypospolitej Polskiej, ich sytuację prawną i majątkową regulują przepisy rangi ustawowej⁶³. Z racji formalnych istniejące w Polsce Kościoły i związki wyznaniowe należy zakwalifikować do dwóch kategorii:

- 1) mające status uregulowany w formie ustaw indywidualnych,
- 2) mające status uregulowany w trybie rejestracyjnym na zasadach określonych w *Ustawie o gwarancjach wolności sumienia i wyznania*⁶⁴.

*Rzeczpospolita Polska jest państwem świeckim, neutralnym w sprawach religii i przekonań. Państwo i państwowe jednostki organizacyjne nie dotują i nie subwencjonują Kościołów i innych związków wyznaniowych. Wyjątki od tej zasady regulują ustawy lub przepisy wydane na ich podstawie*⁶⁵. Przy wykonywaniu swoich funkcji religijnych Kościoły i związki wyznaniowe są niezależne od państwa i podlegają ochronie prawnej, w granicach określonych w ustawach⁶⁶.

Status prawny, a zwłaszcza kwestie osobowości prawnej Kościoła katolickiego w Polsce i jego jednostek organizacyjnych, reguluje *Ustawa o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej z 17 maja 1989 roku*⁶⁷ oraz *Konkordat*⁶⁸.

Do Kościołów i związków wyznaniowych o uregulowanej ustawowo sytuacji prawnej należą ponadto⁶⁹:

- Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny (Dz.U. nr 66 z 1991 r., poz. 287);
- Kościół Ewangelicko-Augsburski (Dz.U. nr 73 z 1994 r., poz. 323);

⁶¹ Tamże, art. 3, ust. 2.

⁶² Tamże, art. 6, ust. 1 i 2.

⁶³ Tamże, art. 5.

⁶⁴ Tamże, art. 8.

⁶⁵ J. K r u k o w s k i, jw., s. 114.

⁶⁶ Ustawy o gwarancjach, jw., art. 10, ust. 1 i 2.

⁶⁷ Tamże, art. 11, ust. 1 i 2.

⁶⁸ Dz.U. nr 29 z 1989 r., poz. 154.

⁶⁹ Dz.U. nr 51 z 1998 r., poz. 318.

- Kościół Ewangelicko-Reformowany (Dz.U. nr 73 z 1994 r., poz. 324);
- Kościół Polskokatolicki (Dz.U. nr 97 z 1995 r., poz. 482);
- Kościół Adwentystów Dnia Siódmego (Dz.U. nr 97 z 1995 r., poz. 481);
- Kościół Chrześcijan Baptystów (Dz.U. nr 97 z 1995 r., poz. 480);
- Kościół Ewangelicko-Methodystyczny (Dz.U. nr 97 z 1995 r., poz. 479);
- Starokatolicki Kościół Mariawitów (Dz.U. nr 41 z 1997 r., poz. 253);
- Kościół Zielonoświątkowy (Dz.U. nr 41 z 1997 r., poz. 254);
- Kościół Katolicki Mariawitów (Dz.U. nr 41 z 1997 r., poz. 252);
- Związek Gmin Wyznaniowych Żydowskich (Dz.U. nr 41 z 1997 r., poz. 251);
- Wschodni Kościół Staroobrzędowy (Dz.U. nr 38 z 1928 r., poz. 363);
- Karaimski Związek Religijny (Dz.U. nr 30 z 1936 r., poz. 241);
- Muzułmański Związek Religijny (Dz.U. nr 30 z 1936 r., poz. 240).

Kościoty i związki wyznaniowe, które nie mają uregulowanego statusu w drodze ustawy indywidualnej, uzyskują osobowość prawną przez wpis do rejestru prowadzonego przez Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji. Prawo wpisu do rejestru jest realizowane przez złożenie temu ministrowi deklaracji o utworzeniu Kościoła lub związku wyznaniowego i wniosku o wpis o rejestr⁷⁰.

Prawo wniesienia wniosku przysługuje co najmniej 100 obywatelom polskim posiadającym pełną zdolność do czynności prawnych. Wnioskodawcy składają we wniosku listę zawierającą swoje imiona i nazwiska, daty urodzenia, miejsca zamieszkania, numery i cechy dokumentów tożsamości oraz składają notarialnie potwierdzone podpisy⁷¹. Ponadto wniosek powinien zawierać: informację o dotychczasowych formach życia religijnego i metodach działania Kościoła lub związku wyznaniowego na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej, informacje o podstawowych celach, źródłach i zasadach doktrynalnych, obrzędach religijnych, adres siedziby Kościoła lub związku wyznaniowego, dane osobowe osób wchodzących do kierowniczych organów wykonawczych i statut⁷².

Statut powinien określać w szczególności:

- 1) nazwę Kościoła lub innego związku wyznaniowego różną od nazw innych organizacji,
- 2) teren działania i siedzibę władz,
- 3) cele działalności oraz formy i zasady ich realizacji,
- 4) organy, sposób ich powoływania i odwoływania, zakres kompetencji oraz tryb podejmowania decyzji,
- 5) źródła finansowania,
- 6) tryb dokonywania zmian statutu,
- 7) sposób reprezentowania na zewnątrz oraz zaciągania zobowiązań majątkowych,
- 8) sposób nabywania i utraty członkostwa oraz prawa i obowiązki członków,
- 9) sposób powoływania, odwoływania oraz kompetencje osób duchownych, o ile Kościół lub związek wyznaniowy przewiduje tworzenie takich stanowisk,
- 10) sposób rozwiązania Kościoła lub innego związku wyznaniowego i przeznaczenie pozostałego majątku⁷³.

⁷⁰ K. Warchałowski, *Prawo wyznaniowe. Wybór źródeł*, Warszawa 2000, s. 16.

⁷¹ Ustawy o gwarancjach, jw. art. 30.

⁷² Tamże, art. 31.

⁷³ Tamże, art. 32, ust. 1.

Organ rejestrowy powinien wydać w terminie 3 miesięcy od zgłoszenia deklaracji, decyzję o wpisie do rejestru⁷⁴, pod warunkiem jednak, że w treści wniosku nie stwierdzono braków lub uchybień i sam wniosek nie zawierał postanowień pozostających w sprzeczności z przepisami ustaw chroniącymi bezpieczeństwo i porządek publiczny, zdrowie, moralność publiczną, władzę rodzicielską albo podstawowe prawa i wolności innych osób⁷⁵. *Z chwilą wpisu do rejestru Kościół lub inny związek wyznaniowy uzyskuje jako całość, osobowość prawną oraz korzysta ze wszystkich uprawnień i podlega obowiązkom określonym w ustawach⁷⁶.*

Według wykazu Departamentu Wyznań i Mniejszości Narodowych w rejestrze Kościołów i innych związków wyznaniowych prowadzonym przez Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji na dzień 12 lutego 2003 roku było wpisanych 139 Kościołów i związków wyznaniowych oraz 5 organizacji międzykościelnych⁷⁷.

VII. PRAWNO-SĄDOWA OCHRONA WOLNOŚCI SUMIENIA I RELIGII

Ochrona wolności sumienia i religii *de lege lata* została umieszczona w Kodeksie karnym z 1997 roku⁷⁸ głównie w rozdziale XXIV, noszącym tytuł: Przepięstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania. I tak przepis art. 194 k.k. wprowadził przestępstwo dyskryminacji wyznaniowej. Zgodnie z nim: *Kto ogranicza człowieka w przysługujących mu prawach ze względu na jego przynależność wyznaniową, albo bezwyznaniowość podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat 2. Również, kto złośliwie przeszkadza publicznemu wykonywaniu aktu religijnego Kościoła lub innego związku wyznaniowego o uregulowanej sytuacji prawnej podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat 2⁷⁹. Tej samej karze podlega ten, kto złośliwie przeszkadza pogrzebowi, uroczystościom lub obrzędowi żałobnym⁸⁰.*

Expressis verbis ochrona uczuć religijnych przewidziana jest w art. 196 k.k., zgodnie z którym: *Kto obraża uczucia religijne innych osób, znieważając publicznie przedmiot czci religijnej lub miejsce przeznaczone do publicznego wykonywania obrzędów religijnych, podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat 2.*

Wolność sumienia i religii chroni także art. 257 k.k., zgodnie z którym: *Kto publicznie znieważa grupę ludności albo szczególną osobę z powodu jej przynależności narodowej, etnicznej, rasowej, wyznaniowej albo z powodu jej bezwyznaniowości lub z takich powodów narusza nietykalność cielesną innej osoby, podlega karze pozbawienia wolności do lat 3.*

⁷⁴ Tamże, art. 32, ust. 2.

⁷⁵ Tamże, art. 34, ust. 1.

⁷⁶ Tamże, art. 33, ust. 2 i 3.

⁷⁷ Tamże, art. 34, ust. 2.

⁷⁸ Kościoły i związki wyznaniowe wpisane do rejestru Kościołów i innych związków wyznaniowych, www.mswia.gov.pl/wyzn_zw., s. 1–12.

⁷⁹ Dz.U. nr 88 z 1997 r., poz. 553.

⁸⁰ Art. 195 1 k.k.

Uczucia religijne chronione są także przez prawo cywilne. Podstawowe znaczenie dla ich ochrony mają artykuły 23 i 24 Kodeksu cywilnego⁸¹. *Dobra osobiste człowieka, jak w szczególności zdrowie, wolność, cześć, swoboda sumienia, nazwisko lub pseudonim, wizerunek, tajemnica korespondencji, nietykalność mieszkania, twórczość naukowa, artystyczna, wynalazcza i racjonalizatorska, pozostają pod ochroną prawa cywilnego niezależnie od ochrony przewidzianej w innych przepisach*⁸².

Ochronę dóbr osobistych reguluje także art. 24 § 1 k.c., zgodnie z którym: *Ten, czyje dobro osobiste zostaje zagrożone cudzym działaniem, może żądać zaniechania tego działania, chyba, że nie jest ono bezprawne. W razie dokonanego naruszenia może on także żądać, ażeby osoba, która dopuściła się naruszenia, dopełniła czynności potrzebnych do usunięcia jego skutków, w szczególności ażeby złożyła oświadczenie odpowiedniej treści i w odpowiedniej formie. Na zasadach przewidzianych w kodeksie może on również żądać zadośćuczynienia pieniężnego lub zapłaty odpowiedniej sumy pieniężnej na wskazany cel społeczny.*

W przypadku bezprawnego naruszenia lub zagrożenia dobra osobistego uprawionemu na podstawie art. 24 k.c. służą trzy powództwa: 1) powództwo o ustalenie, 2) powództwo o zaniechanie, 3) powództwo o usunięcie skutków naruszenia. Sąd w postępowaniu sądowym w sprawach z art. 24 k.c. o naruszenie dóbr osobistych powinien ustalić następujące fakty: 1) czy w danym przypadku mamy do czynienia z dobrem osobistym, 2) czy doszło do naruszenia lub zagrożenia konkretnego dobra osobistego, 3) czy zagrożenie lub naruszenie tego dobra ma charakter bezprawny⁸³. W procesie cywilnym obowiązuje zasada *Ei incumbit probatio qui dicit non qui negat*, a zatem ciężar dowodzenia faktu spoczywa na tym, kto twierdzi, a nie na tym, kto zaprzecza.

Kodeks postępowania cywilnego z dnia 17 listopada 1964 roku⁸⁴ w art. 261 § 2 określa osoby, które mogą odmówić składania zeznań w charakterze świadka w sądzie. Wśród wymienionych znajduje się duchowny, który może odmówić zeznań, co do faktów powierzonych mu na spowiedzi.

Chodzi tu przede wszystkim o duchownych tych Kościołów i związków wyznaniowych, w których występuje spowiedź i które posiadają regulację ustawową lub wpisane są do rejestru. Duchowny może odmówić udzielenia odpowiedzi na zadawane pytania, co do faktów objętych tajemnicą spowiedzi (prawo procesowe uznaje bezwzględność tajemnicy spowiedzi). Sąd orzekający w każdym przypadku ocenia przesłanki uzasadniające odmowę zeznań⁸⁵.

Ochrona prawa i wolności obywatelskich polega na ustanowieniu instytucjonalnych gwarancji w formie skargi na postępowanie organów państwowych oraz możliwości, w przypadku ich łamania, odwołania się do sądu oraz do sądów organów europejskich powołanych przez Europejską Konwencję Praw Człowieka⁸⁶.

⁸¹ Art. 195 § 2 k.k.

⁸² Dz.U. nr 16 z 1964 r., poz. 93.

⁸³ Art. 23 k.c.

⁸⁴ J. Pisuliński, *Kazusy z prawa cywilnego z rozwiązaniami*, Warszawa 1997, s. 3.

⁸⁵ Dz.U. nr 43 z 1964 r., poz. 296.

⁸⁶ J. Krukowski, jw., s. 296.

Konstytucyjna ochrona wolności religijnej wynika z zasady równości wszystkich wobec prawa. *Wszyscy są wobec prawa równi. Wszyscy mają prawo do równego traktowania przez władze publiczne. Nikt nie może być dyskryminowany w życiu politycznym, społecznym lub gospodarczym z jakiegokolwiek przyczyny*⁸⁷. Konstytucja RP traktuje prawo człowieka do wolności sumienia i wyznania jako jego dobro osobiste i przyznaje mu środki ochrony prawnej⁸⁸. Są nimi: prawo do wniesienia skargi sądowej i prawo wniesienia skargi do Trybunału Konstytucyjnego⁸⁹.

Osoba, która uważa, że jej wolności konstytucyjne zostały naruszone, może wnieść skargę sądową przeciwko temu, kto dopuścił się tego naruszenia, bez względu na to, czy jest to osoba fizyczna czy organ państwowy.

Każdy ponadto może wnieść skargę do Trybunału Konstytucyjnego, aby zbadać zgodność z obowiązującą Konstytucją ustawy lub innego aktu normatywnego, na podstawie którego sąd lub organ administracji publicznej orzekł ostatecznie o jego wolnościach lub prawach, albo o obowiązkach określonych w Konstytucji (art. 79 ust. 1). Trybunał Konstytucyjny orzeka w sprawach zgodności ustaw z ratyfikowanymi umowami międzynarodowymi, których ratyfikacja wymagała uprzedniej zgody wyrażonej w ustawie, jak również zgodności przepisów prawa wydawanych przez centralne organy państwowe, z Konstytucją, ratyfikowanymi umowami międzynarodowymi i ustawami⁹⁰. Ustawa zasadnicza z 1997 roku uprawnia też każdego do zwrócenia się o *pomoc w ochronie swoich wolności lub praw naruszonych przez organy władzy publicznej* do Rzecznika Praw Obywatelskich⁹¹.

Wolność sumienia i religii objęta jest także ochroną międzynarodową w postaci skargi do Europejskiego Trybunału Praw Człowieka. Takie możliwości efektywnej ochrony międzynarodowej stwarza Europejska Konwencja Praw Człowieka i Podstawowych Wolności z 1950 roku, którą Polska podpisała w dniu przystąpienia do Rady Europy. Ratyfikacja przez Polskę Konwencji nastąpiła 15 grudnia 1992 roku. Zgodnie natomiast z art. 66 ust. 2 Konwencji weszła ona w życie w stosunku do Polski w dniu złożenia sekretarzowi generalnemu dokumentu ratyfikacji, co nastąpiło 19 stycznia 1993 roku. Z opóźnieniem paru miesięcy rząd uchwalił i przedłożył ze skutkiem od 1 maja 1993 roku dwie deklaracje uznające kompetencję Europejskiej Komisji Praw Człowieka do rozpatrywania skarg indywidualnych na gruncie art. 25 Konwencji oraz obowiązującą jurysdykcję Europejskiego Trybunału Praw Człowieka na gruncie art. 46 Konwencji. System kontrolny Konwencji oparty jest na zasadach sądowych, rozpatrywanie skarg kończy się więc — jeśli nie dojdzie do polubownego załatwienia sprawy — wiążącym i ostatecznym orzeczeniem, obejmującym również, w razie uznania naruszenia, zasądzenie odszkodowania. Wyrok Trybunału wiąże wnoszącego skargę i państwo⁹².

⁸⁷ Prawa i wolności obywatelskie, www.Onet.pl/wiem/015877, s. 1.

⁸⁸ Konstytucji RP, art. 31 ust. 1.

⁸⁹ Tamże, art. 79.

⁹⁰ Tamże, art. 80.

⁹¹ Tamże, art. 188, ust. 2 i 3.

⁹² K. Drzewicki, Zobowiązania międzynarodowe Polski w dziedzinie praw człowieka, www.qdnet.pl/warecka/.../krzysztof_drzewicki_zobowiazania_miedzynarodowe, s. 6–7.

ZAKOŃCZENIE

Wolność sumienia i religii została zarówno przez prawo międzynarodowe, jak i przez prawo krajowe uznana za dobro wymagające ochrony prawnej. Uprawnionym wydaje się być stwierdzenie, że prawo polskie, a więc Konstytucja z 1997 roku, prawo karne, cywilne i administracyjne, zawiera rozwiązania, które w sposób właściwy, zarówno pod względem merytorycznym jak i formalnym, dobrze chronią wolność sumienia i wyznania. Należy też podkreślić, że nasze regulacje odpowiadają w tym zakresie standardom europejskim i uniwersalnym.

Bez wątpienia jednym z probierzy kultury prawnej jest stosowanie obowiązującego prawa. Nic tak nie demoralizuje społeczeństwa jak obserwacja, iż prawo stanowi martwą literę. Wydaje się, że istniejący *de lege lata* stan prawny co do gwarancji i ochrony wolności sumienia i religii nie budzi większych wątpliwości. Zarówno na gruncie prawa karnego, jak i cywilnego są instrumenty prawne, które mogą taką ochronę zapewnić.

GARANTIEN DER GEWISSENS- UND RELIGIONSFREIHEIT IN POLEN

ZUSAMMENFASSUNG

Die Religionsfreiheit als „Daseinsberechtigung anderer Freiheiten“ (Johannes Paul II.) wird in Gesetzgebungen reguliert und in der Rechtswissenschaft auf zahlreichen Ebenen erwogen. In diversen Rechtssystemen wird sie gewöhnlich in zwei Dimensionen reguliert: Individuell — als Recht des Menschen und gemeinschaftlich — als Recht der Kirchen und der Glaubensgemeinschaften. Das Recht zur Gewissens- und Religionsfreiheit wird durch internationale und Landesgesetze geschützt.

Die Garantien der Gewissens- und Religionsfreiheit sind im polnischen Bekenntnisrecht bekannt als direkte und indirekte. Der ersten Gruppe werden Grundgesetzregulierungen und gewöhnliche Gesetze zugerechnet, wie auch rechtliche Verpflichtungen, die aus internationalen Verträgen und der UNO-Mitgliedschaft resultieren. Zu den indirekten Garantien zählt unser Recht die Trennung zwischen Staat sowie Kirche und Glaubensgemeinschaften, die Gleichberechtigung der Bürger ohne Rücksicht auf das Glaubensbekenntnis sowie die Gleichberechtigung der Glaubensgemeinschaften.

LITURGICZNY WYMIAR KATECHEZY

Treść: — Wstęp. — I. Liturgia — cel katechezy. — II. Zadania katechezy wobec liturgii. — III. Liturgia źródłem treści katechezy. — IV. Katecheza i sakramenty Kościoła. — Zakończenie. — Zusammenfassung

WSTĘP

Soborowa Konstytucja *Sacrosanctum Concilium* mówi, że *Liturgia jest szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła i jednocześnie jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc* (KL 10). W niej Kościół osiąga cel swej działalności duszpasterskiej, jakim jest doprowadzenie wiernych do Boga przez Chrystusa, w niej dokonuje się uświęcenie ludzi i uwielbienie Boga (por. KL 10). Treścią tak rozumianej posługi Kościoła jest wiara w nieogarnionego Boga, który w Jezusie Chrystusie, Synu Bożym, wszedł w historię ludzi, przyjął ich sposób życia do tego stopnia, że stał się do nich podobny we wszystkim oprócz grzechu po to, aby doprowadzić do zawarcia nowego i ostatecznego przymierza między Bogiem i ludźmi¹.

Kościół, świadomy swego posłannictwa głoszenia wszystkim ludziom Dobrej Nowiny o zbawieniu, stara się to wypełniać wszystkimi dostępnymi mu sposobami². Głosi Ewangelię niewierzącym i umacnia wiarę ochrzczonych, uświęca ich przez sprawowanie liturgii i troszczy się o nich przez działalność charytatywną. Wychowanie liturgiczne dokonuje się w Kościele zarówno przez nauczanie, które wyjaśnia tajemnice wiary i sposoby jej celebrowania, jak i przez sam udział w liturgii, która jest *uprzywilejowanym miejscem dla katechezy Ludu Bożego* (por. KKK 1074)³.

W swej profetycznej posłudze Kościół zwraca uwagę na rzeczywistość dokonującą się podczas katechezy, na której dochodzi do spotkania człowieka z Bogiem⁴.

¹ DOK 41.

² PPK, s. 7.

³ J. Pałiński, Liturgia we współczesnej katechezie, w: *Dobry człowiek i wizytator z aptekarską dokładnością. Księga pamiątkowa poświęcona Księdzu Prałatowi Dobromirowi Sieradzkiemu*, red. K. Sosna, Z. Brzezinka, Katowice 2002, s. 53.

⁴ H. Drewniak, *Znaki liturgiczne i symbole jako narzędzie i treść katechizacji*, Kraków 2001, s. 171.

Katecheza jest bowiem systematycznym i uporządkowanym wprowadzeniem w Objawienie, które sam Bóg dał w osobie Jezusa Chrystusa, zachowane w Piśmie Świętym i Tradycji Kościoła. Uczy ona patrzeć po chrześcijańsku na ludzkie sprawy, zachęca i wspomaga w rozszerzaniu światła Ewangelii na cały świat oraz kierowaniu nadzieją ludzi ku dobrom przyszłym⁵.

Według *Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, formacja liturgiczna na katechezie powinna mieć miejsce na wszystkich etapach edukacyjnych: dzieci młodsze przygotowuje się do uczestnictwa w Eucharystii oraz w sakramencie pokuty i pojednania, młodzież gimnazjalną przygotowuje się do przyjęcia sakramentu bierzmowania, zaś młodzież ponadgimnazjalną do odczytania i wyboru drogi powołania i założenia rodziny chrześcijańskiej. Prawie na każdym poziomie nauczania (wśród celów katechetycznych) dokument ten mówi o wprowadzeniu czy uzdolnieniu katechizowanych do uczestnictwa w liturgii. Wiele miejsca poświęca się tu także na zrozumienie sakramentów, wprowadzenie w rok kościelny i symbolikę liturgiczną. Wśród celów katechetycznych są przede wszystkim cele związane ze zrozumieniem przez katechizowanych natury liturgii⁶.

I. LITURGIA — CEL KATECHEZY

Celem katechezy jest doprowadzić do komunii z Jezusem Chrystusem (por. KKK 426). *Komunia z Jezusem Chrystusem prowadzi do celebracji Jego zbawczej obecności w sakramentach, a szczególnie w Eucharystii (DOK 85)*⁷. To właśnie liturgia jest osobowym spotkaniem z Chrystusem działającym i obecnym w Kościele. Uczestnictwo w liturgii powinno być poprzedzone uwierzeniem (por. KL 9). Wiara rodzi się ze słuchania słowa Bożego. Dlatego wierzącym Kościół stale głosi wiarę i pokutę, a nadto przygotowuje ich do sakramentów (por. KL 9). Funkcję tę spełnia Kościół przez katechezę, która ma *pomagać ludziom uwierzyć* (por. KKK 4). Katecheza pobudza do wiary dojrzałej, takiej, która prowadzi do uwielbienia Boga i oddania mu należnej czci, poczucia wspólnoty, zrozumienia sakramentów jako znaków obecności oraz działania Boga.

Omawiając katechezę w misji duszpasterskiej Kościoła *Ogólna instrukcja katechetyczna*⁸ wyznacza jej także specyficzne zadania. Ma ona *pozostawać w łączności z innymi poczynaniami duszpasterskimi (...), a więc z działalnością biblijną, liturgiczną, ekumeniczną, z apostołstwem świeckich, z akcją społeczną, itd. (OIK 129)*⁹. Tak sformułowana prawda, o wewnętrznym powiązaniu katechezy z wieloraką posługą duszpasterską Kościoła, prowadzi nas do wniosku, że *wszelkie prace apostołskie to mają na celu, aby wszyscy stawszy się dziećmi Bożymi przez wiarę i Chrzest, gromadzili się wspólnie, wielbili Boga pośród Kościoła, uczestniczyli w Ofierze i pożywali Wieczernę Pańską (KL 10)*. Stąd też katecheza nie jest

⁵ S. Kulpa czyński, Katecheza jako nauczanie, *Horyzonty wiary* 7: 1996, nr 3, s. 25.

⁶ PPK.

⁷ B. Mokrzycki, Liturgia jako źródło i cel katechezy, *AK* 71(1978), s. 97–119.

⁸ Odtąd: OIK.

⁹ J. Charytański, Religia w szkole a liturgia, w: *Niedziela dzisiaj*, red. J. Krucina, Wrocław 1993, s. 104.

celem sama w sobie, ale — przez obwieszczenie Orędzia Zbawienia — ma prowadzić do osobistego kontaktu człowieka z Bogiem — Zbawcą, do kontaktu wyrażonego w różny sposób (wyznanie wiary, sakramentalne związki, modlitwa, kult zewnętrzny)¹⁰. W ten sposób winna ona stać się także pomocą do czynnego, świadomego i dostojnego uczestniczenia w liturgii Kościoła, nie ograniczając się wyłącznie do wyjaśniania znaczenia obrzędów, lecz również wychowując wiernych wewnątrznie do modlitwy, dziękczynienia, czynienia pokuty, do ducha wspólnoty, właściwego zrozumienia symboliki. Wszystkie wyliczone tu elementy konieczne są do prawdziwego życia liturgicznego¹¹. Katecheza prowadzi więc do liturgii i spełnia się w liturgii¹².

Współcześnie między katechezą i liturgią, a także odwrotnie, istnieją ściśle powiązania. Jednym z najczęstszych także postulatów wymienianych przez duszpasterzy jest sprawa większego jeszcze związania katechezy z liturgią. Na pewno nie jest on nowością w znaczeniu jakiegoś odkrycia, ale jest potwierdzeniem faktu, że katecheza w dziele nowej ewangelizacji musi być ściśle związana z liturgią i do liturgii prowadzić. Dla katechetów jest to wezwanie do zbadania, na ile katecheza czerpie z liturgii, to znaczy czerpie zarówno z tekstów liturgicznych, jak i z przeżyć uczniów związanych z liturgią, z nabożeństwami i zwyczajami roku liturgicznego — na ile prowadzi ku liturgii, w której ma widzieć szczyt, ku któremu ma dążyć. Zaznaczyć trzeba, że katecheza szkolna wymaga specjalnych starań, by przybliżyć do ołtarza¹³.

Postulat o katechezie ukierunkowanej na liturgię powtarzają wszystkie posoborowe dokumenty katechetyczne. Ogólna Instrukcja Katechetyczna mówi, że *katecheza winna stać się pomocą do czynnego, świadomego i dostojnego uczestnictwa w Liturgii Kościoła, nie ograniczając się wyłącznie do wyjaśniania znaczenia obrzędów, lecz także wychowująca wiernych wewnątrznie do modlitwy, dziękczynienia, czynienia pokuty, odmawiania modlitw z ufnością, do ducha wspólnoty, właściwego zrozumienia symboliki. Wszystkie wyliczone tu elementy konieczne są do prawdziwego życia liturgicznego* (OIK 25).

Orędzie Synodu do Ludu Bożego przypomina za Adhortacją Apostolską *Evangelii nuntiandi*, że katecheza jest Słowem, Upamiętnieniem i Świadectwem, a jako Upamiętnienie katechezy łączy się z każdym działaniem sakramentalnym i liturgicznym¹⁴.

Na temat związku katechezy i sakramentów wypowiada się także papież Jan Paweł II w *Catechesi tradendae*: *Katecheza z natury swej jest związana z całym sprawowaniem liturgii i sakramentów, gdyż właśnie w sakramentach, a zwłaszcza w Eucharystii, Jezus Chrystus działa najpełniej w celu przemiany człowieka* (CTr 23).

¹⁰ A. Durak, Formacja liturgiczna dzieci przez Eucharystię, *Horyzonty wiary* 7: 1996, nr 3, s. 73–80.

¹¹ S. Schudy, Dopelnienie katechezy przez liturgię, w: *Niedziela dzisiaj*, jw., s. 88.

¹² J. Paliński, jw., s. 53.

¹³ B. Materski, Katecheza w nowej ewangelizacji, w: *Jezus Chrystus jedyny Zbawiciel świata, wczoraj, dziś i na wieki. Program duszpasterski na rok 1996/97*, Katowice 1996, s. 333.

¹⁴ Orędzie Synodu Biskupów do Ludu Bożego. Współczesna katecheza zwłaszcza dzieci i młodzieży, nr 8–10, w: *Katecheza po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, red. J. Kubik, Warszawa 1985, s. 37–41.

W świetle zatem najnowszych dokumentów Kościoła związek katechezy z liturgią jest nie tylko zewnętrzną, ale przede wszystkim wewnętrzną, uwarunkowaną samą naturą katechezy, która z konieczności zmierza do liturgii, w niej się dopełnia i osiąga swój cel.

II. ZADANIA KATECHEZY WOBEC LITURGII

Liturgia domaga się katechezy, a katecheza domaga się liturgii. Wzajemnie więc od siebie zależą, uzupełniają się, wyjaśniają i warunkują. Stanowią one dwie różne, ale nierozzerwalne rzeczywistości, poprzez które aktualizuje się w Kościele zbawcze misterium Chrystusa zmartwychwstałego. Można zatem przyjąć, że bez katechezy liturgia mogłaby popaść w formalizm i magizm, natomiast katecheza bez liturgii spadłaby do poziomu indoktrynacji, lekcji abstrakcyjnej i intelektualnej¹⁵.

Liturgia, która dzięki wierze i osobistej modlitwie wszystkich członków Kościoła uzdalnia ich do oddawania czci, jaką Kościół oddaje Bogu, wyznacza jednak katechezie szczegółowe zadania. Wskazał na nie już papież Paweł VI w Encyklice *Mysterium fidei*. Według tego dokumentu katecheza ma pobudzać do dojrzałej wiary, to znaczy wychowywać ludzi wierzących do postawy adoracji, do dziękczynienia, do pokuty, do poczucia wspólnoty, do rozumienia znaków komunikujących obecność Boga. Słowem ma wprowadzać wiernych w zrozumienie i sprawowanie kapłaństwa królewskiego, do którego zostali konsekrowani przez Ducha Świętego¹⁶. Przy realizacji tych zadań należy nadto skierować uwagę na znaczenie postawy ofiary poprzez którą wierni wypełniają należącą do nich część akcji liturgicznej.

Kolejne zadanie, które katecheza winna spełniać wobec liturgii, dotyczy działań prowadzących wierzących do świadomego ich uczestnictwa w posłannictwie Kościoła. Należy więc podczas katechezy podejmować czynności wspierające rozwijanie u wierzących świadomość uczestniczenia w kapłaństwie Chrystusa. Wymaga to, aby katechizowany znał i rozumiał przypadające mu zadania, które ma wykonać podczas sprawowania liturgii¹⁷. Wobec powyższego należy przyjąć, że potrójna posługa jednej misji Kościoła sprawia, że całe jego działanie powinno być proklamacją słowa Bożego, celebracją kultu, życiem wspólnym w miłości. Należy również pamiętać, że te trzy rzeczywistości współdziałają między sobą jak naczynia połączone. Dlatego katecheza nie może nie mieć życiodajnego wymiaru biblijnego, liturgicznego, wspólnotowo-eklezyjnego. Jest sprawą oczywistą, że liturgia posiada niejako wrodzony wymiar biblijny, kultyczny i eklezyjalny. Katecheza i liturgia stykają się więc ze sobą w tych trzech zakresach¹⁸. Niejako wewnątrz tych trzech elementów zakotwiczone jest zbawcze misterium Chrystusa. Staje się ono żywym centrum wiary i katechezy, liturgii i życia Kościoła (por. DOK 94). Dzięki nim katecheza nadaje misterium Chrystusa coraz głębsze osobowe

¹⁵ J. Paliński, jw., s. 53.

¹⁶ Pawła VI, Encyklika *Mysterium fidei*, w: To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w dokumentach Kościoła, red. J. Miazek, Warszawa 1987, s. 13–32.

¹⁷ J. Charytański, W kręgu zadań i treści katechezy, Kraków 1992, s. 84.

¹⁸ R. Murawski, Istotne funkcje katechezy, *Horyzonty wiary* 7: 1996, nr 3, s. 6–7.

poznanie. To żywe centrum stanowi następny istotny punkt, wskazujący na zbieżności zachodzące pomiędzy katechezą a liturgią.

Efektom tak postrzeganych związków pomiędzy katechezą i liturgią winno być skierowanie uwagi katechizowanych na odkrywanie potrzeby wyznawania swej wiary poprzez aktywne uczestnictwo w czynnościach liturgicznych, zwłaszcza w Eucharystii. Liturgia domaga się bowiem uczestnictwa jak najbardziej świadomego, czynnego, pełnego i owocnego (por. KL 11; 14; 21), gdyż Bóg oczekuje od ludzi współdziałania w dziele, które wypełnia dla ich zbawienia. To świadome uczestnictwo powinno również pomagać w rozumieniu eklezjalnych wartości udziału wspólnotowego w liturgii oraz uświadamiać wypełnienie w tych czynnościach urzędu kapłańskiego poprzez ofiarowanie siebie Bogu wespół z Chrystusem¹⁹.

W soborowym określeniu liturgii bardzo istotne i konstytutywne znaczenie ma pojęcie znaku liturgicznego: *w niej (liturgii) przez znaki widzialne wyraża się i w sposób właściwy poszczególnym znakom urzeczywistnia się uświęcenie człowieka* (KL 7). Z tych też powodów katecheza powinna zgłębiać i wyjaśniać czasami ukryty, lecz zawsze niewyczerpany i żywy sens znaków i rytów liturgicznych²⁰. Dzieje się tak dlatego, gdyż poprzez celebrowanie człowiek wierzący powinien coraz pełniej uczestniczyć w misterium Chrystusa. Liturgia więc z jednej strony domaga się katechezy wprowadzającej, a z drugiej sama staje się żywą katechezą. Powyższe przekonanie zakłada stopniową i ciągłą inicjację, ponieważ tylko wtedy, kiedy ze zrozumieniem uczestniczy się w liturgii w pełni staje się ona źródłem doświadczenia misterium chrześcijańskiego (por. DOK 85). Dlatego tylko taka katecheza, która ciągle uczy chrześcijan pełnego rozumienia czynionych znaków, przez które objawia się oraz przemawia Bóg, przygotowuje do wyznania wiary uzdalniającej w zgromadzeniu eucharystycznym do składania z Chrystusem ofiary miłej Ojcu. Należy przy tym zauważyć, że zadanie wprowadzenia na katechezie w rzeczywistość czy w świat liturgii stawia przed katechezą bardzo trudne, ale i zaszczytne wymagania. Winna ona w każdym przypadku uwrażliwiać na potrzebę wychowania do rozumienia znaków liturgicznych poczynając od wczesnego dzieciństwa²¹. Niestety, w praktyce nie zawsze w pełni udaje się temu zadaniu sprostać, zwłaszcza, że istotnym warunkiem jego wypełnienia jest przede wszystkim rozumienie go przez samego katechetę, a także jego głęboka i szczera wiara²².

Kolejne zadanie katechezy dotyczy działań kształtujących wiarę i odpowiadających jej postaw. We właściwym wypełnieniu tego zadania ważną rolę spełnia liturgia. W samej bowiem celebrowaniu liturgicznej, świadomie i aktywnie sprawowanej, wyraża się już i pogłębia wiara wiernych. Z tych też powodów zarówno podczas inicjacji liturgicznej oraz w czasie stopniowego wprowadzania do misterium zbawienia trzeba dołożyć wszelkich starań, zmierzających do wzrostu świadomości otrzymanej przez wierzących łaski. Na tym bowiem fundamencie może jedynie rodzić się adoracja i kult wyrażane w akcji liturgicznej. W powiąza-

¹⁹ A. Hajduk, *Katecheza i liturgia*, Kraków 1999, s. 55.

²⁰ H. Wrońska, *Problematyka katechetyczna w badaniach przeprowadzonych pod kierunkiem ks. bp. E.E. Materskiego przy Katedrze Katechetyki KUL*, *RTK* 36: 1989, z. 6, s. 60.

²¹ L. Gannaz, *Pedagogia znaków*, *Kat* 7: 1963, s. 175–179.

²² T. Węćławski, *Czynność symboliczna w pedagogii wiary*, *Kat* 26: 1982, s. 105.

niu z takim rozumieniem zadań liturgii należy wskazać na specyficzną rolę katechezy, która powinna oświecać i wzmacniać wiarę, karmić życie wedle ducha Chrystusowego, doprowadzać do świadomego i czynnego uczestnictwa w misterium liturgicznym i pobudzać do działalności apostołskiej (por. DWCH 4). Inaczej mówiąc katecheza jako posługa słowa Bożego przygotowuje do liturgii oraz także przedłuża jej skuteczność.

Rozpatrując z tej perspektywy zachodzące między katechezą a historią, należy przyjąć, że katecheza powinna wyprzedzać udział w liturgii, i czuwać nad tym, by to, co stało się udziałem w liturgii, zostało następnie przeniesione w codzienne życie. Pragnąc to osiągnąć katecheza powinna przybliżyć w coraz pełniejszym wymiarze to, co Chrystus powiedział, czynił i co polecił czynić. W ten sposób będzie lepiej prowadzić katechizowanych do wiary dojrzałej i uzdalniać ich do życia teologalnego, tzn. do kierowania się wiarą, nadzieją i miłością w konkretnych sytuacjach życiowych. Za Deklaracją o chrześcijańskim wychowaniu należy również przypomnieć istotne dla katechezy zadania: ma ona oświecać i wzmacniać wiarę, karmić życie wedle ducha Chrystusowego, doprowadzić do świadomego i czynnego uczestniczenia w misterium liturgicznym i pobudzać do działalności apostołskiej (por. DWCH 4). Ważne jest przy tym następstwo aktów, ponieważ jak czytamy w Konstytucji o liturgii *zanim ludzie mogą zbliżyć się do liturgii, muszą być wezwani do wiary i nawrócenia* (KL 9). Oznacza to, że najpierw należy głosić naukę Chrystusa i wzywać do wiary i pokuty, czyli do nawrócenia, aby można było przystąpić do liturgii będącej szczytem i źródłem życia chrześcijańskiego (por. KL 9–10; KK 11; DE 15).

Tak ujmowany proces dojrzewania w wierze opiera się na działaniach kształtujących w katechizowanych postawy adoracji, dziękczynienia, pokuty, poczucia wspólnoty oraz wspomagających w rozumieniu znaków komunikujących obecność Boga. Zadanie to polega na wprowadzeniu ich w zrozumienie i sprawowanie kapłaństwa królewskiego, do którego zostali konsekrowani przez Ducha Świętego. Chodzi więc o to, by sama katecheza postrzegana była jako droga do wiary (por. DOK 85)²³, dzięki czemu staje się możliwe nabywanie przez uczniów inspirowanego wiarą sposobu myślenia i działania, co jest równoznaczne z przyswajaniem sobie, przyjmowaniem za własny sposobu działania Chrystusa. Katecheza winna więc zatem uczyć myśleć na sposób Chrystusa, patrzeć na historię jak On, osądzać życie tak jak On, wybierać i kochać jak On; mieć taką nadzieję, jakiej On uczy; przeżywać z Nim zjednoczenie z Ojcem i Duchem Świętym. Można zatem stwierdzić, że z prawdziwym postępowaniem inspirowanym wiarą mamy do czynienia wówczas, gdy zostawia zdolność rozumienia i interpretowania spraw zgodnie z myślą Chrystusa. W wychowaniu wiary chodzi więc o formowanie człowieka całkowicie nowego, w którym światło wiary staje się źródłem nowego dynamizmu osobistego, dynamizmu który oprócz intelektu porusza również serce i wolę tak na płaszczyźnie naturalnej jak i nadprzyrodzonej.

Następnym elementem ukazującym współzależność katechezy i liturgii jest wskazywanie i postrzeganie wspólnoty²⁴. Zadanie to wyływa z podmiotowej misji

²³ J. Charytański, Wychowanie liturgiczne, *Kat* 6: 1962, s. 20–35; B. Nadolski, Katecheza w służbie liturgii i człowieka, *Kat* 18: 1974, s. 202–204.

²⁴ A. Hajduk, jw., s. 58–59.

całego Ludu Bożego przy sprawowaniu liturgii. Fakt ten z natury rzeczy domaga się działań wychowujących do wspólnoty. Stąd katecheza, która stawia sobie za cel rozwijanie wiary świadomej oraz obecnej w codziennym życiu wierzącego powinna zatem dbać szczególnie o kształtowanie odpowiedzialności eklesjalnej i społecznej, którą każdy chrześcijanin ma się odznaczać, aby móc włączyć się w dzieło wychwalania Boga w liturgii (por. KL 14; 19; 35).

Spełnienie powyższego oczekiwania jest możliwe pod warunkiem właściwego przygotowania wiernych do uczestnictwa w liturgii. Zadanie to nie może zostać w pełni wykonane bez udziału katechezy. W jej toku należy uświadamiać, że wiara jest przyłgnięciem do Boga przemawiającego do ludzi i wzywającego ich do wspólnoty w swoim Synu, który przyjął ludzkie ciało. W ten sposób prowadzone działania katechetyczne umożliwiają procesy dojrzewania w wierze, które prowadzą do coraz pełniejszego udziału w życiu Kościoła — Mistycznym, Ciele Chrystusa, sakramencie jedności i zbawienia całego świata. Wolno więc przyjąć, że misja katechezy staje się dzisiaj, jak nigdy dotąd, ze wszech miar decydująca w procesie wychowania wierzących, skoro ma ona w szerokim tego słowa znaczeniu przygotować wiernych do pełnego, świadomego i aktywnego uczestnictwa w celebracjach liturgicznych (por. KL 14).

III. LITURGIA ŹRÓDŁEM TREŚCI KATECHEZY

Kolejne zagadnienie, na które należy zwrócić uwagę, odnosi się do bezpośrednich związków przepowiadania katechetycznego i sprawowanej liturgii. Punktem wyjścia dla tych rozważań jest świadomość tego, iż katecheza pełni szczególne zadanie wobec liturgii. Wskazano na nie już w Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim. W dokumencie tym czytamy, iż jest rzeczą konieczną, aby *ochrzczeni, wprowadzani stopniowo w tajemnicę zbawienia, stawali się z każdym dniem coraz bardziej świadomi otrzymanego daru wiary* (DWCH 2). Świadomość ta winna pomagać w dojrzewaniu rozumienia jej roli w życiu człowieka. Tak budzona i rozwijana, między innymi podczas procesów katechetycznych, wiara powinna prowadzić do coraz pełniejszego rozumienia sensu adoracji Boga, oddawania mu czci szczególnie w sprawowanym kulcie liturgicznym. Włączenie katechezy w powyższy proces rozwoju wiary wskazuje, że jej szczególne zadanie polega na tym, by oświecała i wzmacniała, by doprowadzała do świadomego i czynnego uczestniczenia w misterium liturgicznym oraz pobudzała do działalności apostołskiej (por. DWCH 4; KL 9). W świetle tych zadań należy stwierdzić, że katecheza rozumiana jako służba słowu Bożemu poprzedza liturgię oraz przedłuża jej skuteczność. *Zanim ludzie mogą zbliżyć się do liturgii, muszą być wezwani do wiary i nawrócenia; (...) Wierzącym zaś powinien Kościół stale głosić wiarę i pokutę; ma nadto przygotować ich do sakramentów, uczyć wypełniania wszystkiego, co nakazał Chrystus, zachęcać do wszelkich dzieł miłości, pobożności i apostołstwa* (KL 9). Oznacza to, że katecheza powinna zmierzać do formowania dojrzałej, zdolnej do podtrzymania i motywowania całego życia chrześcijanina w Kościele i w świecie²⁵.

²⁵ Z. Marek, Biblia w katechetycznej posłudze słowa, Kraków 1998, s. 71–80.

Liturgia uważana jest z kolei za źródło orędzia katechetycznego przede wszystkim dlatego, że w niej jest celebrowane słowo Boże (por. DOK 95)²⁶. Ponadto w liturgii zawiera się żywa tradycja wiary Kościoła, która wypływa z żywego źródła słowa Bożego (por. DOK 96). Tym samym liturgia stanowiąca szczyt Tradycji i życia wiarą, zawiera wszystkie aspekty misterium zmartwychwstałego Chrystusa uobecnianego i wyrażanego podczas jej sprawowania²⁷. Z tych też względów staje się ona dla katechezy niewyczerpanym źródłem treści. Założenie to jest zrozumiałe, gdy weźmie się pod uwagę fakt, że żywe uczestnictwo w akcji liturgicznej pozwala wierzącym zagłębiać się w misterium Chrystusa oraz odkrywać jego rozległość i jedność.

Pomocnym narzędziem dla zgłębiania tegoż misterium powinny być teksty modlitw eucharystycznych, które wskazują na zbieżność objawienia zawartego w dziele stworzenia z objawieniem dochodzącym do głosu w misterium paschalnym Jezusa Chrystusa. Teksty te przybliżają nadto prawdę o jedności inicjatywy zbawienia, którą Ojciec przez dzieło Syna w Duchu Świętym kontynuuje z miłosierdną determinacją aż do końca czasów. Poczynając od prefacji po doksologię każda modlitwa eucharystyczna przedstawia niejako syntezę misterium chrześcijańskiego akcentując zarazem jego najważniejsze momenty historii zbawienia: od stworzenia aż po przyjście Syna Bożego na ziemię, od Jego zbawczej męki, śmierci i zmartwychwstania aż po Jego ostateczne przyjście w chwale²⁸.

Wychodząc więc od tekstów modlitw eucharystycznych katecheza winna pomagać w odkrywaniu, jak cała przeszłość i przyszłość historii zbawienia koncentrują się w teraźniejszości liturgicznej Eucharystii i wszystkich sakramentów. Ma więc ona pomagać w zrozumieniu, że Eucharystia jest — jak pisze F. Blachnicki²⁹ — tajemniczą obecnością nadprzyrodzonej i transcendentnej rzeczywistości zbawczej w rzeczach, znakach, osobach i czynnościach, należących do historycznej rzeczywistości tego świata. Do tego, aby cała liturgia stanowiła centrum życia chrześcijańskiego potrzebne są działania przybliżające rozumienie całej akcji liturgicznej. Chodzi tu zarówno o właściwe rozumienie całej liturgii, jakie ma znaczenie uczestnictwo w niej, jak również rozumienie zajmowanych postaw wewnętrznych i zewnętrznych³⁰.

Poza tekstami modlitw eucharystycznych także inne teksty liturgiczne mogą stanowić źródło treści katechezy. Należą do nich teksty modlitw czerpane ze sprawowanej liturgii, wyznanie wiary, modlitwa powszechna, itp. Katecheta postępuje słusznie, jeśli często do nich się odwołuje także w tym celu, aby uczestnictwo w akcji liturgicznej uczynić bardziej świadomym (por. KL 112; 115; 116)³¹.

²⁶ Czytania liturgiczne i obrzędy sakramentów dobrze wykorzystane w katechezie są najlepszą szkołą nauczania i wychowania; zob. H. Drewniak, *iw.*, s. 222.

²⁷ J. Charytański, *W kręgu zadań i treści katechezy*, *iw.*, s. 81–88.

²⁸ A. Hajduk, *iw.*, s. 61.

²⁹ F. Blachnicki, *Katecheza o Mszy św. w świetle soborowej odnowy liturgii*, *RBL* 10: 1966, s. 243–254.

³⁰ R. Zielaśko, *Wychowanie do czynnego uczestnictwa we Mszy św.*, *Kat* 11: 1967, s. 256–263.

³¹ H. Drewniak, *iw.*, s. 224.

Powyższe określenie zadań katechezy wobec Eucharystii domaga się podkreślenia, że najistotniejszym momentem działania wychowawczego jest troska o rozbudzenie u wiernych takiej postawy, aby z misterium eucharystycznego uczynili źródło i cel swojego życia chrześcijańskiego³². Co więcej, by byli w stanie postrzegać, że całe dobro duchowe Kościoła zawiera się w Eucharystii, w czasie której Chrystus — nasza Pascha — jest obecny i daje swe życie ludziom, zaprasza ich i pobudza do ofiarowania siebie samych wraz z Nim oraz na Jego pamiątkę dla zbawienia świata³³.

Jeszcze innym zagadnieniem, które łączy się z ujmowaniem liturgii jako źródła treści katechez, jest tematyka roku liturgicznego. Nie można bowiem zapominać, że rok liturgiczny w swych cyklach — jak pisze J. Charytański³⁴ — jest ciągle aktualną i najgłębszą katechezą Kościoła. Katecheza roku liturgicznego uzdalnia bowiem do wykonania wielkiego zadania, jakim jest aktywne i świadome uczestnictwo w uświęcającym kulcie Chrystusa zmartwychwstałego. Co więcej, rok liturgiczny obejmuje również całą problematykę wychowawczą. Przedstawia on bowiem sprawy czysto ludzkie, takie jak miłość, życie społeczne, sprawy materialne, duchowe. Tym samym włączając katechezę w misterium roku liturgicznego katecheza prowadzi do zetknięcia się z rzeczywistością nadprzyrodzoną obecna w misterium Chrystusa³⁵.

Szczególnie ważne jest tutaj zagadnienie niedzieli. Wymaga ono od katechezy nie tylko przedstawienia jej jako pierwszego dnia świątecznego, lecz również jako paschę tygodnia, a także jako podstawę i rdzeń całego roku liturgicznego. Należy przy tym pamiętać, by ukazywać ją jako dzień Pana, który zmartwychwstał i wstąpił do nieba, a teraz gromadzi wierzących we wspólnocie, aby ta coraz pełniej stawała się Kościołem. Dla tych racji należy niedzielę przedstawiać jako dzień radości, odpoczynku od pracy i dzień braterstwa. Z tych też względów Kościół gromadzi wiernych w tym dniu we wspólnocie, aby w celebracji Eucharystii na nowo przeżywać wielkie wydarzenia paschalne³⁶.

W tym też znaczeniu powinno się też mówić o tym, że rok liturgiczny umożliwia ciągłą i progresywną celebrację całego planu zbawienia w kształcie, który jest jednocześnie przypomnieniem wielkich dzieł Bożych, kultem synowskim oddawanym Ojcu, przez Syna w Duchu Świętym, pouczeniem i uświęceniem Kościoła. Szczególnego przy tym znaczenia nabiera fakt ustawicznego przywołania wydarzeń zbawczych obchodzonych w ciągu roku liturgicznego³⁷. Tym samym rok liturgiczny oferuje rozległą tematykę dla każdej formy katechezy, przede wszystkim w ważnych jego okresach: Adwent³⁸ i Boże Narodzenie, Wielki Post i okres Wielkanocy, który kończy uroczystość Zesłania Ducha Świętego. W tych okresach

³² J. Paliński, jw., s. 58–59.

³³ F. Błachnicki, *Odnowa katechezy eucharystycznej w świetle instrukcji z 25 V 1967, ŚSHT* 2(1969), s. 205–213.

³⁴ J. Charytański, *Duszpasterstwo młodzieżowe a rok liturgiczny, Kat* 9: 1965, s. 153–156.

³⁵ Tenże, *Katecheza roku liturgicznego, Kat* 9: 1965, s. 216–222; tenże, *Katecheza roku liturgicznego*, w: *Z Dobrą Nowiną w szkole*, Warszawa 1991, s. 92–120.

³⁶ A. Hajduk, jw., s. 63.

³⁷ H. Drewniak, jw., s. 225.

³⁸ B. Klaus, *Uwzględnienie przestrzeni wspólnotowych w katechezie adwentowej uczniów klas I–IV*, w: *W poszukiwaniu kształtu katechezy*, red. B. Klaus, Tamów 2000, s. 182–200.

w szczególny sposób zmierza się do celebracji objawienia się Pana i Jego paschalnego misterium (por. KL 102; 106).

Relację pomiędzy liturgią i katechezą należy dostrzegać nie tylko w tym, że liturgia jest celem katechezy i źródłem jej treści. Zachodzące relacje należy również odkrywać w kierunku odwrotnym. Chodzi o postrzeganie samej liturgii jako katechezy. Ten sposób patrzenia na liturgię uzasadnia przeświadczenie o tym, że liturgia jest działaniem życiowym, a nie tylko lekcją. Dzieje się tak dlatego, że nawet proste odniesienie do liturgii wprowadza cały zespół elementów religijnych, w których czynnie uczestniczymy oraz czynności, które sami wykonujemy. W związku z tym za Konstytucją o liturgii należy powtórzyć, że jest cenną, aktywną katechezą (por. KL 33; 21; 24; 35). Jest nią także dlatego, że poprzez modlitwy, gesty, rytury sakramentalne przemawia ona do człowieka i nieustannie przedstawia tajemnicę Chrystusa. W ten sposób staje się ona nie tyle przedmiotem studiów, ale także wydarzeniem ciągle aktualnym, które dotyka ludzi wierzących, przynosząc zarazem zbawienie tym wszystkim, którzy się na nią otwierają. Związku z tą sugestią wysuwa się często postulat pod adresem zarówno liturgii jak też i katechezy. Liturgia nie może być tylko celebracją misterium Chrystusa, lecz również celebracją życia ludzkiego. Liturgia jest bowiem działaniem ludu Bożego dla ludu Bożego. Składa się ze znaków, które mówią o Bogu a także udzielają ludziom Jego życia. Liturgia jest również epifanią egzystencji ludzkiej, która w świetle słowa Bożego i mocą Ducha Świętego staje się egzystencją odkupioną, nowym życiem. Takie spojrzenie na rzeczywistość wiary zakłada, że słowa i gesty zaczerpnięte z historii zbawienia powinny być wypełnione historią ludzką. Przedstawianie ich sensu i znaczenia jest zadaniem katechezy wypełnianym także podczas samej akcji liturgicznej. W tym znaczeniu słowa, gesty, klimat, środowisko, styl celebracji posiadają wielką wagę w celu uczynienia orędzia bardziej bezpośrednim, przystępnym i skutecznym³⁹.

IV. KATECHEZA I SAKRAMENTY KOŚCIOŁA

Na związku katechezy ze sprawowanymi sakramentami wskazują liczne dokumenty katechetyczne (por. OIK 48; 55–59; DOK 108; 85,27). Uzasadnia się je tym, że życie liturgiczne, w tym również życie sakramentalne, stanowi szczyt życia Kościoła (por. DOK 27). Ponadto podstawowy cel katechezy, którym jest doprowadzenie do komunii z Jezusem zmartwychwstałym, realizowany jest najlepiej podczas *celebracji Jego zbawczej obecności w sakramentach, a szczególnie w Eucharystii* (DOK 85). W tym też znaczeniu rzeczywistość sakramentalna pozwala odczytywać i przeżywać aktualnie wielkie wydarzenia zbawcze w sprawowanej liturgii (por. DOK 108).

W Kościele obecność Chrystusa osiąga swój kulminacyjny moment w sakramentach, które są znakami skutecznymi, przez które zmartwychwstały Pan wychodzi ludziom na spotkanie⁴⁰. Tę strukturę sakramentalną Kościoła przywołuje liturgia. W niej bowiem dokonuje się dzieło naszego odkupienia, jak również

³⁹ A. Hajduk, jw., s. 65–66.

⁴⁰ Bóg w przedszkolu i szkole, red. Z. Marek, jw., s. 110–119.

proklamowane są wielkie dzieła Boga dokonane w historii zbawienia. Ona też przyczynia się w najwyższym stopniu do tego, aby wierni mogli wyrazić w swoim życiu i ukazać innym misterium Chrystusa oraz prawdziwą naturę Kościoła (por. KL 2, 33, 35). Oznacza to, że Chrystus jest fundamentalnym sakramentem spotkania Boga z ludźmi a także ludzi między sobą. Można mówić o tym, że Chrystus poprzez swoją śmierć i zmartwychwstanie stał się sakramentem jedności. Od Niego także biorą swoją moc wszystkie sakramenty Kościoła⁴¹. *Stuszenie przeto uważa się liturgię za wykonywanie kapłańskiego urzędu Jezusa Chrystusa; w niej przez znaki widzialne wyraża się i w sposób właściwy poszczególnym znakom, urzeczywistnia się uświęcenie człowieka, a mistyczne ciało Jezusa Chrystusa, to jest Głowa ze swymi członkami, wykonuje całkowity kult publiczny* (KL 7).

Powyższy punkt wspomnianej Konstytucji o liturgii w sposób radykalny przewyższa kultyzm i magizm, umiejscawiając rzeczywistość kultu w jej autentycznych wymiarach chwały Boga i zbawienia człowieka. W związku z tym celebrowanie liturgiczne bez aktywnego w niej uczestnictwa wiernych pozostaje jakby zawieszona w próżni, choć sama z siebie pozostaje skuteczną⁴². Dzieje się tak dlatego, że nie znajduje odpowiedniego, aby owocować. Przynoszenie owoców udziału w liturgii wymaga bowiem prawdziwego i autentycznego uczestnictwa w niej z wiarą. Natomiast bez niej każda celebrowanie liturgiczne staje się rytualizmem, formalizmem, magią. Stąd też Kościół domaga się katechezy, by przygotowała wiernych do uczestnictwa wewnętrznego (por. KL 14).

Skierowanie uwagi na konieczność przepełnionej wiarą aktywnego uczestnictwa w liturgii i sprawowanych podczas niej sakramentów stawia przed katechezą zasadnicze zadania. Ma ona uczyć wiary w sakramentalne posłannictwo Kościoła; rozwijać świadomość o aktualizacji tajemnicy zbawienia w poszczególnych sakramentach, w końcu ma kształtować poczucie odpowiedzialności za świadczenie o celebrowanym w liturgii misterium zbawienia⁴³.

W świetle tych rozważań należy podczas katechezy podkreślić, że historia zbawienia wspólnoty życia Boga z ludźmi znajduje swój szczyt w Chrystusie zmartwychwstałym. To On obecny jest pośród nas dzięki swojej miłości i swojemu posłuszeństwu aż do śmierci na krzyżu, jest tym, w którym Ojciec chciał zbawić i zjednoczyć wszystkich ludzi oraz cały wszechświat. W ten sposób katecheza musi się rozwijać wokół osoby Jezusa Chrystusa, Boga Człowieka, który pełni rolę sakramentu spotkania z Ojcem. Wymaga to od katechezy ukazania dzieł Chrystusa w perspektywie sakramentalnej, to znaczy jako środków realizacji wspólnoty z Bogiem i z ludźmi.

⁴¹ H. Vogrimer, *Sakramententheologie*, Düsseldorf 1992, s. 38.

⁴² Katecheza winna zapobiegać sprowadzaniu liturgii do pewnego rodzaju magii. Chodzi tutaj o przeciwdziałanie niewłaściwej interpretacji wyrażenia Soboru Trydenckiego *ex opere operato* dotyczącego działania sakramentów. Poprzez działanie katechetyczne należy zapobiegać łączeniu skuteczności sakramentów ze sprawowaniem magicznym formuł, które wywołują skutek nawet bez wiary tych, którzy je przyjmują. Bez takiego zaangażowania katechezie pozostałoby tylko zadanie uprawiania kazuistyki i przypominania o ciężących na wierzących obowiązkach, wynikających ze sprawowania liturgii, jak również wyjaśnienie i usprawiedliwienie różnych praktyk pobożnościowych (przypis autora).

⁴³ Tamże, s. 33.

Z kolei działania sakramentalne Chrystusa mają swoją syntezę i osiągają swój szczyt w misterium paschalnym, które jest kluczem do pełnego zrozumienia Jego zbawczego dzieła jako, że *Syn Boży swoją śmiercią i zmartwychwstaniem wyrwał nas z mocy szatana i uwolnił od śmierci oraz przeniósł do królestwa Ojca* (KL 6). To zaś wymaga ściśle łączenia wydarzenia paschalnego Jezusa z Eucharystią, gdyż w Eucharystii jest ono na nowo przedstawiane i odnawiane. Świadczą o tym słowa o ustanowieniu Eucharystii: *To jest moje ciało za was wydane (...), to jest moja krew wylana na odpuszczenie grzechów*. Dlatego też o Eucharystii mówimy, że jest ona sakramentem śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, co znajduje swe uzasadnienie w Ogólnym wprowadzeniu do Mszału: *Odprawianie Mszy świętej, jako czynność Chrystusa i zorganizowanego hierarchicznie ludu Bożego, stanowi ośrodek całego życia chrześcijańskiego tak Kościoła powszechnego jak i lokalnego oraz poszczególnych wiernych. W Mszy bowiem osiąga swój punkt szczytowy zarówno działanie Boga uświęcające świat w Chrystusie, jak i kult, który ludzie składają Ojcu, uwielaając Go przez Chrystusa, Syna Bożego. Ponadto w Mszy św. tak wspomina się w ciągu roku Boskie tajemnice Odkupienia, że stają się one w pewien sposób obecne. Natomiast pozostałe czynności sakralne i wszystkie inne akty życia chrześcijańskiego wiążą się z Mszą, wypływają z niej i ku niej się kierują* (OWMR 1). Z powyższego wynika, że troskliwe prowadzenie katechizowanych do zrozumienia, że liturgia realizuje to, co oznacza, domaga się zapoznawania ich z Bożym planem zbawienia, a nadto budzenia w nich świadomości istnienia tego planu i jego aktualizowanie się w celebracji liturgicznej. Przez to może dojść do przyjęcia przez katechizowanych aktualizacji celebrowanego misterium w ich życiu. W ten sposób zbawienie posiadać będzie konkretny wymiar paschalny oraz osobowy. Oznacza to również, że dojrzewanie w wierze nie jest bezosobowe, lecz jest transformacją w doskonałą osobowość Chrystusa (por. KDK 22; 38) oraz pełnię życia, które jest życiem zmartwychwstałych. Powinno to przypominać, że chrześcijanie są zanurzeni w passze Chrystusa. Stąd nie powinni oni milczeć o rzeczywistości Jego śmierci i zmartwychwstania, nie mogą także nie świadczyć o niej w swoim codziennym życiu⁴⁴.

Z tym wszystkim, co zostało wyżej powiedziane, łączy się konieczność katechezy prowadzącej do zrozumienia znaków i rytów sakramentalnych. Jeśli bowiem katecheza ta ma być skuteczna, musi przede wszystkim zatroszczyć się o to, by znaki liturgiczne stały się zrozumiałe dla uczestników liturgii⁴⁵. Nadając większe znaczenie pedagogii znaków, które znajduje swoją ostateczną rację w samej naturze objawionego misterium, uniknie się dalekiego od życia wiary, bezosobowego przekazywania prawd objawionych.

Osobne zagadnienie stanowi problem katechezy, która powinna przygotować do wyrażania wiary poprzez znaki, postawy, słowa, przystępowanie do sakramentów. Znaki te konkretyzują wiarę, a ona nadaje im wartość i skuteczność oraz uzdalnia do wykonywania aktów kultu na chwałę Bożą oraz uświęcenie Kościoła. Dlatego katecheza winna przyczyniać się do uczynienia wiary żywą, przekonywującą, dynamiczną, która niejako w sposób spontaniczny wyrazi się

⁴⁴ A. Hajduk, jw., s. 74–76.

⁴⁵ J. Charytański, Katecheza o sakramentach, AK 68(1965), s. 336–337.

w kulcie oraz życiu w miłości. Jest więc sprawą istotną doprowadzenie do zrozumienia, że wiara musi się wyrażać poprzez akty kultu, oraz że tylko dzięki wierze autentycznej, świadomej, operatywnej odnawia się żywe uczestnictwo w liturgii.

Dla katechezy wreszcie ważne jest określenie znaczenia w życiu chrześcijańskim sprawowanych sakramentów⁴⁶. Ma ona kształtować postawę chrześcijańską, ożywiająca poczucie przynależności do Chrystusa w Kościele. Stąd do odkrywanego przez katechizowanych ich osobistego powołania winno być dołączone przekonanie o powołaniu przez Boga wszystkich ludzi do zbawienia w prawdzie i w łasce (por. 2 Tm 2,4; J 1,16–18). Chodzi tu o zrozumienie, że wiara w Jezusa Chrystusa i przyjęty chrzest stanowią podwalinę życia chrześcijańskiego (por. Mk 16,16), a ponadto niosą z sobą wewnętrzną dynamikę, która powinna się rozwinąć aż do osiągnięcia przez ochrzczonego miary dojrzałości w Chrystusie (por. Ef 4,13; Rz 8,29) w duchu nowego stworzenia, którym stajemy się przez chrzest (por. DWCH 8).

Wskazywany więc przez katechezę udział w misji prorockiej Chrystusa winien prowadzić do odkrywania jego źródeł w przyjętym sakramencie chrztu, a w sposób uroczysty potwierdzonym przez przyjęcie sakramentu bierzmowania. Ponadto katecheza powinna wskazywać na udział ochrzczonego w misji prorockiej Chrystusa również w kontekście sakramentu małżeństwa i kapłaństwa. Chodzi zatem o podkreślenie, że szczególnym rysem katechezy sakramentalnej ma być uświadomienie i zachęcenie wiernych do pełnienia zadań wynikających z życia sakramentalnego⁴⁷.

Droga inicjacji chrześcijańskiej nie kończy się jednak na chrzcie, ale zmierza ona w kierunku Eucharystii, w której najpełniej realizuje się wspólnota kościelna⁴⁸. Eucharystia została ustanowiona między innymi dlatego, aby zespolić wszystkich uczestniczących w niej w jedno ciało zjednoczone ze swoją Głową. Żywe uczestnictwo w akcji liturgicznej Eucharystii pozwala zagłębiać się coraz bardziej w misterium Chrystusa oraz pojąć rozległość i cudowną jedność⁴⁹. Skoro więc misterium chrześcijańskie jest misterium wspólnoty, katecheza nie może nigdy zaprzestać przedstawiania w tym świetle każdej prawdy i każdego działania.

ZAKOŃCZENIE

Relację pomiędzy liturgią i katechezą należy dostrzegać nie tylko w tym, że liturgia jest celem katechezy i źródłem jej treści. Zachodzącą relację należy także odkrywać niejako z kierunku odwrotnego⁵⁰. To katecheza wprowadza w misterium

⁴⁶ S. Rejmoniak, Liturgia w katechezie, w: Teoretyczne założenia katechezy młodzieżowej, red. R. Murawski, Warszawa 1989, s. 320–321.

⁴⁷ A. Hajduk, jw., s. 79–80.

⁴⁸ J. Charytański, Sakramenty a życie chrześcijańskie, w: Podręcznik metodyczny do Katechizmu Religii Katolickiej, cz. III, red. J. Charytański, W. Kubik, Warszawa 1980, s. 12–14.

⁴⁹ Tenże, Chrzest a życie chrześcijańskie, Warszawa 1970, s. 159–162.

⁵⁰ A. Hajduk, Wychowanie liturgiczne w katechezie, w: Katecheza materialna, red. J. Stala, Tarnów 2002, s. 120.

Chrystusa, bo jest związana z całym sprawowaniem liturgii i sakramentów, gdzie Jezus Chrystus działa najpełniej w celu przemiany człowieka. Z jednej strony katecheza przygotowuje do przyjmowania sakramentów, a z drugiej strony autentyczna praktyka sakramentalna ma charakter katechetyczny (por. CTr 23). Katecheza pogłębia przeżywanie sakramentów, co daje moc życiową i radość bycia świadkiem Chrystusa (por. CTr 37).

Powyższe refleksje uświadamiają nam niezbędność odwoływania się w toku procesów katechetycznych do sprawowanej przez Kościół liturgii. To właśnie przez katechezę liturgiczną należy przygotować do przyjęcia sakramentów oraz ułatwić coraz pełniejsze rozumienie sensu sprawowanej liturgii (por. DOK 71). Winno się również przy tym zwracać uwagę na rozwijanie wiary w rzeczywistą obecność Chrystusa zmartwychwstałego w Kościele, której szczególnie doświadczamy podczas sprawowanej liturgii. Należy także pamiętać, że kultywowanie w katechezie wychowania liturgicznego ma stanowić konkretną pomoc Kościoła do nawiązania przez katechizowanych komunii z Chrystusem, której szczególnym wyrazem jest celebrowanie w Eucharystii i innych sakramentach Jego zbawczej obecności (por. DOK 85).

LITURGISCHES AUSMASS DER SEELSORGE

ZUSAMMENFASSUNG

Der Beitrag stellt das Problem der liturgischen Gestaltung der Gläubigen während der Kinder- und Jugendseelsorge dar. Der erste Teil zeigt die Liturgie als Ziel der Seelsorge, der zweite — Aufgaben der Seelsorge gegenüber der Liturgie, der dritte — die Liturgie als Quelle des Seelsorgeinhalts und der vierte Teil erörtert die Vorbereitungen zum Leben mit den Sakramenten. Detaillierte Überlegungen führen zu dem Schluss, dass sich Liturgie und Seelsorge in der Gestaltung gläubiger Christen und ihrer Vorbereitung zur persönlichen Begegnung mit Christus gegenseitig ergänzen. Die Seelsorge bereitet zur Teilnahme an der Liturgie vor. Die Liturgie selbst hat auch ein Seelsorgeausmaß, da sie doch das Zeugnis des Glaubens lehrt.

APOSTOLSKA FORMACJA ŚWIECKICH NA PODSTAWIE ZBAWCZYCH ZADAŃ CHRYSYDUSA

Treść: — Wstęp. — I. Przygotowanie wiernych do apostołstwa w funkcji kapłańskiej. — II. Wychowanie świeckich do apostołstwa w funkcji proroczej. — III. Rozwijanie wiernych do apostołstwa w funkcji królewskiej. — Zakończenie. — Zusammenfassung

WSTĘP

Dzięki sakramentowi chrztu i bierzmowania ludzie świeccy stają się członkami Kościoła i uczestnikami mesjańskich funkcji Chrystusa: kapłańskiej, proroczej i królewskiej. *Przynależenie zaś do Kościoła i udział we władzach Chrystusa jest równocześnie postaniem do świata, czyli uzdolnieniem apostołskim*. Znaczy to, że apostołstwo wiernych jest *przejawem tych trzech funkcji*¹ i że apostołstwo sprowadza się *do uczestnictwa chrześcijan w potrójnym urzędzie Chrystusa*². Sobór Watykański II, omawiając konkretne uprawnienia i obowiązki apostołskie w sferze wewnętrznej i zewnętrznej, przedstawił zadania świeckich nie według odrębnych skutków chrztu i bierzmowania, lecz na podstawie trzech urzędów Chrystusa, w których chrześcijanie uczestniczą na mocy wymienionych sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego³.

Pełnienie funkcji Chrystusowych przez wiernych prowadzi do rozwoju ich życia chrześcijańskiego w aspekcie wewnętrznym (duchowym) i apostołskim. Nawiązując do zbawczych zadań Chrystusa, na pierwszym miejscu należy rozpatrywać udział świeckich w kapłaństwie Chrystusowym, przed aspektem profetycznym i królewskim. Wynika to stąd, że spośród zbawczych zadań Chrystusa szczytem Jego działalności było pełnienie kapłaństwa. Przeto człowiek, powierza-

¹ B. Brzuszek, Apostolskie funkcje wiernych świeckich, w: Powołanie do apostołstwa, Poznań – Warszawa 1975, s. 300; zob. R. Foryccki, Odkryć istotę apostołstwa świeckich, w: Powołanie człowieka. Odpowiedzialni za świat, Poznań – Warszawa 1982, s. 230; F. Klostermann, Der Laie in der Kirche, *Der Seelsorger* 29(1959), s. 259–265; P.A. Liégé, Uczestnictwo świeckich w apostołacie Kościoła, w: Nowy obraz Kościoła po Soborze Watykańskim II, red. B. Lambert, Warszawa 1968, s. 305–313; S. Szymecki, Świeccy w Kościele i w świecie, *ZCz* 10(1988), s. 12; E. Weron, Laikat i apostołstwo. Zarys teologii laikatu i apostołstwa ludzi świeckich, Poznań 1999, s. 25.

² E. Weron, Budzenie olbrzyma, Poznań 1995, s. 198; zob. KK 31.

³ Y. Congar, Jalons pour une théologie du laicat, Paris 1964, rozdz. IV, VI; F. Klostermann, Das christliche Apostolat, Innsbruck 1962, s. 330 n.

jąc siebie samego Bogu realizuje się jakby najpełniej poprzez postawę wynikającą z uczestniczenia w kapłaństwie Chrystusa⁴. W tym powierzeniu wyraża się powołanie osoby⁵. Na podłożu kapłaństwa Chrystusowego rysuje się dopiero owo przyporządkowanie wzajemne, w jakim pozostają do siebie: kapłaństwo powszechne i kapłaństwo hierarchiczne⁶. Nauczanie soborowe, mówiąc o posłannictwie ludzi świeckich w Kościele i świecie, nawiązuje zawsze do kapłaństwa Chrystusa⁷. W pewnym sensie nauka o kapłaństwie Chrystusa i uczestnictwie w nim znajduje się w samym centrum nauczania II Soboru Watykańskiego, że w niej w jakiś sposób spotyka się wszystko, co ten Sobór chciał powiedzieć o Kościele, człowieku i świecie⁸.

Realizacja powyższych motywów znalazła swój wyraz przy opracowaniu tytułów kolejnych zadań zbawczych wiernych. Najpierw podamy wszystkie konsekwencje, które wypływają z pełnienia przez świeckich funkcji kapłańskiej, następnie wyjaśnimy prawa i obowiązki, towarzyszące realizacji posługi proroczej, w końcu wskażemy na czynności związane z pełnieniem funkcji królewskiej.

I. PRZYGOTOWANIE WIERNYCH DO APOSTOLSTWA W FUNKCJI KAPŁAŃSKIEJ

Jedynym i prawdziwym kapłanem w Kościele jest Chrystus Pan. Wierni świeccy, którzy z racji chrztu i bierzmowania uczestniczą w kapłaństwie Chrystusowym, są kapłanami przez Niego i z Nim. Kapłaństwo wiernych rzeczywiste i ontologiczne jest tylko udziałem w kapłaństwie Chrystusa oraz *kapłaństwem w sensie analogicznym*⁹.

Spośród funkcji określających kapłaństwo, jak pośredniczenie, uświęcanie, apostołstwo, współcześni teologowie wyróżnili jego istotne zadanie: akt ofiarniczy. W ten sposób przedstawili całą rzeczywistość kapłaństwa. Do istoty kapłaństwa królewskiego należy „składanie Bogu ofiary”. Stąd *kapłaństwo i ofiara są względem siebie korelatywami*¹⁰. Y. Congar zdefiniował kapłaństwo pojęte ogólnie:

⁴ K. Wojtyła, U podstaw odnowy, Kraków 1972, s. 196.

⁵ KDK 24.

⁶ K. Wojtyła, jw., s. 197.

⁷ Tenże, Idea Ludu Bożego i świętości Kościoła a posłannictwo świeckich, AK 68(1965), s. 313.

⁸ K. Wojtyła, U podstaw odnowy, jw., s. 196 n.

⁹ B. Brzuszek, jw., s. 301; zob. KK 10; DK 2; B. Brzuszek, Zobowiązanie wiernych świeckich do apostołstwa, CT 42: 1972, z. 3, s. 57–74; J. Dąbrowski, Nowość życia w liturgii chrztu świętego, w: Chrzt — nowość życia, Lublin 1992, s. 58; S. Głowa, Kapłaństwo według myśli Soboru, w: Kościół w świetle Soboru, red. H. Bogacki i S. Moysa, Poznań 1968, s. 189–227; F. Macharski, Apostołstwo świeckich w świetle Soboru Watykańskiego II (Szkic), w: Katolicy świeccy w parafii, Kraków 1975, s. 11–15; J. Misiorek, Chrzt — nowe stworzenie w Chrystusie, w: Chrzt, jw., s. 83; J. Nowak, Apostolski wymiar liturgii. Studium teologiczno-liturgiczne w świetle Konstytucji „Sacrosanctum Concilium”, Poznań 1999; E. Weron, Apostołstwo katolickie, Poznań 1987, s. 96 n.; tenże, Budzenie olbrzyma, jw., s. 201–203; K. Wojtyła, jw., s. 194; A. Zuberbier, Wprowadzenie do dekretu o apostołstwie świeckich, w: Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje, Poznań 1968, s. 372.

¹⁰ B. Brzuszek, Apostolskie funkcje wiernych świeckich, jw., s. 301; zob. L. Balter, Posoborowe spojrzenie na kapłaństwo katolickie, HD 40: 1971, s. 10; Y. Congar, jw., s. 228, 655.

*Kapłaństwo jest to właściwość, która pozwala stawać przed Bogiem, aby przez złożenie Mu miłych ofiar otrzymać Jego łaskę i zjednoczyć się z Nim*¹¹. Sobór Watykański II, precyzując pojęcie kapłaństwa wspólnego, potwierdził, że daje ono prawo i zobowiązuje do udziału w Ofierze eucharystycznej oraz uzdalnia do złożenia ofiary z własnego życia¹². Są więc dwie ofiary ściśle ze sobą związane: Chrystusowa ofiara na krzyżu, ponawiana sakramentalnie w Kościele, jak i nasza własna ofiara, która uzyskuje pełnię dzięki łączności z ofiarą sakramentalną Chrystusa, tj. dzięki jedności z Ofiarą Głowy tego Ciała. Godne pełnienie kapłaństwa powszechnego, dążące do złożenia Bogu miłych ofiar, wymaga stanu łaski uświęcającej¹³.

Kapłaństwu wspólnemu przysługuje charakter społeczny, tj. pośredniczący ze względu na to, że chrześcijanie są członkami Kościoła, który pośredniczy pomiędzy Bogiem a ludzkością potrzebującą zbawienia. Przekazywany jest *każdy chrześcijanin jest pośrednikiem w „linii wstępującej”, kiedy ofiaruje Bogu siebie samego za pośrednictwem Chrystusa, i jest pośrednikiem w „linii zstępującej”, kiedy oznajmia ludziom prawdę nie tylko przez modlitwę i świadectwo życia chrześcijańskiego, ale także wtedy, kiedy wysługuje łaski i obdarza życiem Bożym przez ofiary z siebie samego składane za drugich*¹⁴.

Z faktu określenia Kościoła jako widzialnej instytucji zbawienia, przez którą Chrystus przedłuża na ziemi swoje działanie zbawcze, jak i wspólnoty zbawienia, która przyjmuje dary Boże i żyje nimi, wynika charakter apostolski kapłaństwa powszechnego. Wierni świeccy, dzięki otrzymanym darom Bożym za pośrednictwem Kościoła, są zobowiązani do współpracy nad rozwojem i uświęceniem całej wspólnoty. Jednak już samo życie sakramentalne wiernych jest świadectwem Chrystusowi — jest bowiem aktem kultu, przyczyną otrzymania łask, wyznaniem oraz głoszeniem wiary. Analizując te dwa pojęcia Kościoła, ukazujące Go jako instytucję zbawienia i wspólnotę zbawienia, należy stwierdzić, że istotą kapłaństwa wspólnego jest *sprawowanie kultu duchowego, aby w ten sposób samemu wzrastać wewnątrz, uwielbiać Boga i przyczyniać się do zbawienia ludzi, poprzez składanie osobistych ofiar za drugich*¹⁵.

Ukształtowana na funkcji kapłańskiej Chrystusa formacja duchowa zaowocuje także postawą w duchu apostolskim¹⁶. Wierni, uczestnicząc w kapłaństwie Chrystusa, winni realizować zadania kapłańskie, prorockie i miłości służebnej najpierw względem siebie, potem względem innych. Stąd słusznie postuluje się, aby wychowanie apostolskie miało na celu rozwój duchowy, jak i aktywność ewan-

¹¹ Tamże, s. 200.

¹² B. Brzuszek, jw., s. 302; zob. KK 34; G. Philips, L'Eglise et son mystère au II-e Concile du Vatican, Paris 1962, t. I, s. 151; K. Wojtyła, jw., s. 193, 195 n.

¹³ B. Brzuszek, jw., s. 302.

¹⁴ Tamże, s. 303; zob. J. Hamer, L'Eglise est une communion, Paris 1962, s. 116; E.J. de Smedt, Le sacerdoce des fidèles, Bruges 1961, s. 24.

¹⁵ B. Brzuszek, jw., s. 303; zob. KK 10, 34; Y. Congar, jw., s. 242.

¹⁶ Duchowość określa się jako sumę postaw ludzkich, tj. zajęte stanowisko, a zarazem gotowość działania według zajetego stanowiska, które to postawy mają do swego przedmiotu odniesienia intelektualne, emocjonalno-wartościujące i behawioralne. Autentyczna duchowość chrześcijańska usiłuje wychować do wartościowania zgodnie z tym, co poznał rozum oświecony wiarą i do potwierdzenia tego konkretnymi czynami.

gelizacyjną. Dlatego coraz pełniejsze zjednoczenie z Chrystusem poprzez Ewangelię, modlitwę, nawrócenie, Eucharystię, dążenie do świętości, jak i konkretną miłość czynną, uzewnętrzniającą się w praktyce życia, tj. w pracy i postępowaniu, pozwoli równocześnie na głębsze i trwalsze budowanie wspólnoty Kościoła tak, aby to była wspólnota myśli, czynu, wszechogarniającej miłości. Z jednej strony nastawienie apostołskie jest elementem konstytutywnym samej duchowości chrześcijańskiej, z drugiej — działalność apostołska domaga się specyficznej duchowości, wynikającej z kapłańskiej funkcji Chrystusa.

II. WYCHOWANIE ŚWIECKICH DO APOSTOLSTWA W FUNKCJI PROROCZEJ

Istotą misji proroczej w Kościele jest czynne pośredniczenie pomiędzy Bogiem, objawiającym plan zbawienia, a człowiekiem. Prorok jest widzialnym znakiem słów Bożych przed ludźmi. Duch Święty wyprowadza go z jego własnej drogi, aby objawić mu tajemnicę planów Bożych względem ludzi oraz uczynić go świadkiem tej tajemnicy w czynie i słowie¹⁷. Sobór Watykański II podkreślił, że do funkcji proroczej należy: objawienie i głoszenie królestwa Bożego wśród narodów oraz dawanie świadectwa Chrystusowi¹⁸.

Chrystus Pan, będąc bezpośrednim słowem Ojca skierowanym do ludzkości, jest prorokiem w pełnym tego słowa znaczeniu. *Wszyscy inni są prorokami przez udział w proroczym posłannictwie Chrystusa*¹⁹. Stąd prorokiem w Kościele jest ten, kto głosi w imię Chrystusa Jego naukę. Depozyt wiary został przekazany całemu Kościołowi. Przeto katolicy świeccy, stając się pełnoprawnymi członkami Kościoła, mają swój udział w misji profetycznej Kościoła. Po przyjęciu chrztu i bierzmowania oraz innych sakramentów wierni otrzymali asystencję Ducha Chrystusowego, który w Kościele jest źródłem proroctwa²⁰. Każdy w Kościele jest przez Ducha oświecony, napełniony i *każdy uczestniczy w nieomylności, ale zależnie od pozycji, jaką zajmuje*²¹. Wierni świeccy są bowiem wyposażeni w nadprzyrodzony zmysł wiary i łaskę słowa²².

Wierni jako tacy są bez władzy w Kościele i działają na mocy darów chrztu i bierzmowania. W odróżnieniu od profetyzmu hierarchicznego w Kościele, polegającego na tym, że hierarchia głosi w imieniu Chrystusa i mocą Jego władzy, tj. w formie autorytatywnej, a świeccy pełnią funkcję proroczą w porządku życia, tj. w formie wyznania i świadectwa wiary²³. To, co wierni otrzymali od Boga za

¹⁷ B. Brzuszek, jw., s. 308; K. Wojtyła, jw., s. 211.

¹⁸ KK 5, 12, 34, 35; L. Balter, Apostolstwo chrześcijan świeckich a apostolstwo chrześcijan nieświeckich, *Comp* 6: 1986, nr 1, s. 104–118; t e n z e, „Będziecie moimi świadkami...”, *Comp* 7: 1987, nr 5, s. 128–131.

¹⁹ B. Brzuszek, jw., s. 309.

²⁰ Y. Congar, jw., s. 367; K. Wojtyła, jw., s. 211.

²¹ B. Brzuszek, jw., s. 312; zob. KK 34.

²² KK 12; B. Snela, Być do dyspozycji drugiego — życie charyzmatycznej wspólnoty, w: *Powołanie człowieka. Być człowiekiem*, Poznań – Warszawa 1974, s. 205–220; K. Wojtyła, jw., s. 212, 214.

²³ KO 7 n., 10; K. Wojtyła, jw., s. 213 n.

pośrednictwem Kościoła od nauczycielskiej władzy urzędowej, winni — z racji posiadania odpowiedniej łaski wraz z odpowiednimi środkami — dążyć do pełnienia, wynikających z funkcji proroczej, następujących aktów apostolskich: cały depozyt wiary przyjąć i zachować, przeżyć i pogłębić poprzez kontemplację oraz świadczyć poprzez wiarę ożywioną miłością, przekazując drugim nauczanie hierarchii słowem i czynem²⁴.

Wiernym świeckim przysługuje prawo otrzymania Orędzia zbawczego Chrystusa od Kościoła za pośrednictwem hierarchii, która buduje ich świadomość wiary. Dlatego wobec przepowiadania urzędowego i autorytatywnego świeccy nie mogą pozostać bierni. Wspólnota wiernych, żyjąc ze sobą w zgodzie i miłości, jest zobowiązana do czynnej współpracy z hierarchią. We wspólnym działaniu świeccy winni pamiętać, że hierarchiczne posługiwanie prorocze jest istotnie różne od ich formy świadectwa wiary. Dlatego pomoc wiernych nie może warunkować ważności nauczania urzędowego. Współpraca z władzą nauczycielską Kościoła powinna dotyczyć tego, jak zachować i rozwijać prawdy wiary, nad którymi czuwa hierarchia. Aktywność świeckich odnosi się wyłącznie do aktów życia Kościoła. Słowem, chrześcijanie są *aktywni tylko w stosunku do tych wartości, które otrzymali z prawdy zbawiennej i które stały się ich wewnętrzną własnością w porządku życia. W tym też znaczeniu współpracują oni czynnie z władzą nauczycielską Kościoła*²⁵.

Z racji zjednoczenia sakramentalnego z Chrystusem wszyscy wierni i każdy z osobna winien przekazywać wiarę całym sobą, w każdym miejscu i czasie, wobec wszystkich ludzi. Świadczyć należy w sposób dojrzały i odważny. To znaczy, że składane Bogu akty chwały winny obejmować: nie ulegającą zmianom świadomość religijną oraz świadczenie oparte na wzorze Apostołów i Męczenników²⁶.

W wyniku miłości Chrystusa do człowieka, jak i wiary w Niego, wierni zostali napełnieni życiem Bożym. Owocem zjednoczenia z Bogiem jest „nowy człowiek”, który stał się świadkiem Bożej miłości. Dlatego świeccy katolicy zostali zobowiązani do zaangażowania się w apostołstwo Kościoła. Mają być świadkami wiary przez wprowadzenie Boga w świat, tj. przez przyznanie się do Niego i przekazanie Go innym na drodze ewangelicznego świadectwa i apostołstwa prawdą i miłością. Wierni powinni rozwijać nie tylko model indywidualny osobowości religijnej, lecz także doskonalić osobowość społeczną. Słowem, laikat katolicki jest zobowiązany do otwarcia się na Boga, jak i człowieka — właśnie tak, jak to czynią misjonarze.

²⁴ KK 11 n.; KO 8; B. Brzuszek, jw., s. 309 n.; D. Castagna, Czy świeccy mogą dziś głosić słowo Boże?, *Conc 1-10(1968)*, s. 152-155; F. Cegiełka, Maryjne cechy apostołów świeckich w dobie dzisiejszej, w: Powołanie człowieka. Odpowiedzialni za świat, jw., s. 240; J. Charytański, Słowo i sakrament w duszpasterstwie posoborowym, w: Kościół w świetle Soboru, jw., s. 597; Y. Congar, Związek między kultem lub sakramentem a głoszeniem słowa, *Conc 1-10(1968)*, s. 137-145; A. Dulles, Sukcesja proroków w Kościele, *Conc 1-10(1968)*, s. 186-192; J.M. Gonzalez-Ruiz, „Publiczny i społeczny charakter” Orędzia chrześcijańskiego i jego stosunek do uspołecznionego świata współczesnego, *Conc 1-10(1968)* nr. s. 319-323; A. van Ruller, Czy można mówić o sukcesji nauczycieli?, *Conc 1-10(1968)*, s. 192-198; O. Schreuder, Socjologiczne aspekty przepowiadania, *Conc 1-10(1968)*, s. 130-137; K. Wojtyła, jw., s. 211.

²⁵ B. Brzuszek, jw., s. 311; zob. Y. Congar, Jalons pour une théologie du laïcat, jw., s. 369 n.

²⁶ Z. Adam, Firmung und Seelsorge, Düsseldorf 1959, s. 81; E.J. de Smedt, jw., s. 30.

III. ROZWIJANIE WIERNYCH DO APSOTOLSTWA W FUNKCJI KRÓLEWSKIEJ

Chrystus Pan posiada pełnię władzy królewskiej. Cieszy się władzą boską i doczesną nad stworzeniem z tytułu unii hipostatycznej, a z faktu dokonanego zbawienia posiada pełnię władzy duchowej w zakresie prawodawczym, jurysdykcyjnym i wykonawczym nad ludźmi w sprawach, które dotyczą ich zbawienia.

Natomiast Kościół uczestniczy tylko we władzy duchowej Chrystusa. Tę władzę, z ustanowienia Chrystusa i na mocy sakramentu święceń, sprawuje w Kościele hierarchia²⁷.

Wierni uczestniczą także w funkcji królewskiej Chrystusa i Kościoła, biorąc udział w Jego władzy i w Jego godności królewskiej²⁸. Oznacza to, że magisterium soborowe względem świeckich podkreśliło *królewskość służby*, jak i *królewskość panowania nad grzechem*²⁹.

Wierni, posiadając pełną osobowość prawną z tytułu charakterów sakramentalnych, cieszą się we wspólnocie kościelnej odpowiednią władzą, będąc równocześnie poddani duchowemu panowaniu Chrystusa, sprawowanemu przez hierarchię. Chrześcijanie uczestniczą bowiem w funkcji władzy w porządku życia. To znaczy, że powinni wcielać w życie postanowienia Kościoła, służyć otrzymanymi od Chrystusa za pośrednictwem Kościoła dobrami duchowymi ludziom i całemu stworzeniu oraz współpracować z Chrystusem w rozszerzaniu Jego królestwa.

Sobór Watykański II przedstawił znamiona, charakterystyczne dla królestwa Bożego, które są zadaniem świeckich. Otóż Pan *za pośrednictwem wiernych świeckich pragnie rozszerzać królestwo swoje, mianowicie królestwo prawdy i życia, królestwo świętości i łaski, królestwo sprawiedliwości, miłości i pokoju: a w królestwie tym samo także stworzenie wyzwolone zostanie z niewoli skażenia na wolność chwały synów Bożych* (por. Rz 8,21). *Wielka zaiste obietnica i wielkie przykazanie dane zostało uczniom: „Bo wszystko jest wasze, wy zaś Chrystusa, a Chrystus Boga”* (1 Kor 3,23) (KK 36)³⁰.

Władzy wiernych nie należy jednak rozumieć jako władzy przełożonych we wspólnocie Kościoła, opartej na autorytecie urzędu. Władza królewska chrześcijan nie jest władztwem transcendentnym względem wspólnoty wiernych, lecz uprawnieniem rozumianym immanentnie, pełnionym wewnątrz tej wspólnoty.

Kościół jest równocześnie wspólnotą zbawienia, jak i instytucją zbawczą, tworzącą i doskonalącą całą wspólnotę kościelną poprzez wykonywane czynności kapłańskie, prorockie i królewskie. Przeto istotną czynnością funkcji królewskiej świeckich jest czynne pośredniczenie w udzielaniu ludziom i stworzeniu dóbr

²⁷ KK 27.

²⁸ L. B a l t e r, Aktualność problematyki kapłaństwa w Kościele i w świecie współczesnym, w: Kapłaństwo, Kolekcja *Communio* 3, Poznań 1988, s. 7–12; tenże, Posoborowe spojrzenie na kapłaństwo katolickie, jw., s. 9–20; Y. C o n g a r, jw., s. 265, 314; F. K l o s t e r m a n n, jw., s. 338–340.

²⁹ K. W o j t y ł a, jw., s. 227; zob. S. M i e c z n i k o w s k i, Człowiek świecki w Kościele, w: Kościół w świetle Soboru, jw., s. 229–268; E. S c h i l l e b e e c k x, Nowy typ człowieka świeckiego, w: Nowy obraz Kościoła, jw., s. 120–128.

³⁰ KKK 911; KPK kan. 129 § 2; B. S n e l a, Chrzest i bierzmowanie jako sakramenty inicjacji chrześcijańskiej, *CT* 39: 1969, f. II, s. 5–24; A.L. S z a f r a ń s k i, Kapłaństwo hierarchiczne i kapłaństwo wiernych w sprawowaniu liturgii Kościoła, w: Wprowadzenie do liturgii, Poznań 1967, s. 99–122.

królestwa Chrystusa. Dlatego wierni są zobowiązani do udziału we władzy Chrystusa nad światem, do urzędowania doczesności według woli Bożej oraz do poddania wszystkiemu Duchowi Świętemu³¹. Ostatecznie więc chrześcijanie przez współpracę z Chrystusem powinni angażować się: w dzieło stwórcze Boga — realizując plan Boży wobec świata³², w zbawcze dzieło Chrystusa — sprawując władzę duchową w Kościele i władzę cywilną w świecie w sposób służebny, łagodny, nie władczy³³, oraz w dzieło realizowania królestwa eschatologicznego — łącząc władzę ze świętością³⁴.

Praktycznie współpraca świeckich z hierarchią może dotyczyć: wyboru kandydatów na urzędy; formułowania praw dotyczących zwłaszcza ich samych³⁵; uwzględniania roli zwyczajów, inicjatyw i opinii publicznej³⁶; udziału w administracji i sądownictwie kościelnym oraz pewnego współuczestnictwa we władzy autorytatywnej Kościoła np. po przyjęciu misji kanonicznej z określonymi do wykonania zadaniami³⁷. Dla życia kościelnego znaczenie posiada udział chrześcijan w rządach cywilnych celem wprowadzenia wartości chrześcijańskich do porządku doczesnego. Należy jednak pamiętać, że ważność aktów kościelnych: uchwał soborowych, synodalnych i innych postanowień prawnych nie zależy od wyrażenia zgody świeckich³⁸.

Sobór Watykański II zachęcał chrześcijan do tego, aby *poznawać najgłębszą naturę całego stworzenia, jego wartości i przeznaczenia do chwały Bożej, i przez świeckie również dzieła dopomagać sobie wzajemnie do bardziej świętego życia, tak aby świat przepojony został duchem Chrystusowym i w sprawiedliwości, miłości i pokoju tym skuteczniej cel swój osiągnął* (KK 36)³⁹.

Natomiast godność królewską świeccy realizują poprzez akty kapłaństwa wspólnego. Te dwie funkcje: kapłańska i królewska, w czynnościach odzyskania godności dziecka Bożego, przenikają się wzajemnie. Chrystus bowiem restytuował godność królewską człowieka poprzez swoją śmierć. Obowiązkiem wiernych jest uczestniczenie w ofierze Chrystusa, składając w ofierze Bogu Ojcu siebie samego

³¹ KK 36; L. Balter, Wołanie Kościoła naszych czasów, *ComP* 1: 1981, nr 1–2, s. 30–48; W. Nowak, Działalność ekumeniczna w diecezji warmińskiej po II Soborze Watykańskim, w: *Posłaniec Warmiński. Kalendarz Maryjny na rok 1996*, Olsztyn 1995, s. 108–118; G. Philips, *Der Laie in der Kirche*, Salzburg 1955, s. 150; K. Wojtyła, *iw.*, s. 228 n.

³² DA 7; KK 36; Y. Congar, *iw.*, s. 319 n.; K. Wojtyła, *iw.*, s. 228 n.

³³ L. Balter, *Naród, wolność, demokracja*, w: *Naród. Wolność — liberalizm*, Kolekcja *Communio* 9, Poznań 1994, s. 5–16; K. Wojtyła, *iw.*, s. 227.

³⁴ L. Balter, Nadzieja życia wiecznego skonkretyzowana w śmierci i zmartwychwstaniu człowieka, *ComP* 4: 1984, nr 4, s. 74–94; tenże, „Święty Kościół powszechny”, *ComP* 9: 1989, nr 1, s. 3–15; J. Hamer, *iw.*, s. 163.

³⁵ Y. Congar, *iw.*, s. 356; KKK 907; KPK, kan. 212 § 3; E. Weron, *Rady świeckich w Kościele posoborowym*, *CT* 41: 1971, f. 4, s. 149–154.

³⁶ G. Chantaine, *Les laics, chrétiens dans le monde*, Bruxelles 1987, s. 189–214; M.D. Chenu, *Lud Boży w świecie*, Kraków 1968, s. 129–145; Y. Congar, *iw.*, s. 347.

³⁷ Y. Congar, *iw.*, s. 350.

³⁸ J. Dyduch, *Obowiązki i prawa wiernych świeckich w prawodawstwie soborowym*, Kraków 1985, s. 156–178.

³⁹ R. Goldie, *Świeccy, laikat, świeckość*, Warszawa – Poznań 1991, s. 65–75; J. Lewandowski, Aktualność myśli społecznej kard. Stefana Wyszyńskiego, *ChS* 136–137(1985), s. 27–33; G. Philips, *L'état actuel de pensée théologique au sujet de l'apostolat des laics*, *ETHL* 35(1959), s. 877–903.

poprzez akty duchowe wraz z ofiarą Chrystusa. Dzięki tej ofierze duchowej człowiek cieszy się od nowa godnością królewską i władzą duchową nad sobą i nad stworzeniem. Uczestniczy bowiem w wolności Chrystusa i w Jego władztwie, realizując równocześnie apostołstwo⁴⁰.

Panowanie duchowe człowieka nad sobą polega na oddaniu Bogu siebie samego, na dążeniu do świętości, której podstawą jest łaska uświęcająca otrzymana w sakramentach i poza nimi oraz na wolności od grzechu. Słowem, na rządzeniu swoją duszą i ciałem. To panowanie duchowe jest ujęte w aspekcie moralnym. W tym wypadku człowiek jest królem w sensie metaforycznym⁴¹.

Funkcja królewska uprawnia i zobowiązuje chrześcijan do duchowego panowania nad światem, tj. nad porządkiem doczesnym i całym stworzeniem. Jest to panowanie duchowo — realne. *Jest ono duchowe, ponieważ jego źródło nie znajduje się we władzy zewnętrznej, ale w duszy poświęconej Bogu i pozostającej pod wpływem Ducha Świętego. Jest ono realne, ponieważ ma charakter zewnętrznej wyższości oraz jest realizacją w warunkach doczesnych tej godności królewskiej, którą Bóg przyrzekł wybranym*⁴². Dlatego świeccy, angażując się w doczesność winni pozostać sobą, zachować pewną transcendencję wobec stworzenia, przestrzegać czystości zaangażowania i trzymać się wartości eschatologicznej poprzez dążenie do jedności władzy i świętości. Dzięki takiemu działaniu wierni zachowują w warunkach doczesnych swoją godność królewską⁴³.

Z jednej strony Bóg jest bliski człowiekowi, wszystkim sprawom tego życia oraz światu. Znane są Mu dokładnie wszystkie problemy ludzkie. Chrystus bowiem zbawił człowieka, a z nim świat, i pomaga ludziom nadal.

Z drugiej strony Boża Opatrzność potrzebuje też ludzkiego wymiaru. Dlatego wierni są powołani do współdziałania ze Stwórcą w uświęcaniu człowieka, ulepszaniu porządku doczesnego i rozwijaniu dzieła stworzenia według zasad Ewangelii. Od świętości człowieka i jego apostołstwa zależy więc, czym stanie się ludzkość i kosmos. Poprzez odnowionego człowieka dzieło odnowy rozciąga się na uduchowienie rodziny, środowiska pracy, życia społecznego, jak i na cały świat i wszechświat.

Zadaniem świeckich jest przekazanie świadectwa wiary poprzez czynną obecność w świecie, budując Królestwo Miłości. Następnie winni reagować na zło, które jest wokół nich. Szatan bowiem prowadzi swe dzieło rozmywając granicę między dobrem a złem. Poprzez podjęcie dzieła nowej ewangelizacji wierni są zobowiązani do szerzenia wraz z Chrystusem dobra i stawiania zapory złu⁴⁴. Chociaż sztuka obecności laikatu w świecie nie jest łatwa, to jednak chrześcijanom towarzyszy łaska Boża, która sprawia, że mogą stać się źródłem dobra, prowadzącym do odnowy moralnej człowieka, życia społecznego, środowiska pracy i przyrody.

⁴⁰ KKK 786; L. B a l t e r, Świętość jako cel i kres rozwoju duchowego, w: Duchowość chrześcijańska, Kolekcja *Communio* 10, Poznań 1995, s. 191–205; t e n z e, Z problematyki usprawiedliwienia człowieka grzesznego, *ComP* 10: 1990, nr 1, s. 33–45; B. B r z u s z e k, jw., s. 316 n.; K. W o j t y ł a, jw., s. 227.

⁴¹ Tamże, s. 226; Y. C o n g a r, jw., s. 314.

⁴² B. B r z u s z e k, jw., s. 317; zob. Y. C o n g a r, jw., s. 315.

⁴³ B. B r z u s z e k, jw., s. 318.

⁴⁴ L. B a l t e r, Zło w świecie, w: Zło w świecie, Kolekcja *Communio* 7, Poznań 1992, s. 5–13.

ZAKOŃCZENIE

Formacja świeckich do apostołstwa, z tytułu pełnienia funkcji kapłańskiej, polega na dążeniu do świętości, jak i doskonaleniu postawy służebnej na podstawie słowa Bożego i rozwoju życia sakramentalnego. Natomiast, do zdań wiernych, wynikających z realizowania funkcji proroczej, należy kolejno: szerzenie Ewangelii przykładem życia i dobrymi uczynkami, apostołowanie słowem oraz udział w akcjach parafialnych, w organizacjach kościelnych i w Instytutach Katolickich.

Wreszcie aktywność ewangelizacyjna świeckich, dotycząca bezpośredniej służby Panu w wypełnianiu Jego planu zbawienia i uświęcania, na podstawie funkcji królewskiej, dotyczy: zbawienia człowieka, uświęcenia życia małżeńskiego, rodzinnego i społecznego, doskonalenia porządku doczesnego, jak i rozwijania dzieła stworzenia poprzez pracę ludzką. Apostolskie formowanie wiernych, oparte na czynnościach zbawczych Chrystusa, stanowi doniosłe znaczenie dla rozwoju osobowości w teorii i praktyce oraz dla realizacji społecznych założeń duszpasterskich Kościoła, które mają na celu uaktywnienie świeckich zgodnie z duchem II Soboru Watykańskiego i II Polskiego Synodu Plenarnego.

APOSTOLISCHE LAIENFORMATION AUF DER GRUNDLAGE ERLÖSENDER AUFGABEN VON CHRISTUS

ZUSAMMENFASSUNG

Der Beitrag bespricht die Vorbereitung der christlichen Laienbrüder zum Apostolat in der gegenwärtigen Welt sowie das dreifache Amt von Christus: als Prophet, Priester und König — als Grundlage der Mission und Formation der Gläubigen. Der erste Teil enthält die Vorbereitung zum Apostolat in der Funktion eines Priesters, das auf dem Streben zur Heiligkeit und der Vervollkommnung der dienenden Einstellung der Gläubigen beruht. Im zweiten Teil wird die Erziehung der Laien zum Apostolat in prophetischer Funktion, verbunden mit der Verbreitung des Evangeliums in Wort und Tat besprochen. Der dritte Teil zeigt die Vorbereitung der Gläubigen auf die königliche Funktion, die am engsten mit der Erfüllung des Erlöserplans, über die Heiligung des täglichen Familienlebens und des gesellschaftlichen Lebens verbunden ist. Die Vorbereitung auf einen dreifachen Anteil an der Mission von Christus und der Kirche erfordert ein unaufhörlich zu praktizierendes Sakramenten-Leben, ein unaufhörliches Streben nach religiösem Wissen und Anstrengungen im Umgang mit evangelischen Prinzipien. Dessen Ziel ist die Zuführung jedes Menschen zur Annahme der Erlösergnade.

WYCHOWANIE PATRIOTYCZNE WSPÓŁCZESNEJ MŁODZIEŻY POLSKIEJ W SZKOLNYM NAUCZANIU RELIGII

Treść: — Wstęp. — I. Rozumienie wychowania patriotycznego młodzieży polskiej w kontekście współczesnych przemian społeczno-kulturowych. — II. Podstawy programowe wychowania patriotycznego młodzieży polskiej w szkolnym nauczaniu religii. — III. Wychowanie patriotyczne w programach nauczania religii młodzieży gimnazjalnej i ponadgimnazjalnej. — IV. Metody wspomagające wychowanie patriotyczne współczesnej młodzieży polskiej w szkolnym nauczaniu religii. — V. Kontrowersje i dylematy wychowania patriotycznego współczesnej młodzieży polskiej w szkolnym nauczaniu religii. — Zusammenfassung

WSTĘP

Wychowanie patriotyczne młodzieży polskiej niejednokrotnie jest przedmiotem zainteresowania ze strony pedagogów. Ma ono różne ujęcia i różne aspekty. Pedagodzy zwracają uwagę na środowiska stwarzające warunki dla kształtowania postaw patriotycznych młodzieży. Jednym z nich jest szkolne nauczanie religii realizowane wśród polskiej młodzieży. Wpisuje się ono w działalność dydaktyczno-wychowawczą szkoły, podejmuje dialog z innymi dziedzinami nauczania, a także zmierza do wspomagania młodego pokolenia w odkrywaniu inspiracji chrześcijańskich w dziejach ojczyzny, w umiłowaniu wartości narodowych — bliskich człowiekowi, odpowiadających jego najgłębszym aspiracjom i potrzebom oraz w podejmowaniu odpowiedzialności za przyszłość ojczyzny. Wypełniając zadania szkoły, nauczanie religii integruje treści kształcenia katechetycznego z kształceniem świeckim, pogłębia je, wspomaga młodzież w kształceniu postaw religijnych, moralnych i społecznych. Obszarami tak ukierunkowanego dialogu interdyscyplinarnego są przede wszystkim przedmioty humanistyczne (np. język polski, historia, wiedza o społeczeństwie) i ścieżki edukacyjne (np. edukacja europejska, edukacja regionalna — dziedzictwo kulturowe w regionie, edukacja filozoficzna, wychowanie patriotyczne i obywatelskie). W związku z tym we współczesnej katechetyce polskiej intensywnie poszukuje się odpowiedzi na pytanie o zakresy korelacji nauki religii i innych przedmiotów nauczania szkolnego. Akcentuje się przy tym wychowawczy wymiar owej korelacji i jej wpływ na jakość zróżnicowanej a zarazem komplementarnej edukacji religijnej.

Celem niniejszego opracowania jest wskazanie na wychowanie patriotyczne współczesnej młodzieży polskiej w szkolnym nauczaniu religii. Wychowanie

patriotyczne współczesnej młodzieży polskiej jest bowiem ciągle ważną płaszczyzną działalności edukacyjnej, realizowanej nie tylko w środowisku rodzinnym, ale także w środowisku szkolnym i eklezjalnym. Wiąże się ono z wychowaniem społecznym i religijnym i jako takie znajduje swoje miejsce w podstawach programowych katechezy szkolnej. Od jakości zaangażowania nauczycieli religii w realizację wychowania patriotycznego współczesnej młodzieży polskiej zależy w dużej mierze sposób, w jaki katechizowana młodzież będzie zdolna do wnoszenia wartości chrześcijańskich w życie społeczno-kulturowe ojczyzny.

I. ROZUMIENIE WYCHOWANIA PATRIOTYCZNEGO MŁODZIEŻY POLSKIEJ W KONTEKŚCIE WSPÓŁCZESNYCH PRZEMIAN SPOŁECZNO-KULTUROWYCH

Wychowanie patriotyczne, jako proces, zjawisko i wartość pedagogiczna, jest immanentnie wpisane w filozofię edukacyjną współczesnego społeczeństwa polskiego. Stanowi ono jedną z podstawowych płaszczyzn wychowania integralnego, a w edukacji religijnej było zawsze wartością cieszącą się szczególną estymą, tym większą, im mniej było obecne w systemie szkolnym. Można tu przywołać chociażby koncepcję wychowania młodzieży żeńskiej siostry Marceliny Darowskiej¹ czy system wychowawczy błogosławionej Urszuli Ledóchowskiej, odczytywany na nowo przez Siostry Urszulanki Serca Jezusa Konającego².

Współcześnie, w okresie przemian społeczno-kulturowych, rozumienie „wychowania patriotycznego” ulega zubożeniu semantycznemu i próbom alienacji z kontekstu polskiego etosu narodowego. Po okresie metodycznej indoktrynacji, która miała na celu podporządkowanie idei umiłowania własnej ojczyzny interesom ideologii państwowej można dostrzec osłabienie zainteresowania patriotyzmem, zdystansowanie się osób do angażowania się w sprawy społeczne, osłabienie więzi społecznych, obniżenie poziomu etyki życia społecznego i politycznego, obniżenie w świadomości Polaków rangi kultury narodowej i przywiązania do rodzimej tradycji oraz stosunkowo niską kulturę polityczną Polaków³. Nie bez znaczenia pozostaje tu także oferta tzw. nowej kultury europejskiej i kultury amerykańskiej, która propaguje oderwanie od ojczyzny, narodu, etniczności, kultury narodowej, języka oraz całego bogactwa cech i wartości ojczystego dziedzictwa kulturowego, a także poddaje deprecjonującym ocenom takie wartości, jak: naród, ojczyzna, religia, patriotyzm. Trwanie przy wyżej wymienionych wartościach zyskuje miano „ciasnego tradycjonalizmu”, a spoglądanie na kulturę narodową oczyma przed-

¹ Szerzej na ten temat zob. w: „Zawsze będę z Wami”. Myśli i modlitwy błogosławionej Matki Marceliny Darowskiej, Szymanów 1997; D. M y s z k a, Odrodzenie rodziny przez wychowanie — na przykładzie szkoły Sióstr Niepokalanek w Wałbrzychu, w: Przemiany edukacyjne w Polsce i na świecie a modele wychowania, red. W. Korzeniowska, Kraków 2001, s. 211 i 215.

² E. K a r d e l a, Zarys projektu wychowawczego Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego, w: Przemiany edukacyjne w Polsce, jw., s. 199–207.

³ F.W. W a w r o, Rodzina wobec patriotyzmu w kontekście innych środowisk socjalizujących — w opinii młodzieży, *RNS* 28–29: 2000–2001, z. 2, s. 64.

stawicieli innych kultur, aby ją atakować stało się manierą⁴. W konsekwencji propaguje się *patriotyzm bez właściwości*⁵.

Właściwe rozumienie wychowania patriotycznego współczesnej młodzieży polskiej, jest ściśle związane z pojęciem patriotyzmu, które ma różne ujęcia i można w nim eksponować różne aspekty. Najczęściej „patriotyzm”⁶ łączy się z postawą emocjonalnej więzi z własnym narodem i jego historią oraz z duchową przynależnością do wspólnoty tworzącej ojczyznę w przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Wówczas jest to więź z osobami, które należą do ojczyzny, z którymi wzrastało się w rodzinie, szkole, w najbliższym środowisku, z przyrodą, z miejscami w ojczyźnie, z ojczystą literaturą, sztuką i architekturą, jak też z dziełami malarstwa i muzyki⁷. Takie rozumienie patriotyzmu wymaga jednak podkreślenia, że miłość ojczyzny nie jest tylko sprawą uczucia czy emocji. Wiąże się ze sferą życia emocjonalnego człowieka, ale się do niej nie ogranicza.

Właściwie rozumiany patriotyzm jest postawą i dlatego należy ujmować go w kategoriach komponentów poznawczych, emocjonalnych, motywacyjnych, działaniowych. Przedmiotem owej postawy jest ojczyzna w jej wymiarze przestrzennym, wspólnotowym i kulturowym. Patriotyzm wyrasta z miłości i czci dla rodziców i rodziny. Jawi się on jako: „uczucie nader rozumne”, powinność moralna, zespół cnót i szlachetna wartość⁸. Jest on pozbawiony nadmiaru miłości, samozadowolenia i egoistycznie „zabarwionej” dumy. Odznacza się także zespołem cnót łączących się z umiejętnością okazywania czci, jaką człowiek winien mieć dla tej społeczności, która go wychował, a więc państwa i narodu. Na ten zespół cnót składa się: miłość do najbliższych, z którymi się wciąż obcuje, sprawiedliwość społeczna skłaniająca do przenoszenia wspólnego dobra ojczyzny nad swoje własne i cześć dla tej społeczności, w której się wyrosło i od której przyjęło się obyczaje jako podstawę życia duchowego⁹. Wszystko to jest podłożem dojrzałej miłości do ojczyzny.

Wyrazem patriotyzmu jest nie tylko deklaracja miłości i przywiązanie do wspólnoty narodowej, poczucie solidarności i więzi kulturowej z własnym narodem, ale także czynna i twórcza troska o jego rozwój i dobro, działanie dla dobra narodowej zbiorowości, preferowanie życia w kraju, w warunkach możliwego wyboru oraz gotowość do poświęcenia się i obrony Ojczyzny w razie potrzeby¹⁰. Odpowiedzialność człowieka za ojczyznę znajduje swój wyraz nie tyle w słowach,

⁴ A. Tyszką, *Kultura jest kultem wartości*, Lublin 1993, s. 103.

⁵ Tamże.

⁶ Etymologiczne znaczenie tego pojęcia wskazuje na związek z ojcowizną. Dlatego „patriotyzm” jest często przekładany na język polski jako miłość ojczyzny. Zainteresowanych samym pojęciem „ojczyzna” odsyła się m.in. do: K. Czuba, *Ojczyzna w nauczaniu Jana Pawła II*, Olsztyn 1990.

⁷ M. Nowak, *Wychowanie do wartościowania w kontekście pluralizmu*, *RNS* 28–29: 2000–2001, z. 2, s. 19.

⁸ A. Santorski, *Miłość ojczyzny jako nakaz chrześcijańskiego sumienia*, w: *Szkoła miejscem kształtowania postawy patriotycznej*, red. I. Skubiś, J.P. Cichoćka, J. Bisiuk, Częstochowa 1998, s. 31–39.

⁹ J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. II. *Etyka szczegółowa*. Cz. 2, Lublin 2000, s. 122–123.

¹⁰ I. Judził, *O wychowaniu patriotycznym w klasach I–IV*, Warszawa 1969, s. 15; A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 1996, s. 382.

ile w czynach. *Taki patriotyzm* — jak słusznie zauważa M. Braun-Gałkowska — *cechuje się umiejętnością dostrzeżenia w ojczyźnie zarówno cech dobrych, jak i złych, ponieważ można wiedzieć o jakichś wadach i mimo to kochać (...)* Równocześnie jednak (...) *nie może być egoizmem zbiorowym. (...) Jest otwarty na to, co inne i odrzuca narodowy egoizm. Człowiek dojrzałej miłości do ojczyzny interesuje się nie tylko własną wioską, własnym podwórkiem czy własnym krajem, [lecz także] interesuje się sprawami świata, sprawami bliskich i dalekich sąsiadów*¹¹. Wobec powyższych czynników autentycznego patriotyzmu trzeba rozpatrywać go w kategoriach powołania, w którym nie jest najważniejsze, że człowiek ma ojczyznę, tylko, że jest świadomy własnych korzeni i miłości osób, które tworzą ojczyznę oraz, że działa dla niej, służy jej, a przez to wyraża własną miłość wobec ojczyzny. Patriotyzm domaga się ze strony człowieka świadomości, iż *najważniejsi są ludzie, z których miłości człowiek się począł i Bóg, który za tym począciem stoi, który jest Stwórcą, Pomysłodawcą, i którego miłość jest początkiem każdej ludzkiej miłości*¹² oraz dojrzałości nacechowanej umiejętnością nawiązywania bliskich więzi i umiejętnością podejmowania decyzji ukierunkowanej na dobro wspólne¹³. Orientacja w działalności edukacyjnej ku tak rozumianym wartościom wyznacza specyfikę wychowania patriotycznego. Wskazuje, iż patriotyzm, podobnie jak inne postawy, jest strukturą nabytą. Pojawia się on w osobowości człowieka jako efekt interakcji z jej własnym środowiskiem społecznym i kulturowym. Szczególną rolę odgrywa tutaj wychowanie, w którym istnieje przekaz istotnych wartości kultury, norm moralnych, wzorców zachowań i działalności społecznej. Jak zatem należy rozumieć wychowanie patriotyczne młodzieży polskiej realizowane we współczesnym kontekście społeczno-kulturowym?

Wychowanie patriotyczne współczesnej młodzieży polskiej jest jedną z płaszczyzn wychowania integralnego obejmującego wszelkie zamierzone oddziaływania na wychowanka, podejmowane w określonej sytuacji celem wspomagania go w wielkodusznym i wiernym rozwijaniu prawdziwej i czynnej miłości ojczyzny z równoczesnym kształtowaniem właściwie rozumianej tolerancji wobec innych narodów i kultur. Wiąże się z wysiłkiem poznawania i umiłowania kultury narodowej i jej wartości duchowych, formowania charakteru zgodnie z zasadami porządkującymi życie ojczyzny, tworzenia dziedzictwa kulturowego, pomnażania go i przyjmowania za niego odpowiedzialności, aby mogło być przekazywane następnym pokoleniom¹⁴.

W tej kategorii wychowania można dostrzec wyraźne odniesienie do ojczyzny, którą tworzą ludzie i otwarcie się na jej wartości kulturowe. Nie ma bowiem autentycznych postaw patriotycznych bez znajomości dziejów ojczystych i obrony tradycji narodowych, bez umiłowania ojczystej ziemi, poszanowania i rozwoju dziedzictwa narodowego, bez dostrzegania związków pomiędzy ziemią a ludźmi,

¹¹ M. Braun-Gałkowska, Patriotyzm — cnota zapomniana, w: Szkoła miejscem kształtowania postawy patriotycznej, jw., s. 80–81.

¹² J. Szymbik, Śląsk to nie tylko familoki (rozmawiał P. Kucharczak), *Więź* 41: 1998, nr 11, s. 90.

¹³ M. Braun-Gałkowska, jw., s. 79.

¹⁴ J. Kownacka, Wychowanie patriotyczne w nauczaniu Jana Pawła II podczas pielgrzymek do ojczyzny, *SThV* 35: 1997, nr 1, s. 218.

którzy ją tworzą i pozostawiają w niej własne dzieła¹⁵. Wychowanie patriotyczne jest więc możliwe wtedy, gdy wypływa z miłości do własnej wsi, miasta, ojczyzny. Łączy się ono z procesem wychowania młodego pokolenia do korzystania z dobra wspólnego i jego pomnażania oraz z włączaniem wychowanków w szeroko rozumianą kulturę narodową, obejmującą tradycję narodową, wartości duchowe i wytwory materialne¹⁶. W ten sposób człowiek *kształtuje siebie wewnętrznym wysiłkiem myśli, woli, serca oraz tworzy kulturę we wspólnocie z innymi*¹⁷ i przekazuje ją kolejnym pokoleniom.

Wychowanie patriotyczne oznacza również *działanie przeciw światopoglądowi materialistycznemu i kształtowanie postawy moralnej, gdyż podkreśla pierwszeństwo spraw duchowych przed sprawami doczesnymi*¹⁸. Z tak pojmowanym wychowaniem patriotycznym łączy się także wspomaganie młodzieży w kształtowaniu cnót obywatelskich, czyli *zachowań, w których przejawia się troska o ojczyznę, realizuje się konkretne poczucie odpowiedzialności za jej rozwój*. Na szczególną uwagę zasługuje ofiarność polegająca na umiejętności wyrzeczenia się na rzecz innych, gotowości do ciągłych ofiar i do pracy społecznej. Bez tej cnoty nie ma pozytywnego odniesienia do ojczyzny i jej spraw. Jej dopełnieniem jest cnota wierności, przejawiająca się w wytrwałej, wiernej służbie dla państwa, w wypełnianiu obowiązków obywatelskich w rzeczach małych i dużych, w czasie zagrożenia i w okresie rozwoju ojczyzny. Obok tych cnót obywatelskich wymienia się pracę i pracowitość, *zaznaczając, iż pracując człowiek współpracuje z Bogiem (Dobrem Najwyższym) i z ludźmi i tak tworzy się dobro powszechne: dobro rodziny, narodu, państwa*¹⁹. Wskazuje się także na tradycyjne polskie cnoty takie, jak: gościnność, pietyzm w odniesieniu do tego, co ojczyste, polskie, co chrześcijańskie oraz poczucie dumy narodowej decydujące niejednokrotnie o zachowaniu tożsamości narodowej. Z poczuciem dumy narodowej łączy się szacunek dla symboli ojczystych, godła, sztandarów, pomników kultury. Wszystko to stanowi podstawę do organizowania młodzieży doświadczeń typu poznawczego, emocjonalnego i wzorów zachowań, uzdalniającym do przenoszenia dobra ojczyzny nad swoje własne, do służby dla ojczyzny, do oddania jej swych sił i podporządkowania jej dobru własnych prywatnych interesów, a w razie konieczności złożenia ofiary ze swego życia²⁰. Istotne jest tu oddziaływanie nie tylko rodziny i szkoły, ale także katechezy szkolnej. Inspiracja religijna w wychowaniu patriotycznym wyznacza kierunki interakcji wychowawczych, wskazuje na moralny wymiar wychowania patriotycznego.

¹⁵ Tamże, s. 219 i nn.

¹⁶ J. Wilk, *Pedagogika rodziny. Zagadnienia wybrane*, Lublin 2002, s. 192–195.

¹⁷ Tamże, s. 194.

¹⁸ A. Santorski, jw., s. 40.

¹⁹ S. Wyszynski, *Duch pracy ludzkiej*, Warszawa 1957, s. 38.

²⁰ T. Ożóg, E. Sęk, *Rozwój postaw patriotycznych dzieci i młodzieży na przykładzie członków Zespołu Pieśni i Tańca „Raclawice”*, RNS 26: 1998, z. 2, s. 166.

II. PODSTAWY PROGRAMOWE WYCHOWANIA PATRIOTYCZNEGO MŁODZIEŻY POLSKIEJ W SZKOLNYM NAUCZANIU RELIGII

Kierunki wychowania patriotycznego współczesnej młodzieży polskiej w szkolnym nauczaniu religii zostały wyznaczone w *Podstawie programowej katechezy Kościoła katolickiego*²¹ i w *Programie nauczania religii*²² opracowanych dla gimnazjum i liceów profilowanych. Dokumenty te, analogicznie do szkolnej podstawy programowej kształcenia ogólnego²³, zawierają — w ramach korelacji nauki religii z innymi przedmiotami i ścieżkami edukacyjnymi — treści z zakresu edukacji patriotycznej i obywatelskiej. Odwołują się do wskazań *Dyrektorium Katechetycznego Kościoła katolickiego w Polsce*²⁴, w którym stwierdza się, że *szkolne nauczanie religii jest służbą świadczoną polskiej szkole*. Spełnia ono pomocniczą funkcję wobec rodziny oraz zmierza do przywracania systemowi edukacji właściwej płaszczyzny aksjologicznej i przygotowania młodzieży do życia. Szkolne nauczanie religii ma integrować kulturę i wiarę, prowadzić do internalizacji wartości i postaw chrześcijańskich, zaszczerpieć tolerancję światopoglądową²⁵.

Do osiągnięcia powyższych celów w katechezie młodzieży niezbędna jest korelacja nauki religii i przedmiotów nauczania oraz ścieżek edukacyjnych w gimnazjum i liceum profilowanym. Na szczególną uwagę zasługują zagadnienia z zakresu wychowania patriotycznego, które w programie katechetycznym zostały, analogicznie do podstawy programowej kształcenia ogólnego, wyodrębnione w ramach historii, wiedzy o społeczeństwie, edukacji regionalnej, kultury polskiej na tle tradycji śródziemnomorskiej i uczestnictwa w kulturze. Mają one bowiem swoje uzasadnienie w zadaniach, jakie Kościół stawia przed katechezą szkolną wspomagającą młodzież w formowaniu postaw społecznie pożądanых.

Podstawa programowa nauczania religii w gimnazjum ukazuje pośrednio zakresy korelacji treści katechetycznych z edukacją patriotyczną. Koncentrują się one wokół zagadnień wyodrębnionych w ramach historii i składającej się z trzech modułów tematycznych wiedzy o społeczeństwie²⁶. W tych dziedzinach korelacji

²¹ Konferencja Episkopatu Polski, Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce, Kraków 2001, s. 12, 45–47, 64–68, 84–93. Odtąd skrót PPK.

²² Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, Program nauczania religii, Kraków 2001. Program nauczania religii dla gimnazjum. „Wierzyć Chrystusowi”, AZ-3-01/1, w: Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, Program nauczania religii, Kraków 2001, s. 94, 98, 101. Odtąd skrót PNR.

²³ Rozporządzenie ministra edukacji narodowej i sportu z dnia 26 lutego 2002 r. w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół. Załącznik nr 2, Podstawa programowa kształcenia ogólnego dla szkół podstawowych i gimnazjów, *DzU* 51(2002), poz. 458; Rozporządzenie ministra edukacji narodowej i sportu z dnia 26 lutego 2002 r. w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół. Załącznik nr 4, Podstawa programowa kształcenia ogólnego dla liceów ogólnokształcących liceów profilowanych i techników, *DzU* 51(2002), poz. 458.

²⁴ Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001, 83. Odtąd skrót PDK.

²⁵ Tamże 85.

²⁶ W tak określonym module wyodrębnia się: wychowanie do życia w rodzinie, wychowanie obywatelskie i wychowanie do aktywnego udziału w życiu gospodarczym.

proponuje się przekazywanie wiedzy na temat narodowej tradycji oraz katolickiej nauki społecznej, zwłaszcza zaznajamianie z prawami i obowiązkami obywatelskimi. Dobra znajomość ojczyzny — jej tradycji, historii, kultury, wartości i teraźniejszości — jest fundamentem wychowania patriotycznego. Zwraca się także uwagę na krytyczny osąd własnej przeszłości historycznej oraz na wspomaganie młodzieży w kształtowaniu szacunku wobec narodu i instytucji państwowych. Szczególną wartość przypisuje się formowaniu u młodzieży postaw odpowiedzialności za przyszłość ojczyzny²⁷.

Również w ramach ścieżek edukacyjnych można dostrzec bezpośrednio lub pośrednio odniesienie do wychowania patriotycznego. Autorzy *Podstawy programowej...* w gimnazjum postulują *ugruntowanie* [w katechizowanej młodzieży] *poczucia tożsamości narodowej poprzez rozwój tożsamości regionalnej, wspomaganie jej w dostrzeganiu ciągłości rozwoju kultury i trwałości ludzkich osiągnięć oraz powiązań aktualnych wydarzeń z przeszłością*²⁸.

Zagadnienia z zakresu wychowania patriotycznego współczesnej młodzieży polskiej pojawiają się także w nauczaniu religii młodzieży liceum profilowanego. Autorzy *Podstawy programowej...* zakładają, że szkolne nauczanie religii ma *uczyć* [młodzież] *krytycznego spojrzenia na bieżące wydarzenia, kształtować potrzebę świadczenia o wierze w Jezusa Chrystusa na współczesnych areopagach i prezentować naukę społeczną Kościoła jako inspirację chrześcijańskiej aktywności*²⁹. W związku z tym w wyodrębnionych treściach proponują wskazywanie młodzieży na uczestnictwo chrześcijan w życiu społeczeństwa i narodu jako realizacji postawy służby³⁰. Wskazują także na zakresy korelacji nauki religii z zagadnieniami z zakresu wychowania patriotycznego w ramach historii, wiedzy o społeczeństwie, uczestnictwa w kulturze i edukacji regionalnej — dziedzictwa kulturowego w regionie.

Analizując *Podstawę programową...* w liceum profilowanym można dostrzec pewną preferencję zagadnień, które traktują o polskiej świadomości narodowej, o etosie narodu polskiego oraz o prawdziwej i czynnej miłości ojczyzny, znajdującej swoje ukonkretnienie w poznawaniu dziejów narodu, w postawie szacunku do drugiego człowieka i jego wytworów, w nabywaniu i przejawianiu zachowań społecznych sprzyjających ochronie dziedzictwa narodowego, jak też w trosce o rozwój kultury narodowej i środowisko naturalne. Dlatego zakłada się dążenie do kształtowania w toku katechezy szkolnej tożsamości osobowej młodzieży w kontekście wartości narodowych i wspomaganie uczniów w dostrzeganiu znaczenia wartości własnej ojczyzny w życiu osobistym oraz w formowaniu postawy solidarności narodowej i otwartości na inne wspólnoty³¹.

Pewną nowością są zagadnienia z zakresu wychowania patriotycznego wyodrębnione przez autorów *Podstawy programowej...* w szkołach zawodowych.

²⁷ Konferencja Episkopatu Polski, Katecheza wyznania i rozumienia wiary — gimnazjum, w: PPK, s. 56–63.

²⁸ Tamże, s. 66–67.

²⁹ Konferencja Episkopatu Polski, Katecheza świadectwa wiary — szkoły ponadgimnazjalne, w: PPK, s. 76.

³⁰ Tamże, s. 77.

³¹ Tamże, s. 81–93.

Można w nich dostrzec większe niż w gimnazjum i liceum profilowanym uwzględnienie treści traktujących o udziale obywatela w zorganizowanych formach życia zbiorowego, walce o niepodległość kraju na przykładzie wojen i powstań narodowych³².

Z powyższych analiz wynika, że zamieszczone w *Podstawie programowej...* cele, zadania, treści i osiągnięcia z zakresu wychowania patriotycznego współczesnej młodzieży polskiej wymagają nie tylko bezpośredniego, ale i pośredniego wprowadzania katechizowanych w problematykę patriotyzmu. Odnoszą się one bardziej do przejawów miłości ojczyzny. Autorzy podstawy programowej katechety akcentują bowiem treści niezbędne w procesie kształtowania poczucia silnej więzi emocjonalnej, społecznej, kulturowej, religijnej z własnym narodem, z jego historią i tradycją oraz z wartościami narodowymi.

III. WYCHOWANIE PATRIOTYCZNE W PROGRAMACH NAUCZANIA RELIGII MŁODZIEŻY GIMNAZJALNEJ I PONADGIMNAZJALNEJ

Zgodnie z propozycjami zamieszczonymi w *Podstawie programowej...*, obowiązujące ogólnopolskie programy nauczania religii w gimnazjum i szkołach ponadgimnazjalnych podejmują również zagadnienia z zakresu wychowania patriotycznego. Program nauczania religii zatytułowany *Wierzyć Chrystusowi* skupia się na zagadnieniach wyjaśniających zwracanie się Boga do człowieka przez piękno świata, dzieje Izraela, przez Syna Bożego i Kościół, które wskazują na społeczny wymiar życia człowieka i potrzebę więzi społecznych oraz zwraca uwagę nie tyle na przekaz wiedzy religijnej, co na wprowadzenie katechizowanych w wyznawanie wiary i praktykę życia chrześcijańskiego³³. W klasie I ujmuje on problematykę wychowania patriotycznego w dziale podejmującym zagadnienia osobistej odpowiedzialności wiary na słowo Boże. Proponuje korelację treści katechetycznych z wiedzą o społeczeństwie. Celem tej korelacji jest wspomaganie młodzieży w poznaniu społecznego wymiaru życia chrześcijańskiego poprzez podejmowanie następujących zagadnień: *człowiek — istota społeczna; grupa i więzi społeczne; naród i państwo, tożsamość narodowa; kształtowanie więzi w rodzinie, grupie społecznej*³⁴.

W klasie II gimnazjum nie ma bezpośrednich odniesień do wychowania patriotycznego. Nauczyciel religii może jednak podejmować zagadnienia z zakresu edukacji patriotycznej wskazując na ludzkie pragnienia i dążenia oraz sposoby ich zaspokajania. Jedną bowiem z fundamentalnych potrzeb jest potrzeba poczucia przynależności nie tylko do wspólnoty rodzinnej, ale i społecznej, w tym narodowej oraz umiejętność odkrywania bogactwa i znaczenia kultury narodu dla osobistego rozwoju.

W klasie III gimnazjum, ze względu na akcentowanie znaczenia wspólnoty w życiu człowieka, występuje częste odwoływanie się do związanych z życiem

³² Tamże, s. 93–94.

³³ Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, „Wierzyć Chrystusowi”. Program nauczania religii dla gimnazjum, AZ-3-01/1, w: PNR, s. 75–85.

³⁴ Tamże, s. 83.

wspólnoty doświadczeń. W dziale I, zatytułowanym „Nikt nie jest samotną wyspą”, proponuje się korelację treści katechetycznych z zagadnieniami traktującymi o kształtowaniu więzi społecznych, o narodzie i państwie³⁵. Również dział „Duch Święty uzdalnia do apostołstwa” zawiera bezpośrednie odniesienia do wychowania patriotycznego. Proponuje korelację treści katechetycznych z zagadnieniami z zakresu historii, traktującymi o losach i postawach Polaków w warunkach braku niepodległości i II wojny światowej³⁶. Wszystko to zmierza do przybliżania katechizowanej młodzieży wiedzy na temat dziejów własnego narodu, przepojonych wartościami chrześcijańskimi, a przede wszystkim wprowadzania ich w dziedzictwo narodowe i motywowania do zaangażowania w jego kontynuowanie. Spełnia zatem znaczącą rolę w kształtowaniu postaw patriotycznych, zwłaszcza komponentu poznawczego.

Również program nauczania religii w liceum profilowanym, zatytułowany *Świadek Chrystusa*³⁷, ukierunkowany na wspomaganie młodzieży w wyznawaniu wiary w Kościele i w świadczeniu o nadziei chrześcijańskiej wobec świata, proponuje zagadnienia z zakresu edukacji patriotycznej. W klasie I. wskazania do wychowania patriotycznego zostały zamieszczone w ramach korelacji nauki religii z przedmiotami szkolnymi oraz ze ścieżkami edukacyjnymi. Większość z nich można znaleźć w dziale „Kim jestem?” Proponowane do korelacji zagadnienia obejmują różne aspekty patriotyzmu dotyczące polskiej świadomości oraz tożsamości narodowej i katolickiej, a także jej uwarunkowań, wkładu kultury regionu do historii państwa oraz dziejów jednostki i rodziny na tle historii, kultury i życia codziennego Polaków³⁸. W ten sposób program scala w jeden system problematykę wychowania do patriotyzmu lokalnego i narodowego z treściami nauczania wszystkich wątków edukacji religijnej, bez ich jawnego wskazywania.

W klasie II. liceum profilowanego bezpośrednio odniesienie do wychowania patriotycznego zostało zaproponowane w następujących blokach tematycznych: „Królestwo Boże w was jest”, „Ku nowym niebiosom i nowej ziemi”, „Póki mego życia, chcę śpiewać Panu”. Proponuje się tu — w ramach korelacji nauki religii z historią, językiem polskim i wiedzą o społeczeństwie — podejmowanie zagadnień traktujących o ojczyźnie, narodzie, kulturze narodowej i społeczeństwie polskim oraz o wartościach narodowych (np. o tolerancji, odpowiedzialności). Zwraca się także uwagę na obowiązek służby wojskowej i faktory obrony koniecznej. Tematyka z zakresu edukacji patriotycznej zostaje uzupełniona podjęciem problematyki traktującej o wartościach chrześcijańskich w dziejach narodu polskiego i we współczesnym społeczeństwie polskim oraz o integracyjnej roli Kościoła katolickiego w życiu narodowym³⁹.

Program nauki religii adresowany do uczniów klasy III liceum profilowanego ukierunkowany jest na przygotowanie uczniów do wyboru drogi powołania życiowego i założenia rodziny chrześcijańskiej. W związku z tym problematyka

³⁵ Tamże, s. 98.

³⁶ Tamże, s. 101.

³⁷ Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, „Świadek Chrystusa”. Program nauczania religii dla liceum profilowanego, AZ-4-01/1, w: PNR, s. 107–140.

³⁸ Tamże, s. 110.

³⁹ Tamże, s. 123–127.

wychowania patriotycznego podejmowana jest w kontekście zagadnień traktujących o rozeznawaniu powołania życiowego i życia małżeńsko-rodzinnego⁴⁰. Autorzy programu zwracają uwagę młodzieży na ideały wychowawcze ujmowane w kontekście historycznym. Proponują także wskazywanie na istotne dla wychowania patriotycznego wartości, takie jak: prawda, dobro, odpowiedzialność, tolerancja, ojczyzna, mała ojczyzna, naród, kultura narodowa i regionalna⁴¹.

Przedstawione powyżej zagadnienia z zakresu wychowania patriotycznego prowadzą do wniosku, że zakres korelacji nauki religii z zagadnieniami traktującymi o różnych wymiarach patriotyzmu dotyczy przede wszystkim przywiązania do narodowej tradycji, krytycznego osądu własnej przeszłości historycznej i postaw odpowiedzialności za przyszłość ojczyzny. Podejmuje on ważne dla wychowania patriotycznego zagadnienia traktujące o odpowiedzialności młodego pokolenia za kwestie społeczne. Autorzy programu odwołują się do dziedzictwa tolerancyjnej i wielonarodowej Rzeczypospolitej, wskazują jednocześnie na otwartość polskiego patriotyzmu na wartości innych kultur i narodów. Zmierzają także do ukazywania młodzieży praw i obowiązków obywatelskich oraz kształtowania szacunku wobec tradycji narodowej i instytucji państwowych. Wszystko to stanowi punkt wyjścia dla metodyki wychowania patriotycznego współczesnej młodzieży polskiej. Wyznacza merytoryczne aspekty tej dziedziny wychowania i pozwala planować procedury osiągania celów edukacyjnych.

IV. METODY WSPOMAGAJĄCE WYCHOWANIE PATRIOTYCZNE WSPÓŁCZESNEJ MŁODZIEŻY POLSKIEJ W SZKOLNYM NAUCZANIU RELIGII

Zakładane w podstawie programowej i w programie nauki religii wychowanie patriotyczne współczesnej młodzieży polskiej nie jest możliwe bez odpowiednio dobranych strategii działania edukacyjnego. Metody są bowiem istotną determinantą kształtowania postaw patriotycznych, ściśle powiązaną z treściami narodowymi. Wpływają one na kształtowanie postaw i świadomości patriotycznej katechizowanej młodzieży. Ich dobór zależny jest w szkolnym nauczaniu religii od sytuacji wychowawczych, przygotowania nauczyciela religii oraz indywidualnych cech osobowych katechizowanej młodzieży.

Istotą metod wychowania patriotycznego jest świadome i systematyczne stosowanie sposobów oddziaływań wychowawczych w zakresie edukacji patriotycznej, oparte na zasadach wychowania personalistycznego, a więc podejmowanie uporządkowanych działań wychowawczych ukierunkowanych na osiągnięcie stawianych w korelacji nauki religii i edukacji patriotycznej celów. Metody wychowania patriotycznego współczesnej młodzieży polskiej, realizowanego w szkolnym nauczaniu religii, są także pewnym sposobem postępowania katechety z wychowanymi. Traktować można jest więc za systematycznie stosowany sposób współbycia,

⁴⁰ Tamże, s. 130–140.

⁴¹ Tamże.

współprzeżywania i podejmowania interakcji społecznych w kontakcie bezpośrednim lub pośrednim nauczyciela religii z katechizowaną młodzieżą⁴².

W praktyce katechetycznej najczęściej wyróżnia się metody bezpośredniego i pośredniego wspomaganie młodzieży w kształtowaniu postaw patriotycznych. Pierwsza z tych kategorii świadomych i systematycznych sposobów wychowania patriotycznego katechizowanej młodzieży obejmuje wypowiedzianie przez nauczyciela religii słów dotyczących różnych momentów działalności katechizowanej młodzieży, ujętych w kontekście zagadnień z zakresu edukacji patriotycznej, stawianie młodzieży poleceń dotyczących realizacji przez nią określonych zadań o charakterze rozwojowym, ukierunkowanych na poznawanie i umiłowanie ojczyzny oraz wdrażanie do podejmowania odpowiedzialnych inicjatyw w zakresie życia społecznego⁴³. Pomocne jest tu także uświadamianie, wyjaśnianie i przekazywanie treści z zakresu edukacji patriotycznej, odpowiedni dobór lektur, w których pojawiłaby się idea miłości ojczyzny oraz jawna ocena zachowania, kształtowanie nawyków, stawianie i realizacja zadań, których wykonanie, w zależności od jakości, zostaje wzmocnione nagrodą lub karą⁴⁴.

Niemniej istotna w wychowaniu patriotycznym katechizowanej młodzieży jest metoda modelowania, czyli kształtowania zachowań wychowanków według określonego wzoru i wzorca w zakresie miłości do ojczyzny, uznanego przez katechetę za cenny. Implikuje ona potrzebę ukazywania młodzieży owego wzoru, określenie jego wartości i cech osobowościowych⁴⁵. W praktyce katechetycznej na szczególną uwagę zasługują polscy błogosławieni i święci, którzy własnym życiem świadczą o miłości Boga i ojczyzny. Dla przykładu wymienić można tu bł. Rafała Kalinowskiego, św. brata Alberta Chmielowskiego, św. Urszulę Ledóchowską, bł. Marcelinę Darowską, Sługę Bożego kardynała Stefana Wyszyńskiego. Młodzież, odkrywając wartości, jakimi kierowali się w swoim życiu święci zaczyna stopniowo naśladować ich zachowania i identyfikować się z nimi w warstwie poglądów, wyborów i zachowań społecznych w konkretnych działaniach na rzecz Kościoła i wspólnoty narodowej.

Kolejną metodą wychowania patriotycznego są stawiane młodzieży przez katechetę zadania, celem których jest pomaganie w poznawaniu świata wartości, zapoznawanie z polską przestrzenią kulturową, zabytkami, obyczajami oraz nabywanie umiejętności krytycznej oceny procesów społeczno-kulturowych⁴⁶. Skuteczność tej metody zależy nie tylko od rodzaju zadań do wykonania, ale i od atmosfery wychowawczej, jaka towarzyszy tym zadaniom. Ważnym elementem jest sensowność zadania, jego adekwatność do aktualnego stadium rozwoju psycho-społecznego młodzieży oraz ocena końcowa uzyskanych wyników⁴⁷.

⁴² P. Tyrała, *Teoria wychowania. Bliżej uniwersalnych wartości i realnego życia*, Toruń 2001, s. 76–77.

⁴³ Tamże; zob. także i por. J. Kunikowski, *Kształtowanie postaw patriotycznych i obronnych młodzieży*, *Edukacja dla Bezpieczeństwa* 4(2001), s. 7.

⁴⁴ J. Bogusz, Z. Kosyrz, *Wychowanie patriotyczne młodzieży*, Warszawa 1990, s. 15 i nn.

⁴⁵ P. Tyrała, *iw.*, s. 78.

⁴⁶ *Formy i metody aktywizujące współczesną młodzież do patriotyzmu. Dyskusja panelowa*, w: *Szkola miejscem kształtowania postawy patriotycznej*, *iw.*, s. 93–94.

⁴⁷ Tamże, s. 79.

Katecheta wspomaga młodzież w wychowaniu patriotycznym nie tylko słowem, ale także swoim bezpośrednim byciem w różnych sytuacjach społecznych. Przykład własny nauczyciela religii w zakresie gotowości do poświęceń dla ojczyzny, przywiązania do regionu zamieszkania, tradycji religijnych i kultury narodu oraz duma z jego bohaterskiej przeszłości czy też zaangażowanie w życie społeczno-kulturowe stają się atrakcyjne dla katechizowanej młodzieży. Wskazują, iż katecheta swoim postępowaniem, wyrażanymi poglądami jest wierny zasadom moralnym i uznaje je także za ważne w życiu społecznym⁴⁸.

W wychowaniu patriotycznym katechizowanej młodzieży ważną rolę spełnia także perswazja. Istota tej metody polega na objaśnianiu młodzieży norm i zasad życia społecznego, błędów w postępowaniu wobec ojczyzny oraz w przekonywaniu do własnego stanowiska wyrażanego odnośnie do patriotyzmu⁴⁹. Efektywne stosowanie perswazji wymaga jednak ze strony nauczyciela religii wiedzy na temat rozumienia patriotyzmu i przeciwstawnego mu nacjonalizmu czy kosmopolityzmu oraz przejawów dojrzałego patriotyzmu⁵⁰. Wiedza ta spełnia bowiem funkcje aksjologiczne związane bezpośrednio z upowszechnianiem wartości narodowych i kanonów doskonalenia człowieka jako osoby przynależącej do określonego narodu i państwa⁵¹.

Każda z wyżej opisanych metod wychowania patriotycznego współczesnej młodzieży polskiej wskazuje na fakt, iż wychowanie patriotyczne należy realizować nie przez jakąś indoktrynację i narzucanie pewnych wartości, ani też automatyczne kształtowanie postaw patriotycznych czy ukazywanie zadowolenia wypływającego z miłości ojczyzny, lecz w sensie zachęcania do nabywania zdolności odpowiedzialnego zaangażowania w życie społeczno-kulturowe ojczyzny⁵². Dlatego tak ważne są tu słowa i czyny nauczyciela religii zwracające uwagę młodzieży na możliwości współuczestnictwa w społeczności rodzinnej, szkolnej, lokalnej i narodowej. Katechizowani otrzymują w ten sposób akceptację, wskazówki, pomoc, a także możliwości podejmowania samodzielnych działań na rzecz dobra wspólnego.

V. KONTROWERSJE I DYLEMATY WYCHOWANIA PATRIOTYCZNEGO WSPÓŁCZESNEJ MŁODZIEŻY POLSKIEJ W SZKOLNYM NAUCZANIU RELIGII

Z powyższej analizy elementów konstytuujących wychowanie patriotyczne współczesnej młodzieży polskiej w szkolnym nauczaniu religii wynika, że podstawy programowe i programy nauczania religii zakładają stopniowe wspomaganie młodzieży w kształtowaniu postaw patriotycznych. Wskazują one na obowiązki

⁴⁸ R.E. Rogowski, Myśli o patriotyzmie, *Wychowawca* 6(2000), s. 27–28.

⁴⁹ I. Roszkiewicz, Wychowanie jako kierowanie ku miłości, w: *W stronę dobra*, red. S. Borowczyk, Poznań 2000, s. 170.

⁵⁰ Szerzej na ten temat pisze m.in. M. Dziewiecki, Wychowanie patriotyczne dzisiaj. Jak kochać ojczyznę?, *Zeszyty Formacji Katechetów* 4(2002), s. 10 i nn.

⁵¹ J. Kunikowski, jw., s. 7.

⁵² F.W. Bednarski, Wychowanie młodzieży dorastającej, Warszawa 2000, s. 55–65.

katechizowanych uczniów w zakresie świadomego i odpowiedzialnego życia społecznego. Odnoszą się do rozumienia demokracji, tolerancji, wartości narodowych. Dlatego w szkolnym nauczaniu religii należy uwzględniać wskazania, jakie odnośnie do wychowania patriotycznego formułują podstawy programowe oraz programy nauczania religii w gimnazjum i w liceum profilowanym. Tak określona korelacja dokonuje się poprzez podejmowanie i ukazywanie w perspektywie chrześcijańskiej zagadnień z zakresu historii, języka polskiego i wiedzy o społeczeństwie. Wymaga jednak odpowiednio dobranych strategii wychowania, dzięki którym katechizowani będą podejmowali refleksję, konfrontowali wiele myśli, opinii, postaw patriotycznych i stopniowo nabywali coraz większej wrażliwości na wartości narodowe i w sposób bardziej spójny wewnątrznie przyjmą system owych wartości wpisując je we własną hierarchię wartości. Wraz z tymi procesami myślowymi młodzież będzie budowała prawdziwą koherencję pomiędzy słowami wskazującymi na miłość ojczyzny a czynami potwierdzającymi werbalizowane opinie i poglądy.

W tym kontekście powstaje jednak pytanie stawiane przez wielu pedagogów i katechetów o uzasadnienie wychowania patriotycznego młodzieży polskiej realizowanego w szkolnym nauczaniu religii. Odpowiadając, należy podkreślić, iż kształtowanie postaw patriotycznych ma swoje uzasadnienie w zadaniach, jakie Kościół stawia przed katechezą szkolną. Jednym z nich jest wspomaganie młodzieży w integralnym rozwoju osobowym poprzez pogłębianie i umacnianie kultury ludzkiej i propagowanie wartości chrześcijańskich oraz zakorzenianie we wspólnocie lokalnej, eklezjalnej i narodowej.

Analizując problem wychowania patriotycznego współczesnej młodzieży polskiej należy zastanowić się nad tym, co szkolne nauczanie religii może uczynić w zakresie dylematów, jakie przeżywa społeczeństwo polskie odnośnie do rozumienia patriotyzmu i przejawiania postaw z tym związanych. Rozumienie tej wartości jest bowiem, zwłaszcza w środowisku szkolnym, w sposób szczególny poddane wpływowi przemian społeczno-ustrojowych, modyfikującym jego treść. W konsekwencji młodzież ma do czynienia ze zubożonym znaczeniem, jakie nadaje się pojęciu „patriotyzm” oraz z próbami wyrwania tej wartości z tła polskiego etosu narodowego. Dlatego priorytetowym zadaniem szkolnego nauczania religii w zakresie wychowania patriotycznego jest podejmowanie problematyki patriotyzmu w kategoriach aksjologicznych, jak też wskazywanie na zagrożenia wynikające z postaw przeciwstawne patriotyzmowi czy też z zaniku wartości patriotyzmu u współczesnych pokoleń Polaków. W związku z tym należy wspomagać młodzież w uświadamianiu faktu, że utrata poczucia przynależności do ojczyzny stanowi zagrożenie dla rozwoju osobowego człowieka i wspólnoty rodzinnej, szkolnej, parafialnej, lokalnej, narodowej, niejednokrotnie prowadzi bowiem do utraty poczucia własnej tożsamości osobowej, braku pewnej skali wartości i zakorzenienia w tradycji, co oznacza dla człowieka utratę istotnych wartości i sprawia, że człowiek przestaje czuć się u siebie.

W praktyce katechetycznej jakość wychowania patriotycznego współczesnej młodzieży polskiej, zwłaszcza w kontekście odnotowywanego specyficznego fenomenu bezojczyźnianości, zależy w dużej mierze od intonacji, a więc od sposobu, w jaki katecheta mówi, gdy wskazuje uczniom na pewne wartości narodowe.

Również sposób przeżywania i kolejność ukazywania dóbr kulturowych oraz ich związków z chrześcijaństwem, jak też dyskutowanie z młodzieżą o tym, jakie odnajdują w sobie uczucia i poglądy wywołane hasłem „ojczyzna”, patriotyzm”, „honor”, determinuje interakcje wychowawcze⁵³.

Wszystkie, wyżej wymienione aspekty merytoryczne i metodyczne wychowania patriotycznego współczesnej młodzieży polskiej związane są z wypełnianiem przez szkolne nauczanie religii funkcji ewangelizacyjnej, krytycznej i integrującej treści z zakresu patriotyzmu. W związku z tym katecheza szkolna winna wskazywać na związki dziejów oraz wartości narodowych z chrześcijaństwem, Kościołem katolickim i z tradycją tolerancji religijnej, integrować wiedzę o narodzie i ojczyźnie z duchowymi fundamentami dziejów narodu polskiego, jak również podejmować zadanie wartościowania zjawisk zachodzących w społeczeństwie polskim. Realizacja tego zadania wymaga dialogu interdyscyplinarnego, zwłaszcza z historią, językiem polskim, wiedzą o społeczeństwie i edukacją regionalną. Wspomniane przedmioty szkolne i ścieżki edukacyjne w swoich założeniach programowych zmierzają bowiem do pogłębiania patriotyzmu, stanowiąc istotną część wychowania patriotycznego. Idea wychowania patriotycznego współczesnej młodzieży polskiej coraz częściej uwikłana jest w spór ideologiczny wiążący się z faktem, że koncepcji „Europy ojczyzn” próbuje się przeciwstawić koncepcję „Europy regionów”. Dominują tu dwa stanowiska: jedno podkreśla wartość tożsamości narodowej i dobro wspólne, drugie — pluralizm, tolerancje i prawa człowieka. Wartości te nie są jednak sobie przeciwstawne, lecz konstytuują właściwe rozumienie pojęcia „patriotyzm” i „tożsamość narodowa”, zawierające w sobie szacunek dla pluralizmu, tradycję tolerancji i poszanowania praw człowieka. W związku z tym wychowanie patriotyczne młodzieży w szkolnym nauczaniu religii wymaga podejmowania działań przeciw sporom ideologicznym i wyraźnego podkreślenia pierwszeństwa wartości duchowych i wiecznych nad materialnymi i doczesnymi. Implikuje także praktyczny postulat tworzenia w środowisku szkolnym całościowego programu wychowania patriotycznego. Włączenie się nauczycieli religii w opracowanie takiego programu wychowawczego szkoły gwarantuje uwzględnienie w nim duchowych aspektów edukacji patriotycznej i sięganie do patriotyzmu respektującego chlubną tradycję tolerancji. Jest to pewna trudność, zwłaszcza w kontekście dążenia do integracji europejskiej, umożliwia jednak młodemu człowiekowi zrozumienie, że będąc Polakiem jest jednocześnie dziedzicem kultury narodowej ukształtowanej przez wpływy chrześcijaństwa. Pozwala także dostrzec ściśle powiązania wartości, jaką jest ojczyzna z religią. Wymaga jednak uświadamiania młodzieży, że w ujęciu chrześcijańskim obecną ojczyznę przyjmuje się jedynie jako obraz i drogę do tej, która jest w niebie (por. Flp 3,20) i przez tę ojczyznę ziemską człowiek przygotowuje się do życia w ojczyźnie wiecznej.

⁵³ I. I w o n i c k a, Patriotyzm oswojony, *Nowa Szkoła* 55: 1999, nr 2, s. 22.

**PATRIOTISCHE ERZIEHUNG DER GEGENWÄRTIGEN POLNISCHEN
JUGEND IM SCHULISCHEN RELIGIONSUNTERRICHT****ZUSAMMENFASSUNG**

Die patriotische Erziehung der gegenwärtigen polnischen Jugend ist weiterhin eine wichtige Ebene der didaktischen Tätigkeit, die nicht nur in der Familie realisiert wird, sondern auch im schulischen und kirchlichen Umfeld. Sie hängt zusammen mit der gesellschaftlichen und religiösen Erziehung und findet ihren Platz in den Programmunterlagen der schulischen Seelsorge. Von der Qualität des Engagements der Religionslehrer in die patriotische Erziehung der heutigen polnischen Jugend hängt es schließlich ab, auf welche Art und Weise diese Jugend fähig sein wird, christliche Werte in das gesellschaftlich-kulturelle Leben des Vaterlandes einzubringen.

Ziel dieses Beitrags ist es, auf die patriotische Erziehung der heutigen polnischen Jugend im Religionsunterricht in der Schule hinzuweisen. In diesem Zusammenhang wurde vor allem das Verstehen der patriotischen Erziehung der polnischen Jugend im Kontext gegenwärtiger gesellschaftlich-kultureller Veränderungen analysiert, und dann der Reihe nach auf die programmatischen Grundlagen der patriotischen Erziehung der polnischen Jugend im Religionsunterricht und die diesem Zweck dienenden Methoden hingewiesen. Analysen der Kontroversen und Dilemmas zu diesem Thema beenden den Beitrag.

JAKOŚĆ RELACJI MAŁŻEŃSKIEJ OSÓB ZAANGAŻOWANYCH W DOMOWY KOŚCIÓŁ RUCHU ŚWIATŁO – ŻYCIE

Treść: — Wstęp. — I. Czynniki warunkujące jakość relacji małżeńskiej. 1. Miłość małżonków. 2. Więzy interpersonalna. 3. Podobieństwo. 4. Pożycie seksualne. 5. Stosunek do dzieci. 6. Typ motywów wyboru partnera. — II. Opis badanych grup. — III. Charakterystyka zastosowanych metod. — IV. Prezentacja wyników. 1. Analiza wyników w Skali Powodzenia Małżeństwa (SPM). 2. Analiza wyników Rysunku projekcyjnego „Moja rodzina”. 3. Analiza wyników własnej ankiety do pomiaru zadowolenia z dialogu małżeńskiego. — V. Podsumowania i wnioski. Zakończenie. — Zusammenfassung

WSTĘP

Podstawowym powołaniem człowieka jest powołanie do świętości, które dla przeważającej części ludzkości realizuje się we wspólnocie małżeńskiej. Tylko nieliczni żyją w samotności czy też w bezżeństwie, jak kapłani i osoby zakonne, są to jednakże sytuacje wyjątkowe. Zrozumiałym staje się więc coraz powszechniejsze zainteresowanie małżeństwem, w aspekcie określenia czynników mających wpływ na jego rozwój¹. Relacja małżeńska stanowi bowiem centrum oraz źródło wszelkich relacji rodzinnych, a rodzina jest przecież miejscem, gdzie *powstaje człowiek*². Dopomagając małżonkom w lepszym rozumieniu mechanizmów rządzących wspólnotą małżeńską, dopomaga się im w osiągnięciu szczęścia małżeńskiego i rodzinnego.

Celem tej pracy jest poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, czy istnieje związek pomiędzy zaangażowaniem małżonków w Domowy Kościół Ruchu Światło-Życie a jakością ich małżeństwa. Powody zainteresowania się takim tematem są co najmniej dwa. Pierwszym jest próba włączenia się w nurt badań nad małżeństwem, o których wspominałem wcześniej. Drugim jest próba zbadania diady małżeńskiej, osób przynależących do tego Ruchu. Małżonkowie ci biorą udział w systematycznej formacji religijnej nastawionej na rozwój małżeństwa. Moim celem jest więc zbadanie, w jakim stopniu formacja ta modyfikuje relację małżeńską oraz w którym kierunku zmiany te podążają. Sprawa ta wydaje mi się interesująca również z tego

¹ M. Braun-Gałkowska, *Miłość aktywna. Psychiczne uwarunkowania powodzenia w małżeństwie*, Warszawa 1985; J. Rostowski, *Zarys psychologii małżeństwa. Psychologiczne uwarunkowania doboru związku małżeńskiego*, Warszawa 1987.

² V. Satir, *Rodzina. Tu powstaje człowiek*, Gdańsk 2000.

względu, że nie dotarłem do żadnych materiałów badawczych podejmujących to zagadnienie wprost. Istnieje natomiast bardzo bogata literatura ukazująca wpływ religijności na funkcjonowanie człowieka we wszystkich sferach oraz na powodzenie małżeństwa³. Okazuje się więc, że osoby posiadające dobre relacje z Bogiem, posiadają równie dobre relacje ze współmałżonkiem i innymi ludźmi. Osoby takie są przyjacielskie i nastawione prospołecznie, dostrzegają trudne sprawy i problemy innych ludzi, są wrażliwe na ich potrzeby⁴. Na podstawie powyższych sformułowań logicznym wydaje się wniosek, iż jakość relacji małżeńskiej osób przynależących do Domowego Kościoła Ruchu Światło-Życie winna być lepsza, niż osób nie należących do żadnej wspólnoty religijnej.

II. CZYNNIKI WARUNKUJĄCE JAKOŚĆ RELACJI MAŁŻEŃSKIEJ

Podejmując temat jakości relacji małżeńskiej osób zaangażowanych w Ruch Domowego Kościoła, należy najpierw zdefiniować owo określenie. Niestety nie jest to zadanie proste. Bo choć zagadnienie to jest podejmowane w literaturze przedmiotu najczęściej, nie posiada jak dotąd swego jednoznacznego określenia⁵. Wynika to z faktu, iż jakość małżeństwa jest rzeczywistością złożoną i bogatą. Według J. Szczepańskiego, składa się ona z następujących elementów: 1) trwałości małżeństwa, 2) subiektywnego poczucia szczęścia małżonków, 3) wypełniania oczekiwań grup szerszych, 4) pełnego rozwoju osobowości małżonków oraz wychowania zdolnych i aktywnych dzieci, 5) osiągnięcia pełnej integracji małżeństwa, brak konfliktów i kryzysów⁶.

Nieco inną charakterystykę zadowolenia z małżeństwa przedstawia natomiast P. Poręba, dla którego istotne elementy relacji małżeńskiej to: 1) radość pochodząca ze wzajemnego obcowania ze sobą, 2) zaufanie i szczerść wobec siebie, wzajemne dzielenie się troskami i kłopotami pracy zawodowej czy codziennego życia, 3) przyjaźń, 4) pełnia osobowości — małżonkowie dopełniają swoją osobowość przez rozwój uczuć do drugiej osoby, uczuć altruistycznych i społecznych⁷. Najważniejszym jednak kryterium powodzenia małżeństwa wydaje się być subiektywna ocena małżonków, którzy określają swój związek jako szczęśliwy⁸. Jak wynika ze słów zamieszczonych powyżej, w swojej pracy przyjmuję równość pomiędzy stwierdzeniem dobra jakości małżeństwa a szczęście małżeńskie, gdyż im wyższa jakość tym większe poczucie zadowolenia, czyli satysfakcji ze związku.

Wobec braku jednoznacznego zdefiniowania określenia „jakość małżeństwa” poniżej zostaną omówione elementy składowe relacji małżeńskiej, mające wpływ

³ G.W. Allport, *Osobowość i religia*, Warszawa 1988; M. Braun-Gałkowska, *Znaczenie religijności małżonków dla powodzenia ich związku*, w: *Z badań nad rodziną*, red. T. Kukułowicz, Lublin 1984; Z. Chlewiński, *Psychologia religii*, Lublin 1982; W. Prężyna, *Funkcje postawy religijnej w osobowości człowieka*, Lublin 1981.

⁴ M. Wandrasz, *Religijność a postawa wobec choroby*, Lublin 1998, s. 81.

⁵ B. Adams, *Fifty years of family research*, *Journal of Marriage and Family* 50(1988), s. 5–18.

⁶ J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1963, s. 157.

⁷ P. Poręba, *Psychologiczne uwarunkowania życia małżeńskiego*, Lublin 1977, s. 65–66.

⁸ M. Braun-Gałkowska, *Psychologiczna analiza systemów rodzinnych osób zadowolonych i niezadowolonych z małżeństwa*, Lublin 1992, s. 20.

na zadowolenie ze związku. Będę tu podążał za podziałem zaproponowanym przez J. Rostowskiego, który wydaje się być najbardziej pełnym i całościowym⁹. Traktuje on jakość wspólnoty małżeńskiej jako rzeczywistość dynamiczną, gdzie zadowolenie z niej płynące jest zależne od odpowiedniego poziomu: 1) miłości, 2) więzi interpersonalnej, 3) podobieństwa, 4) pożycia seksualnego, 5) stosunku do dzieci oraz 6) typu motywów wyboru partnera do małżeństwa.

1. Miłość małżonków

Pierwszym elementem, i chyba najważniejszym, jest miłość małżonków. Bez niej trudno jest zrozumieć istotę relacji interpersonalnej w małżeństwie. Dlatego nie dziwi fakt, że problematyka miłości staje się przedmiotem wielu badań naukowych¹⁰. Kwestię tę podejmował w swoich pracach także E. Fromm, który wskazał cztery elementy miłości¹¹. Pierwszą składową cechą miłości jest według niego troska, która dotyczy przedmiotu miłości. Zadaniem partnerów jest tu dołożenie wszelkich starań by przedmiot ich miłości wzrastał i rozwijał się. Następny element, mający swe źródło w poprzednim, to odpowiedzialność. Jest ona rozumiana przez Fromma jako troska o potrzeby psychiczne partnera. Kolejnym elementem jest szacunek, który ukazuje personalny wymiar miłości. Oznacza on spostrzeganie drugiej osoby jako jedynej i niepowtarzalnej oraz respektowanie tego faktu. Ostatnim wreszcie elementem jest poznanie, które dotyczy wszelkich sfer kontaktu interpersonalnego. A. Maslow wyodrębnił z kolei dwa rodzaje miłości, miłość *D* (*deficiency*) i miłość *B* (*being*)¹². Miłość *D* ma swoje źródło w ludzkich potrzebach, takich jak potrzeba miłości, bezpieczeństwa czy przynależności. Gdy drugi człowiek jest w stanie zaspokoić te właśnie potrzeby, wówczas naszą odpowiedzią jest miłość. Miłość *B* natomiast ma miejsce tylko wtedy, gdy miłujemy drugiego ze względu na niego samego, dlatego że istnieje, a nie dlatego, że nam coś daje, czyli zaspokaja nasze potrzeby. Jak dodaje Maslow, większość ludzi doświadcza w swoim życiu tylko miłości *D*, zaś miłość *B* jest udziałem niewielu. W tym samym nurcie rozumienia miłości pozostaje C. Rogers¹³. Miłość według niego pozwala zaspokoić potrzebę afiliacji, akceptacji, zrozumienia oraz bezpieczeństwa. Nieco odmienne rozumienie miłości, wciąż jednak jako realizację potrzeb, prezentuje V. Frankl¹⁴. Źródłem miłości w jego ujęciu jest potrzeba pełniejszego stawania się sobą. Miłość sprawia, że osoba obdarzona tym uczuciem uświadamia sobie, jakie potencjalności w niej drzemią, a nie zostały jeszcze zaktualizowane. Przez to stają się dla niej prawdą bardziej oczywistą i wyznaczają kierunek samodoskonalenia się. Przyjmując prawdziwość powyższych stwierdzeń

⁹ J. Rostowski, jw., s. 30.

¹⁰ M. Braun-Gałkowska, Miłość aktywna, jw; M. Grzywak-Kaczyńska, Erotyka w aspekcie zdrowia psychicznego, Warszawa 1985; M. Ziemska, Rodzina i osobowość, Warszawa 1977.

¹¹ E. Fromm, O sztuce miłości, Warszawa 1997, s. 39–46.

¹² A. Maslow, W stronę psychologii istnienia, Warszawa 1986, s. 42–43.

¹³ C. Rogers, Terapia nastawiona na klienta, Wrocław 1991, s. 159.

¹⁴ V.E. Frankl, Homo patiens, Warszawa 1984, s. 40–44.

należy zwrócić uwagę na dwie sprawy. Po pierwsze, ujmowanie miłości jako realizację potrzeby bycia kochanym, wskazuje na osobowość, jako główne źródło jakości miłości. To osobowość bowiem decyduje na ile i w jakim stopniu zaspokajane są nasze potrzeby. Tak, więc osobowość jest odpowiedzialna za to, czy miłość w obrębie związku małżeńskiego ma charakter interpersonalny i w pełni osobowy, czy też jest tylko narzędziem zaspokajania własnych potrzeb, bez liczenia się z drugim. Po drugie, w analizie miłości małżeńskiej *dość wyraźnie zaznacza się zdecydowanie większe znaczenie miłości niefizycznej, czyli opartej na zaspokojeniu potrzeb psychicznych i społecznych, niż miłości fizycznej*¹⁵.

2. Więź interpersonalna

Drugim elementem mającym wpływ na jakość relacji małżeńskiej jest więź interpersonalna małżonków, która wyraża się we wzajemnym zaangażowaniu, intymności oraz empatii.

Wzajemne zaangażowanie małżonków obejmuje całokształt działań mający na celu utrwalenie związku, chęć kontynuowania go na czas nieokreślony oraz optymalizację wszystkich jego właściwości. Taka postawa małżonków znajduje swoje odbicie przede wszystkim w procesie komunikacji. Wówczas bowiem wszystkie komunikaty, werbalne jak i poza werbalne, są potwierdzeniem miłości i zaangażowania. Stąd w przypadku nieporozumień i konfliktów nie będzie trudności w ich rozwiązaniu, gdyż komunikacja jest najskuteczniejszym sposobem rozwiązywania konfliktów oraz zapobiegania im¹⁶. Stąd też patrząc na jakość komunikacji można z dużym prawdopodobieństwem ocenić zadowolenie ze związku małżeńskiego.

Intymność to kolejny wymiar więzi interpersonalnej. Można zaryzykować stwierdzenie, że *intymność wyrasta z intymności*¹⁷. Wraz ze wzrostem znajomości partnera, jego świata potrzeb i wartości, wzrasta bowiem intymność. Z kolei odkrywanie i ujawnianie siebie jest spostrzegane jako wzrost intymności, a co za tym idzie, wzrost wzajemnego zaangażowania. Wzrost intymności jest procesem, który kieruje się według J. Rostowskiego następującymi zasadami: 1) odkrywane są te dziedziny osobowości partnera, które są bliższe dotychczas ujawnionym, 2) w miarę trwania związku postępuje poznawanie coraz bardziej centralnych, a zarazem bardziej intymnych sfer osobowości partnerów, 3) dynamika rozwoju intymności wiąże się z określonymi etapami trwania związku małżeńskiego, największa jest na początku związku i zmniejsza się wraz z długością jego trwania¹⁸.

Elementem nierozzerwalnie związanym z wymiarem więzi interpersonalnej jest także empatia. Oznacza ona umiejętność intelektualnego i emocjonalnego wejścia w świat drugiego człowieka, w tym wypadku w wewnętrzny świat współmałżonka. W ten sposób empatia, obok komunikacji, jest kolejnym predykatorem zadowole-

¹⁵ J. Rostowski, jw., s. 64.

¹⁶ E. Sujak, *Małżeństwo pielęgnowane*, Katowice 1989, s. 78.

¹⁷ J. Rostowski, jw., s. 85.

¹⁸ Tamże, s. 86–88.

nia, czyli jakości małżeństwa. Dzieje się tak dlatego, że wraz ze wzrostem wzajemnego zrozumienia wzrasta również poczucie szczęścia płynącego ze związku. Dosyć ciekawe są wyniki badań prezentujących zależność pomiędzy empatią a jakością relacji małżeńskiej. Okazuje się, iż empatia żony jest ważniejsza dla dobrego funkcjonowania związku małżeńskiego, niż empatia męża¹⁹.

3. Podobieństwa

Pierwszy wymiar podobieństwa dotyczy wieku małżonków. Argumenty pochodzące z powszechnej obserwacji wskazują, iż mąż powinien być nieco starszy od żony. Taki model małżeństwa jest bardziej rozpowszechniony w wielu kręgach kulturowych, w tym także w naszym. Ową różnicę wieku, w granicach 2–3 lat, należy uznać za wielce korzystną. Zważywszy bowiem na późniejsze dojrzewanie mężczyzn, przy tej różnicy wiekowej istnieje większe prawdopodobieństwo zgodności partnerów w zakresie dojrzałości psychicznej.

Kolejny aspekt mający wpływ na zadowolenie z małżeństwa to przynależność do podobnej warstwy społecznej. I choć dziś przestaje to być regułą bezwzględnie stosowaną, to wciąż jednak tkwi ona głęboko w świadomości społeczeństw. Zwłaszcza w przypadku nieudanego pożycia małżeńskiego, argument pochodzenia małżonków z różnych warstw społecznych, jest uznawany za główną przyczynę takiego stanu rzeczy przez społeczeństwo.

Następny wymiar podobieństwa dotyczy tła rodzinnego. Liczne badania naukowe, próbujące wskazać elementy wspierające jak również zagrażające istnieniu wspólnoty małżeńskiej, jednoznacznie wskazują na tło rodzinne, jako przyczynę wzrostu lub rozpadu małżeństwa²⁰. Tło rodzinne można rozpatrywać w czterech aspektach: 1) jakości relacji małżeńskiej rodziców, 2) technik i stylów wychowawczych stosowanych w rodzinie pochodzenia, 3) relacji z rodzeństwem, 4) delegacji rodzinnej.

Pierwszy element tła rodzinnego to jakość relacji małżeńskiej rodziców. Ma ona bardzo wielki wpływ na kształtowanie się obrazu siebie u dzieci oraz ich osobowości²¹. T. Rostowska w swoich badaniach stwierdziła, że młodzież pochodząca z rodzin o wysokim poziomie jakości relacji małżeńskiej rodziców jest bardziej pomysłowa, spontaniczna oraz bardziej lubiąca przyjemności i rozrywki, niż ich rówieśnicy pochodzący z rodzi o niskim poziomie jakości relacji małżeńskiej rodziców²². Ponadto ujawniły się kolejne różnice, w zależności od płci. W przypadku grupy małżeństw zadowolonych ze swego związku dziewczęta gorzej funkcjonują intelektualnie od chłopców, choć jednocześnie charakteryzują się

¹⁹ B.I. Murstein, Stimulus-Value-Role. A Theory of Marital Choice, *Journal of Marriage and Family* 32(1970), s. 465–481.

²⁰ J. Scanzoni, Social System Analysis of Dissolved and Existing Marriages, *Journal of Marriage and Family* 30(1968), s. 452–461.

²¹ A. Gałkowska, Percepcja powodzenia małżeństwa rodziców a społeczny obraz siebie ich dorosłych dzieci, Lublin 1999.

²² T. Rostowska, Poziom jakości małżeńskiej rodziców a kształtowanie się osobowości ich dzieci, *Acta Universitatis Lodzensis, Folia Pedagogika et Psychologica* 28(1991), s. 41–42.

przedsiębiorczością, zyczliwością, opiekuńczością oraz są zdolne do poświęceń. W przypadku grupy małżeństw o niskiej jakości związku, dziewczęta z takich rodzin charakteryzują się posiadaniem cech ułatwiających nawiązywanie i podtrzymywanie relacji międzyludzkich, brak im natomiast cech koniecznych do pokonywania trudności dnia codziennego. Chłopcy pochodzący z tej grupy charakteryzują się zupełnie odwrotnymi cechami niż dziewczęta. W jaki sposób powyższe prawidłowości mogą odbić się na małżeństwie tychże dzieci w przyszłości, najlepiej chyba obrazują badania P. Webstera, T. Orbucha i J. House'a²³. Przebadali oni 6333 małżonków. Okazało się, iż małżonkowie pochodzący z małżeństw rozwiedzionych oraz wychowujący się bez ojca, są mniej szczęśliwi niż ci pochodzący z rodzin, gdzie nie było rozwodów. Ponadto małżonkowie ci częściej ujawniali modele interakcji personalnych, które charakteryzowały się dużym napięciem. Częściej także mieli wrażenie, że ich małżeństwo jest w kłopotach.

Następny element tła rodzinnego to techniki i style wychowawcze stosowane w rodzinie pochodzenia. Parafrazując tytuł książki V. Satir można powiedzieć, że rodzina to miejsce gdzie *powstaje człowiek*²⁴. Jak podaje Z. Tyszka, dokonuje się to w następujących wymiarach: 1) poprzez przekazywanie dziecku wiedzy o środowisku społecznym i świecie przyrody, 2) kształtowanie umiejętności i nawyków posługiwania się przedmiotami otaczającego świata, 3) formowanie zachowań i działań adekwatnych do wymogów społecznych, 4) przekazywanie dziecku systemu wartości uznawanych i stosowanych w ocenach poprzez dane społeczeństwo i środowisko, 5) internalizację sposobów działania, mających prowadzić do wskazanych celów, 6) przekazywanie dorobku społeczeństwa w zakresie kultury duchowej²⁵. I choć działania te nie mają bezpośrednio na celu przygotowania dziecka do tego, by było w przyszłości dobrym mężem czy żoną, to pośrednio ten cel realizują. W analogiczny sposób style wychowawcze stosowane w rodzinie mają wpływ na to, jak dorosły człowiek będzie się zachowywał w małżeństwie, tzn. w jaki sposób będzie budował relacje interpersonalne ze współmałżonkiem oraz gdzie będzie widział źródło szczęścia swego związku. Psychologia wyróżnia następujące style wychowania: autokratyczny, demokratyczny i liberalny²⁶. Różnią się one między sobą innym ujęciem relacji rodzice-dziecko, różnym zaangażowaniem rodziców w sprawę dziecka i różnym stopniem zgody na współudział dziecka w życiu rodziny oraz różnym podejściem do sprawy kierowania i kontrolowania zachowania dziecka. W. Otrębski wskazuje na istnienie jeszcze jednego stylu wychowania i nazywa go niekonsekwentnym²⁷. Jego podstawową zasadą jest wychowanie wahadłowe, tzn. takie, gdzie za to samo zachowanie dziecko raz jest nagradzane a raz karane.

²³ P.S. Webster, T.L. Orbuch, J.S. House, Effects of childhood family background on adult marital quality and perceived stability, *AJS* 101(1995), s. 404-432.

²⁴ V. Satir, jw.

²⁵ Z. Tyszka, Mikro i makrosocjalne uwarunkowania procesów socjalizacyjno-wychowawczych w rodzinie, *KP* 3(1984), s. 3-13.

²⁶ M. Przetaczniak-Gierowska, Z. Włodarski, *Psychologia wychowawcza*, t. 2, Warszawa 1998, s. 129-132.

²⁷ W. Otrębski, *Szansa na społeczną akceptację*, Lublin 1997, s. 61.

Kolejny element tła rodzinnego to relacje z rodzeństwem. Istnieje sprzężenie zwrotne pomiędzy relacją rodzice-dziecko a relacją dziecko-dziecko. Postawy rodzicielskie i techniki wychowawcze stosowane wobec dziecka, znajdują następnie swoje odbicie w postawie dziecka wobec rodzeństwa²⁸. Z kolei zachowanie się rodzeństwa względem siebie wpływa na postawę rodziców wobec dzieci²⁹.

Ostatni element tła rodzinnego, o którym chcę wspomnieć, to transakcyjny model wiązania. Na fakt jego istnienia oraz wpływ na związek małżeński dzieci, w tym poczucie szczęścia, zwrócili uwagę twórcy systemowej terapii rodzin na Uniwersytecie w Heidelbergu. Podstawową zasadą wiązania jest „uwięzienie” dziecka w rodzinie, przez co nie następuje proces separacji od rodziców. W przypadku małżeństwa oznacza to, że tak naprawdę „partnerem”, dla którego zrobi się wszystko by był on szczęśliwy, nie jest mąż czy żona, ale rodzice. Stierlin i jego współpracownicy stwierdzają, iż wiązanie może się odbywać na trzech poziomach: 1) *id* — funkcjonuje w sferze emocji, gdzie manipulacji i wykorzystaniu podlegają przede wszystkim dziecięce potrzeby zależności, 2) *ego* — dotyczy sfery poznawczej, w której rodzice wykorzystują przywiązanie, aby narzucić swoje zaburzone ego, 3) *superego* — łączy się ze sferą etyki, dziecięca potrzeba lojalności jest tu zarówno wpajana, jak i wykorzystywana³⁰.

Kolejne podobieństwa dotyczą postaw. Podobieństwo postaw jest ważnym wskaźnikiem zadowolenia z małżeństwa. Rezultaty badań nad parami małżeńskim pokazują, iż małżonkowie spostrzegają jedni drugich, jako bardziej podobnych do siebie, niż ma to miejsce w rzeczywistości. Ponadto wśród małżeństw oceniających swój związek jako satysfakcjonujący, istnieje tendencja do podkreślania podobieństw postaw oraz ukrywania rozbieżności³¹.

Następne podobieństwo dotyczy wartości. Jak twierdzi J. Rostowski podobieństwo pod względem wartości ma mniejsze znaczenie dla związku niż podobieństwo postaw³². Owa zgodność pod względem wartości posiada swoją dynamikę. Najbardziej intensywna jest w początkowych latach małżeństwa, zmniejsza się zaś wraz z upływem czasu. Prawidłowość ta wydaje się być jak najbardziej zrozumiała. Na początku małżeństwa dwoje dotychczas obcych sobie ludzi musi uzgodnić wiele spraw, dotyczących ich wspólnego życia. Chęć bycia ze sobą blisko oraz chęć poznania współmałżonka, służy wzrostowi intymności a także upodabnianiu się pod względem wartości. Efekt jest taki, że tempo tego ostatniego spada, zaś tempo wzrostu intymności rośnie. Badania prowadzone przez Z. Zaleskiego, próbujące uchwycić zależność pomiędzy wartościami uznawanymi przez małżonków a zadowoleniem z małżeństwa pokazały, że w największym stopniu z zadowoleniem z małżeństwa koreluje podobieństwo w zakresie wartości religijnych i hedonistycznych³³.

²⁸ W. Socha, Wpływ rodziny na zachowanie się dziecka wśród kolegów, *Problemy rodziny* 4(1987), s. 12–21.

²⁹ E.B. Hurlock, *Rozwój dziecka*, t. 2, Warszawa 1985, s. 396.

³⁰ H. Stierlin, I. Rucker-Emden, N. Wetzel, M. Wirsching, *Pierwszy wywiad z rodziną*, Gdańsk 1999, s. 31.

³¹ J. Rostowski, jw., s. 106.

³² Tamże, s. 110.

³³ Z. Zaleski, Uznawanie wartości a zadowolenie z małżeństwa, *Roczniki Filozoficzne* 29: 1981, z. 4, s. 163–173.

Kolejny wymiar podobieństwa dotyczy ról. Potoczna obserwacja pokazuje, iż podobieństwo pod względem pełnionych ról jest bardzo ważnym wyznacznikiem zadowolenia ze związku. Zgoda lub jej brak w tym zakresie jest najczęstszą przyczyną rozwodów. Mówiąc o rolach partnerskich w związku małżeńskim trzeba mieć na względzie jej trzy wymiary: 1) oczekiwania związane z rolą, 2) własna koncepcja roli, 3) zachowania związane z rolą³⁴. Nie ma nic złego w tym, że małżonkowie różnią się między sobą na tych trzech płaszczyznach. Ważne jest jednak, aby o tym wiedzieli i komunikowali to sobie nawzajem. W małżeństwach prawidłowo funkcjonujących elementy składowe pełnionych ról oraz ich interpretacja są *sprawą otwartą i bez trudu można o nich porozmawiać*³⁵. A jest o czym rozmawiać. Kobiety bowiem większą uwagę zwracają na te role partnera, które związane są z ich sferą emocjonalną. Mężczyźni zaś preferują w spostrzeganiu role dotyczące realizacji konkretnych zadań. Przejawem tego jest chociażby fakt, że przeważająca część mężów widzi siebie w roli głównych żywicieli rodziny. Natomiast układ, w którym żona jest głównym żywicielem, z powodu bezrobocia męża lub też jego emerytury, jest powodem do niezadowolenia ze swego związku³⁶. Szczęście małżeńskie jest więc udziałem tych małżonków, którzy zgadzają się w kwestii pełnionych ról. Im ta zgodność jest większa, tzn. oczekiwania małżonka bardziej przystają do koncepcji partnera, tym poczucie zadowolenia jest większe. Nieporozumienia dotyczące zagadnienia pełnionych ról, grupują się wokół następujących kwestii: 1) pieniądze — sposób ich zdobywania i wydawania, 2) problemy związane z dziećmi — style i techniki wychowawcze, 3) stosunki z rodzicami partnera, 4) nawyki i maniery partnera, 5) pożycie seksualne.

Podobieństwo pod względem inteligencji i wykształcenia, to kolejny wymiar szczęścia małżeńskiego. Na podstawie prowadzonych badań można powiedzieć, iż podobieństwo małżonków pod względem poziomu inteligencji jest porównywalne z podobieństwem występującym pomiędzy rodzeństwem lub rodzicami a dziećmi. Korelacja owego podobieństwa wynosi średnio 0,50³⁷. Podobne prawidłowości występują w przypadku wykształcenia. Z reguły małżonkowie wybierają na swych partnerów życiowych osoby o podobnym poziomie wykształcenia. Małżeństwa spełniające powyższe kryteria mają większe szanse na zadowolenie ze swego związku, niż takie, które znacznie od nich odstają. Podobieństwo pod względem inteligencji i wykształcenia przekłada się bowiem na większą zgodność w wielu płaszczyznach życia. Najbardziej uwidacznia się to w zakresie wartości, oczekiwań oraz zapratywania na życie.

4. Pożycie seksualne

W odniesieniu do współżycia seksualnego, podobnie jak w przypadku innych elementów warunkujących szczęście małżeńskie, także ma zastosowanie zasada

³⁴ M. Przetacznik-Gierowska, Z. Włodarski, jw., s. 58.

³⁵ V. Satir, jw., s. 180.

³⁶ M. Szinovacz, Couples' employment/retirement patterns and perceptions of marital quality, *Research on Aging* 18(1996), s. 243–268.

³⁷ J. Rostowski, jw., s. 142.

podobieństwa. Oznacza to, iż małżonkowie o podobnej seksualności częściej będą zadowoleni ze swego związku, niż małżonkowie różniący się pod tym względem³⁸. Trzeba jednakże podkreślić, że zadowolenie płynące z udanego pożycia seksualnego, jest wypadkową prawidłowego funkcjonowania we wszystkich sferach małżeństwa. Tak więc budowanie szczęścia małżeńskiego jedynie w oparciu o satysfakcjonujące życie seksualne to za mało. Istnieje swoiste sprzężenie zwrotne pomiędzy zadowoleniem płynącym ze związku a życiem seksualnym. Aby obcowanie fizyczne było źródłem radości, trzeba najpierw się postarać o dobre relacje interpersonalne, które obojgu małżonkom dadzą poczucie bezpieczeństwa i zadowolenia. Taki klimat psychiczny znajduje następnie swe odzwierciedlenie w satysfakcjonującym życiu seksualnym, którego efektem jest z kolei wzmocnienie więzi uczuciowej małżonków oraz wzrost zadowolenia z małżeństwa³⁹. Wydaje się więc, że najważniejszą rolę w przypadku udanego pożycia seksualnego odgrywają uczucia. Nie można bowiem wyobrazić sobie satysfakcjonującego zbliżenia, bez odpowiedniego zaangażowania emocjonalnego. Inne elementy mające wpływ na udane życie seksualne to świat wartości moralnych i religijnych małżonków oraz poziom identyfikacji z własną płcią.

5. Stosunek do dzieci

Kolejną składową jakości relacji małżeńskiej jest stosunek do dzieci, w tym kwestia posiadania dzieci. Wyniki badań prowadzonych przez M. Braun-Gałkowską wskazują jednoznacznie, iż małżeństwa posiadające dziecko lub dzieci są bardziej zadowolone ze swego związku, niż małżeństwa bezdzietne⁴⁰. Satysfakcja ta ponadto ma większe znaczenie dla małżeństw, których jakość relacji małżeńskiej była wysoka jeszcze przed narodzeniem dziecka, które posiadają własne dzieci, a z pośród obojga małżonków większą radość rejestruje się u matek. Powyższe konkluzje wymagają jednakże pewnego uzupełnienia i wyjaśnienia. Satysfakcja płynąca z faktu posiadania dzieci jest procesem dynamicznym, posiadającym kilka faz. Wnioski przedstawione powyżej dotyczą ostatniej fazy, która według S. Rogers i L. White'a następuje dopiero po czterech latach od narodzin dziecka⁴¹. Wówczas to radość z posiadania dzieci stabilizuje się i pozytywnie wpływa na zwiększenie jakości relacji małżeńskiej. W początkowej fazie, czyli w momencie narodzin dziecka, daje się zauważyć spadek poczucia zadowolenia, który w większej mierze dotyka żony niż mężów⁴². Proces ten wydaje się być jak najbardziej zrozumiały. Narodziny dziecka wymagają przeformułowania dotychczasowego stylu życia małżonków, w celu podjęcia opieki nad nim. Największe zmiany dotyczą z reguły osobę żony, która na pewien czas musi zrezygnować z życia zawodowego

³⁸ Tamże, s. 276.

³⁹ P. Poręba, jw., s. 38.

⁴⁰ M. Braun-Gałkowska, Miłość aktywna jw., s. 37.

⁴¹ S.J. Rogers, L.K. White, Satisfaction with parenting: The role of marital happiness, family structure, and parents' gender, *Journal of Marriage and the Family* 60(1998), s. 293–308.

⁴² G.B. Spanler, R.A. Lewis, Marital Quality. A Review of the Seventies, *Journal of Marriage and the Family* 42(1980), s. 825–839.

i społecznego. Nie dziwi więc fakt, że sytuacja taka rodzi poczucie dyskomfortu psychicznego małżonków, a zwłaszcza żon. Dynamika zmian uczuć negatywnych na pozytywne, czyli przejście z fazy początkowej do końcowej, jest zależna według V. Satir od stopnia dojrzałości osobowej małżonków⁴³. Uczucia negatywne mają swoje źródło w przeświadczeniu, że jest się nie gotowym do podjęcia obowiązków rodzicielskich, co jest wyrazem koncentracji na swoich brakach i słabościach. Tymczasem małżonkowie powinni postawić sobie pytanie, jak ta sytuacja może im pomóc w rozwoju ich osobowości? Taka postawa jest wyrazem dojrzałości psychicznej. Analizując natomiast sytuację małżeństw niezadowolonych z posiadania potomstwa, można chyba zaryzykować stwierdzenie, iż generalną przyczyną takich odczuć jest właśnie niedojrzałość osobowa partnerów. W ich przypadku fakt posiadania dzieci, jest przysłowiową kroplą dopełniającą morze goryczy. Najczęściej oceniają oni swój związek jako daleko niesatysfakcjonujący a jedyną drogę wyjścia z tej sytuacji widzą w rozwodzie. Tymczasem posiadanie potomstwa uniemożliwia realizację owego zamiaru, co przekłada się na negatywny stosunek do dzieci. Innymi elementami, mającymi wpływ na obniżenie się poziomu zadowolenia z faktu posiadania dzieci, są rozbieżności co do technik i stylów wychowawczych stosowanych wobec dzieci oraz względy ekonomiczne.

6. Typ motywów wyboru partnera

Przy wyborze partnera znaczącą rolę odgrywa jego osobowość. Kwestia osobowości w aspekcie zadowolenia z małżeństwa od zawsze interesowała psychologów. Pierwsze badania w tym zakresie podjął L. Terman⁴⁴. Badając małżonków zadowolonych i niezadowolonych ze swego małżeństwa stwierdził występowanie istotnych różnic. Mężowie z pierwszej grupy charakteryzują się następującymi cechami: 1) stałością emocjonalną, 2) przewagą ekstrawersji nad introwersją, 3) gotowością do podejmowania decyzji, 4) odpowiedzialnością, 5) przyjaznym stosunkiem do ludzi. Osobowość mężów z drugiej grupy można by określić mianem neurotycznej, posiadają oni bowiem następujące cechy: 1) pograżają się w bezużytecznych myślach, 2) często są pobudzeni, 3) często doświadczają zmian nastroju, 4) w ich małżeństwie częściej występuje napięcie. Tak więc siła *ego* mężów zadowolonych ze swego małżeństwa jest większa niżeli mężów niezadowolonych. Ta ostatnia prawidłowość występuje także w przypadku żon. Ponadto żony, dla których związek małżeński jest źródłem satysfakcji, posiadają następujące cechy osobowości: 1) są przyjaźnie nastawione do ludzi, 2) są wyrozumiałe, 3) prostopolinijne, 4) posiadają poczucie bezpieczeństwa. Natomiast żony niezadowolone ze związku charakteryzują się poniższymi cechami: 1) napięciem emocjonalnym, 2) zmiennością nastrojów, 3) mniejszym poczuciem własnej wartości, 4) podatnością na rozdrażnienie i irytację. Na podstawie swoich badań Terman doszedł do wniosku, iż jedyne zaobserwowane podobieństwo dotyczy małżonków szczęśliwych, w wymiarze dużej siły *ego*. Przekładając to na język współczesnej

⁴³ V. Satir, jw., s. 198.

⁴⁴ J. Rostowski, jw., s. 157.

psychologii można by powiedzieć, iż charakteryzuje ich osobowość z wewnętrznym poczuciem kontroli. Badaniem osobowości małżonków zajmowali się także M. Braun-Gałkowska i Cz. Walesa⁴⁵. Stwierdzili oni, iż małżonkowie zadowoleni ze swego małżeństwa posiadają następujący rys osobowościowy: 1) szerokie zainteresowania, 2) dużą umiejętność refleksji, 3) wysoki poziom twórczości i aktywności, 4) bogatą wyobraźnię, 5) lepszą zdolność syntezy, 6) wyższy poziom inteligencji. W konsekwencji działanie tych osób jest bardziej przemyślane i kierowane, gdyż w mniejszym stopniu ulegają impulsom oraz bardziej się wczuwają w świat emocjonalny partnera. Można więc powiedzieć, iż małżonkowie ci są bardziej dojrzałi osobowościowo niż osoby nie zadowolone ze swego związku. Ci ostatni odznaczają się zaś następującymi cechami: 1) mniejszą uczuciowością, 2) mniejszą refleksyjnością i empatią, 3) bardziej sztywnym i stereotypowym myśleniem, 4) wzmożoną lub ograniczoną aktywnością w sytuacjach lękowych. Okazuje się więc, że istotnym czynnikiem powodzenia małżeństwa jest dojrzałość osobowa, rozumiana jako zdolność do refleksji i realistycznej oceny sytuacji, zdolność do empatii oraz zdolność do długofalowego planowania. Podobne wnioski, na podstawie swoich badań, prezentuje J. Rostowski⁴⁶. Twierdzi on, że małżonkowie zadowoleni ze swego związku w stosunku do małżeństw niezadowolonych, są bardziej dojrzałi i odpowiedzialni, co przekłada się na wyższy poziom społecznienia, bardziej sprawni w działaniu oraz zrównoważeni emocjonalnie. Na podstawie badań prezentowanych powyżej można więc powiedzieć, iż podobieństwo cech osobowości wpływa na poczucie zadowolenia ze związku tylko wówczas, gdy dotyczy cech pozytywnych, takich jak bogactwo przeżywania, dojrzałość osobowa oraz tendencja do aktywności⁴⁷.

II. OPIS BADANYCH GRUP

W celu zweryfikowania wcześniej postawionej hipotezy, iż jakość relacji małżeńskiej osób przynależących do Domowego Kościoła Ruchu Światło-Życie jest lepsza, niż osób nie należących do żadnej wspólnoty religijnej, przebadalem 60 małżeństw. Grupę badawczą stanowiło 30 małżeństw, w których oboje małżonkowie byli zaangażowani w formację Domowego Kościoła Ruchu Światło-Życie. Grupa ta w dalszej części rozprawy, będzie oznaczona skrótem DK lub Domowy Kościół. Grupę kontrolną zaś stanowiło 30 małżeństw, gdzie oboje małżonków nie było członkami żadnego ruchu religijnego. Ta grupa będzie oznaczona skrótem NDK. Tak więc zmienną różnicującą obie grupy była przynależność do Ruchu. Pozostałe zmienne, kontrolowane przeze mnie, były tożsame, to znaczy: 1) wszyscy małżonkowie byli katolikami a ich związek był sakramentalny, 2) czas trwania związku wynosił co najmniej dwanaście lat, 3) wszystkie małżeństwa posiadały co najmniej dwoje dzieci, które nie założyły jeszcze własnych rodzin

⁴⁵ M. Braun-Gałkowska, Cz. Walesa, Problemy psychologicznego podobieństwa współmałżonków i powodzenia małżeństwa, *RF* 23: 1975, z. 4, s. 63.

⁴⁶ J. Rostowski, *iw.*, s. 193.

⁴⁷ M. Braun-Gałkowska, Cz. Walesa, *iw.*, s. 67.

i zamieszkiwały wraz z rodzicami. Badania były prowadzone od lutego do sierpnia 2001 roku, w Lublinie i Olsztynie. Sytuacja społeczno-ekonomiczna obu miast jest zbliżona do siebie, co pozwala na stwierdzenie, iż czynniki zewnętrzne wpływające na badaną jakość relacji małżeńskiej są podobne. Charakterystyki badanych grup wyglądają następująco:

1. Średni wiek małżeństw należących do Domowego Kościoła wynosił: dla żon 42,4 lat, dla mężów 45 lat; dla małżeństw z grupy NDK: żony 42,7, a mężowie 44,1 lat. Z prezentowanych danych wynika, iż w obu grupach funkcjonuje model małżeństwa, gdzie mąż jest starszy od żony.

2. Jeśli chodzi o długość trwania związku, to w grupie DK wynosił on średnio 19,5 lat, a w grupie NDK 20 lat. Średni czas przynależności do Domowego Kościoła Ruchu Światło-Życie wynosił w grupie eksperymentalnej 8,5 roku.

3. W przypadku dzieci, ich średnia liczba w grupie DK wyniosła średnio 2,8, zaś w grupie NDK 2,7.

4. Największe różnice pomiędzy badanymi grupami wystąpiły w zakresie wykształcenia. Pierwsza dotyczy wykształcenia podstawowego. Większa liczba małżonków z tym wykształceniem znajduje się w grupie NDK (6 małżonków), niż w grupie DK (2 małżonków). W przypadku wykształcenia wyższego proporcje są odwrotne. Mianowicie większa liczba małżonków po studiach znajduje się w grupie eksperymentalnej (26 małżonków) niż kontrolnej (11 małżonków).

III. CHARAKTERYSTYKA ZASTOSOWANYCH METOD

W tym miejscu pokrótce zostaną zaprezentowane metody, którymi posłużyłem się w swojej pracy, tj. Skala Powodzenia Małżeństwa (SPM) i Test Rysunku Rodziny, obie metody autorstwa M. Braun-Gałkowskiej, oraz ankieta własnej konstrukcji.

Skala Powodzenia Małżeństwa składa się z 46 twierdzeń, określających elementy istotne dla powodzenia małżeństwa. Małżonkowie są badani tą skalą dwukrotnie, każde z nich oddzielnie. W pierwszym przypadku są proszeni o określenie tych twierdzeń, które opisują rzeczywistość ich małżeństwa (SPM-I). W drugim przypadku zaś, są proszeni o określenie twierdzeń z tej samej listy w taki sposób, by opisywane przez nich małżeństwo można było uznać za szczęśliwe (SPM-II). Dzięki temu można poznać subiektywny obraz małżeństwa osoby badanej oraz subiektywny obraz małżeństwa, jej zdaniem idealnego. Porównanie tych obrazów daje *liczbowy wskaźnik zadowolenia z małżeństwa*⁴⁸.

Test Rysunku Rodziny należy do metod projekcyjnych, które wykorzystują bodźce mało ustrukturalizowane, niejasne, wieloznaczne, fragmentaryczne, stwarzające okazję do uzupełniania luk. Są one mniej podatne na czynniki zewnętrzne wpływające na subiektywność spostrzegania, natomiast są lepszym materiałem do rzutowania własnych treści przeżyć. Ujawniają się przez nie wewnętrzny punkt odniesienia, co daje większe możliwości dla poznania treści tłumionych⁴⁹. Test ten

⁴⁸ M. Braun-Gałkowska, Metody badania systemu rodzinnego, Lublin 1991, s. 13.

⁴⁹ Z. Płuzek, Podstawowe założenia teoretyczne psychologii projekcyjnej, RF 14: 1966, z. 4, s. 19-27.

pozwala także poznać postawy osoby badanej. W interpretacji rysunku brane są pod uwagę elementy formalne i treściowe. W interpretacji formalnej zwraca się uwagę na: 1) poziom formalny — określa na ile poziom wykonania rysunku odpowiada wiekowi osoby badanej, 2) typ rysunku — sensoryczny czy racjonalny, 3) elementy graficzne, 4) symbolikę barw, 5) symbolikę przestrzeni. W interpretacji treściowej uwzględnia się następujące wskaźniki: 1) żywej i zahamowanej emocjonalności, 2) podwyższonego niepokoju, 3) agresji, 4) niepokoju połączonego z agresją, 5) dobrej i złej komunikacji, 6) odległości⁵⁰. W swojej pracy zastosowałem Test Rysunku Rodziny z instrukcją „Narysuj swoją rodzinę”.

Ankieta własnej konstrukcji została stworzona w celu zbadania stanu dialogu małżeńskiego, do czego zobowiązują się członkowie Domowego Kościoła. Składa się ona z dwóch części. W pierwszej znajdują się pytania zamknięte i otwarte, pozwalające określić częstotliwość realizacji dialogu oraz własne refleksje z nim związane. Część druga, oparta na dyferencjale semantycznym, pozwala opisać ten rodzaj komunikacji w następujących wymiarach: szczerzy-nieszczery, przyjemny-nieprzyjemny, powierzchowny-głęboki, owocny-bezowocny. Ankieta ta zawiera także pytanie: „Jak często modlicie się razem z dziećmi?”

IV. PREZENTACJA WYNIKÓW

W tym paragrafie zaprezentuję wyniki uzyskane przez badane grupy w poszczególnych metodach. Do analizy statystycznej wykorzystałem Test *T* Studenta (SPM) oraz Test \bar{Z} Nieparametryczny (Test Rysunku Rodziny). Najpierw każda z metod zostanie przedstawiona osobno, obraz całościowy zaś zostanie zaprezentowany na końcu.

1. Analiza wyników w Skali Powodzenia Małżeństwa (SPM)

W tej części przedstawię dane uzyskane przez małżonków w badaniu Skalą Powodzenia Małżeństwa M. Braun-Gałkowskiej. Najpierw zaprezentuję wynik ogólny, by następnie omówić różnice w obrazie realnym i idealnym.

Przyjmując kryterium M. Braun-Gałkowskiej, gdzie małżeństwa zadowolone uzyskały co najmniej 70 punktów, można powiedzieć, iż obie grupy oceniają swój związek jako szczęśliwy⁵¹. Średni wynik małżonków wyniósł: w grupie DK żony 83,76, mężowie 84,23 punktów; natomiast w grupie NDK żony 72,1 a mężowie 75,84 punktów. Zgodnie z przewidywaniem osoby należące do Domowego Kościoła Ruchu Światło-Życie są bardziej zadowolone ze swego małżeństwa niż osoby nie zaangażowane w żadną wspólnotę religijną. Różnica ta jest istotna statystycznie. W przypadku mężów wynosi $p \leq 0,033$, a w przypadku żon $p \leq 0,014$. Analizując szczegółowo dane uzyskane przez obie grupy należy stwierdzić, iż w obu grupach

⁵⁰ M. Braun-Gałkowska, jw., s. 30–42; tenże, Psychologiczna analiza systemów rodzinnych, jw., s. 46–52.

⁵¹ Tamże, s. 10.

mężowie oceniają swój związek jako bardziej satysfakcjonujący niż żony. Jest to tendencja odwrotna, niż ta zaobserwowana przez M. Braun-Gałkowską⁵². Na uwagę zasługuje także fakt, iż wartość odchylenia standardowego jest większa w grupie NDK niż w grupie DK. Wynika to faktu, iż rozpiętość rezultatów w grupie kontrolnej wahała się od 0 do 100 punktów, natomiast w grupie eksperymentalnej od 50,00 do 98,74 punktów. Można więc powiedzieć, iż grupa DK charakteryzuje się większą jednorodnością w ocenie związku a niżeli grupa NDK.

Po omówieniu wyników ogólnych poniżej zaprezentuję różnice w obrazie realnym i idealnym małżeństwa, najpierw w ocenie mężów, a później żon.

Dane uzyskane w wyniku badania mężów pokazują, iż różnią się oni w ocenie swojego małżeństwa. Różnice statystycznie istotne wystąpiły w wymiarze podobieństwa charakterów (twierdzenie 22, $p \leq 0,001$), bezinteresowności obojga (18, $p \leq 0,01$) oraz pragnienia zmieniania się na lepsze (28, $p \leq 0,05$). Okazuje się więc, iż w ocenie mężów należących do grupy NDK w ich związkach częściej występuje podobieństwo charakterów, niż w grupie DK. Z kolei mężowie należący do grupy eksperymentalnej stwierdzają, że w ich małżeństwie częściej występuje bezinteresowność i pragnienie zmieniania się na lepsze. Na tej podstawie można wysnuć wniosek, iż w opinii mężów z grupy NDK szczęście ich małżeństwa jest wynikiem zgodności charakterów, natomiast w opinii mężów z grupy DK ich szczęście małżeńskie jest pochodną dojrzałej miłości, wyrażającej się poprzez zdolność do ofiary oraz chęć doskonalenia siebie.

W przypadku idealnego obrazu małżeństwa, czyli wizji udanego związku według mężów, różnice były następujące. Badani różnili się tu w aspekcie podziału zajęć na kobiece i męskie (19, $p \leq 0,001$), podobieństwa charakterów (22, $p \leq 0,01$), zdrowia fizycznego małżonków (42, $p \leq 0,01$) oraz bezinteresowności obojga (18, $p \leq 0,05$). W opinii mężów z grupy DK, ważnym elementem idealnej wspólnoty małżeńskiej jest bezinteresowność obojga partnerów. Natomiast w opinii mężów z grupy NDK, aby małżeństwo było udane, konieczny jest wyraźny podział pełnionych ról, zgodność charakterów oraz zdrowie fizyczne.

Na podstawie wyników uzyskanych przez żony można stwierdzić, iż w ich ocenie, małżeństwa należące do grupy eksperymentalnej, różnią się od małżeństw z grupy kontrolnej, w następujących wymiarach: podobnego światopoglądu (1, $p \leq 0,01$), uzupełniania się charakterów (23, $p \leq 0,01$), bezinteresowności obojga (18, $p \leq 0,05$) oraz pozytywnej oceny współmałżonka (12, $p \leq 0,05$). W oczach żon z grupy DK elementy te częściej występują w ich małżeństwie, niż w grupie NDK, na poziomie statystycznie istotnym. Rezultaty te pozwalają na sformułowanie wniosku, iż większy poziom satysfakcji ze związku, w przypadku grupy Domo-wego Kościoła, jest związany z jednorodnością w ocenie rzeczywistości, komplementarnością charakterów, bezinteresowną miłością oraz pozytywnym pat-terzeniem na współmałżonka.

W kwestii idealnego małżeństwa występują spore rozbieżności pomiędzy ocenami żon z badanych grup. W grupie DK częściej niż w grupie NDK, były zakreślane następujące wymiary małżeństwa ich zdaniem udanego: bezinteresowność obojga (18, $p \leq 0,01$), wstrzemięźliwość seksualna przed ślubem (16, $p \leq 0,01$)

⁵² Tamże, s. 46.

oraz podtrzymywanie atrakcyjności seksualnej u obu stron (34, $p \leq 0,01$). Wstrzemięźliwość seksualna przed ślubem jest wielką wartością w wymiarze religijnym i ludzkim. W pierwszym przypadku jest oznaką wierności przykazaniom, co dobrze rokuje dla trwałości małżeństwa jako związku sakramentalnego. W drugim przypadku jest źródłem poczucia bezpieczeństwa, gdyż małżonkowie uczą się współżycia od siebie nawzajem i nie są porównywani do wcześniejszych partnerów seksualnych. To wszystko jak najbardziej służy czerpaniu pełnej satysfakcji ze zbliżenia małżeńskiego. Natomiast zwrócenie uwagi na konieczności dbania o atrakcyjność fizyczną, na pierwszy rzut oka wydaje się być zaskakujące. Jednakże dogłębna analiza stawia tę kwestię w zupełnie nowym świetle. Prawdopodobnie fakt podkreślenia tego elementu, jest wyrazem uniknięcia rutyny i oziębłości w sferze seksualnej. Wprowadza to pewien odcień romantyzmu, który towarzyszył małżonkom w pierwszych chwilach ich związku. Tak więc dbałość o właściwy klimat emocjonalny w sferze seksualnej, zdaniem żon z grupy Domowego Kościoła, jest niezbędnym elementem szczęścia w idealnym związku małżeńskim.

Podsumowując wyniki uzyskane przez badanych w Skali Powodzenia Małżeństwa należy stwierdzić, iż dla obu grup ich związek jest źródłem satysfakcji. Zgodnie z przewidywaniem małżonkowie należący do Domowego Kościoła Ruchu Światło-Życie wyżej oceniają swoje małżeństwo, niż małżonkowie nie należący do żadnej wspólnoty religijnej. Elementami najbardziej różniącymi ich wspólnotę małżeńską, w porównaniu z grupą kontrolną, są podobny światopogląd (1), uzupełnianie się charakterów (23), bezinteresowność obojga (18), pragnienie zmieniania się na lepsze (28) oraz pozytywna ocena współmałżonka (12). Natomiast cechą szczególną małżeństw z grupy kontrolnej jest podobieństwo charakterów (22). Szczęścia swojego związku bardziej upatrują w podobieństwie niż w uzupełnianiu się, co z kolei liczy się bardziej dla małżonków z grupy eksperymentalnej. Badane grupy różnią się między sobą także w wizji małżeństwa idealnego. Według grupy DK jego wyróżnikami winny być bezinteresowność obojga (18), wstrzemięźliwość seksualna przed ślubem (16) oraz podtrzymywanie atrakcyjności seksualnej (34). Nieco odmiennie zapatrywanie na szczęście małżeńskie prezentuje grupa NDK. Ich zdaniem satysfakcja ze związku jest zależna od właściwego podziału zajęć na kobiece i męskie (19), podobieństwa charakterów (22), zdrowia fizycznego (42). Źródłem szczęścia w małżeństwie jest więc według nich sztywny podział ról, zgodność charakterów oraz zdrowie. Sztywny podział ról jest wymiarem, który ma w sobie coś z rywalizacji i dopominania się o swoje. Jest to zupełne przeciwieństwo bezinteresowności, która zdaniem grupy DK winna charakteryzować udane małżeństwo.

Okazało się więc, że w przypadku różnic w obrazie realnym małżeństwa pomiędzy grupą DK i NDK, na pierwszym miejscu u mężów występuje podobieństwo charakterów (22), a u żon podobny światopogląd (1) oraz uzupełnianie się charakterów (23). Natomiast to, czego najbardziej brakuje mężom i żonom w grupie NDK, to bezinteresowności obojga (18). Mężowie z tej grupy zgłaszają także brak pragnienia zmieniania się na lepsze u obojga (28), a żony brak pozytywnej oceny współmałżonka (12). Różnice te nie wynikają z odmiennych koncepcji małżeństwa, gdyż model związku idealnego w obu grupach jest podobny.

Jedni i drudzy uważają, iż szczęśliwe małżeństwo winno odznaczać się: wzajemnym zaufaniem (6), wzajemną miłością (2), wzajemną wiernością (26), wzajemnym szacunkiem (35), wzajemną pomocą w trudnych chwilach (21) oraz wzajemną umiejętnością przebaczenia (44). Na tej podstawie widać wyraźnie, iż obie grupy różnią się w obrazie realnym swego małżeństwa, są zaś zgodne co do kryteriów idealnego związku.

2. Analiza wyników Rysunku projekcyjnego „Moja rodzina”

Poniżej zostaną zaprezentowane wyniki uzyskane przez osoby badane w Teście Rysunku Rodziny. Metoda ta pozwala poznać projekcyjny obraz rodziny, a w nim subiektywny obraz relacji małżeńskiej. Dane jakościowe, ujęte w postaci liczb, pozwalają rozpoznać kategorie różniące obie grupy w sposób istotny statystycznie. Tutaj także najpierw zaprezentuję rezultaty uzyskane przez mężów a następnie przez żony.

Zastosowanie Testu Rysunku Rodziny pozwoliło stwierdzić istotne różnice w rysunkach mężów w następujących wymiarach: podwyższony niepokój ($p \leq 0,05$), agresja ($p \leq 0,05$) oraz dewaloryzacja siebie ($p \leq 0,05$). Mężowie z grupy NDK znacznie częściej postrzegają siebie jako gorszych a nie równorzędnych partnerów, przez co są niezadowoleni ze swojej roli w związku i znajduje to swoje odbicie w we wzroście niepokoju oraz agresji. Porównując wyniki uzyskane przez obie grupy, z wynikami małżeństw w badaniach prowadzonych przez M. Braun-Gałkowską, można zaobserwować następujące tendencje. Choć grupy przez nią badane nie różnią się istotnie statystycznie między sobą we wskaźnikach wyżej podanych, to zarówno w rysunkach mężów z grupy Niezadowoleni, jak również z grupy NDK, wymiary te występują częściej, niż w rysunkach mężów z grupy Zadowoleni oraz z grupy DK⁵³.

W przypadku rysunku żon stwierdziłem istotne różnice tylko w jednym wymiarze: podwyższony niepokój ($p \leq 0,01$). Ta kategoria znacznie częściej statystycznie pojawiła się w rysunkach żon z grupy NDK. Tak więc w rysunkach żon z tej grupy, podobnie jak i w rysunkach mężów, znacznie częściej występują wskaźniki ujawniające problemy z emocjami.

Podsumowując wyniki uzyskane przez badane grupy w Teście Rysunku Rodziny można wskazać na następujące różnice w jakości związku. To co w sposób istotny wyróżnia małżeństwa z grupy kontrolnej to brak uporządkowania w świecie emocji. W ich rysunkach bardzo wyraźnie uwidaczniają się wskaźniki niepokoju oraz agresji, w przypadku mężów. Ów chaos emocjonalny przekłada się następnie na zaburzenie obrazu siebie u mężów, którzy w swoich rysunkach deprecjonują swoją osobę.

⁵³ Tamże, s. 80.

3. Analiza wyników własnej ankiety do pomiaru zadowolenia z dialogu małżeńskiego

Poniżej prezentuje wyniki uzyskane przez grupę DK w ankiecie własnej konstrukcji. Pozwolą one określić stan dialogu małżeńskiego, w opinii badanych, jako zobowiązania realizowanego przez małżeństwa należące do Domowego Kościoła Ruchu Światło-Życie. Regularne wypełnienie tego postanowienia sprzyja udrożnieniu komunikacji, a przez to zwiększa poziom zadowolenia ze związku.

Pierwszy wniosek, jaki nasuwa się w obliczu uzyskanych danych, to istnienie rozbieżności w określeniu częstotliwości zjawiska dialogu, choć nie są to rozbieżności zbyt wielkie. Z jednej strony może to świadczyć o świadomym zafałszowaniu stanu faktycznego, w celu ukazania swego małżeństwa w lepszym świetle. Z drugiej strony może to jednak oznaczać autentyczne rozbieżności w rozumieniu dialogu małżeńskiego, tzn. czym jest i w jaki sposób należy go przeprowadzić. W efekcie, gdy jedna strona ma poczucie wypełnienia zobowiązania, druga odczuwa dyskomfort z powodu jego braku. Świadczyłyby o tym szczególnie rozbieżności w kategorii „nie realizowany”, gdzie taki stan rzeczy stwierdza jeden mąż i dwie żony. Okazuje się więc, że tylko połowa małżeństw sumiennie wywiązuje się ze zobowiązania, by raz w miesiącu przeprowadzić dialog małżeński. O wiele lepiej przedstawia się sprawa realizacji powyższego postanowienia w perspektywie dwóch miesięcy. Sumując dane z kategorii „co miesiąc” i „co dwa miesiące” okazuje się, iż zdaniem mężów 70,01% małżeństw podejmuje to zobowiązanie w tym czasie, a zdaniem żon 66,68%. Wydaje się, iż wyniki te pozwalają potwierdzić przypuszczenie o wpływie dialogu na zadowolenie ze związku u osób należących do Domowego Kościoła. Na pierwszy rzut oka stwierdzenie to wydaje się być przesadzone, gdyż tylko prawie połowa małżeństw realizuje to postanowienie co miesiąc. Zestawiając jednakże te dane z potoczną obserwacją, można jak najbardziej podpisać się pod tym spostrzeżeniem. Jak bowiem dowodzi praktyka płynąca z poradni małżeńskich i rodzinnych, wiele małżeństw nie rozmawia ze sobą. Przyczyn takiego stanu rzeczy jest kilka, ale ja chciałbym wspomnieć o dwóch. Pierwszą jest zapewne tempo życia, które sprawia, że małżonkowie nie mają czasu by spotkać się ze sobą i spokojnie porozmawiać. Konieczność zdobywania środków do życia nakręca tę spiralę pośpiechu jeszcze bardziej. Skutkiem tego wszystkiego jest zmęczenie. W efekcie, kiedy znajdzie się już czas i miejsce na rozmowę, małżonkom zwyczajnie nie starcza już ochoty, by komunikować się ze sobą. Drugą przyczyną jest niewątpliwie brak dostatecznych umiejętności komunikacyjnych. Na skutek tego niewiele małżeństw potrafi rozmawiać ze sobą. Osoby należące do Domowego Kościoła starają się pokonać te trudności, pracując nad swoją komunikacją, co przekłada się na wyższy poziom zadowolenia ze związku.

Kontynuując kwestię komunikacji w aspekcie religijności, poniżej omawiam dane ukazujące częstotliwość modlitwy rodzinnej.

Dane te kontynuują tendencję zaobserwowaną w przypadku dialogu małżeńskiego. Okazuje się więc, iż w odniesieniu do modlitwy rodzinnej, także mniej niż połowa małżeństw modli się razem z dziećmi codziennie. Jednakże w perspektywie dwóch tygodni, zobowiązanie to realizuje 80,00% par, co zgodnie podkreślają

oboje małżonkowie. Różnice w ocenie częstotliwości występowania poszczególnych kategorii modlitwy można chyba wytłumaczyć faktem, iż mężowie częściej podejmują dodatkowe zajęcia płatne, niż żony. W konsekwencji oznacza to, iż żony częściej przebywają w domu razem z dziećmi, przez co częściej mogą realizować zobowiązanie wspólnej modlitwy rodzinnej, nawet bez udziału męża. Niemniej spotkanie się z dziećmi przez większość małżonków przynajmniej raz w tygodniu, by wspólnie się modlić i rozmawiać, trzeba uznać za sukces.

Kolejną ważną kwestią jest poznanie faktycznego miejsca i roli dialogu małżeńskiego w życiu badanych osób. Z danych dotyczących tej kwestii wynika, iż dla 76,68% żon dialog małżeński faktycznie jest rozmową o charakterze religijno-modlitewnym, gdzie próbują rozwiązać wszystkie problemy dotyczące małżeństwa i rodziny. Taki sam sposób rozumienia dialogu cechuje tylko 46,68% mężów. Różnica ta jest znacząca. Mężowie znacznie częściej podkreślają wymiar pozareligijny owego zobowiązania. Dialog jest dla nich bardziej sposobnością do poznania siebie i partnera, przez co jest ważnym elementem rozwoju małżeństwa. Takie rozumienie dialogu cechuje mężów trzy razy częściej niż żony. Świadczą o tym dwie ostatnie kategorie razem wzięte. Znacząca różnica w patrzeniu na to zobowiązanie dotyczy jeszcze jednej kategorii. Otóż 23,33% mężów przyznaje, iż wypełnienie tego zobowiązania sprawia im trudność. Podobnego zdania jest tylko 13,33% żon. Jest wielce prawdopodobnym, iż przedstawione tu różnice w sposób istotny rzutują na rozbieżności w ocenie częstotliwości realizowania dialogu małżeńskiego.

Ostatnim zbadanym przeze mnie wymiarem dialogu małżeńskiego są uczucia, jakie wzbudza on w małżonkach. Uzyskane dane pokazują dużą zgodność małżonków w emocjonalnej ocenie dialogu. Dla obojga jest on całkowicie szczerzy, średnio przyjemny i średnio owocny. Jedyna różnica dotyczy wymiaru głęboki-powierzchny. W efekcie, gdy dla żon nie jest on ani głęboki, ani powierzchowny, dla mężów nosi już znamiona średniej głębokości. Wydaje się, iż przyczyną takiego stanu rzeczy jest prawidłowość powszechnie obserwowana, wedle której mężczyznom trudniej jest niż kobietom, ujawniać własne stany emocjonalne. Po wtóre trudniej jest im także przyznać się do porażki, gdyż wartość własnej osoby bardzo mocno utożsamiają z efektywnością swego działania. Tymczasem wspomniane elementy są składowymi dialogu małżeńskiego. Stąd nie dziwi fakt, że minimalne choćby przyznanie się do błędu oraz wyrażenie swoich emocji jest w ich ocenie głębokim ujawnieniem siebie. Ich żony z kolei, oceniają taką sytuację jako niewystarczającą, o zbyt małym poziomie głębokości. Wyniki tu uzyskane są więc dopełnieniem tych prezentowanych wcześniej.

Podsumowując dane można powiedzieć, iż tylko połowa małżeństw z grupy Domowego Kościoła realizuje postanowienie przeprowadzenia dialogu małżeńskiego co miesiąc. Wydaje się, iż taki stan rzeczy jest wynikiem rozbieżności w rozumieniu jego formy. Dla większości żon, prawie trzy czwarte, jest to rozmowa o charakterze religijno-modlitewnym, gdzie w obecności Boga mogą rozwiązać wszystkie problemy dotyczące ich małżeństwa. Takie samo postrzeganie dialogu dotyczy jedynie nie całej połowy badanych mężów. Prawie dwa razy częściej niż żony podkreślają oni, że jest to dla nich trudne zobowiązanie, które jednak daje sposobność poznania siebie i swojej partnerki. Wydaje się, iż istota owych

trudności tkwi w samej formie dialogu małżeńskiego, o czym świadczyłyby rozbieżności w ocenie jego głębokości. Z natury rzeczy nie łatwo jest mężczyznom ujawniać swój świat przeżyć wewnętrznych oraz przyznać się do porażki, a tego właśnie wymaga procedura dialogu małżeńskiego. Stąd wielce prawdopodobnym jest fakt, że gdy drobny chociażby wysiłek, w celu zrealizowania powyższych elementów, jest uznawany przez mężów już za wypełnienie zobowiązania, to przez żony jest to oceniane zaledwie jako przygotowanie czy brak wierności przyrzeczeniom. Trudności towarzyszące dialogowi, które wymienilem powyżej, nie oznaczają jednak, iż jest to szczególnie problem mężów z grupy DK. Wyznaczniki komunikacji, zaobserwowane w ich rysunkach, nie wskazują bowiem na gorsze umiejętności w tym zakresie, niż w przypadku mężów z grupy NDK. Pomimo tych wszystkich trudności członkowie Domowego Kościoła należą do tej grupy małżonków, która podejmuje wysiłek regularnego komunikowania sobie o tym wszystkim co radosne i smutne w ich związku. Jest to wielki skarb, gdyż komunikacja jest wyznacznikiem poziomu zadowolenia z małżeństwa⁵⁴. Ponadto podejmują oni wysiłek, by przynajmniej raz w tygodniu spotkać się ze swoimi dziećmi i wspólnie się modlić. To wszystko sprawia zapewne, iż małżonkowie z Domowego Kościoła są bardziej zadowoleni ze swego związku, niż małżonkowie nie zaangażowani w żadną wspólnotę religijną.

V. PODSUMOWANIE I WNIOSKI

Materiał empiryczny przedstawiony powyżej potwierdza moją hipotezę badawczą. Na jego podstawie mogę stwierdzić, iż małżeństwo osób zaangażowanych w Domowy Kościół Ruchu Światło-Życie posiada lepszą jakość, niż osób niezaangażowanych w żaden ruch religijny. Wyraża się to przede wszystkim w większym poziomie satysfakcji płynącej ze swego związku, na co wskazują różnice statystycznie istotne w SPM. To generalne odczucie zadowolenia ma swoje źródło w lepszej jakości poszczególnych wymiarów małżeństwa, które zostaną przedstawione poniżej.

Pierwszymi elementami wpływającymi na poziom satysfakcji ze związku są sfera emocjonalna i obraz siebie. Wspomniane elementy pozwalają określić dane z rysunku. Na ich podstawie można stwierdzić, iż w rysunkach małżonków z grupy NDK znacznie częściej występują wskaźniki podwyższonego niepokoju. Ponadto mężowie z tej grupy znacznie częściej ujawniają agresję oraz deprecjonują swoją osobę. Taki stan rzeczy zdaje się tłumaczyć ich niższy poziom zadowolenia z małżeństwa, niż w grupie DK. Niewątpliwie bowiem wyższy niepokój oraz dewaloryzacja siebie przez mężów, wpływają na niższy poziom satysfakcji ze związku. To z kolei, zgodnie z zasadą cyrkularności, zdaje się sprzyjać wzrostowi niepokoju i złości. Zupełnie inaczej wygląda sytuacja małżeństw z grupy DK. W ich rysunkach obserwujemy znacznie mniej wskaźników niepokoju, niż w rysunkach osób z grupy NDK. Takie okoliczności sprzyjają, by małżonkowie ci czuli się

⁵⁴ M. Braun-Gałkowska, *Miłość aktywna*, jw., s. 41.

bardziej szczęśliwi w swoim związku. Wyższy poziom zadowolenia ze związku sprzyja z kolei obniżeniu poziomu niepokoju, co uwidoczniło się w ich rysunkach.

Kolejnymi elementami wpływającymi na szczęście małżeńskie są lepsze umiejętności nawiązywania i podtrzymywania kontaktów interpersonalnych oraz lepsze umiejętności komunikacyjne. Co prawda dane otrzymane w wyniku zastosowania ankiety własnej konstrukcji pokazały, iż tylko połowa małżeństw realizuje postanowienie dialogu raz w miesiącu, to jednak na tle wszystkich małżeństw wynik ten należy uznać za sukces. Jego istotą jest fakt, że małżonkowie należący do Domowego Kościoła regularnie podejmują trud komunikacji, w celu udzielania sobie informacji zwrotnych. Takie postępowanie niewątpliwie wpływa na zwiększony poziom zadowolenia ze związku, gdyż wpływ komunikacji na powodzenie małżeństwa jest niepodważalny. Z kolei wyższy poziom satysfakcji ze związku, czyli obserwowane namacalne skutki dobrej komunikacji, jeszcze bardziej zdaje się popychać małżonków do realizacji zobowiązania dialogu. Wspomniana już ankieta ujawniła także pewne trudności w stuprocentowym wypełnieniu powyższego postanowienia. Trudności owe wydają się mieć swoje źródło w samej formie dialogu. Jest to bowiem rozmowa o charakterze religijno-modlitewnym, w czasie której małżonkowie udzielają sobie informacji zwrotnych odnośnie swego postępowania. Kończy się ona wspólnym ustaleniem przedmiotu pracy dla każdego z nich, z osobna. Taka forma wymaga uprzednio stworzenia atmosfery bezpieczeństwa i zaufania. Bez tych elementów trudno bowiem odślonić się jeszcze bardziej przed współmałżonkiem, który wcześniej był przyczyną zranień, a teraz ma się stać „lekarzem”. Mówienie o sytuacjach trudnych czy też konfliktowych, uruchamia także wszelkie negatywne emocje z nimi związane. Aby w takiej chwili zachować spokój i nie dać się ponieść emocjom, potrzeba albo dużej dojrzałości osobowej, co się przekłada na umiejętność komunikacji, albo obecności „arbitra”, który odpowiednio pokieruje rozmową. Ta ostatnia ewentualność nie jest jednak możliwa do spełnienia, gdyż dialog jest realizowany bez obecności osób trzecich. W takiej sytuacji potrzeba prawdziwie mocnej wiary w obecność Boga i zaufania, że On pokieruje dialogiem. Brak takiej wiary lub brak odpowiednich umiejętności komunikacyjnych jest powodem trudności w realizowaniu zobowiązania, na co zwraca uwagę prawie czwarta część mężów. Nie oznacza to jednak, iż małżonkowie z grupy DK w sposób znaczący różnią się w wymiarze umiejętności komunikacyjnych od małżonków z grupy NDK. Należy przypuszczać, iż obie grupy posiadają taką samą zdolność komunikacji, a jedynie zobowiązanie do realizacji dialogu ujawniło pewne braki w tym względzie. Za taką interpretacją tej sytuacji, przemawia brak różnic we wskaźniku komunikacji, w rysunkach obu grup.

ZAKOŃCZENIE

Głównym celem mojej pracy było sprawdzenie poglądu, iż przynależność do Domowego Kościoła Ruchu Światło-Życie, pozytywnie wpływa na jakość relacji małżeńskiej osób w nią zaangażowanych.

Przyjęta przeze mnie procedura badawcza pozwoliła na weryfikację tej hipotezy. Zgodnie z przewidywaniem okazało się, iż jakość relacji małżeńskiej osób

zaangażowanych w Domy Kościoła jest lepsza, niż osób nie zaangażowanych w żadną wspólnotę religijną. Częściowym wyjaśnieniem takiego stanu rzeczy wydaje się być stosowanie dialogu małżeńskiego, choć w formie nie tak pełnej jak przewidują zobowiązania. Prawdopodobnie jest to także efekt wyższego poziomu religijności, w skutek uczestniczenia w formacji Dowego Kościoła. Rozstrzygnięcie tego dylematu stanowi jednakże przedmiot moich dalszych badań.

Materiał badawczy zaprezentowany w tej pracy nie wyczerpuje podjętego tematu, choć przyczynia się zapewne do lepszego poznania omawianej kwestii. Może także stanowić inspirację do dalszych poszukiwań. Ciekawym byłoby bowiem ustalenie, na ile formacja religijna małżonków przynależących do Dowego Kościoła Ruchu Światło-Życie, modyfikuje system rodzinny? Inną ciekawą kwestią, byłoby uchwycenie zmian dokonujących się w strukturze osobowości, gdyż obraz relacji małżeńskiej zaprezentowany powyżej sugeruje istnienie takiego procesu.

Biorąc pod uwagę wyniki uzyskane w tej pracy można chyba stwierdzić, iż w pewien sposób przyczyniła się ona do poznania szczególnej relacji małżeńskiej, bo osób zaangażowanych w formację religijną. Dzięki temu praca ta włącza się w nurt badań nad małżeństwem. Podsumowując jej wyniki jednym zdaniem można powiedzieć, iż wspólne podążanie przez małżonków drogą wiary, w znaczący sposób przyczynia się do wzrostu poczucia szczęścia małżeńskiego. Takiej satysfakcji ze związku należałoby życzyć wszystkim małżonkom, aby prawdziwie *byli jednym ciałem* (Mt 19,4).

QUALITÄT DER EHELICHEN BEZIEHUNG DER AN DER HEIMKIRCHE IN DER BEWEGUNG LICHT — LEBEN ENGAGIERTEN PERSONEN

ZUSAMMENFASSUNG

Der Beitrag stellt das Bildnis des ehelichen Lebens vor, welches auf der Grundlage der Heimkirche der Bewegung Licht — Leben entstanden ist. Im ersten Teil wurden jene Faktoren gezeigt, welche die Qualität der ehelichen Beziehungen bedingen. Der zweite Teil besteht aus einer Beschreibung der befragten Gruppen. Im dritten Teil wurden die angewandten soziologischen Methoden charakterisiert. Diese wurden dann im vierten Teil präsentiert. Der fünfte Teil enthält die Schlussfolgerungen. Die Ergebnisse der Untersuchungen und der Analyse erlaubten festzustellen, dass gemeinsame religiöse Praktiken der Eheleute sowie die Anstrengung zum gemeinsamen Leben im Glauben — im Eheleben mit einem gesteigerten Glücksgefühl fruchtet.

UDZIAŁ ŚWIECKICH KATECHETÓW W KATECHEZIE KOŚCIOŁA CHRYSZTUSOWEGO

Treść: — I. Dziedzictwo lat zmagania się z ideologią komunistyczną. — II. Ku koncepcji teologii opartej na realizmie Wcielenia Słowa w Jezusie Chrystusie. — III. Paradoks Wcielenia — Wcielenie Słowa w ludzką rzeczywistość. — IV. Ku promocji laikatu w dziele nieustannego *aggiornamento* Kościoła Chrystusowego, Kościoła Słowa, ożywionego Duchem Świętym. — Zusammenfassung

Zapewne pamiętamy, z jakim trudem zmagania się z oporem kontestującej większości wkraczało niedawno jeszcze nauczanie katechezy do szkół publicznych/państwowych i niepaństwowych. Kościół katolicki w naszej ojczyźnie jakby domagał się realizacji tego, co — według przecucia — stanowi jego *misję* i co ułatwi mu jej wypełnienie. Jednak, czy obecność nowych form katechezy Kościoła (tj. katechezy w szkole) nie wymaga konsekwentnie jego nowej obecności oraz koniecznych przesunięć w jego wewnętrznej strukturze? Chodzi bowiem o aktywny i dojrzały (oraz odpowiedzialny) udział świeckich w dziele nieustannej ewangelizacji, jaka jest udziałem całego Kościoła — wzrastających młodych pokoleń w łonie pokolenia tych, którzy radują się już osiągniętą dojrzałością życiową (i dojrzałością wyznawanej wiary chrześcijańskiej) oraz tych, którzy udzielają z owoców swej dojrzałej osobowości, dojrzałej wiary i dojrzałego człowieczeństwa. Dodajmy jednocześnie — nie chodzi przy tym o byle jaką obecność i o byle jaki udział świeckich oraz świeckich katechetów w działalności oraz obecności Kościoła *Chrystusowego*.

Intencją niniejszej refleksji jest nie tyle postawienie zapytania o podstawowe rysy tej obecności (uczestnictwa) dojrzałego, chrześcijańskiego laikatu w dziele katechizacji, będącej w sumie ewangelizacją, co ukazanie zależności jakości tego dzieła i jego skuteczności od kształtu teologii, czyli refleksji nad aktem wiary w Jezusa Chrystusa, tego ciągle ponawianego wysiłku rozumienia Objawienia, rozumienia w świetle Tradycji i łaski, a zarazem rozumienia w horyzoncie nieustannie zmieniającej się kultury. Jest zrozumiałe, że świat w jego wzrastających i młodych pokoleniach (dzieci i młodzieży) stawia nieustanne pytania i oczekuje na ewangelizację. Czy ona jednak jest im dawana/uprzystępniana na miarę tej Ewangelii, jaka została powierzona Kościołowi?

I. DZIEDZICTWO LAT ZMAGANIA SIĘ Z IDEOLOGIĄ KOMUNISTYCZNĄ

Zapewne nie wydaje się konieczne przekonywanie o fakcie paru dziesiątków lat zmagania się Kościoła w Polsce z ateistyczną ideologią komunistyczną, mającą na dodatek *wsparcie* ze strony ówczesnej władzy polityczno-administracyjnej państwa. Konieczne jednak wydaje się być uwrażliwienie na możliwe przeniesienie dawnych postaw i mentalności, wyjątkowo skutecznych w owym zmaganiu się Kościoła [katolickiego] o byt *religii* (nie tyle Kościoła katolickiego i chrześcijaństwa jako takiego, co doświadczenia i postaw religijnych), we współcześnie wypracowywaną nową obecność Kościoła w ulegającym transformacjom państwie, aspirującym i dążącym do zintegrowania się z państwami Europy zachodniej, dziś członkami Unii Europejskiej. Należy bowiem pamiętać, że postawy i mentalność chrześcijan Kościoła w Polsce, ukształtowane latami zmagania się z ateizmem praktycznym, nie dają się z dnia na dzień przetransformować, zmienić, ukształtować na nowo ze skutecznym wymazaniem dawnych przyzwyczajęń, nawyków, spojrzenia/spoglądania na rzeczywistość świata i człowieka, ciągle wydarzającą się i podległą zmianie. Nadto wydaje się, że należałoby mówić nawet o pewnego rodzaju chrześcijaństwie doby powojennej Kościoła w Polsce, różnego od chrześcijaństwa poszczególnych państw Europy zachodniej, kształtowanego w odmiennych warunkach ekonomiczno-polityczno-społecznych. Kościół w Polsce nie mógł bowiem czerpać w pełni z dzieła *Vaticanum II*, jego *aggiornamento* — tego jakby dojrzałego owocu zmian zaszłych w teologii (zwłaszcza francuskojęzycznej od lat trzydziestych XX stulecia), powodujących nową wizję Kościoła. Kościół polski nie był do tego ani w pełni gotowy, ani na tyle dojrzały z dwóch zasadniczych powodów: jeden stanowi fakt, że przez ostatnie stulecia (zwłaszcza w okresie rozbiorów) polskiemu narodowi nie była dana szansa swobodnego, intensywnego rozwoju własnej kultury materialnej i duchowej, w tym teologii — daru, który doprowadził do rozkwitu kraje Zachodu (w uproszczeniu); natomiast drugi łączy się ze zmaganiem narodu bardziej o samo przetrwanie i samo przeżycie, niż z tworzeniem nowego w realiach socjalizmu. W warunkach walki z ideologią komunistyczną trudno było marzyć Kościołowi i wierzącym w jego łonie o myśl teologiczną żywą, pluralistyczną, kiedy była potrzebna jednolitość i zwanie szyków. Idealnie odpowiadała tej sytuacji zmagania się o przetrwanie narodu koncepcja teologii neoscholastycznej z jej wizją Kościoła, ześrodkowanego na rozstrzygnięcia Magisterium¹. To właśnie Magisterium Kościoła polskiego prowa-

¹ W swej wewnętrznej strukturze koncepcja neoscholastyczna teologii była nastawiona negatywnie do wszelkich przemian historycznych: nie reagowała na echo życia świata, na jego rzeczywistość, na ludzkie wspólnoty i społeczności oraz na ludzkie problemy i życie wyznawaną wiarą pośród codzienności. Wynikało to bowiem z wewnętrznej struktury tej teologii w jej modelu neoscholastyki. Wychodząc z metafizycznych tez i aksjomatów o boskim Absolucie, dochodziła poprzez dedukcję i dialektykę do teologicznych konkluzji, które nakazywała ludzkiemu podmiotowi, wierzącemu odworowywać, (z)realizować w życiu i praktyce chrześcijańskiej. Nie mogło być inaczej, skoro przyznawano większą rolę znaczeniu Tradycji niż Pismu Świętemu — oczywiście Tradycji błędnie rozumianej, jako niezienne przekazywanie jednobrzmiącej doktryny poprzez zmieniające się pokolenia wierzących w łonie wspólnot kościelnych. Wydaje się, że umniejszenie roli i znaczenia Słowa Bożego jako wyrażęń spisanych Biblii kosztem przewartościowania znaczenia Tradycji stanowiło całkiem oczywistą konsekwencję wewnętrznej struktury tej koncepcji teologii, która przecież charak-

dziło dialog z władzą polityczno-administracyjną państwa polskiego i wydaje się logiczne, że teologia uprawiana w Polsce nie mogła nie stanowić apologetycznego rozróżnienia między Tradycją a tradycjami (por. Y. Congar, *La tradition et les traditions*, t. 1: *Essai historique*, Paris 1960, t. 2: *Essai theologique*, Paris 1964); faworyzowaniem koncepcji teologii *scholastycznej* (nazywanej również teologią barokową lub neoscholastyką), przedstawiając św. Tomasza z Akwinu jako najbardziej niezawodnego mistrza (wyjmując go z kontekstu czasowego, z historii, z danego czasu, jakby „umetafizyczniając” teologiczne tezy — przez nieuwzględnianie relacji wobec kontekstu czasu i historii, co było podstawową zasadą teologii scholastycznej); przyznawaniem papieżowi, wspomaganemu przez kongregacje Kurii Rzymskiej, roli gwaranta i strażnika prawowierności; nadawala wartość normatywną dokumentom wychodzącym ze Stolicy Apostolskiej, encyklikom i decyzjom kongregacji; nadawaniem tekstom Urzędu Nauczycielskiego Kościoła coraz większego znaczenia w przedstawianiu tez teologicznych; wypuklaniem definicji i tez wyrwanych z kontekstu, izolowaniem ich z życia Kościoła i z doświadczenia historycznego, w którym były zakorzenione, nadając im w konsekwencji znaczenie nie odpowiadające ich pierwotnej intencji; absolutyzowaniem aparatu pojęciowego pochodzącego z przeszłości, dopuszczając ostateczność i niezmiennosc sformułowań; odrzucała współczesną sobie wizję historii wraz z jej pojęciem ewolucji, pojmując rozwój dogmatów jedynie jako proces logicznego precyzowania pojęć; jako teologia typu koncepcyjnego pojmowaniem wiary jako przyjęcia zbioru prawd, dając pierwszeństwo analizom formalnym (przyznawała najwyższy stopień pewności prawdzie objawionej; uznając prawdę objawioną wierny opiera się bezpośrednio na autorytecie Boga; prawdzie pochodzącej z wiary boskiej i katolickiej, gwarantowanej przez Kościół, przyznawała kolejny stopień (promulgowane dogmaty, które należą do wiary katolickiej, są *de fide definita*), a następnie tezom teologicznym „bliskim wiary”, co do których nie ustalono jeszcze w pełni, czy są zawarte w Objawieniu, mimo że jako takie powszechnie są uznane przez teologów; na końcu hierarchii „prawd” teologia oficjalna stawiała: „opinie teologiczne”, „opinie pobożne”, „opinie swobodne” i „opinie tolerowane”; badania teologiczne odbywały się w instytutach typu uniwersyteckiego; wykładowcy byli ściśle nadzorowani za pośrednictwem Komisji Studiów Biblijnych i Kongregacji Świętego Oficjum; konsekwentnie wytworzyła się reguła w przyznawaniu słuszności raczej wskazującym „winnego” niż uczonym, których poglądy kwestionowano); traktowaniem Pisma Świętego jako punktu wyjścia dla konstrukcji intelektualnych (obok tez metafizycznych o Bogu-Absolucie) i jako skarbnicy cytatów służących poparciu tez otrzymanych na drodze dedukcji; w konsekwencji nie troszczyła się o egzegezę świętych Tekstów (por. R. Winling, *Teologia współczesna*, Kraków 1990, s. 66–67).

II. KU KONCEPCJI TEOLOGII OPARTEJ NA REALIZMIE WCIELEŃ SŁOWA W JEZUSIE CHRYSZTUSIE

Sytuacji wiary w Jezusa Chrystusa nie wystarcza gotowość przepowiadania Chrystusa Zmartwychwstałego i Ukrzyżowanego, potrzeba równoczesnej wiedzy, co właściwie i kiedy trzeba głosić. Wiadomo, że słabości teologii odbijają się nieuchronnie na słabości ewangelizacji — niedoceniecie/niedocenywanie zaś teologii owocuje w niedouczeniu głoszących wiarę, w zawężeniu ich horyzontów, powodując z kolei określone negatywne skutki w duszpasterstwie, a więc w dziele ewangelizacji, jakim jest katechizacja. Zdają się one nie tyle uwidaczniać właśnie w aktualnym okresie przejścia, czyli kształtowania zdrowego moralnie i sprawiedliwego społecznie demokratycznego ustroju państwa polskiego, co niewątpliwie utrudniać egzystencjalne „teraz” Kościoła polskiego, kiedy trzeba szukać nowych dróg i kiedy trzeba wejść w tajemnicę Boga i człowieka z pomocą teologii, refleksji teologicznej, która by wypływała z *autentycznie wierzącego* odczytywania *mysterium* Tego, który wkroczył w historię człowieka — dzięki niezwyklej współzależności pomiędzy doświadczeniem chrześcijańskim fundamentalnym a doświadczeniem historycznym swego „teraz” (Wspólnoty wiary/wierzącego wewnątrz Kościoła)².

Tymczasem na aktualnym „dziś” refleksji teologicznej w Polsce ciąży balast powojennych dziesięcioleci zmagania się z komunistyczną ideologią. Niemożliwy wydaje się — tak konieczny już teraz — myślowy i teologiczny pluralizm. Nadzieję otwarcia się na wszelkie dobro, wszelką wartość i wszelki owoc łaski oraz wzrost podcina już chociażby taki najprostszy zauważalny fakt dyskusji zbyt łatwo przybierającej formę ostrych oskarżeń, prywatnego orzekania o wykluczeniu z Kościoła. Jednak przygnębia i podcina nadzieję rychłego nadejścia czasu miare autentycznego życia Ewangelią bardziej jeszcze niepokojący fakt utknięcia i pozostawiania w teologicznym niedorozwoju większości duchowieństwa, które w sytuacji zmagania się Kościoła z komunizmem liczyło się najbardziej, a które teraz zdaje się być niezdolne do oddychania świeżym powietrzem w sytuacji „wolności”, braku [przynajmniej oficjalnego] frontu totalitarnego i ateistycznego. Tamta sytuacja wtłoczyła duchownych jakby w ślepią uliczkę bez wyjścia: jako stojący na pierwszej linii frontu walki o przetrwanie Kościoła, liczyli się najbardziej ze względu na to zbieranie i mobilizowanie wokół siebie ludzi — poprzez duszpasterstwo wielkich grup ludzkich (oczywiście przez wzgląd na posiadanie respektu u władzy takich grup), gdzie prawem jest jakość zdominowana przez ilość. Dochodząca do udziału we władzy rządzenia państwem opozycja komunistyczna potrzebowała wsparcia autorytetu tych duszpasterzy mas, wytwarzając mechanizm wzajemnych zobowiązań. Właśnie tym duszpasterzom Kościoła w Polsce i wszystkim należącym do niego potrzeba jakby natychmiastowego uświadomienia zasadniczej prawdy — rozróżnienia wiary i urzędu³. Niewątpliwie łatwiej jest podawać Orędzie ewangeliczne jako zbiór prawd i reguł postępowania, kiedy nie potrzeba ich poszukiwać

² D. Kubicki, Logika i realizm wcielenia, *ChS* 2(1995), s. 3–12.

³ Nie chciałbym zagłębiać się w opis i dyskusję problemu. Odsyłamy jedynie do następujących pozycji: J. T i s c h n e r, Książ na manowcach, Kraków 1999, s. 17–29; D. O k o, Przyszłość Kościoła, przyszłość teologii, w: *Magisterium — teolog. Historia dialogu*, red. Z. Kijas, Kraków 1996, s. 54–78.

i odnajdywać w swoim własnym życiu, o nich dawać heroicznie autentyczne świadectwo wiary w Jezusa Chrystusa, świadectwo na co dzień, wobec każdego i w każdej sytuacji życiowej. Łatwiej jest traktować chrześcijaństwo jako sprawowanie urzędu: mieć Ewangelię na ustach, powtarzać wyuczone schematy postępowania, odnoszenia się, traktowania parafian, kiedy to właśnie oni są petentami. Łatwiej jest odczytywać stare (przepisane przez siebie jeszcze jako młodego kleryka) lub *cudze* kazania, powielać na wykładach postawę swoich wychowawców, profesorów, odczytywać nieudolnie notatki z ich wykładów⁴ — teraz jako własne, niż w oparciu o niepowtarzalne zdolności swego „Ja”, w tym życiowym ukierunkowaniu na Przychodzącego w Chwale Zmartwychwstałego Pana odczytywać sens i prawdę Ewangelii (angażując w rozumienie treści wiary w Jezusa Chrystusa własną inteligencję, intelekt, wszystkie zdolności rozumienia i wyartykułowywania tego *misterium*, w sensie *fides querens intellectum*), czyli rozumieć zbawczy zamiar *Objawiającego się w Chrystusie*, oraz odzwierciedlać ją w swym działaniu zewnętrznym i postępowaniu, układającym się na egzystencjalne przybliżanie się ku *Temu, Który Jest Miłością*.

Niewątpliwie należy oceniać koncepcję neoscholastyczną teologii jako efekt skostnienia myśli teologicznej, czyli koncepcji *teologii jako nauki* Akwinaty, osłabłej w realizacji lub nie do końca realizującej w praktycznym zastosowaniu jej *principia* — w tym miejscu naszej refleksji ograniczamy się jedynie do wymienienia dwóch: (1) związania refleksji teologicznej z podlegającym zmianie konceptem rozumienia (*theoria* — z tym, że ówczesna koncepcja teologii Akwinaty opierała się na *theoria* w sensie Arystotelesa), przy jednoczesnym wychodzeniu refleksji teologicznej od rzeczywistości świata i człowieka, oraz (2) uwzględnieniu (a przynajmniej *świadomości*) nieadekwatności kategorii naukowości w stosunku do *misterium* Boskiego Przedmiotu⁵. Dodajmy jednocześnie, współcześnie jesteśmy coraz bardziej świadomi nieszczęścia owego postrzegania świata i myślenia wraz z postępowaniem w kategoriach tego rozdzierającego dualistycznego spojrzenia, w miarę czynienia coraz bardziej rzetelnych i dogłębszych studiów nad koncepcją zaproponowaną przez średniowiecznych twórców teologii (św. Albert Wielki, św. Bonawentura, Wilhelm z Auxerre, Filip Kanclerz, Aleksander z Halles i inni) ze św. Tomaszem z Akwinu na czele. Lecz, czy teologia uprawiana w Polsce, tego okresu przełomu, oraz czy Kościół w Polsce, stojący przed zadaniem kształtowania wiary (chrześcijańskiej) pokolenia młodych poprzez dzieło katechizacji w szkołach (a więc w nowych warunkach w stosunku do uprzedniego nauczania w salkach parafialnych), wystarczająco zdaje sobie sprawę z konsekwencji kontynuowania dzieła ewangelizacji poprzez pryzmat wypaczonego (teologicz-

⁴ „On sam musi mieć „odwagę bycia mądrym”, a więc nieraz bardzo innym i dlatego bardzo krytykowanym. Nie może aż tak bać się wszelkiej nowej myśli, żeby w ogóle przestać myśleć. Radykalne zamknięcie się tylko w kręgu powszechnie znanych i uznanych twierdzeń prowadzi do intelektualnej bezpłodności, do śmierci teologii, do beznadziejnego kręcenia się wokół wczorajszych odpowiedzi na przedwczorajsze pytania i tak w końcu nie tylko jego studentom, ale i samemu wykładowcy obrzydzą wszelką naukę” (D. O k o, jw., s. 66–67).

⁵ Akwinata zdefiniował przedmiot wiary jako Prawdę Pierwszą; jednak rozumie ją jako osobę, *Logos*, Verbum, słowo Boże, Objawienie Boże (Boga-Ojca); nie zaś jako aksjomat teologii Leibnizowskiej albo Volterowskiego *Wielkiego Zegarmistrza*; por. M.-D. Chenu, *Un concile „pastoral”*, s. 668–669.

nego) spojrzenia na *mysterium* Boga wcielonego oraz — konsekwentnie — na *wydarzającą się* (współczesnej Polski) rzeczywistość świata i człowieka? Jest zapewne zrozumiałe, że nie uwzględnianie owej możliwości scholastycznego wypaczenia refleksji i myśli, a także uprawiania myśli teologicznej w błędnej koncepcji, prowadzi do fałszywej oceny (a także do prób oceniania) każdej aktualnej rzeczywistości świata i człowieka; w odniesieniu do neoscholastycznej koncepcji teologii jest ona bowiem czyniona przez pryzmat postrzegania, które narzuca w konsekwencji swą logikę myślenia (a następnie postępowania), a więc postrzegania tej *wydarzającej się* rzeczywistości w kategoriach rozdzierającego dualizmu: ducha i materii. Jest zapewne również zrozumiałe, że Kościoły państw Europy zachodniej, żyjące w odmiennych warunkach polityczno-ekonomicznych, nie tylko ewangelizowały swe społeczności w odmiennych warunkach, ale także mogły zająć się wypracowywaniem koncepcji teologii, która z jednej strony stanowiłaby przezwyciężenie błędnej koncepcji neoscholastycznej, a z drugiej wpisywałaby się w perspektywę *teologii jako nauki, fides quaerens intellectum*, uwzględniającej jednocześnie wypracowany współcześnie koncept rozumienia jako *Verstehen*⁶. Tak oto więc współczesna myśl teologiczna wypracowuje koncepcję teologii, opartą na realizmie wcielenia, lecz wpisującą się w perspektywę *fides quaerens intellectum* wraz z modyfikacją tej perspektywy w koncepcji teologii jako nauki, zaproponowanej przez Akwinatę. Jest to po prostu całkiem inna teologia niż „teologia podręczników” (czyli neoscholastyka, teologia „barokowa” — teologia kontrreformacji czy koncepcja teologii jako metafizyki boskiego Bytu), z jej aspektem kazuistycznym. I jest to zrozumiałe, skoro wcielenie Słowa, *Wydarzenie Jezus-Chrystus* nie jest postrzegane w niej — jak w przypadku neoscholastyki — jako coś abstrakcyjnego. Stanowiąc bowiem punkt wyjścia wcielenie Słowa, *Wydarzenie Jezus-Chrystus*, nie tylko dowartościowuje historyczność rzeczywistości świata i człowieka (wraz z *mysterium* Stworzenia, które każe postrzegać jako wydarzające się i realizujące ku swemu wypełnieniu), ale także przemienia spojrzenie na Pismo Święte, które odtąd nie jest już traktowane jako argument za słusnością tez metafizycznych o boskim Absolucie, lecz zostaje rozpoznane jako *słowo Boże* przemawiające w człowieczym „dziś”, będąc jednocześnie „opracowywane” (w rozumieniu) i zgłębiane przez refleksję teologiczną. Przesunięcia akcentów w strukturze teologii, opartej na realizmie wcielenia, nie ograniczają się jednak jedynie do powyższych⁷. Jest to zupełnie zrozumiałe, ponieważ kiedy ustawiamy *mysterium* wcielenia w centrum, zostaje dowartościowana historyczność chrześcijaństwa, historyczność sformułowań dogmatycznych i samej teologii w swojej całości. Jest to całkiem naturalne i bardzo logiczne; bo oto jeżeli Osoba Jezusa z Nazaretu, Syna Maryi-Dziewicy, jest historyczna, czyli jeżeli rzeczywiście On żył, to wcielenie, a więc *Wydarzenie Jezus-Chrystus* nie może nie zajmować centralnej postaci — bowiem jeżeli Jezus Chrystus nie jest historyczny, za jednym razem nie może nie być zaprzeczone wcielenie. Konsekwentnie więc, kładąc nacisk na fakt, że *praxis* historyczne konstytuuje także jedno ze źródeł, skąd bierze

⁶ A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język*, Lublin 1988, s. 77–97.

⁷ Więcej zob., np.: C. Geffre, *Du savoir à l'interprétation*, w: *Point théologique*, n° 21, Paris 1977, s. 51–64; D. Kubicki, *iw.*, s. 3–12.

początek refleksja teologiczna, zostają sformułowane podstawy dla szczególnej koncepcji teologii, teologii jako nieustannie nowej i nieustannie ponawianej „interpretacji” wydarzenia *Jeżus-Chrystus*⁸ dzięki krytycznej współzależności między doświadczeniem chrześcijańskim „fundamentalnym” (tradycja) i doświadczeniem historycznym naszego czasu. Tak więc, *historyczność jako jeden z wewnętrznych wymiarów Słowa Boga* stanowi fundament i centrum grawitacji naukowej refleksji teologicznej. Jest ona punktem wyjścia. Teologia wyłania się zatem jakby ze „zderzenia”, jakie powoduje Słowo Boga w Kościele i w świecie, wskazując na zbawczą obecność Boga w dziejach człowieka w łonie ludzkości. Tak więc misterium *Boga wcielonego* w Jezusie Chrystusie wprowadza refleksję teologiczną w szczególną zbieżność pomiędzy Słowem Boga, wiarą i Kościołem, Wspólnotą wiary i *Ciałem mistycznym* Chrystusa.

W taki oto sposób historia jest dowartościowana i rozpoznana jako jeden z elementów działalności Boga w świecie. Historia świata, historia ludzkości, nosi w sobie ślady i zawiera zbawczy zamiar Boga. Przez podobne stwierdzenie nie sprzeciwiamy się faktowi, że nie ma innego nowego Objawienia niż to spełnione w Jezusie Chrystusie. Wprost przeciwnie. Wcielenie odnajduje swoją całą rzeczywistość i realizm. *Bóg mówi dziś*. Słowo Boga udziela się w ludzkim dziś, w nieustannym „dziś” ludzi żyjących swój czas, doświadczających swoje „teraz”. Tak oto nie przeczymy prawdzie o pierwszeństwie Pisma Świętego; ono jest potwierdzone. Lecz oto jest bardziej uwydatnione, że Ewangelia nie zamyka się w spisanych wyrażeniach Biblii i że Tradycja jest nieustanną „fermentacją” Słowa wcielonego. W ten sposób dowartościowanie historii jako wymagania wiary coraz bardziej świadomej konsekwencji *misterium* wcielenia, i jako własnej logiki wcielenia, pozwala teologii stać się promocją wiary w kulturze i poprzez kulturę myślenia historycznego i naukowego. Tak samo bowiem, jak Słowo Boga wciela się w słowa ludzkie, wiara „wciela się” w konkretne myślenie, wyrażenia koncepcyjno-terminologiczne.

Oprócz owej historyczności teologii i historyczności Słowa Bożego wraz ze swoim pierwszeństwem, realizm wcielenia odnajduje praktykę historyczną jako miejsce teologiczne. Zatem praktyka historyczna Kościoła, życie chrześcijańskie wiernych, życie wiarą pośród codzienności w ludzkich wspólnotach i społecznościach nie jest wyłącznie konsekwencją teologii, która z góry ustalałaby każdą odpowiedź na wszelkie możliwe pytanie i wątpliwość. Owa praktyka historyczna i życie wiarą pośród codzienności oraz wezwań czasu, odnawia przede wszystkim interpretację samego chrześcijaństwa w zależności od przeobrażeń historii i kultury, pozostając przy tym miejscem weryfikacji prawdy chrześcijańskiej. Jednocześnie rozpoznanie, że Ewangelia jako Dobra Nowina o Zbawieniu przekracza wyrażenia spisane Biblii, kładzie podwaliny nowej relacji pomiędzy dziełem *stworzenia* a zaangażowaniem człowieka. To waloryzacja historii płynąca z realizmu wcielenia pozwala w nowy sposób docenić stworzenia. Odnaleziona, wchodzi ona w *misterium* chrześcijańskie. Zatem przeobrażenia świata i cywilizacji mogą być rozznane jako dzieło stworzenia, które wciąż się realizuje i dojrzewa, aby osiągnąć swą

⁸ Wydarzenia Boga, który wszedł w historię człowieka i, który stał się człowiekiem; wydarzenia, któremu na imię Jezus Chrystus, *Emmanuel-Bóg z nami, Bóg, który zbawia*.

pełnię. W ten sposób człowiek może siebie rzeczywiście rozeznąć partnerem Boga, współtwórcą w Jego dziele stwórczym, pozostając całkowicie wolnym w swych inicjatywach i moralnych wyborach oraz w swoim sumieniu. A zatem jaka jest waloryzacja ludzkiej pracy w tej koncepcji teologii, opartej na realizmie wcielenia, wpisującej się jednocześnie w perspektywę *fides quaerens intellectum*! Oto nowe spojrzenie na rzeczywistość niedocenianą i zapomnianą! Niezwykły rozwój techniki i postęp cywilizacji przemysłowej ukazują się więc jako niezwykle *panowanie* człowieka nad ziemią, nad dziełem stwórczym, a dla chrześcijanina praca — często pogardzana w przeszłości — odnajduje religijne odniesienie. W sumie więc koncepcja teologii uwzględnia współzależność pomiędzy przeobrażaniem się rzeczywistości świata i człowieka a ewolucją ludzkości i danego człowieka wewnątrz społeczności wielu innych ludzkich podmiotów. A więc humanizacja i socjalizacja, konsekwencje cywilizacji pracy i elementy konstytuujące kondycję ludzką, mogą być rozpoznane jako miejsca wcielające łaskę; miejsca, dzięki którym także udziela się łaska Boża.

Jednak nie są to wszystkie przesunięcia akcentów w wewnętrznej strukturze teologii. Zorientowanie teologii jako *wiara poszukująca zrozumienia (fides quaerens intellectum)*, prowadzi do szczególnego dowartościowania wiary. Wspólnota kościelna czerpie swą siłę już nie z instytucji jako takiej, lecz przede wszystkim z wiary w tym przedsięwzięciu interpretacji *Wydarzenia Jezus-Chrystus* przez wspólnotę i we wspólnocie kościelnej. Kościół staje się więc Kościołem — obecnym w swoim czasie, przeżywającym współczesne sobie wydarzenia. On otwiera się także na świat swego czasu. To jest jego nieustanne *aggiornamento*, jego otwarcie się na rzeczywistość człowieka pośród ludzkich wspólnot i społeczności. Bo oto jest całkiem naturalne, że uniknięcie pewnego dualizmu wewnątrz Kościoła — między dogmatem a praktyką życia na przykład — piętnuje Kościół także w jego relacji na zewnątrz. Kościół pozostaje więc mnogim poprzez liczne wspólnoty wiary. Ale jest to wciąż ten sam Kościół: *jeden, święty, powszechny i apostołski*⁹; Kościół, jeden i ten sam, przeżywający swą wiarę poprzez konkretne wspólnoty i w konkretnych wspólnotach. Owa mnogość wspólnot tego samego Kościoła zawiera w sobie coś aktualnego, zwłaszcza dla ekumenizmu. Zatem rozpoznanie Kościoła w jego mnogiej obecności pozwala inaczej spojrzeć na ruch ekumeniczny. I, jeżeli Kościół, jeden i niepodzielny, przeżywa swój dialog ze Słowem Boga poprzez mnogie dialogi swoich wspólnot wiary, czy nie można by spojrzeć na mnogość wyznań chrześcijańskich jako na pewną realizację i konsekwencję logiki wcielenia?

W swoim otwarciu na świat Kościół, jeden w wielości wspólnot wiary, formuje sobie w ludzkich społecznościach specyficzną obecność. Jest On przechodniem, pielgrzymem; zmierza na spotkanie swego Oblubieńca. Kościół jest w stanie przejścia, przechodzenia. Nie ma się zatrzymać i osiedlić. Nie jest ani jego misją, ani zadaniem podbój świata i czynienie poddanymi tych, których spotka. Nie jest także jego zadaniem narzucanie swych „przekonań” czy „uprzedzeń”, bo oto niesie On Słowo żywe i skuteczne, przenikające do szpiku kości, Słowo, które samo przemawia w ludzkim dziś, Słowo, które samo wchodzi w dialog z człowiekiem.

⁹ Symbol nicejsko-konstantynopoliński, DS 150.

I oto następuje coś nieoczekiwanego! W spojrzeniu poprzez realizm wcielenia Kościół odkrywa, że On sam jest formą historyczną, jaką przybiera łaska Boga, dar Mocy i Miłości Boga. Jeżeli zatem wielość wspólnot wiary jednego i tego samego Kościoła Jezusa Chrystusa, należna dialogowi wiary ze Słowem wcielonym, skłania wszystkie jego wspólnoty do nieustannego zwracania wzroku na świat, to po to jedynie, aby służyć ludziom, ludzkości, aby *przyjąć postawę tego, który służy*. Autentyczność tej służby nakłada pewien rodzaj ubóstwa. Nie jest ono niczym innym, jak ubóstwem ewangelicznym. Przecież Kościół w dialogu ze Słowem wcielonym z pewnością nie jest powołany, aby ubiegać się o władzę, czy aby usiłować narzucić społeczeństwu swoje zasady i tezy wyedukowane z idei Boga-Absolutu potężnego i poza światem. Oto Kościół — nie tylko w łonie społeczności, lecz także wraz z nią — odkrywa się powołanym do dialogu ze Słowem Boga i być może jest to jedna z cech *Kościola-obecnego-w-swoim-czasie*, która może dziwić. Lecz jest pewne, że dla Kościoła jest to jeden z rodzajów wierności realizmowi wcielenia.

Jakże więc nie sięgnąć w spoglądaniu na wydarzającą się rzeczywistość świata i człowieka do źródła refleksji teologicznej, kształtowanej realizmem *Wydarzenia Jezus-Chrystus*, aby się przekonać, że człowiek, który miłuje mocą Boga i Jego Miłością, nie ucieka ze swego czasu, że nie oddala się od swoich współczesnych, lecz właśnie ku nim kieruje swe kroki, swoje myśli i swą dobroć serca! I że medytacja Słowa objawionego wraz z naukową analizą rzeczywistości ziemskich tworzy — codziennie na nowo — ryzyko życia chrześcijańskiego wolnego i stającego się bardziej realnym i pełnym. Jak zatem nie patrzeć na naszą ludzką rzeczywistość przez pryzmat szczególnej logiki, tej logiki *Boga, który wszedł w historię i który stał się człowiekiem* albo jak — za pomocą realizmu wcielenia — nie próbować odnaleźć się w ulegającej przeobrażeniom społeczności, w czasie, kiedy nauki eksperymentalne osiągają swój pełny rozkwit a religie stają we wzajemnym *twarzą w twarz*? Czy to nie właśnie *Słowo, które stało się ciałem*, które pobudza nas ku zaangażowaniu — w sposób wolny i z hojnością — i czyni świadomym oraz wrażliwszym na problemy, jakie narzuca *naszemu dziś* radykalna zmiana życia w nowej cywilizacji?

III. PARADOKS WCIELENIA — WCIELENIA SŁOWA W LUDZKĄ RZECZYWISTOŚĆ

Zapewne zadajemy sobie pytanie dotyczące faktu wyjątkowo innego niż dawniej zachowania/zachowywania się młodzieży, do których wychodzimy z katechizacją, jej innej *mentalności*, często powodowanej jako skutek braku wychowania czy braku właściwego (tj. dojrzałego i odpowiedzialnego) wychowania, otrzymanego od swoich własnych rodziców¹⁰. Owo przyrównanie czy przyrównywanie

¹⁰ Tutaj chciałbym podnieść tenże problem wychowawczy; należałoby raczej mówić o braku wychowania ze strony nieodpowiedzialnych (najczęściej młodych wiekiem) rodziców, którzy jako młodzi i życiowo niedoświadczeni stanęli przed zadaniem wychowania narodzonego dziecka, poczętego (najczęściej) w przypadkowy — jak sądzimy — sposób (chodziłoby tutaj znowu o konsekwencję dość młodo rozpoczętego życia seksualnego w odniesieniu do owych rodziców-młodzieży, według rozpo-

młodzieży czasów nieodległych, *przedsolidarnościowych*¹¹, i młodzieży wypełniającej szkołę w „dziś” naszej Ojczyzny i Kościoła polskiego postrzegamy w kategoriach jakby wręcz zdziczenia nie tylko obyczajów, ale przede wszystkim samej młodzieży (jakby nie dorastającej do możliwości, uprzystępnianych przez cywilizację informatyczno-technologiczną). Wydaje się, że jakbyśmy rozkładali ręce przed nie rozwiązalnym problemem. Czyżby chodziło o pewnego rodzaju dechrystianizację? Czyżby w naszych społecznościach i na naszych oczach miały miejsce odejścia od wiary naszych ojców i naszych matek? Czyżby nowoczesność powodowała odchodzenie od chrześcijaństwa? Czyżby niepotrzebna okazywała się dojrzała osobowość, kształtowana przez Ewangelię, a wyrażająca się aktywną miłością do Chrystusa w braciach, realizująca się w życiowym *praxis*, w zewnętrznych działaniach i postępowaniu? Czyżby traciły wartość takie rysy i cnoty jak miłość, uczciwość, szacunek wobec drugiego, a zwłaszcza osoby dorosłej, sprawiedliwość, uczciwość, dochowanie słowa, pracowitość i inne? Czyżby współczesność była w stanie zaproponować inne wartości osobowościowe niż te powyżej wymienione? Czyżby właśnie one były rozpoznawane jako nowe, głębsze, wartościowsze? A może po prostu mamy do czynienia z człowiekiem młodym, który nie został po prostu ani ukształtowany w postawie ludzkiej (osobowościowej, o właściwej hierarchii wartości), ani wychowany w domu rodzinnym, w domu którego faktycznie nigdy nie miał, nie doświadczył? Może właśnie nie zaznał nigdy miłości rodzicielskiej i nie nauczył się miłować? Może mamy do czynienia z dziećmi skazanymi na *samowzrastanie*, ułomnym owocem rodziców-kalekich i ułomnych w ich rodzicielstwie, nieodpowiedzialnych i niedojrzałych osobowościowo, których

wszechnianych — a przecież mylnych — wzorców, i nieodpowiedzialnego współżycia seksualnego lub bez tak bardzo postulowanej bazy rodziny, która stanowiłaby naturalną bazę osobowościowego wzrostu nowo narodzonego dziecka, kształtowanego doświadczeniem osobowym i osobowościowym dwojga rodziców. A co zatem powiedzieć o braku takich warunków osobowościowego oraz emocjonalno-intelektualnego wzrostu i dojrzewania dziecka, zanim jeszcze przekroczy próg przedszkola lub szkoły? Czym nadrobić i uzupełnić brak poszanowania wobec osoby starszej, dojrzałszej? Należałoby bardzo w poważny sposób podjąć nie tylko (naukowe, ze strony odpowiednich, wzajemnie dopełniających się dyscyplin) studium owego fenomenu braku szacunku względem innych, nabywanego w rodzinach niedojrzałych, rozbitych, od *zabawowo* podchodzących do życia niedojrzałych osobowościowo i nieodpowiedzialnych życiowo młodych ludzi, którzy w całkiem przypadkowy sposób stali się rodzicami, nieplanowanego, przypadkowo „spłodzonego” (niestety sięgamy aż po taki termin, który zdaje się być w stanie adekwatnie określać brak moralnego wyboru i odpowiedzialnej decyzji poczęcia dziecka, jako wyrazu wzajemnej miłości małżonków czy miłujących się dwojga, miłości udzielającej się i udzielanej) dziecka, istoty ludzkiej. Równocześnie należałoby mówić (konieczne również studium, ze strony odpowiednich dyscyplin) o negatywnym wpływie bogactwa na dorastających, na dorastającą młodzież; winą w tym należałoby z kolei obarczyć rodziców, którzy mając znaczne środki finansowe, starają się zaspokoić każdy kaprys swego dziecka, dorastającego i dojrzewającego, które wszystko otrzymuje w darmowy sposób, będąc nie zmuszonym w osiągnięciu celu, a więc uzyskaniu upragnionego przedmiotu. Tutaj jednak zauważamy, że wszystko może być nabyte w ten sposób, oprócz mądrości i wiedzy, które wymagają osobowego zmagania o uzyskanie jej (ich) oraz o utrzymanie tej wiedzy i mądrości. Nadto, a to jest potocznie stwierdzanym faktem, wymagają one stałego pogłębiania, zestawione w bezczynności, tracą na wartości, butwieją.

¹¹ Czyli przed sierpniem 1981 roku, a w każdym razie, przed czerwcem 1989 roku, (lecz granice czasowe wydają się być niemożliwe do uchwycenia w konkretnej dacie historycznej!), kiedy wskutek porozumienia tzw. *Okrągłego Stołu* nastąpiły zmiany ekonomiczno-polityczne — co raczej należałoby określić: zostały rozpoczęte przekształcenia ówczesnie prawnie usankcjonowanej struktury państwa oraz jego ideologii.

przerastają obowiązki wychowawcze względem własnych dzieci? — o czym już powyżej nadmieniliśmy w przypisie. Jednak trudno za każdym razem mówić o krzyku miłości tych nigdy nie kochanych, nie miłowanych szczerą i autentyczną miłością, młodych ludziach! Ich agresja i moralno-uczuciowa niewrażliwość zdaje się być konsekwencją pozostawania na poziomie nie ukierunkowanych, nie ujarzmionych instynktów: *posiadania, bycia, władzy* a w sumie wyniszczającej *walki o dominację*, w której przegrywający jest faktycznie eliminowany przez pozabawienie życia. Czy właśnie z tym nie mamy do czynienia, jeśli chodzi o wszystkie organizacje mafijne i *quasi* mafijne?

Chodziłoby zatem o postawienie właściwej diagnozy obecnego stanu rzeczy. Chodziłoby jednocześnie o wskazanie właściwej drogi prowadzącej do rozwiązania sytuacji choroby.

W spojrzeniu oraz refleksji czynionej w perspektywie teologii, opartej na realizmie wcielenia, wydaje się znajdować zarówno odpowiedź na zapytanie o diagnozę stanu współczesności, jak i jednocześnie wskazanie drogi wyjścia. Oto podstawowym prawem jest logika wcielenia. Nie trzeba usiłować wmawiać sobie oraz innym, że każde nowe pokolenie musi wierzyć tak samo, jak my, że ich dialog wiary z *misterium* Boskiego Przedmiotu prowadzi ku identycznej realizacji takiego samego postępowania i zewnętrznego działania w ich życiowym *praxis*. I nie trzeba zakładać, iż wystarczy nakaz uwierzenia oraz zobowiązania młodych, aby „przyszli do kościoła” (jak określa się) — oczywiście: poszli do kościoła na nabożeństwo. Potrzeba, abyśmy — jako *wierzący*, jako uczniowie *Zmartwychwstałego*, którzy zawierzili Bogu w momencie fundamentalnego wyboru, angażującego całą naszą osobę¹² — przekazali/przekazywali dzieciom, młodym, dorastającej i dojrzałej już młodzieży *słowo Boże*, słowo, którego sami jesteśmy autentycznymi świadkami, słowo, którym żyjemy w naszym ludzkim doświadczeniu swego niepowtarzalnego „Ja” w życiowym *praxis* — na różnych szczeblach wychowywania i kształcenia wzrastających pokoleń młodych ludzi, niepowtarzalnych w ich własnym „Ja” i o niepowtarzalnych talentach twórczego „Ja”. Chodziłoby zatem o wspólny wysiłek — zarówno ze strony rodziców, świadomych zobowiązania złożonego podczas prośby kierowanej, wobec wspólnoty parafialnej, o udzielenie sakramentu chrztu świętego, daru wszczęcia w *Ciało mistyczne* Chrystusa, tego otrzymania darów *teologalnych*: wiary, nadziei i miłości oraz o wysiłek ze strony katechizujących oraz duszpasterzujących. Właśnie to Słowo przyjęte w wierze ukształtuje tych młodych, a tyle jest okazji w życiu Wspólnoty wiary do owego zetknięcia się z *żywym Słowem!* Zwróćmy uwagę choćby na taki szczegół, być może niedostrzegany i zapominany — oto bowiem udzielenie *absolutorium* w sakramencie pojednania jest poprzedzone Słowem, skierowywanym w stronę wierzącego, kierującym się ku temu, który pragnie postąpić bliżej ku *Temu, Który jest Miłością*, na spotkanie z *Którym* przygotowuje się, dojrzewa w całości swych władz, miłości. I taka jest logika wcielenia. Najpierw *Ten, Który Objawił się w Chrystusie*, poprzez Słowo i w swoim Słowie kieruje się w stronę człowieka; później następuje wszystko inne — i nasza/moja odpowiedź jako tym osobowym ukierunkowaniu się ku Bogu żywemu, swą logiką rosnącym aż ku spotkaniu z Nim *twarzą w twarz*,

¹² FR 13.

i nasze/moje uczestnictwo/przystępowanie do sakramentów (stanowiące jakby pogłębienie/nieustanne pogłębianie tego odwzorowywania w życiowym *praxis* coraz bardziej dojrzałej miłości do Chrystusa w braciach), i — oczywiście — nasza/moja późniejsza (ewentualna) refleksja nad tym *Słowem*, refleksja teologiczna na przykład. Ważny okazuje się ten priorytet *Słowa*, słowa Bożego, Jego pierwszeństwo przed wszystkim innym, także więc wobec postawy wiary młodzieży, młodego człowieka. Oni, młodzi ludzie, muszą w pierwszej kolejności otrzymać i przyjąć *Słowo*, które udziela się w ludzkim „dzis” i „teraz” — oczywiście jest tutaj ważna rola chrześcijańskiego wychowania w rodzinie, które to zadanie deklarują i przyjmują na siebie rodzice w momencie prośby o chrzest, kierowanej w stronę Wspólnoty wiary *Kościola Chrystusowego* — jednak realizacja tej powinności wobec udzielonego/otrzymanego *daru* wiary, nadziei i miłości wydaje się być daleka od składanych za każdym razem deklaracji¹³. Każde wymuszanie postawy religijnej, uprzedzającej jakby przyjęcie *Słowa*, przyjęcie w wierze, ukierunkowujące ku Bogu *żywemu*, przyjęcie angażujące całą osobę, jest jedynie realizowaniem chrześcijaństwa osiadłego w pewnej strukturze; jest jakby przekazywaniem socjologicznych postaw, postaw pewnego historycznego chrześcijaństwa, które niedawno jeszcze mogło zostać ukształtowane. Takie przekazywanie postaw chrześcijańskich, postaw pewnego rodzaju chrześcijaństwa¹⁴, należącego już do przeszłości, a zarazem będącego realizacją pewnego „teraz”, nie jest tym samym, co przekazywaniem Ewangelii czy — jak należałoby raczej określić — ukierunkowywaniem na Ewangelię, przybliżaniem do *Słowa*, prowadzeniem na osobiste usłyszenie *Słowa* i przyjęcie Go w akcie wiary, będącym lub dojrzewającym na osobowe zawierzenie Bogu, radykalnie angażującym całą osobę.

W sumie więc ta właśnie logika wcielenia *Słowa*, *Wydarzenia Jezus-Chrystus*, kształtuje naszą/moją postawę wobec wciąż przeobrażających się cywilizacji, które stanowią także rezultat mojego — oczywiście na miarę możliwości osoby i wspólnie z innymi ludzkimi podmiotami — zaangażowania w życiowym *praxis*, czyli *praxis* ludzkich społeczności i rzeczywistości świata. Nie chodzi więc o swoiste „zmuszanie” do sakramentów (tj. przystępowania do sakramentów) każdej nowej i młodej generacji. Chodzi o wciąż nową i nieustannie ponawianą ewangelizację — oczywiście w ramach katechizacji; a więc o nieprzerwane głoszenie słowa Bożego, o prowadzenie na *słyszenie* tego *Słowa* i osobiste przyjęcie Go, Ewangelii. I właśnie ta Ewangelia prowadzi na spotkanie ze *Zmartwychwstałym* w liturgii *Kościola*, *Ciałem mistycznym* Chrystusa.

Odnajdujemy tutaj logikę tej niezwyklej inspiracji realizującej równowagę elementów, które jakby wyciosują wewnętrzną strukturę *Kościola* i wyzwalają jego dynamizm: *słowo* Boże, jego wezwanie, *Oreędzie* ewangeliczne, przyjmowane

¹³ Problem wiary lub niewiary wydaje się mieć jedno ze źródeł właśnie w tym niezrealizowaniu przez rodziców złożonej deklaracji, wychowania dziecka, a przynajmniej zaimitowania wzrostu w wierze i praktyce chrześcijańskiej miłości. Tutaj okazuje się znowu problem dojrzałości proszących o chrzest rodziców, czy też zupełnego braku odpowiedzialności, a więc sprowadzanie sakramentu chrztu do jedynie społecznie rozpoznawanego/akceptowanego obrzędu, pozwalającego na zaznaczenie obecności dziecka.

¹⁴ Chodziłoby o tzw. wiarę socjologiczną.

w wierze, uprzedza cały *aparatus* liturgiczno-instytucjonalny¹⁵. Jest zrozumiałe, że owe dwa elementy: liturgii oraz instytucji, są fundamentalne w ukonstytuowaniu Kościoła, który gromadzi uczniów Chrystusa wokół dwóch biegunów: (1) zgromadzenia eucharystycznego, gdzie realizuje się i wypełnia sakramentalnie obecność *mysterium* Chrystusa, wypełnianie/realizowanie się Kościoła w rzeczywistości „tu” i „teraz” wydarzającego się świata, oraz (2) wspólnoty apostołskiej *Słowa*, wewnątrz której wierzący niesie światu świadectwo osobowego zawierzenia Bogu, realizowanego w łonie rzeczywistości świata i człowieka, ludzkich społeczności, stanowiącego jakby ewangeliczny *zaczyn* wnoszony w wydarzające się „dziś” i „teraz” ludzkich społeczności, społeczności złożonej z innych ludzkich podmiotów. Nierozdzielne od tego *mysterium*, słowo Boże nie jest jedynie ani pewnego rodzaju przygotowaniem, ani komentarzem zgromadzenia liturgicznego — *Słowo* jakby zawiera wartość w sobie samym, jest żywe i skuteczne, wzywa człowieka w każdej okoliczności i w każdym miejscu, nawet poza liturgicznym zgromadzeniem, jakby trzymając wierzącego w stanie nieustannego *nawracania się*, dojrzalszego i pełniejszego ukierunkowywania się ku Bogu *żywemu*, podążania (poprzez realizację) ku eschatologicznemu *twarzą w twarz z Przychodzącym w Chwale* Chrystusem. Słowo zdaje się jakby trzymać wierzącego poza wszelką możliwą rutyną liturgii oraz instytucjonalnych konformizmów; podczas gdy w chrześcijaństwie danego czasu i miejsca, wiara stanowi pewne socjologiczne *dziedzictwo* przekazywane i otrzymywane, w którym wszystko jest przewidziane i administrowane, w bezpieczeństwie katechizmu i sklerozie praktyki¹⁶. Tymczasem *słowo* Boże wyzwala ciekawość wiary, rozróżnia nieprzewidywane wartości, oddziela jakby kamienie węgielne łaski, otwierając na nieustanny dialog wiary w łonie wspólnot *Kościół Chrystusowego*.

Dlatego nie powinniśmy się lękać, że może nadejść czas, kiedy umrą ci spośród nas, którzy zapełniają jeszcze kościoły parafialne, stanowiąc w nich zgromadzenia liturgiczne, uczestniczące w wydarzającym się *mysterium* Chrystusa, Jego *mistycznego Ciała*. Ich miejsce zajmą młodzi wyznawcy, uczniowie Chrystusa. Lecz warunkiem jest właśnie przyprowadzenie ich do Słowa, uprzystępnienie im tego *Słowa*, przybliżenie ich do Niego, nauczanie *śluchania* żywego Słowa, mówiącego w ludzkim „dziś” i „teraz”. Tak oto nie wolno ani „zmuszać do sakramentów”, ani cieszyć się z przekazywania socjologicznej (postawy) wiary, jako tych wypracowanych form obecności chrześcijaństwa, powielanego (czy usiłowanego być powielonym) w ulegających przemianie nowych „teraz” i „dziś” ludzkich społeczności oraz rzeczywistości świata i człowieka. Zmuszanie, (czego swoistym rodzajem jest posłuszeństwo wiary z koncepcji neoscholastycznej teologii) z zamiarem zapełnienia ławek kościoła parafialnego okaże się jedynie uniemożliwianiem jedynej możliwości autentycznie osobowego dojścia do Słowa, które ucierpi najbardziej. A wiara (jako pewnego rodzaju schematyczna (identycznie realizowana przez wszystkich) postawa socjologiczna) będzie albo wymuszona, sztuczna i na pokaz, albo nieautentyczna, dwulicowa — w każdej zaś z tych dwóch realizacji okaże się

¹⁵ M.-D. Chenu, *La fin de l'ère constantinienne*, w: M.-D. Chenu, *L'Évangile dans le temps*, Paris 1964, s. 31–32.

¹⁶ Tamże, s. 32.

przeciwieństwem tej, która przepęlnia i stanowi *Orędzie* ewangeliczne wrażliwej dobroci-miłości, w której lewa ręka nawet nie wie, co czyni druga, jaki dar ofiarowuje ona w miłości¹⁷ żywej i skutecznej, hojnej i cierpliwej.

Tak oto nie wydaje się, jakoby obecne realizowanie w Polsce *rewolucji* ekonomiczno-politycznej, wypracowywaniu nowych form demokracji oraz nowych warunków ekonomicznych, nowej polityki ekonomicznej społeczności, wchodzącej w skład Wspólnoty europejskiej skazane było na tracenie roli chrześcijaństwa, a więc obecności Kościoła w Polsce, w nowych warunkach. Niewątpliwym zagrożeniem może być przeniesienie owej socjologicznej wiary, czyli pewnego ukształtowanego (w postawach) chrześcijaństwa w nową rzeczywistość, a jednocześnie także w nową cywilizację informatyczno-komunikacyjną, zdającą się dominować ludzkie społeczności. W takim przypadku mielibyśmy do czynienia z powielaniem pewnych postaw, które okazywały się realizacją ewangelicznego Orędzia w pewnej rzeczywistości, która już należy do przeszłości, a którą chciałoby się powielić. Logika realizmu wcielenia nakazywałaby właśnie coś innego, dać inspirację Słowu, które mówi w ludzkiej rzeczywistości, w „dziś” i „teraz” poszczególnych ludzi oraz ludzkich społeczności. Usłyszeć Słowo, mówiące w „dziś” i „teraz” tego wydarzającego się czasu przemian. Chodziłoby zatem o ukształtowanie nowego chrześcijaństwa, chrześcijaństwa tego wydarzającego się „dziś” i „teraz” Polski, okresu przemian i transformacji społeczno-ekonomiczno-politycznych. Chodziłoby o kształtowanie „dziś” i „teraz” wiary chrześcijańskiej, chrześcijaństwa tego czasu i tej naszej rzeczywistości, wespół z tymi ludźmi młodymi, którzy uczestniczą w katechizacji, są katechizowani, ale zdają się jakby nie znać słowa, a jedynie i co najwyżej powielać utarte schematy, które na dodatek ich śmieszają, stanowiąc pogardzany stereotyp.

W tej nowej sytuacji Polski i Kościoła w Polsce konieczna wydaje się być zatem zmiana mentalności wierzących — i to zarówno duchowieństwa, jak i laikatu, która wiązać się będzie z odejściem od postrzegania oraz myślenia/postępowania, kształtowanego przez neoscholastyczny model/koncepcję teologii, i z przejściem do kształtowania spojrzenia przez pryzmat *misterium* wcielenia Słowa, *Wydarzenia Jezus-Chrystus*, w koncepcji teologii, opartej na realizmie tego *misterium*, będącej *fides quaerens intellectum*. Chociaż przełom w refleksji teologicznej dokonał się w teologii katolickiej w połowie ubiegłego wieku, czyli XX stulecia, a wyraził się i uwieńczył soborowym *aggiornamento*, owym otwarciem się *Vaticanum II* na świat, to jednak nic nie zwalnia wierzących wraz z hierarchią i teologów Kościoła polskiego od odejścia z socjologicznego przekazywania dziedzictwa wiary chrześcijańskiej (jako jedynie postawy religijnej, postępowania ujmowanego w nakazy moralne) a przyjęcia/przyjmowania Słowa, które przemawia ludzkim „dziś”, którego medytacja jako *Słowa objawionego* wraz z naukową analizą rzeczywistości ziemskich tworzy — codziennie na nowo — ryzyko życia chrześcijańskiego, wolnego i stającego się bardziej realnym i pełnym. Nie wydaje się więc możliwe pozostawanie otwartym na świat z ciasnym myśleniem i prowadzeniem wiary za ledwie do posłuszeństwa wiary, czyli do życiowego odzworowania konkluzji metafizycznych tez o boskim Absolutcie; nie wydaje się możliwe

¹⁷ Por. Mt 6,3.

żywe i pełne odpowiedzialnej aktywnej miłości reagowanie na życie tego świata, na jego wydarzenie się, w okowach ciasnego intelektualizmu lub bojaźliwie realizowanego posłuszeństwa wiary (jakiegoś ciasnego i wypaczonego fideizmu), skoro możliwe jest spojrzenie na ludzką rzeczywistość przez pryzmat szczególnej logiki, tej logiki *Boga, który wszedł w historię i który, przyjmawszy ciało z Maryi-Dziewicy, stał się człowiekiem*¹⁸, skoro w zasięgu ręki znajduje się możliwość odnajdywania się w ulegającej przeobrażeniom społeczności, w czasie, kiedy cywilizacja informatyczno-technologiczna wydobywa nowe możliwości technicznego *panowania* nad rzeczywistością (panowania także w sensie dokonania nieodwracalnego zniszczenia globu, czego przykładem są chociażby zmiany klimatyczne powstałe na skutek gazów przemysłowych, efektów cieplarnianych, w rzeczywistości wynik rabunkowej gospodarki, ekonomii) i kiedy religie (monoteistyczne oraz Dalekiego Wschodu, religie Czarnej Afryki, religie „przedkolumbijskie” obu Ameryk) stają we wzajemnym *twarzą w twarz*.

IV. KU PROMOCJI LAIKATU W DZIELE NIEUSTANNEGO *AGGIORNAMENTO* KOŚCIOŁA CHRYSZTUSOWEGO, KOŚCIOŁA SŁOWA, OŻYWIANEGO DUCHEM ŚWIĘTYM

Jest zapewne zrozumiałe, że nie ma żadnej przyszłości wiara (*socjologicznie* przekazywana/dziedziczona), której warunkiem jest kulturowy niedorozwój, nieprzekroczenie pewnego poziomu wiedzy, która zniewala ludzki podmiot (czyni go *biernym*), nakazując jemu w posłuszeństwie wiary odwzorowywać w jego życiowym *praxis* (socjologicznie) postawy wiary, pewnego *chrześcijaństwa* należącego do przeszłości¹⁹. Wydaje się, że właśnie teraz — w niezwykłym zharmonizowaniu z pontyfikatem papieża Jana Pawła II, wyrosłego przecież w realiach (polskiego) Kościoła *prześladowanego*, zmagającego się o własny *byt* — dana jest Kościołowi polskiemu wielka szansa swobodnego, intensywnego rozwoju własnej kultury materialnej i duchowej, w tym teologii — dar, którego odmawiano nam — chrześcijanom w Polsce — przez wieki, a który doprowadził do rozkwitu kraje Zachodu. To, co najlepsze w człowieku, te jego niepowtarzalne talenty *dobra*, poczucia i wrażliwości na *piękno* oraz ukierunkowania na osiągnięcie i życiową realizację *prawdy* (w tym *prawdy zbawczej*) jako tego ukierunkowania ku Bogu *żywemu*, na eschatologiczne *twarzą w twarz* z Nim, może się teraz rozwijać bez przeszkód zewnętrznej przemocy. Jednak dla tego ludzkiego rozwoju potrzebna jest także — a może przede wszystkim — dobra teologia; a więc nie „teologia podręcz-

¹⁸ Por. Symbol nicejsko-konstantynopolitański, DS 150.

¹⁹ Opieramy się bowiem na rozróżnieniu chrześcijaństwa (jako konkretnej kultury przenikniętej *Słowem*, przyjętym w wierze) oraz Kościoła. Chrześcijaństwo nie jest tożsame z Kościołem Chrystusowym; jest pewnego rodzaju „organizacją”, z samej natury związaną z danym czasem (historycznym), zawierającą w sobie wszystko to, co czynią chrześcijanie w ich życiowym *praxis*, a więc w historycznej rzeczywistości *wydarzającego się* świata, poczynwszy od łaski aż po realizację przemian kondycji życia swych ludzkich społeczności, indywidualnych i wspólnotowych, moralnych i kulturowych, koniecznych do rozwijania się łaski [Bożej]; por. M.-D. Chen u, jw., s. 29.

ników”²⁰, lecz myśl świeża, bezpośrednia, mówiąca o konkretności i mówiąca konkretnie, a — w konsekwencji — teologia nie „posiadająca” Boga, lecz „szukająca” Go prawdziwie, gdzie *Słowo*, Pismo Święte (w jego łączności z Tradycją, w której jako *Słowo natchnione* jest *przekazywane* i *czytane*), nie jest traktowane jako argument za słusnością tez filozoficznych o boskim Absolucie czy jako zbiór uzasadnień metafizycznych tez o Bogu, lecz Słowo Boga, przemawiające w ludzkim „dziś”, które jest „opracowywane” i zgłębiane poprzez refleksję teologiczną.

Niewątpliwie stajemy przed pewnego rodzaju paradoksem czasu, w którym cywilizacja wymaga a jednocześnie uprzystępnia dostęp do nieogarnionej ilości informacji, wiedzy. Wydaje się, że ten wymóg i warunek funkcjonowania w nowej kondycji życia cywilizacji komunikacyjno-informatycznej skłania do pogłębienia formacji intelektualnej — która oczywiście nie musi iść w parze z dojrzwaniem moralnym ludzkiego podmiotu. Niemniej wydaje się, że w przypadku wielu Polaków albo ich duchowa i intelektualna formacja wiary ulegnie istotnemu pogłębieniu, albo ich dystans do Kościoła (*Kościola Chrystusowego*) poważnie się powiększy. Coraz bardziej wolni i coraz lepiej wykształceni ludzie nie mogą nie znaleźć w swoich duszpasterzach (kapłanach i hierarchach Kościoła), w swoich nauczycielach religii — katechetach, teologach, osoby na odpowiednim poziomie, o odpowiednich intelektualnych, moralnych i osobowych kwalifikacjach, — inaczej mogą odejść²¹.

Tak więc problem katechezy dorastającego i dojrzewającego nowego pokolenia Polaków obecnej „rewolucji” ekonomiczno-politycznej, tego wypracowywaniu nowych form demokracji oraz nowych warunków ekonomicznych, nowej polityki ekonomicznej społeczności Polski, wchodzącej w skład Wspólnoty Europejskiej, dotyczy również tych, którzy są podmiotami tego dzieła ewangelizacji, czyli ewangelizujący (katechizujący) nowe pokolenie, wzrastające w nowym „dziś” Polski i świata. Problemem jest więc mentalność chrześcijaństwa należącego do przeszłości, chrześcijaństwa jako formy kultury przenikniętej wiarą chrześcijańską, lecz należąca do dawnego czasu, do innego „teraz” (już jakby z przeszłości), która powinna ulec zmianie, a która nie jest podatna na dokonującą się przemianę, jednostajną i równą pod względem jakościowym²². W czasie coraz bardziej szerszego dostępu do studiów teologicznych, zarówno ze strony osób konsekrowanych (zwłaszcza zakonnic), jak i laikatu, nie wydaje się możliwe dłuższe (sztuczne) utrzymywanie rozwarstwienia na tych *teologicznie* „mądrych”, czyli specjalistów w teologii jako w *mówieniu* o wierze w Jezusa Chrystusa, oraz na tych,

²⁰ Czyli teologia barokowa, teologia kontrreformacji, wraz z jej ontologiczną deformacją, jakiej w czasach nowożytnych uległa katolicka myśl moralna, kiedy teologia moralna przejęła w znacznym stopniu kantowską redukcję etyki do nauki o powinnościach moralnych, marginalizując refleksję nad moralnymi dynamizmami w człowieku, nad jego ostatecznym powołaniem, nad dostępnymi w „dziś” i „teraz” wydarzającego się świata antycypacjami życia wiecznego; por. J. S a l i j, Słowo wstępne, w: M.-D. C h e n u, Święty Tomasz z Akwinu i teologia, Kraków 1997, s. 10–11.

²¹ D. O k o, jw., s. 58.

²² Nie pragniemy angażować się w refleksję nad mentalnością sprawujących władzę: parlamentarną, samorządową, instytucji i agencji rządowych, czyli aspektu moralnego nieuczciwej (w sensie rozkradania majątku narodowego) i niesprawiedliwej (w sensie świadomego preparowania złych ustaw lub ustaw ze świadomie czynionymi lukami prawnymi) prywatyzacji. Nie sposób nie podjąć w tym

którzy biernie słuchają i uczestniczą w nabożeństwach, którzy kierują się w życiu tym, co „powiedział ksiądz na kazaniu” (!) — jak to było dawniej. Jednocześnie nowe warunki ewangelizacji wymuszają zmianę postawy zarówno ze strony duszpasterzy, jak i ze strony laikatu. Bo oto nowa rzeczywistość (katechizowania młodzieży w szkole, a nie jak to było dotychczas w salkach parafialnych, w zamknięciu, przy braku pewnej „społecznie-obiektywnej” kontroli *jakości* wykonywanego dzieła katechizacji — dodajmy jednocześnie, jedynie spoczywająca na wizytacjach katechetycznych) stawia duszpasterza i katechetę (laikata lub osobę zakonną) przed nowym wyzwaniem — wyzwaniem świadectwa osobowo przeżywanej wiary w Jezusa Chrystusa, Syna Bożego i Zbawiciela. Bowiem już nie ma takich, co nie widzą duchownego/katechizującego w życiu, którzy nie widzą, jakim jest człowiekiem, jaką ma osobowość, czy jest ona zamknięta w kazuistycznie praktykowanym chrześcijaństwie (wierze przyjętej socjologicznie), czy też stanowi nieustanne udzielanie niepowtarzalnych darów i talentów, sprawiając niezwykle dojrzewanie osobowości, poprzez aktywną miłość do Chrystusa w realiach codziennego życia, wyrażającej się w miłości do tych wszystkich drugich, do braci, do katechizowanej młodzieży i dzieci, itd.? Oto nowa rzeczywistość jakby narzuca/umożliwia duszpasterzowi/katechizującemu kontakt z innymi, z tymi, którzy oczekują na Ewangelię, na *Słowo* przemawiające w ludzkim „dziś”. Jednak, czy wykorzystują oni ten dogodny czas na *siejbę* Słowa?

Otóż możliwe jest rozpoznanie po owocach, rodzaju *wiary* (a konsekwentnie — koncepcji teologicznej), która nadała kształt postawie wiary. Jak bowiem nie ocenić inaczej, niż w kategoriach *wiary* odziedziczonej/przekazanej socjologicznie (jako postawy religijnej) postawy duchownego/katechizującego, który zamyka się przed drugimi w pokoju nauczycielskim, który stroni od rozmowy z nimi (pod pretekstem sięgania i wiecznego odmawiania brewiarza!), który nie umie ani rozmawiać z drugim, z kolegą/koleżanką-nauczycielem w tej samej szkole, ani wysłuchać go uważnie ze zrozumieniem? Jak zrozumieć postawę katechizującego (zarówno duchownego, jak świeckiego), który nie potrafi rozwiązać nawet swoich własnych problemów niedojrzałej osobowości, zamkniętej na drugich czy wobec drugich? Jak zrozumieć te słabe osobowości, którym odwagi dodaje przydzielony i sprawowany urząd (proboszczowski)? Czy nie jest to czysta konsekwencja wiary otrzymanej/przekazywanej socjologicznie? Czy owa życiowa postawa nie stanowi efektu tego dualistycznego postrzegania na rzeczywistość wydarzającego się

miejscu refleksji nad wprowadzoną polityką szerokiego dostępu do studiów teologicznych dla świeckich. Poza pragnieniem — a jest to życzenie i postulat zarazem, skierowany do wykładowców wydziałów teologicznych, instytutów — prowadzenia tych studiów w [koncepcji] teologii, pozostającej autentyczną refleksją nad treścią wiary w Jezusa Chrystusa, podjęta jako *fides quaerens intellectum*, konieczne wydaje się przejrzanie programów i ukształtowanie ich według struktury takiej koncepcji, która by nie zniekształcała prawdy objawionej, prawdy Objawienia chrześcijańskiego. Należałoby zatem zobaczyć, w jakiej strukturze została ułożona doktryna chrześcijańska — niech ostrzeżeniem służy neoscholastyka. Zaznaczamy jedynie ów wymóg wiary u teologa! Chodzi bowiem o jedno jedyne dojście do danych nauki teologicznej, czyli Objawienia chrześcijańskiego, *misterium* Boskiego Przedmiotu! W tej perspektywie *teologii jako nauki* (w sensie Akwinaty) nie do pomyślenia jest uprawiający refleksję, który by swoim życiem zaprzeczał wyartykułowywanej myśli teologicznej, który nie byłby w stanie realizować Orędzia ewangelicznego w swym życiowym *praxis*, który nie byłby wrażliwy na obecność drugiego, na znaki czasu.

ludzkiego „teraz” i „dziś” oraz biernego odwzorowywania w swym życiu (postępowaniu, zewnętrznym zachowaniu) konkluzji metafizycznych tez o boskim Absolucie?

Niewątpliwie zatem potrzeba Kościołowi w Polsce teologii mocnej i zdrowej, właśnie teraz, kiedy następuje otwieranie się na Zachód, kiedy sami wchodzimy do Unii Europejskiej, postrzegając je jako szansę kulturowo-ekonomicznego wzrostu. Potrzeba krytycznej, mocnej rozumem teologicznym refleksji ze strony teologii nad nową sytuacją wiary w Jezusa Chrystusa w Polsce jako wspólnotie narodowej, kiedy pod wpływem otwartych drzwi znajdują podłoże na wzrost także ziarna moralnie złych i bezwartościowych trendów Zachodu (oraz „dalekiego Zachodu”, czyli Ameryki Północnej), skąd napływa moda przeciętności, gloryfikowania tego, co mierne i przeciętne — moda uderzająca w masy tym bardziej bezbronne, jeśli mniej krytyczne we własnej rozumności i nieświadome swej niepowtarzalności.

Na zakończenie chcielibyśmy wyartykułować jeszcze jeden niemożliwy do niezauważenia fakt sprzyjającej okoliczności, aby nasze społeczności i lokalne wspólnoty wiary Kościołów parafialnych ożywiały ewangelicznym słowem ludzkie społeczności. Chodzi o przywrócenie wartości zaangażowania laikatu w Kościele Chrystusowym. Chodzi o dowartościowanie ich obecności, która jest także obecnością sprawiającą *niesienie* Słowa do ludzkich społeczności. To właśnie oni, katecheci-laikat, wychowujący własne dzieci, mający własne rodziny, zdają się być w pierwszym rzędzie uzdolnieni do dzieła katechizacji w szkole jako katecheci świeccy, jako ci, którzy mówią tym samym językiem, co owe katechizowane dzieci, owa katechizowana młodzież, bo przecież jakże matka nie może nie umieć rozmawiać, komunikować się z własnym, dorastającym dzieckiem, dorastającą młodzieżą, przechodzącą okres dojrzewania ich własnych osobowości. Czy zatem jest ktoś inny bardziej uprawniony do mówienia o problemach dojrzewania, o problemach płci, jak katechetka-matka, oczywiście właściwie i dojrzała znająca się na zagadnieniu (z konieczną naukową formacją)?

ANTEIL VON LAIENSEELSORGERN AN DER SEELSORGE DER CHRISTUSKIRCHE

ZUSAMMENFASSUNG

Das Thema der Seelsorge wird vom Autor zum ziemlich stillen Jubiläum der Einführung der Seelsorge in staatlichen Schulen in der III. Republik aufgenommen. Die Seelsorge ist ein fortdauerndes Werk der Kirche, aber ihre Form und „Effektivität” sind wahrscheinlich abhängig vom Konzept der Theologie des Verständnisses des Wortes. Der Autor bemüht sich, die Differenz der Auffassung und Realisierung der Seelsorge nach dem Konzept sogenannter Barocktheologie zu zeigen, gestützt auf den Realismus der Verwirklichung, als Konzept *fides quaerens intellectum* - entwickelt im Rahmen theologischer Erneuerung der I. Hälfte des 20. Jahrhunderts, die zum *aggiornamento* des II. Vatikanischen Konzils geführt haben. Einer grundsätzlichen Änderung wird nicht nur das Verstehen des Glaubens unterzogen, der noch einmal sein wahres Antlitz zeigt als realistisch persönliche und dann sich steigernde Kursbestimmung auf den lebendigen Gott bis zur Begegnung mit Ihm von

Angesicht zu Angesicht, sondern auch des Menschen, der nicht passiv, sondern aktiv bei der Realisierung aktiver evangelischer Liebe zu Gott in seinen Brüdern ist. Als wichtig erscheinen zwei Konsequenzen dieser erneuerten Vision der Christuskirche. Aufgewertet werden die Laienbrüder in der Seelsorge, und die derzeitige Zivilisation — wie jede frühere — verlangt nach einem neuen Seelsorgewerk. Diese Erkenntnis erlaubt den Herausforderungen der Gegenwart die Stirn zu bieten. Es zeigt sich nämlich, dass die lokale Kirche nicht auf sich selbst beruht; seine Laienbrüder sind über ihre lebende Gegenwart fähig, das Wort Gottes menschlichen Gesellschaften zu überbringen, indem sie eine der grundlegenden Aufgaben der Kirche ausrichten: Das Werk der fortwährenden Seelsorge.

OD DOŚWIADCZENIA DO WIARY. KONCEPCJA KATECHEZY EGZYSTENCJALNEJ W UJĘCIU KLEMENSA TILMANNA (1904–1984)

Treść: — I. Mistrz niemieckiej katechetyki. — II. Od doświadczeń dziecięcych do doświadczeń religijnych. — III. Odkrywanie Boga w doświadczeniach codzienności. — IV. Uniwersalizm katechezy egzystencjalnej. — V. Zakończenie. — Zusammenfassung

Historia katechezy odsłania wiele niezwykłych postaci związanych z wychowaniem religijnym. Od dwóch tysięcy lat wciąż na nowo podejmowane są wysiłki, by wypełnić Chrystusowy nakaz: *idźcie, nauczajcie* (czyńcie uczniów), *udzielajcie chrtu* (por. Mt 28,19). Nie wszystkie takie starania zostały dokładnie opisane czy zapamiętane. Wiele z nich pozostaje w Bożej pamięci i tylko niektóre można naukowo udokumentować, zweryfikować i docenić.

Historia — jako „nauczycielka życia” — domaga się wnikliwej analizy przeszłości w tym celu, by terażniejszość i przyszłość zostały zachowane od błędów i jednocześnie były ubogacone o mądrość i doświadczenie poprzedników. Każda naukowa dyscyplina, w tym także katechetyka, poznaje swoje „korzenie”, analizuje niepowodzenia i osiągnięcia, wysuwa wnioski skierowane na przyszłość. Takie metodologiczne podejście wiąże się z koniecznością odkrywania, opisywania i krytycznego oceniania przeszłości. W katechetyce wielokrotnie podejmowano prace zmierzające do prezentacji poszczególnych kierunków katechetycznych, najczęściej ukazując myśli i działalność ich przedstawicieli.

W latach 50–60. XX w. można zaobserwować powrót do znanej z przeszłości katechezy egzystencjalnej. Poszczególne jej elementy były już wcześniej opisywane i praktykowane, jednak dopiero w okresie po II wojnie światowej znalazły swe kompleksowe ujęcie w twórczości kilku znanych katechetyków. Wśród nich znaczące miejsce zajmuje niemiecki katechetyk, Klemens Tilmann. Jego działalność, zarówno na płaszczyźnie teorii, jak i praktyki, wywarła istotny wpływ na rozwój idei katechetycznych.

I. MISTRZ NIEMIECKIEJ KATECHETYKI¹

Klemens Tilmann² już po pierwszych doświadczeniach w pracy z dziećmi i młodzieżą odkrył swoje życiowe powołanie: katechezę. Swoje zdolności rozwinął również w dziedzinie katechetyki teoretycznej. Twórczość K. Tilmanna obejmuje 45 tytułów³ (wielokrotnie wznawianych) i ponad 100 artykułów, które ukazały się na łamach czasopism niemieckich („Katechetische Blätter”, „Die Wacht”, „Jugendseelsorger”, „Münchener Kirchenzeitung”, „Am Scheidewege”) i zagranicznych („Lumen Vitae”, „Orientamenti Pedagogici”, „Vérité et vie”, „Sinite”, „Revue pedagogique”, „Collectanea Theologica”). Od roku 1958 razem z G. Stachelem Tilmann wydawał książki w katechetycznej serii *Klärung und Wegweisung*. Przygotowywał także podręczniki do nauczania religii.

Katechetyczne zainteresowania Tilmanna koncentrowały się głównie na następujących zagadnieniach: środowisko wychowania religijnego, katecheza sakramentalna, wprowadzenie w modlitwę i medytację, wychowanie seksualne i moralne. Tilmann organizował różnego rodzaju spotkania i szkolenia poświęcone tej problematyce, przeznaczone głównie dla katechetów i wychowawców.

Działalność Tilmanna w ramach Niemieckiego Związku Katechetów (DKV — *Deutsche Katecheten-Verein*) i współpraca z innymi, znanymi katechetykami i teologami niemieckimi zaowocowała opublikowaniem w roku 1955 „Katolickiego Katechizmu dla Diecezji Niemieckich” (*Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands*, Freiburg 1955, przetłumaczonego na ponad 30 języków). Kerygmaticzne ukierunkowanie tego dzieła było odzwierciedleniem panujących w ówczesnej katechetyce idei wewnętrznej odnowy dzieła katechezy. Tilmann był także współautorem (razem z F. Schreibmeyerem i J. Wiggersem) komentarza do tego katechizmu. W 1958 r. otrzymał w Innsbrucku doktorat *honoris causa*.

Istotne było także zaangażowanie Tilmanna w różnych kościelnych instytucjach. W 1947 r. został członkiem Komisji Liturgicznej, od 1951 r. należał do międzynarodowej Europejskiej Grupy odpowiedzialnej za religijne wychowanie (*Europäische Arbeitsgemeinschaft für religiöse Erziehung*). W latach 1957–1973 wszedł do zarządu Związku Katechetów Niemieckich, a od 1960 do Pastoralnego

¹ H. Fischer, Grusswort des Deutschen Katechetenvereins, w: Einübung des Glaubens. Klemens Tilmann zum 60. Geburtstag, pod red. G. Stachel, A. Zenner, Würzburg 1965, s. 7–9; A. Zenner, Klemens Tilmann zum 70. Geburtstag, *KB* 99(1974), s. 729–732; A. Gleißner, Klemens Tilmann, w: Lexikon der Religionspädagogik, pod red. N. Mette, F. Rickers, Neukirchen 2001, t. 2, k. 2128–2129; G. Stachel, Klemens Tilmann — Seelsorger, Katechet und Schriftsteller, *KB* 111(1985), s. 360–362.

² Ur. 31.12.1904 r. w Berlinie, zm. 21.12.1984 r. w Monachium. Po ukończeniu studiów filozoficzno-teologicznych w Innsbrucku (1924–1928), w Tybindze (1928–1929) i seminarium w Schmochtitz (Bautzen) 20.07.1930 r. przyjął święcenia kapłańskie i pracował jako wikariusz w Dreźnie. W 1934 r. przystąpił do Oratorium św. Filipa Nereusza w Lipsku. W latach wojny był sanitariuszem, później żył i pracował w Monachium.

³ Wśród najbardziej znaczących publikacji K. Tilmanna należy wskazać następujące: *Feier des heiligen Messopfers für Kinder*, München 1932; *Das Schönste was es gibt*, Regensburg 1934; *Das geistliche Gespräch*, München 1956; *Wie wir die Kleinen in die heilige Messe einführen*, Freiburg 1957; *Die Führung der Kinder zur Meditation*, Würzburg 1960; *Führung zu Buße, Beichte und christlichem Leben*, Würzburg 1961; *Das Glaubensgespräch mit anderen*, Würzburg 1966; *Das neue Kirchenverständnis in Katechese und Seelsorge*, Donauwörth 1966; *Staunen und Erfahren als Wege zum Gott*, Einsiedeln – Zürich – Köln 1968; *Glaube und Erfahrung*, Leipzig 1989.

Centrum w Rzymie (*Centrum orientationis et coordinationis pastoralis*). Od 1958 r. wykładał w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Monachium-Pasing. Brał aktywny udział w pracach przygotowujących *Vaticanum II* w komisji zajmującej się działalnością pastoralną, katechetyczną i religijno-pedagogiczną, a następnie był obserwatorem na soborze. Od 1964 r., czyli od momentu założenia Instytutu Katechetyki i Homiletyki w Monachium, Tilmann pracował tam jako wykładowca, należąc jednocześnie do grupy inicjatorów i współtwórców tej placówki. W latach 1964–1967 brał udział w pracach Komisji przygotowującej niemiecki „Ramowy Plan Katechezy” (*Rahmenplan für Glaubensunterweisung*). Z kolei od 1968 do 1970 r. współpracował w Rzymie przy tworzeniu „Ogólnego Dyrektorium Katechetycznego” (DCG — *Directorium catechisticum generale*), a w 1971 r. został powołany jako konsultor Kongregacji ds. Duchowieństwa.

W środowisku katechetów K. Tilmann miał opinię solidnego i dokładnego naukowca, który potrafił bronić swych poglądów, a jednocześnie był otwarty na nowe idee. To, o czym mówił i pisał, znajdowało swoje przełożenie w jego postępowaniu. Po latach znany katechetyk, E.J. Korherr, nazwał K. Tilmanna „mistrzem niemieckiej pedagogiki religijnej” (*der Altmeister deutscher Religionspädagogik*).

II. OD DOŚWIADCZEŃ DZIECIĘCYCH DO DOŚWIADCZEŃ RELIGIJNYCH

Zasadnicze impulsy swoich przemyśleń Tilmann opierał na własnym zaangażowaniu w pracy wychowawczej z dziećmi i młodzieżą. Podczas lektury Pisma Świętego stawiał podstawowe pytania: *Dlaczego o tym nie słyszeliśmy? Czym jest właściwie «Królestwo Boże», «Dobra Nowina», «chrześcijaństwo» czy «tajemnica, która od stworzenia świata była ukryta, a obecnie objawiła się w Jezusie Chrystusie»?* Od takich kwestii rozpoczynały się jego katechetyczne rozważania, jak sam mawiał — „odkrywcze podróże” (*Entdeckungreise*).

Tilmann był przekonany, że model katechezy kerygmatycznej, który wcześniej promował, znajduje swe uzasadnienie tylko w środowiskach ludzi wierzących, natomiast nie sprawdza się w przypadku osób, dla których słowo Boże jest czymś nieznanym i abstrakcyjnym. Dostrzegał trudności jakie wiążą się z promocją kerygmatyki w społeczeństwie zsekularyzowanym, dalekim od spraw Bożych. Nieustanne poszukiwania doprowadziły go do katechezy egzystencjalnej⁴, bazującej na życiowych doświadczeniach, które ubogacone o religijną interpretację stają się doświadczeniami religijnymi, budzącymi i umacniającymi wiarę. To przejście od doświadczenia do wiary aktualne jest zarówno w przypadku małych dzieci, jak i osób starszych.

Jeden ze swoich artykułów na temat wychowania religijnego K. Tilmann rozpoczął od następującego przykładu: *Trzyletni Piotruś bawi się w mieszkaniu klockami, podczas gdy matka siedzi na kanapie zajęta szyciem. Naraz pozostawia swoje zabawki na podłodze, przychodzi do matki i chce wejść na jej kolana. Matka*

⁴ K. T i l m a n n, Die existenzielle Katechese bei den Dreizehn- bis Siebzehnjährigen, *KB* 91(1966), s. 254–257; t e n z e, Der Katechet und die existentielle Katechese, *KB* 9 (1967), s. 184–187.

odkłada swoją pracę i pozwala małemu Piotrusiowi usiąść na kolanach. Piotruś obejmuje matkę i mówi: «Mamusiu, ja ciebie tak kocham». Również matka obejmuje swoje dziecko i mówi: «Dobrze, Piotrusiu, ja ciebie także bardzo kocham. Jak pięknie, że my się tak kochamy». Po małej przerwie dodaje: «Jak dobry musi być Bóg, który nas obdarza tą miłością». Następnie całuje synka. Po chwili Piotruś zsuwa się zadowolony na podłogę i wraca do swoich zabawek⁵. Konkretna życiowa sytuacja jest dla Tilmanna punktem wyjścia dla edukacji religijnej. W przypadku małych dzieci, gdzie trudno jeszcze mówić o systematycznej katechezie, poszczególne doświadczenia życiowe mogą stać się dla nich doświadczeniami na wskroś religijnymi. Podobnie pojawiające się potrzeby (bliskości, ciepła, akceptacji), zaspokajane przez najbliższych, mogą być odnoszone do Boga, przez co dzieci uczą się odkrywania w Nim Kogoś bliskiego, dobrego i kochającego.

Troskliwa miłość rodziców do dziecka jest najlepszą podstawą do głębszych przeżyć społecznych i religijnych. Dziecko poznaje, że miłość rodzicielska ma coś wspólnego z Bogiem. Łączy (początkowo nieświadomie) dobroć i miłość rodziców z dobrocią i miłością Boga⁶. Doświadczenie miłości w okresie wczesnego dzieciństwa jest fundamentem religijnego wychowania. Nie jest łatwo „nadrabiać” braki, które zaistniały w wyniku słabej katechezy rodzinnej.

Postacie rodziców i ich zachowanie są dla dziecka obrazem ukazującym Boga. Podstawowe doświadczenia, takie jak: zaufanie, oddanie, wdzięczność, miłość, przywiązanie, uznanie, rozmowa, podziw, posłuszeństwo, życie razem, bezpieczeństwo, szczerłość, radość i pokój — to wszystko prowadzi do odkrywania Boga i jego dzieła względem człowieka. Dla edukacji religijnej zasadniczą sprawą nie jest bezpośrednio pouczanie o Bogu ani wprowadzenie do modlitwy, choć są to kwestie ważne. Mówienie o Bogu i nauczanie modlitwy mogą dokonywać się w oparciu o aktualnie przeżywane przez dziecko sytuacje, o to, co bliskie i konkretne⁷. Przeniesienie akcentu z teorii na praktykę, z formuł na przeżycie, z tego, co dalekie na to, co bliskie — stanowią podstawowe elementy katechezy egzystencjalnej.

III. ODKRYWANIE BOGA W DOŚWIADCZENIACH CODZIENNOŚCI

Ten niemiecki katechetyk pragnął preferowany model edukacji religijnej oprzeć nie tyle na przymusie (*musisz wierzyć, zachować przykazania i przyjmować sakramenty*), co raczej na radości, jaką niesie ze sobą Dobra Nowina (w języku

⁵ Tenże, Wychowanie religijne dawniej i dziś, CT 41: 1971, f. II, s. 29.

⁶ „Elementarne doświadczenie ludzkie stało się niejako znakiem ukazującym Boga. W objęciach matki miłość Boża zbliżyła się do dziecka. Doświadczyło jej ono w tym zdarzeniu. Dziecko uczy się teraz stopniowo, że Bóg ma coś wspólnego z miłością, z tym, że jest się przyjętym, otoczonym opieką, uznanym i rozumianym, że ma On coś wspólnego z prośbą o wypełnienie, z wezwaniem i zaproszeniem [...] Bóg i wiara nie są tutaj obcym światem (*Sonderwelt*) obok i poza światem doświadczalnym. [...] Bóg nie jest tutaj czymś nieosiągalnym, odświętnym i całkowicie innym, lecz jest całkiem bliski i poprzez zdarzenie ludzkie jaśniej pełni miłości. Drobne wydarzenie pośredniczy w spotkaniu z Bogiem, zwyczajna miłość między matką a dzieckiem stała się zarazem miejscem objawienia się Absolutu. Dziecko dowiedziało się o Bogu tego, co pierwsze i najważniejsze, a mianowicie, że On je kocha”;

tamże, s. 32.

⁷ Tamże, s. 34–35.

niemieckim wyrażenie *Frohe Botschaft* oznacza „Radosną Nowinę”). Postawa życiowa chrześcijanina ma tę radość odzwierciedlać: *Jestem kochany niezawodnie i bezwarunkowo. Jestem dzieckiem Boga, a Bóg jest wierny. Naszej świadomości nie określa grzech pierworodny, lecz ocalenie od grzechu, przyjęcie naszego istnienia do miłości i życia w Chrystusie*⁸. W religijnym wychowaniu akcent nie jest stawiany wyłącznie na przykazaniach i obowiązkach, ale przede wszystkim na Bogu żywym, na Jego miłości, która, owszem, zobowiązuje, ale *całkowicie inaczej, głębiej i poważniej, a zarazem w prawdziwej wolności*⁹. Pozytywne doświadczenia oddziałują o wiele silniej i trwale na młodego człowieka niż jedynie oparcie religijności na strachu czy nakazie.

Ważne miejsce w koncepcji Tilmanna stanowiło przeżycie zadziwienia (*Stau-
nen*) doświadczaną rzeczywistością. To zadziwienie może być postawą, którą promuje się w wychowaniu, choć wprost nie można jej wychować¹⁰. Tilmann opierał się na dziecięcych przeżyciach radości i zdumienia, zaciekawienia i poszukiwania, próbując wskazać na istotę chrześcijańskiej otwartości wobec świata. Można powiedzieć, że wypracował w ten sposób model wychowania oparty na zadziwieniu jako fundamentalnej postawie chrześcijanina, który dostrzega we wszystkim, co go otacza, działanie Bożej Opatrzności.

Wychodząc od soborowej Konstytucji *Gaudium et spes*, Tilmann próbował odnaleźć w wychowaniu religijnym właściwą relację między światem i Królestwem Bożym. Zdecydowanie podkreślał, że konieczne jest większe „otwarcie na świat”; nie tyle „ucieczka”, co podjęcie większej odpowiedzialności za środowisko, w którym żyjemy: *W tym świecie znajdujemy wolę Boga. W naszej służbie ludziom znajdujemy swoje zbawienie. W miłości, którą wnosimy, w udzielanej przez nas pomocy, przychodzi na świat Królestwo Boże, życie wieczne. [...] Potrzebujemy ciszy, skupienia, czasowego odwrócenia się od dnia powszedniego, ale nie chcemy wychowywać dzieci ani na wrogów świata, ani na uległych światu, lecz musimy otworzyć dzieciom oczy na ludzi, budzić poczucie odpowiedzialności, wychowywać do zaangażowania, prowadzić do miłości*¹¹. *Consensus* między chrześcijaństwem i światem, o którym pisał Tilmann, nie miał być łatwym dostosowaniem norm moralnych i religijnych do zmieniających się przyzwyczajęń i pragnień ludzi współczesnych. Wiara jednak nie może uciekać od podstawowych doświadczeń, z którymi spotykają się chrześcijanie. Wiara opiera się na tych doświadczeniach, jednocześnie nadając im inny, transcendentny wymiar. Tylko człowiek wierzący może spoglądać na rzeczywistość widząc w niej nie „ślepy los” czy „ciąg przypadków”, co raczej pełne wezwań i zachęt działanie Bożej Opatrzności.

Bóg, działający w życiu codziennym, dokonuje zbawienia człowieka w Kościele, a więc w konkretnej społeczności. Tilmann w swej koncepcji wychowania religijnego mocno podkreślał zarówno bliskość i zaangażowanie Boga w naszą rzeczywistość, jak i społeczny (w odróżnieniu od zindywidualizowanego) charakter zbawienia. Świadomość tego pozwala dopiero zrozumieć, w jakim punkcie chrześ-

⁸ Tamże, s. 37.

⁹ Tamże, s. 38.

¹⁰ T e n z e, *Die Erziehung zum Staunen*, *KB* 92(1967), s. 1–5; por. także: t e n z e, *Staunen und Erfahren als Wege zum Gott, Einsiedeln – Zürich – Köln* 1968.

¹¹ T e n z e, *Wychowanie religijne*, jw., s. 38.

cijanie mogą współdziałać ze światem i gdzie muszą powiedzieć „nie”. Prezentując realistyczne stanowisko, niemiecki pedagog wskazywał także na sytuacje, w których uczniowie Chrystusa, nie znajdując możliwości przemiany świata, muszą wzorem swego Nauczyciela podjąć owocujące dobrem cierpienie¹². Doświadczenia trudne, których nie można wyeliminować z ludzkiego życia, stanowią także swoiste zadania dla chrześcijanina. Dzięki wierze może je przeżywać nie tylko w postawie zwątpienia i bezsilności, lecz przede wszystkim jako okazję do łączenia ich z cierpieniami Chrystusa. Takie realistyczne spojrzenie na życie było wynikiem nie tylko głębokich przemyśleń, ale i osobistych doświadczeń Tilmanna.

W wychowaniu religijnym bezspornie podstawowe miejsce zajmuje relacja: Bóg — człowiek. To na niej opiera się wiara, to ona stanowi o prawdziwej wartości konkretnego modelu katechezy. Bez konkretnego doświadczenia działania Boga w świecie chrześcijaństwo byłoby tylko piękną ideologią, nie mającą przeniesienia w rzeczywistości. Bóg, Jego poszukiwanie i odkrywanie, stanowią dla chrześcijanina zasadniczy motyw religijnego wzrastania i katechezy¹³. Ciekawe jest stwierdzenie Tilmanna: *Ludzkość uświadomiła sobie, że dopóki ludzie żyją na ziemi, nie można już znaleźć Boga tam, gdzie wyobrażano Go sobie, a mianowicie w niebie*¹⁴. W epoce kosmicznej penetracji wszechświata jeszcze silniej narzuca się pytanie, gdzie można odnaleźć Boga, gdzie można Go doświadczyć. Ponadto myślenie naukowo-przyrodnicze i techniczne do tego stopnia opanowało umysł ludzki, że nie może on ogarnąć drugiej strony rzeczywistości, pełnej sensu i głębokich tajemnic. Nie daje się ona zmierzyć, nie podlega eksperymentowaniu i nie można jej osiągnąć dłonią: *Zanika zdolność poznania Boga i już dzieci stawiają pytanie, czy Bóg istnieje naprawdę? Oznacza to tym samym, że nie mamy katechizacji dzieci łatwo wierzących, które pouczamy o prawdach wiary, lecz również dzieci pytające, wątpliwe i szukające. Musimy z nimi iść stale prowadząc je od ich doświadczeń do wiary. Toteż nauczanie religii nie może być po prostu przekazywaniem wiary Kościoła, lecz musimy prowadzić dzieci do wiary, poczynając od tego, czego doświadczają dzieci i młodzież, a więc zaczynając od podstaw doświadczalnych*¹⁵. Podobnie jak w przypadku małych dzieci: nie słowo, ale przeżycie stanowi punkt wyjścia w poszukiwaniu Boga. Konkretno doświadczenia mogą prowadzić do religijnych pytań, mogą budzić pragnienie poznania Boga i Jego słów.

Dawniej — zauważa K. Tilmann — szukano Boga w próżni. Obecnie jest dla nas rzeczą jasną, że szukać Boga należy przede wszystkim tam, gdzie znajduje się najwyższa i najbardziej skondensowana rzeczywistość, a więc w szczytowych chwilach życia, w spotkaniach z ludźmi, w głębi doświadczeń, do których należą przede wszystkim doświadczenia własnego życia wewnętrznego i własnej głębi. [...] Nie będziemy więc po prostu przekazywać i objaśniać nauki zamkniętej samej w sobie, lecz rozważać najpierw rzeczywistość i budzić doświadczenia, w których rzeczywistość zbliża się do nas, a wtedy dopiero interpretować tę rzeczywistość i doświadczenie, dopóki nie znajdziemy jej sensu, głębi i tajemnicy, w których budzą

¹² Tamże, s. 40.

¹³ Tenże, Kann man zur Erfahrung der Wirklichkeit Gottes führen?, *KB* 93(1968), s. 331–332.

¹⁴ Tenże, Jak mówić z młodzieżą o Bogu i religii?, *CT* 41: 1971, f. I, s. 25–26.

¹⁵ Tenże, Odnowa katechetyczna a praktyka nauczania religii, *CT* 40: 1970, f. IV, s. 14.

się pytania, a my czujemy się zaproszeni do uczynienia następnego kroku — od doświadczenia ziemskiego do transcendencji, do rzeczywistości Bożej. Dopiero w tym punkcie, w którym młodzi ludzie otworzą się na te tajemnice, głosimy słowo Boże jako odpowiedź na ich pytania i jako prawdę wiary. Wtedy Objawienie Boże nie tkwi w próżni, w tym, co niewidzialne i nie podlegające doświadczeniu, lecz jaśniej w ludzkich doświadczeniach¹⁶.

Teoretyczne definicje Boga, jak np. w ujęciu neoscholastycznego katechizmu J. Deharbe'a (*Duch nieskończenie doskonały, stwórca nieba i ziemi, od którego pochodzi wszelkie dobro*), nie mogą stanowić współcześnie punktu wyjścia do rozważań na tematy religijne. Tego typu ujęcia przedstawiają Boga jako tego, kogo można poznać, pojąć, opisać, na dodatek niezależnie od związku z istnieniem ludzkim i z jakimkolwiek doświadczeniem. Takiego Boga nie można szukać; Jego się udowadnia. On jest Bogiem racjonalistów¹⁷ — podkreślał Tilmann. Fałszywe wyobrażenia Boga prowadzą do niewiary, podobnie zresztą jak źródłem niewiary bywają konkretne doświadczenia ludzkie: wojna, przemoc, obojętność, grzech, niewystarczające świadectwo wspólnot wiary, ubóstwo w jej przepowiadaniu, w służbie Bożej, brak miłości braterskiej i zaangażowania w przemianę świata. Zarówno to, w jaki sposób człowiek myśli o Bogu, jak i jego konkretne doświadczenia życiowe mogą być dla niego motywem odwrócenia się od wiary.

W świecie, który nie zna Boga, mówienie o Nim nie jest sprawą łatwą. Doświadczenie religijne jako moment spotkania z rzeczywistością nadprzyrodzoną jest obce wielu współczesnym tak młodszym, jak i starszym. Tilmann proponuje, by pomagać ludziom odkrywać rzeczywistość niewidzialną. Zwraca uwagę, że podobnie jak dźwięk, zapach, fale radiowe, prąd elektryczny, rozum, wola, wierność, miłość, tak samo Bóg jest niewidzialną, choć realną, pełną tajemnicy energią, z której wynika fakt, że my stale istniejemy [...], ta energia utrzymuje nas i cały świat w istnieniu [...] We wszelkim dobru, które nas spotyka możemy Go doświadczyć jako źródła energii, która pozwala sptynąć dobru na nas¹⁸. Takie „doświadczalne” odkrywanie Boga może ułatwić człowiekowi współczesnemu, z całym jego bagażem myślenia technicznego, przejście do rzeczywistości Bożej, niewidzialnej i nadprzyrodzonej.

Kolejna uwaga Tilmanna jest bardzo cenna i aktualna. Szukanie Boga musi być uwarunkowane przyjęciem określonej postawy. *Kto głośno domaga się dowodu lub szydzi z Boga, ten nigdy Boga nie znajdzie. Podobny jest do człowieka, który idzie przez las hałasując i dlatego nie widzi żadnego dzikiego zwierzęcia, a potem stwierdza: «Tam nie ma żadnego dzikiego zwierzęcia»*¹⁹. To trafne porównanie sugeruje konieczność wewnętrznego „nastawienia” na Boga, chęć Jego odnalezienia w rzeczywistości, w której On działa. Bóg jest — według Tilmanna — *działającą energią, która wszystkiemu daje istnienie i od której wszystko zależy, niezawodną podstawą, na której można budować swoje życie, tajemnicą, która ukazuje się w najtajniejszych głębiach naszej istoty jako uszczęśliwiająca, ocalająca, godna*

¹⁶ Tamże, s. 15.

¹⁷ T e n ż e, Jak mówić z młodzieżą, jw., s. 27.

¹⁸ Tamże, s. 28; por. t e n ż e, „Gibt es Gott wirklich?” Versuch einer katechetischen Antwort, *KB* 94(1969), s. 1–7.

¹⁹ T e n ż e, Jak mówić z młodzieżą, jw., s. 28.

zaufania, tajemniczą instancją, której odpowiada poczucie odpowiedzialności, Kimś, kto wzywa, kto ujawnił się ludzkości w historii, tajemnicą ukazaną w Jezusie Chrystusie, Kimś, kto jest «wszystko we wszystkim»²⁰.

Tilmann zwraca uwagę na „drogę” szukania Boga poprzez ludzkie pragnienia. Wychodzi od pytania o życzenia, marzenia, tęsknoty. Każdy chciałby widzieć sens swego życia, być uznanym i zrozumianym, kochanym i kochającym, stąd niemiecki katechetyk proponuje odkrywanie źródeł tych pragnień i pytanie o możliwości ich zaspokojenia. W pragnieniach tych widzi jakby *reflektory, które są nastawione na cel*. Jesteśmy nastawieni na Boga, do którego dąży każdy człowiek w swoich wielkich pragnieniach i które tylko w Nim mogą zostać ostatecznie zaspokojone²¹. Według Tilmanna, najważniejsza droga do Boga prowadzi dziś nie wyłącznie przez rozum (taka byłaby zbyt ciasna i jednostronna), lecz *przez właściwe istnienie ludzkie. W nim stajemy się uwrażliwieni na Boga. Doświadczamy samych siebie jako istoty, które są nastawione na Boga. [...] Zagadkę można rozwiązać, ale nie da się rozwiązać tajemnic. Trzeba z nimi żyć, a wtedy coraz bardziej pojmuje się ich głębię. Musimy pomagać ludziom dostrzegać tajemnicę w ich doświadczeniach i zastanawiać się nad nią*²².

Tajemnica obecności Boga w świecie dostępna jest na drodze medytacji²³. Tilmann odkrył w swym życiu duchowym znaczenie chrześcijańskiej medytacji i pragnął tym odkryciem dzielić się także na płaszczyźnie katechetycznej. Można powiedzieć, że Tilmann na gruncie niemieckiej pedagogiki religijnej był w latach 60. XX w. największym propagatorem medytacji jako metody katechezy: *Musimy prowadzić do medytacji, do otwarcia się na głęboki sens życia*²⁴. Niemiecki katechetyk wskazywał na podstawowe doświadczenia dziecka: *Już dziecko medytuje, kiedy chce ciągle słuchać tych samych bajek. Chce ono wyczerpać treść opowiadania, przyswoić sobie całkowicie ich głębię, podziwiając wnikać coraz dalej. Kto ponownie nauczył się tego, stał się otwarty na tajemnicę Boga w swoim istnieniu*²⁵. Medytacja jako intelektualne rozważanie Bożych tajemnic jest doświadczeniem nie tylko dziecięcym: *Gdyby dziecko mogło medytować w ciele matki, powiedziałoby: Jest mi tu dobrze, ale moje ręce, nogi i ja sam istniejemy chyba jeszcze dla czegoś innego. Gdyby przyszedł ktoś z zewnątrz i powiedział dziecku, że ono się urodzi i że czeka na nie świat, w którym będzie ono mogło żyć i rozwijać się, byłoby to uszczęśliwiający zwiastowanie jego powołania. Podobnie jest z każdym człowiekiem. Gdy zastanawia się nad swoim istnieniem, wnioskuje, że istnieje jeszcze coś innego*²⁶.

Medytacja chrześcijańska była dla Tilmanna wyraźnym sposobem odkrywania tajemnic Bożych w doświadczeniach ludzkich. Była „swoistym pomostem” między rzeczywistością ludzką i boską: *Boga jako takiego nie możemy doświadczyć bezpośrednio, a więc w oderwaniu od naszych doświadczeń ludzkich. Natomiast*

²⁰ Tamże, s. 29–30.

²¹ Tamże.

²² Tamże, s. 32.

²³ T e n ż e, Kann man zur Erfahrung der Wirklichkeit Gottes führen?, jw., s. 347.

²⁴ T e n ż e, Jak mówić z młodzieżą, jw., s. 33.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże.

*ludzie mogą Go doświadczyć w nich i w związku z nimi. Przez doświadczenia ludzkie może stać się widzialna ostateczna tajemnica, która przekracza wszystko, co ziemskie*²⁷.

Punktem wyjścia w głoszeniu orędzia chrześcijańskiego powinna być bliska rzeczywistość, a przede wszystkim sam człowiek, który staje wobec tajemnicy Boga, ze świadomością: „jestem tu”, „jestem taki”, „oczekuję”, „zmierzam do celu”, „jestem zagrożony”, „tęsknię”, „chcę kochać bez rozczarowania”, „chcę być kochany bez wyrachowania” itd. Zdaniem Tilmanna, rzeczywistością tą może być sama Biblia, fakt, że istnieje, że jest bestsellerem, że ma wiele do powiedzenia współczesnemu człowiekowi. Rzeczywistością taką mogą być stosunki międzyludzkie (małżeństwo, rodzina, przyjaźń, miłość, wspólnota, zaufanie, wolność, porządek, zawód itd.) oraz życie chrześcijańskie (pojedynczy ludzie, ich czyny i motywy, działanie Kościoła itd.). Mogą to być doświadczenia wewnętrzne, jak: radość, pokój, cierpliwość, dobro, sumienie, życzliwość. Chcąc przekazać wiarę, trzeba wprawdzie zastanowić się nad granicami zrozumienia ze strony odbiorców, nad ich doświadczeniami, które znajdują swe odzwierciedlenia w Biblii²⁸.

Niemiecki katechetyk proponuje jeszcze inną klasyfikację doświadczeń życiowych, które mogą prowadzić katechizowanych do Boga. Pierwszym jest doświadczenie sensu bytu. Zastanawiając się nad czymś, co istnieje, podziwiając i medytując, człowiek doświadcza Dawcy sensu, podobnie — jak według Tilmanna — *w wierszu spotykam się z poetą*. Drugim jest doświadczenie samego siebie, własne istnienie, myślenie, działanie, pragnienia, pociowość. Doświadczenie siebie prowadzi do Tego, kto o mnie zdecydował, kto jest Dawcą mego życia. Trzecie jest doświadczenie Boga w stosunkach międzyludzkich, np. w miłości czy bezinteresowności, które prowadzą do pytań o ich źródło i wypełnienie²⁹.

IV. UNIWERSALIZM KATECHEZY EGZYSTENCJALNEJ

W ujęciu K. Tilmanna model katechezy egzystencjalnej przybiera formę uniwersalną na każdym etapie rozwoju wiary: *W ten sposób możemy postępować na wszystkich stopniach rozwoju, a więc stawiać dzieci i młodzież wobec rzeczywistości, gromadzić doświadczenia, dogłębnie je tłumaczyć, aż staniemy przed tajemnicą i dopiero wtedy przystąpimy do głoszenia orędzia chrześcijańskiego*³⁰. Model katechezy egzystencjalnej sprawdza się także w odniesieniu do uczniów w wieku 13–16 lat, kiedy — według Tilmanna — nie można stawiać jakiś założeń czy przesłanek, gdyż jest to swoista *katecheza — tabula rasa*³¹.

²⁷ Tamże.

²⁸ Jest to zadanie, które — według Tilmanna — powinni podjąć nie pojedynczy katecheci, ale „grupy robocze”, przygotowujące materiały katechetyczne; por. t e n ż e, *Odnowa katechetyczna*, jw., s. 16.

²⁹ T e n ż e, *Jak mówić z młodzieżą*, jw., s. 34.

³⁰ T e n ż e, *Odnowa katechetyczna*, jw., s. 15–16.

³¹ T e n ż e, *Die existenzielle Katechese bei den Dreizehn- bis Siebzehnjährigen*, *KB* 91(1966), s. 254.

Istotna w katechezie egzystencjalnej jest jej uniwersalność także w ukierunkowaniu jej treści. Adresatami takiej katechezy mogą być zarówno wierzący, jak i osoby wątpiące czy poszukujące. Wszyscy zostają postawieni przed tą samą rzeczywistością, przed faktami i doświadczeniami, które są powszechnie znane i przeżywane. Ważny jest moment ich przywołania i uświadomienia, a przede wszystkim próba ich interpretacji — postawienie pytań o ich sens oraz o orędzie Chrystusa, które wiąże się z danym problemem. Tilmann nazywa taką katechezę „otwartą”, ponieważ ani jej przebieg, ani rozwiązanie nie są uprzednio narzucone. Nawet — jego zdaniem — sam temat mogą uczniowie określić, jeśli dana kwestia jest im znana i dla nich ważna. Katecheta nie stoi tu jako „posiadacz całej prawdy”, lecz sam jej poszukuje. Staje nie „ponad”, ale „razem” z uczniami. Doświadczenia są *wspaniałym skarbem, którego młodzi sobie nie uświadamiają. Kiedy uda nam się otworzyć ten skarb, wtedy napotkamy na prawdziwe życie, trafimy do ich najgłębszych pokładów. Przy zastosowaniu takiej metody uczniowie przeżywają katechezę nie jako coś gotowego, co muszą przejąć od pewnego autorytetu, lecz jako wyzwajające, dokonane we wspólnocie, rozwiązanie problemu, który ich nurtował. W ten sposób Objawienie przynosi głębię i pełnię życia. Wierność zaś Objawieniu jest jednocześnie wiernością wobec młodzieży, jest służbą wobec jej problemów i pytań, bezsilności i tęsknot*³².

Jest jeszcze trzeci poziom „uniwersalności” katechezy egzystencjalnej. Dotyczy ona nie tylko płaszczyzny poznawczej (intelektualnej), ale angażuje także sferę woli i działania. Podkreślał to K. Tilmann: *Kiedy przy różnych okazjach uświadomi się młodemu człowiekowi jego głębię oraz granice jego pytania i tęsknoty, wtedy wymaga on takich rozwiązań, na których może budować swoje życie, słowem — poszukuje takiej odpowiedzi, dla której warto żyć. Gdy tak postępujemy, nauczanie religii trafia nie tylko do umysłu, lecz sięga do życia i do głębi istnienia*³³. Katecheza egzystencjalna w swoim zasadniczym ukierunkowaniu prowadzi do zmiany życia katechizowanych. Tilmann mówił o tzw. katechezie zmieniającej egzystencję (*die existenzverändernde Katechese*)³⁴.

Uniwersalność katechezy egzystencjalnej, którą promował Tilmann, dotyczyła trzech kwestii: 1. Jest to model katechezy adekwatny do każdego etapu rozwojowego (dzieci, młodzież, dorośli). 2. Skierowany do wszystkich (wierzących, wątpiących, poszukujących). 3. Aktywizujący na różnych płaszczyznach (poznawczej, woli i działania).

V. ZAKOŃCZENIE

K. Tilmann z wielkim zapałem poszukiwał możliwości rozwoju wiary dojrzałej, sposobów odkrywania jej bogactwa i piękna. Nie pozostawał jedynie w postawie pesymizmu i krytyki, ale z nieprzewyciężonym optymizmem i zadziwiającą spontanicznością pytał o uwarunkowania przekazu wiary, szczególnie dzieciom i młodzieży.

³² Tenże, *Odnowa katechetyczna*, jw., s. 17.

³³ Tamże.

³⁴ Tenże, *Die existenzielle Katechese*, jw., s. 256–258.

Mistrz niemieckiej katechetyki miał świadomość, że to właśnie ludzkie doświadczenia i ich interpretacja są *przedpołem wiary chrześcijańskiej*³⁵. Na kolejnym etapie droga do Boga wiedzie przez słowo Boże, które *wypowiedziane przez wierzącego [...] odpowiada sytuacji, uderza człowieka, a ten doświadcza, że w Dobrej Nowinie może znaleźć swe zbawienie, że w niej znajdują rozwiązanie jego otwarte i ukryte pytania życiowe*³⁶. Znajdowanie płaszczyzny spotkania, szukanie i umożliwianie wspólnych doświadczeń, ich pierwszeństwo przed gotowymi formułami to podstawowe kroki w odnajdywaniu Boga i kształtowaniu postawy wiary. Aktualność „metody” Tilmanna jest nieustannym wyzwaniem dla współczesnej katechezy: prowadzić katechizowanych od doświadczenia przez słowo Boże do wiary.

W przedstawionym artykule nie wyczerpano bogatej myśli Tilmanna na temat katechezy egzystencjalnej. Wskazano podstawowe elementy, które charakterystyczne są dla przejścia w wychowaniu od życia do wiary. Silne „zakorzenienie” wiary w ludzkim doświadczeniu stanowi nie tylko podstawowy element w formowaniu postawy religijnej, lecz także jest „gwarancją” jej stabilności na kolejnych etapach rozwoju.

**VON DER ERFAHRUNG ZUM GLAUBEN.
KONZEPT DER EXISTENTIELLEN SEELSORGE
BEI KLEMENS TILMANN (1904–1984)**

ZUSAMMENFASSUNG

Anhand der Veröffentlichungen vom K. Tilmann (1904–1984) stellt der Verfasser das Modell der existenzialen Katechese dar, das der deutsche Religionspädagoge in den sechziger Jahre des 20. Jh. vertreten hat. Nach einer kurzen biographischen Einführung wird die allgemeine Charakteristik der existenzialen Katechese präsentiert, d. h. der Übergang von Kindheitserfahrungen zu den religiösen Erfahrungen. Im Weiteren werden, schon anhand der systematischen Katechese der Jugend, die wichtigsten Elemente des analysierten Konzeptes dargestellt: das Weggehen vom Zwang, die Bedeutung der Verwunderung, die Relation Gott – Welt, das Entdecken Gottes in den alltäglichen Erfahrungen, die Meditation als „Weg” der Gotteserfahrung, die verschiedenen Arten der Erfahrungen, die zu Gott führen. Im Artikel wurde auch die Universalität der existenzialen Katechese, sowohl im Hinblick auf das Alter und die Einstellung, als auch im Bezug auf die Stufen des Engagements der Adressaten dargestellt. Es wurde auch ihr überzeitlicher Charakter sowie ihre Aktualität betont.

³⁵ Tenże, Jak rozmawiać z młodzieżą, jw., s. 35.

³⁶ Tamże, s. 36.

ŹRÓDŁA PATRYSTYCZNE O JASNYM A SZCZYRYM SŁOWIE BOŻYM STANISŁAWA HOZJUSZA

Treść: — Wstęp. — I. Ojcowie przednicejscy. 1. Piśmiennictwo aleksandryjskie. 2. Piśmiennictwo afrykańskie. — II. Ojcowie od Soboru Nicejskiego do Chalcedońskiego (325–451). 1. Ojcowie aleksandryjscy i Egipcjanie. 2. Pisarze Azji Mniejszej. 3. Pisarze Syrii i Palestyny. 4. Historycy Kościoła. 5. Pisarze Italii. 6. Pisarze Galii. 7. Ojcowie afrykańscy. — III. Dzieła przypisywane. 1. Pisarze łacińscy. 2. Pisarze greccy. — Zakończenie. — Summarium

WSTĘP

Podstawę do niniejszego artykułu stanowi dzieło Stanisława Hozjusza *Księgi o Jasnym a Szczyrym Słowie Bożym*¹. Dzieło to zostało wydane po raz pierwszy w Dylindze w Niemczech w języku łacińskim. Jeszcze za życia autora pierwodruk miał kilkadziesiąt wydań. Pierwszy polski przekład ukazał się w Krakowie w 1562 roku. Nie udało się ustalić nazwiska tłumacza. Istnieje tylko hipoteza autorstwa przekładu Stanisława Reszki, który od 1560 roku był sekretarzem kardynała Hozjusza. O popularności dzieła świadczą liczne wydania w różnych językach.

W piśmie tym biskup warmiński Stanisław Hozjusz polemizuje z protestantami XVI wieku i te problemy doktrynalne reformacji protestanckiej stanowią główne tło utworu. Hozjusz opiera się na dziełach Ojców Kościoła i pisarzy starochrześcijańskich, których cytaty zostaną ukazane w niniejszym artykule z zachowaniem staropolskiej pisowni.

Bogata podstawa źródłowa patrystyczna jest ukazana w rozprawie doktorskiej². Rozprawa opiera się na głównym dziele teologicznym Stanisława Hozjusza: *Chrześcijańskie Wyznanie Wiary Katolickiej*³, zawierającym pozytywny wykład teologii Stanisława Hozjusza.

Artykuł ma schemat podobny do powyższej rozprawy, według trzech okresów piśmiennictwa: 1) przed Soborem Nicejskim (do 325 roku) — I rozdział, 2) między

¹ S. Hozjusz, *De expresso Dei Verbo*, Dylinga 1558 (M. Korolko [wyd.], S. Hozjusz, *Księgi o Jasnym a Szczyrym Słowie Bożym*, Kraków, 1999).

² E. Weber, *Źródła patrystyczne teologii Stanisława Hozjusza*, Olsztyn, 2002.

³ S. Hozjusz, *Confessio Fidei Catholicae Christiana*. Moguntiae 1557; J. Wojtkowski [przekład] S. Hozjusza, *Chrześcijańskie Wyznanie Wiary Katolickiej*, Olsztyn 2000).

Soborem Nicejskim a Chalcedońskim (325–451) — II rozdział⁴. Rozdział trzeci poświęcony został dziełom nieautentycznym⁵, przypisywanym Ojcom Kościoła, z których Hozjusz korzystał z pełnym zaufaniem.

W badanym dziele nie znaleziono wypowiedzi Ojców Kościoła z okresu po Soborze Chalcedońskim (451–749), toteż nie będzie tego rozdziału.

Każdy Ojciec Kościoła i pisarz starochrześcijański otrzyma najpierw encyklopedyczny opis życia i twórczości Następnie przytoczone zostaną fragmenty wypowiedzi w oryginale (w języku staropolskim), które Hozjusz cytuje w dziele: *Księgi o Jasnym a Szczyrym Słowie Bożym* z podaniem numeru strony oraz numeru przypisu w nawiasie. Dalej nastąpi krótkie omówienie prawdy teologicznej z cytowanej wypowiedzi. Wreszcie przedstawione zostaną wydania dzieł każdego z Ojców Kościoła, z których Hozjusz korzystał, lub mógł korzystać. Będzie zwrócona uwaga na księgozbiory warmińskie, pomorskie, a także ze względu na studia i pracę w kancelarii królewskiej, na księgozbiory krakowskie.

Dla wydań Ojców Kościoła z XV wieku, które w wieku XVI były w Polsce dostępne, podstawą będzie monumentalny trzypiętomowy *Centralny katalog inkunabułów w bibliotekach polskich* Alodii Gryczowej, Marii Bohonos i Elizy Szandorowskiej⁶ zaś dla dzieł Ojców Kościoła drukowanych w Polsce w XVI wieku, jeszcze za czasów Hozjusza, niezastąpiona: *Bibliografia Polska* Karola Estreicher⁷. Wiadomości o księgozbiorach wywiezionych przez Szwedów z Warmii do Królewskiej i Uniwersyteckiej Biblioteki w Uppsali będą czerpane z katalogu opracowanego przez Józefa Trypućkę⁸. Odsyłacze do wydań nowożytnych i polskich przekładów mają znaczenie czysto praktycznych ułatwień dla czytelników pragnących dotrzeć do treści patrystycznych.

Zakończenie ukaze na ile Hozjusz był uniwersalny w swej teologii, opierając się na tradycji zarówno Kościoła Zachodniego, jak i Wschodniego czasów patrystycznych krain: Małej Azji, Grecji, Italii, Aleksandrii, Afryki i Galii.

Dokonane zostanie w zakończeniu porównanie z dziełem: *Chrześcijańskie Wyznanie Wiary Katolickiej* odnośnie Ojców Kościoła, których Ojcowi Hozjusz dodaje, a których pomija.

I. OJCOWIE PRZEDNICEJSCY

W pierwszym rozdziale ukazane zostaną pisma Ojców Kościoła w kolejności: 1. Piśmiennictwo aleksandryjskie, 2. Piśmiennictwo afrykańskie.

⁴ F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin – Lublin 1998. Także podziały wewnątrz powyższych okresów zostały zaczerpnięte z tego dzieła.

⁵ Sprawdzian autentyczności dzieł stanowią bibliografie: E. Dekkers, *Clavis Patrum Latinorum*, Brugis 1961; M. Geerard, *Clavis Patrum Graecorum*, Vol. I–V. Brepols – Tournhout 1974–1987.

⁶ A. Gryczowa, M. Bohonos, E. Szandorowska, *Inkunabula, quae in bibliothecis Poloniae asservantur. Inkunabuły w bibliotekach polskich. Centralny Katalog*, t. I–III, Wrocław 1970–1993.

⁷ K. Estreicher, *Bibliografia Polska*, t. I–XXXIV, Kraków 1872–1951.

⁸ J. Trypućko, *Polonica Vetera Upsaliensia. Catalogue des imprimés polonais ou concernant la Pologne des XVe, XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles conservés a la Bibliotheque de l'Université Royale d'Uppsala MCMLVIII(1958)* (cytuj: Trypućko).

1. Piśmiennictwo aleksandryjskie

Kardynał Stanisław Hozjusz w swym dziele: *Księgi o Jasnym a Szczyrym Słowie Bożym* opierał się na pismach Klemensa Aleksandryjskiego i Orygenesusa.

A. Klemens Aleksandryjski⁹

Urodził się około 150 roku w rodzinie pogańskiej. Otrzymał wykształcenie z zakresu filozofii i literatury greckiej. W wieku dojrzałym przyjął chrzest i poszukiwał nauczycieli w Italii, Syrii, Palestynie i Egipcie w celu pogłębienia nauki chrześcijańskiej. Odnalazł mistrza w Aleksandrii w osobie Pantajnososa. Po jego śmierci został kierownikiem szkoły aleksandryjskiej. W czasie prześladowania chrześcijan w roku 202 Klemens opuścił Aleksandrię. Zmarł w 212 lub 215 roku. Kościół nie zaliczył go do grona świętych, gdyż jego nauki wydawały się częściowo podejrzone. Ten osąd był pochopny. Klemens Aleksandryjski zasłużył na lepszą pamięć.

Do jego głównych dzieł należą trzy, które stanowią rodzaj „trylogii”:

- *Protreptyk (Protreptikos pros Hellenos)*. W dziele tym autor zachęca Greków do nawrócenia.

- *Pedagog (Paidagogos)*, lub inaczej „Wychowawca”, zawiera pouczenia moralne, rady i wskazówki dla nawróconych.

- *Stromaty (Stromateis)*, „Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy” (gnozy). Zawierają wykład doktryny chrześcijańskiej, ówczesnej nauki Kościoła.

Do innych znanych dzieł Klemensa Aleksandryjskiego należy pismo: *Który człowiek bogaty może być zbawiony?*

Klemens bronił wiary przed herezjami stosując filozofię chrześcijańską. Starał się ukazać zgodność wiary i wiedzy. Chrystusa ukazywał jako odwieczną Mądrość i Światłość pochodzącą od Ojca. Kościół określał jako szkołę Logosu. Bronił świętości małżeństwa. Głosił, że nośnikiem Dobrej Nowiny jest Słowo mówione i pisane. Nauka Chrystusa nie może być skażona, a jej głosiciele winni rozwijać się umysłowo, moralnie i duchowo.

Stanisław Hozjusz powoływał się na dzieło Klemensa Aleksandryjskiego *Stromaty*¹⁰. Strona 51(55)¹¹: *Jeśliż prorockiego też pisma używać śmieją, ci, którzy kacerstwa naśladową. Naprzód nie wszystkiego, potym niezupelnego używają, ani też całego tekstu Proroctwa powiedają. Ale tylko wątpliwe słowa wybierając, na swoją stronę mniemanie przenoszą, słówka i tu i ówdzie chwytając, jakoby kwiatki; nie chcą rozbaczać, co by się przez nie rozumiało, ale tylko samych gołych słów źle*

⁹ B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia*, Warszawa 1990, s. 227–284; H. v. Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, Warszawa 1967, s. 31–42; J. Czuj, *Patrologia*, Poznań 1954, s. 63–64; F. Drazzkowski, *Patrologia*, Pelplin – Lublin 1999, s. 112–118; E. Früchtel, *Klemens von Alexandrien*, LThK, VI, s. 126–127; S. Pieszczołch, *Patrologia*, Gniezno 1994, t. I, s. 57–58; t. II, s. 63–70.

¹⁰ Clemens Alexandrinus, *Stromata* (PG 8).

¹¹ Nr strony, w nawiasie nr przypisu z książki: „O Jasnym a Szczyrym Słowie Bożym”.

używają. A tak prawie snadź we wszystkich słowach, które oni przynoszą najdziesz to, że tylko na samych imionach a słowach się sadząc, wyrozumienia ich różnie odmieniają.

W wypowiedzi tej zawarta jest krytyka pod adresem tych, którzy słowa Pisma Świętego wykorzystują dla własnej wygody. Kto strzeże Słowa Bożego ten jest szczęśliwy.

B. Orygenes¹²

Urodził się w 185 roku w Aleksandrii z rodziców chrześcijańskich. Jego ojciec poniósł śmierć męczeńską w 202 roku. Orygenes pragnął męczeństwa za wiarę i nie bał się śmierci, lecz matka mu w tym przeszkodziła. Orygenes był najstarszy z siedmiorga rodzeństwa, pomagał rodzinie pracując jako nauczyciel, był kierownikiem Szkoły Katechetycznej. Pozbawił się męskości biorąc dosłownie urywek Ewangelii św. Mateusza 19,12.

Zasłynął jako wybitny nauczyciel i teolog, na jego wykłady uczęszczali także heretycy i poganie. Gdy w 216 roku wybuchły w Aleksandrii zamieszki na tle religijnym wyjechał do Palestyny, gdzie głosił homilie, chociaż nie był jeszcze kapłanem. Nawracając zamożnego Ambrożego Orygenes zyskał w nim mecenasa, który wynajął mu zespół tachygrafów i kopistów, aby mógł im dyktować swoje dzieła. W roku 230 biskupi greccy zaprosili go do Aten na dyskusję z heretykami. Biskup Teokryt i Aleksander udzielili mu święceń kapłańskich, których nie uznał biskup Aleksandrii Demetriusz. Nie zostały uznane jego święcenia kapłańskie także na synodach w Aleksandrii. Orygenes otworzył szkołę w Cezarei Palestyńskiej. W 240 roku Orygenes rozstrzygał spory teologiczne w Atenach i Nikomedii. W 250 roku został uwięziony za cesarza Decjusza, a rok po uwolnieniu nie powrócił już do zdrowia. Zmarł w Tyrze w 254 roku. Orygenes był najpłodniejszym pisarzem starożytnym. Jest autorem tysięcy traktatów, ustalonych zostało osiemset tytułów. Znany jest głównie z twórczości biblijnej.

Heksapla, czyli równoległe zestawienie sześciu tekstów Starego Testamentu, nie dochowała się do naszych czasów. Napisał też komentarze do wszystkich ksiąg Starego i Nowego Testamentu. Zachowały się urywki z 574 homilii w przekładzie łacińskim, a tylko 21 w oryginale greckim. Do pism apologetycznych należy traktat *Przeciw Celsusowi*, do dogmatycznych *O zasadach*, do ascetycznych *O modlitwie*.

Wyróżniał trzy sensory Pisma Świętego: historyczny, duchowy i budujący. Głosił teorię ostatecznego zbawienia, nawet szatana, tak zwaną „Apokatastazę”. Uczył, że odpuszczenie grzechów otrzymuje się przez chrzest, męczeństwo, jałmużnę, przebaczenie, nawrócenie, miłość i wyznanie kapłanowi. Był geniuszem Kościoła, można go postawić obok św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu, zapewniając należne miejsce w historii.

¹² B. Altaner, jw., s. 284–300; H. v. Campenhausen, jw., s. 43–60; H. Crauzel, Origenes, LThK VII, s. 1230–1235; J. Czuj, jw., s. 64–68; F. Drączkowski, jw., s. 118–126; S. Pieszczoł, jw., t. I, s. 58–63; t. II, s. 70–86.

Stanisław Hozjusz przytaczał fragmenty homilii Orygenesza. Strona 66(88)¹³: *W rękach swych poniosę Cię etc. Skądże ty dyjable to wiedzieć możesz, że to pisano jest? Izalliś ty Proroki czytał alboś Pismo święte uznał? Chocia ty milczysz, ja za cię odpowiem. Czytałeś nie przeto, żebyś sam z czytania świętych lepszym był, ale żebyś prostością ty, który się tylko litery dzierżą, zabijał. Wiesz, iżę gdybyś im z inszych ksiąg mówić chciał, tak byś ich nie oszukał, ani by co ważyć mogło twierdzenie twoje.*

Szatan nie może znać prawd zawartych w słowach Pisma Świętego, lecz kusi. Orygenes przestrzega czytelnika, ażeby nie dał się zwieść szatanowi. Strona 70(95)¹⁴: *częstokroć tych usta dyjabeł otwarza, którzy Boże słowa mówią. Które nieprawdę mówi to jest pewna, że dyjabeł otwarza usta jego, aby nieprawdę mówił*

W innym tekście zauważa, że kto głosi błędne nauki, to przemawia przez niego diabeł.

Stanisław Hozjusz mógł korzystać z homilii drukowanych wraz z homiliami o Ewangeliach św. Grzegorza Wielkiego¹⁵, które dochowały się do naszych czasów w dwóch wydaniach z XV wieku, egzemplarze w bibliotekach krakowskich.

2. Piśmiennictwo afrykańskie

Kardynał Stanisław Hozjusz w swym dziele: *Księgi o Jasnym a Szczyrym Słowie Bożym* opierał się na pismach Tertuliana i św. Cypriana.

A. Tertulian¹⁶

Urodził się w 155 roku w Kartaginie, w zamożnej rodzinie pogańskiej. Otrzymał wykształcenie klasyczne, filozoficzne i prawnicze. Uczył retoryki w Kartaginie, potem był adwokatem w Rzymie. W 195 roku przyjął chrześcijaństwo i powrócił do Kartaginy. W 207 roku przystąpił do sekty montanistów, szerzącej rygorystyczny moralny i ascetyzm. Zmarł w 220 roku w Kartaginie. Miał gwałtowny charakter. Występował przeciwko poganom, żydom, heretykom, później także przeciwko katolikom.

Jego twórczość była bogata, zachowało się 31 dzieł, które można ująć w trzy grupy: dzieła apologetyczne, dogmatyczno-polemiczne, moralno-ascetyczne. Dochodzą pisma z okresu montanistycznego.

W swych naukach błędnie wskazywał filozofię, jako źródło herezji. Myślał kategoriami prawniczymi. Boga uznawał za dawcę prawa, a Ewangelię za prawo chrześcijan. Grzech jest naruszeniem prawa Bożego. Poprawnie sformułował naukę

¹³ Origenes, Homilia 31 in Lucam (PG 13).

¹⁴ Origenes, In Exodum homilia 3 (PG 12).

¹⁵ Gregorius I Magnus papa s., Homiliae super Evangeliiis. [Augsburg] 1473. IBP 2487; Venezia; 1493. IBP 2488.

¹⁶ B. Altaner, jw., s. 228–248, H. v. Campenhausen, jw., s. 182–210; J. Czuj, jw., s. 72–77; F. Drączkowski, jw., s. 127–140; B. Kötting, Tertullian, LThK IX, s. 1370–1374; S. Pieszczoł, jw., t. I, s. 47–51; t. II, s. 48–55.

o Trójcy Świętej. Pierwszy posłużył się wyrazem *Osoba (Persona)*. O Chrystusie głosił, że ma dwie natury w jednej Osobie.

Stanisław Hozjusz korzystał z jednego spośród dzieł Tertuliana zaliczanych do dogmatyczno-polemicznych. Strona 48(52)¹⁷: *Często heretykowie mawiali: „Szukajcie a najdziecie, badajcie się Pisma. A upomina też wiernie, żeby wždy kiedy koniec taki uczynili temu szukaniu i przekłada tamże wiarę nad ćwiczenie Pisma. [...] Pismem z nami czynią heretykowie; z Pisma radzą. Azaby mogli skąd inąd radzić o rzeczach wiary, jeśli nie z Pisma wiary?”*

W powyższym tekście Tertulian przestrzega przed heretykami przyjmującymi dosłownie słowa Pisma Świętego, co jest często niezgodne z nauką Kościoła. Indywidualna interpretacja prowadzi do herezji.

Stanisław Hozjusz mógł korzystać z weneckiego wydania *Apologetyka* Tertuliana¹⁸ z końca XV wieku, którego egzemplarz zachował się między innymi w Krakowie.

B. Św. Cyprian¹⁹

Urodził się między 200 a 210 rokiem, prawdopodobnie w Kartaginie, w zamożnej rodzinie pogańskiej. Otrzymał prawnicze i retoryczne wykształcenie. W roku 246 przyjął chrzest, rozdał majątek ubogim i wkrótce przyjął święcenia kapłańskie. Na przełomie 248/249 roku został biskupem. Zwalczał schizmy, organizował pomoc dla ofiar zarazy, która wybuchła w Kartaginie. Podczas prześladowania za czasów cesarza Waleriana został wygnany na pustynię, skąd pisał listy do chrześcijan. Po powrocie do Kartaginy poniósł w 258 roku śmierć męczeńską, święty mieczem.

Jego dzieła dotyczyły problematyki kościelno-dyscyplinarnej i moralno-ascetycznej. Napisał 65 listów, stanowiących źródło do poznania dziejów Kościoła.

Stanisław Hozjusz przytacza zdanie św. Cypriana z *Kazania o Wieczery Pańskiej*. Strona 93(118)²⁰: *Jedli i pili z jednego chleba według osoby widomej*.

Słowa te świadczą o tym, że komunია przyjęta pod jedną postacią chleba jest tak samo ważna jak pod dwiema.

Stanisław Hozjusz mógł korzystać z któregoś z wydań dzieł św. Cypriana z XV wieku²¹. Egzemplarz jednego z nich zachował się do naszych czasów w Krakowie.

¹⁷ Tertullianus, De praescriptione haereticorum (PL 2).

¹⁸ Tertullianus, Quintus Septimus Florentinus, Apologeticus contra gentes, Venezia [n.p. 1494], IBP 5205.

¹⁹ B. Altaner, jw., s. 257–267; H. v. Campenhausen, jw., s. 211–233; J. Czuj, jw., s. 79–82; F. Drączkowski, jw., s. 140–146; W. Myszor, Cyprian, Thascius Caecilius Cyprianus, EK, t. 3, k. 690–693; S. Pieszczochoch, jw., t. I, s. 67–69; t. II, s. 86–92.

²⁰ Cyprianus, Sermo de coena Domini (PL 4).

²¹ Cyprianus, Caecilius, Opera, Venezia 1483, IBP 1821; [Deventer, ca 1480] IBP 1822; [Stuttgart, ca 1486] IBP 1823.

II. OJCOWIE OD SOBORU NICEJSKIEGO DO SOBORU CHALCEDOŃSKIEGO (325–451)

W niniejszym rozdziale omówieni zostaną: 1. Ojcowie aleksandryjscy i Egipcjanie, 2. Pisarze Azji Mniejszej, 3. Pisarze Syrii i Palestyny, 4. Historycy kościelni, 5. Pisarze Italii, 6. Pisarze Galii, 7. Pisarze afrykańscy.

1. Ojcowie aleksandryjscy i Egipcjanie

Kardynał Stanisław Hozjusz w dziele: *Księgi o Jasnym a Szczyrym Słowie Bożym* opierał się na pismach św. Atanazego Wielkiego i św. Cyryla Aleksandryjskiego.

A. Św. Atanazy Wielki²²

Urodzony w 295 roku w Aleksandrii, teolog i pisarz, walczył z arianizmem. Otrzymał wykształcenie klasyczne, znał język koptyjski, był biblistą i miłośnikiem życia ascetycznego. W 328 roku został wyświęcony na biskupa Aleksandrii. Występował przeciwko heretykom, oni za to go nienawidzili i oskarżali, ale zarzuty odpychał zwycięsko. Aż pięciokrotnie był na wygnaniu, za każdym powrotem lud witał go entuzjastycznie. W 335 roku synod w Tyrze skazał go na wygnanie do Trewiru w dzisiejszych Niemczech. Od 339 roku przebywał siedem lat na wygnaniu w Rzymie. Lata 346–356 to „złota dekada” w jego życiu — zajmował się duszpasterstwem i pracą pisarską w Aleksandrii. Potępiony przez synody w Arles (353) i w Mediolanie (355). Przez 6 lat był na wygnaniu, przebywał w pustelniach i klasztorach egipskich. Z racji spędzenia siedemnastu lat na wygnaniu św. Atanazy nazywany jest „biskupem wygnania”. Należy do Wielkich Doktorów Kościoła Wschodniego. Zmarł w Aleksandrii 2 maja 373 roku.

Dzieła św. Atanazego można podzielić na cztery grupy: pisma dogmatyczne, polemiczne, ascetyczne oraz listy.

W nauczaniu św. Atanazy był wierny nauce Chrystusa Pana. Boga określał jako niematerialnego, wiecznego, najprostszego, niepojętego i transcendentnego, który jest miłujący przez Słowo. Trójcę Świętą określał jako doskonałą i niepodzielną. Dzieła św. Atanazego przenikał duch, siła, prostota i wysoki polot.

Stanisław Hozjusz w omawianym dziele oparł się na jednym z jego listów przytaczając obszerny fragment. Strona 57(66)²³: *Germinius, Auxentius, Valens, Ursacius, Demophilus a Gaius karteczkę jakąś swego wyznania wiary podali, a to wyznanie nad wszystkie concilia przełożone być żądali. Cóż na to powszechnego Kościoła Ojcowie w Aryminie na ten czas zebrani odpowiedzieli? My nie dlategoś-*

²² B. Altaner, jw., s. 373–383; H. v. Campenhausen, jw., s. 73–86; J. Czuj, jw., s. 92–95; F. Drączkowski, jw., s. 188–197; E. Florkowski, Atanazy Wielki, EK, t. 1, k. 1026–1029; S. Pięszczoł, jw., t. I, s. 80–82; t. II, s. 102–108.

²³ Athanasius, Epistola de Synodis Arimini et Seleucia congregatis (PG 26, 681–793).

my się tu zjechali, przestawali, żebyśmy wiary potrzebowali (bo mamy zdrową wiarę), ale iżbyśmy ty, którzy przeciw prawdzie mówią, a nowinki wynajdują, zesromocili. Jeżliże wy tedy takeście to wyznanie pisali, jako byście dopiero poczynali wierzyć, jeszcze nie możecie miani być za kleryki, gdyż dopiero teraz prostych artykułów wiary poczynacie się uczyć. Ale jeżliżeście tym umysłem tu przyszli, którym i my niechajże będzie wszech społeczna zgoda, a kacyrstwa niechaj będą od nas przekłete, a podanie ojców naszych trzymajmy, aby na potym wzięte ledajakie przyczyny synodów nie wracały, gdyż już raz oni wszyscy, którzy się byli w Nicee zjechali, wszystko dobrze przed nami postanowili.

Hozjusz krótko wprowadził drugie przytoczenie: *Niestłuzna się jakaś rzecz onym ojcom widziata, żeby jaka nowa wiara albo nowe wyznanie wiary miało być przywodzono, a o tej wątpiono, którą od swych starszych przyjęli. A dla teźże przyczyny w onym liście, który do Konstancyjusza cesarza pisali, iż tych używali powieda tenże Atanasius: „Prosimy pokornie twej miłości, żebyś łaskawymi uszyna a wesolą twarzą pošły nasze przyjął, a ku sromocie zmarłych ojców, a czemu co nowego, abyś wwodzić nie dopuszczał, ale żebyś nam dopuścił w postanowieniu a dekretach starszych naszych trwać, którzy i wielkim dowcipem, i opatrnością, i Duchem Świątym wszytki rzeczy postanawiali. Bo zaiste ty rzeczy nowe, które ci wnaszają, wierzącym niewierność, a niedowiarkom okrutność przynoszą”.*

W liście o synodach w Rimini i Seleucji św. Atanazy potępił poglądy heretyków na nich głoszone. Wiara jest tylko jedna i żaden człowiek nie może jej poprawiać. Św. Atanazy polemizując z przeciwnikami bronił nauk Soboru w Nicei, dotyczących wiary.

Stanisław Hozjusz korzystał z dzieła św. Atanazego zawartego być może w wydaniach z XV wieku w łacińskim przekładzie, których egzemplarze dochowały się do dziś w Krakowie²⁴.

B. Św. Cyryl Aleksandryjski²⁵

Należał do Doktorów Kościoła Wschodu. Urodził się w Aleksandrii w 375 roku. W 412 roku został wybrany na patriarchę Aleksandrii. Ostro walczył z wrogami chrześcijaństwa, a w *Liście Wielkanocnym* w roku 429 zaproteutował przeciwko nauce patriarchy Konstantynopola Nestoriusza. Zwrócił się o poparcie do papieża Celestyna I, i w efekcie Synod Rzymski w 430 roku potępił nauki Nestoriusza. Z polecenia papieża Cyryl Aleksandryjski pod groźbą klątwy wezwał Nestoriusza do odwołania błędów. W odpowiedzi Nestoriusz poprosił cesarza Teodozjusza o zwołanie synodu w Efezie. Było to w roku 431. Synod został później uznany za Sobór Powszechny, przewodniczył mu Cyryl Aleksandryjski. Nestoriusz został złożony z urzędu, jego nauka potępiona, a Maryja uroczyście ogłoszona

²⁴ Ahtanasius, *Contra haereticos et gentiles*. Lat. Trad. Omnibonus Leonicus, Vicenza 1482. IBP 596; *De homousio contra Arrium*, Paris 1500. IBP 597; *In Psalmorum effectus et proprietates divina sequestratio*. Trad. Angelus Politianus, [Augsburg, post 20 XI 1500] IBP 598.

²⁵ B. Altaner, jw., s. 388–393; H. v. Campenhausen, jw., s. 157–168; J. Czuj, jw., s. 122–124; F. Drączkowski, jw., s. 200–210; W. Kania, J. Misiurek, Cyryl Aleksandryjski, EK, t. 3, k. 701–704; S. Pieszczołch, jw., t. I, s. 117–119; t. II, s. 179–182.

została Matką Bożą. Na wieść o tym cesarz Teodozjusz zdjął z urzędu Cyryla i Nestoriusza i kazał ich uwięzić. Cyryl został uwolniony po wielu pertraktacjach. Zmarł w 444 roku.

Pisma św. Cyryla można podzielić na trzy rodzaje: egzegetyczne, dogmatyczno-polemiczne i pastoralne. Pisma dogmatyczno-polemiczne można podzielić na anty-ariańskie i anty-nestoriańskie. Ważnym dziełem Cyryla Aleksandryjskiego jest jego *List do Nestoriusza* włączony do akt Soboru Efeskiego. Dokument ten zawiera naukę o Wcieleniu Syna Bożego. List ten przełożył na język polski i wydał ks. prof. Franciszek Drączkowski²⁶.

Cyryl Aleksandryjski położył wielkie zasługi dla chrystologii. W sporach z nestorianami precyzyjnie ujmował swoje twierdzenia. Wyjaśniał zagadnienie zjednoczenia natury Boskiej i ludzkiej Chrystusa Pana. Zjednoczenie to nazwał „Unią hipostatyczną”. Nie znosi ona natur.

Jego nauka jest również maryjna. Nazywał Maryję Bogarodzicą (*Theotokos*) — Matka Boga-Człowieka, Matka Chrystusa Pana.

Stanisław Hozjusz w dziele: *Księgi o Jasnym a Szczyrym Słowie Bożym* powoływał się także na nauki św. Cyryla Aleksandryjskiego przytaczając fragmenty jego pism. Strona 61(72)²⁷: *Wszyscy kacyrze z Pisma Duchem Świętym natchnionego swoich błędów zbierają przyczyny, gdy to złością swą kaza, co jest dobrze od Ducha Świętego powiedziano. A tak na głowy swe płomień, który nigdy wygaszon nie będzie zażegają.*

Heretycy nie kierują się w interpretowaniu słów Pisma Świętego Duchem Świętym, dlatego popełniają błędy.

W innym miejscu czytamy: Strona 141(168)²⁸: *Który nad to co z Pisma świętego inszego uczy, być Syna Bożego, a inszego, który z Panny Maryjej wzięt jest za Syna, jako my. Albo jeśliby kto mówił, że Ciało Pana naszego z wierzchu było, a nie z Panny Maryjej; albo, że wszystko Bóstwo w Ciało się obróciło; albo zmieszane, albo odmienione, albo że cierpieć może Pana naszego Bóstwo; albo że nie ma być chwalono Pańskie Ciało, jako to człowiecze. Tego przeklina święty a powszechny Kościół krześcijański, będąc w tym posłuszny Bożemu Apostołowi mówiącemu: „Jeśliby wam kto inszą Ewanjeliją opowiedał nad tę, którąście przyjęli, niechaj będzie przeklęty”.*

Kardynał Hozjusz przytacza słowa Świętego Cyryla broniącego prawdziwej wiary, którą głosi Kościół Chrystusowy. Trzeba jej strzec: Jest tylko jedna Ewangelia (św. Paweł Apostoł).

2. Pisarze Azji Mniejszej

Kardynał Stanisław Hozjusz w Księgach *O Jasnym a Szczyrym Słowie Bożym* opierał się na pismach dwóch Ojców Kapadockich: św. Bazylego Wielkiego i św. Grzegorza z Nazjanzu.

²⁶ F. Drączkowski, jw., s. 205–208.

²⁷ Cyrillus Alexandrinus, Epistola 28.

²⁸ Cyrillus Alexandrinus, De recta fide ad Reginas (PG 76).

A. Św. Bazyli Wielki²⁹

Należy do Wielkich Doktorów Kościoła Wschodniego i jest też jednym z trzech Ojców Kapadocji. Urodził się w 330 roku w Cezarei Kapadockiej w zamożnej rodzinie chrześcijańskiej. Spośród dziesięciorga rodzeństwa trzech braci zostało biskupami: Bazyli Wielki, Grzegorz z Nyssy i Piotr z Sebasty, a siostra ich Makryna wiodła życie ascetyczne.

Bazyli studiował w Cezarei i w Atenach, gdzie zaprzyjaźnił się z Grzegorzem z Nazjanzu. W 358 roku przyjął chrzest, został pustelnikiem, majątek rozdał ubogim i założył klasztor. W 364 roku przyjął święcenia kapłańskie, a w 370 roku został biskupem. Założył szpitale dla chorych i domy dla podróżnych. Należy do twórców życia monastycznego. Zmarł 1 stycznia 379 roku.

Jego dzieła można zaszerzować do pięciu grup, jako dogmatyczne, ascetyczne, pedagogiczne, homilie i mowy, oraz listy.

Gdy chodzi o naukę św. Bazylego to on pierwszy określił Trójcę Świętą jako jedyną istotę w trzech hipostazach. Pisał o pokucie kościelnej. W swoich ascetycznych naukach łączył surowość z umiarkowaniem. Jego monastycyzm, zwany bazylikańskim, jest personalistyczny i rodzinny.

Stanisław Hozjusz w omawianym dziele korzystał z *Homilii o sześciu dniach stworzenia (In Hexaëmeron)*. Strona 75(99) i 126(152)³⁰: [...] *ci, którzy prawdę fałszują, nie przystosują swojej myśli Pismu, ale na swoją wolę Pismo naciągają. [...] Młodzieńcykom przystoją takie mowy, bowiem ci, i którzy im są podobni, takie rzeczy lubią. Ale którzy się w Piśmie św. schowali, nie mogą cierpieć, żeby syllaba jaka z nich miała przyjść w niebezpieczeństwo. I zwykli jeśliby tego potrzeba była wszelaką śmierć dla nich podejmować.*

W obydwu fragmentach jest mowa o fałszowaniu słów Pisma Świętego dla własnej wygody.

Stanisław Hozjusz korzystał z różnych dzieł św. Bazylego w łacińskim przekładzie³¹, miał też do dyspozycji dzieła św. Bazylego w wielu wydaniach z XV wieku, których egzemplarze do dziś dnia dochowały się w Krakowie i Włocławku³².

²⁹ B. Altaner, jw., s. 395–404; H. v. Campenhausen, jw., s. 87–102; J. Czuj, jw., s. 101–104; F. Drączkowski, jw., s. 216–229; S. Pieszczoł, jw., t. I, s. 86–88; t. II, s. 109–116; M. Szegda, Bazyli Wielki, EK, t. 2, k. 135–137.

³⁰ Basilus Magnus, *Homiliae in hexaëmeron*. (PG 30, 869–986).

³¹ Św. Bazyli Wielki, *Wybór homilii i kazań*, tłum. T. Sinko, Kraków 1947, s. 169.

³² Basilus Magnus, *De legendis libris gentilium*. Lat. Trad. Leonardus Brunus Aretinus, [Milano, ca 1474.] IBP 870; [Leipzig ca 1489–1496] IBP 871; [Leipzig, ca 1490–1494] IBP 872 oraz w: Vergerius Petrus Paulus, *De ingenuis moribus etc.* Brescia 1485, IBP 5538; *Homilia XXII. De legendis libris gentilium*, Lat. Trad. Leonardus Brunus Aretinus, oraz: *Homilia XI De invidia*, Lat. Trad. Nicolaus Perottus, w: *Censorinus, De die natali etc.* Bologna, 1497 IBP 1494; *De legendis libris gentilium*, także w: Hieronymus, *Epistulae duae ad Athletam et Heliodorum etc.* [Deventer, ca 1500] IBP 2798; *Regula*. Lat. Trad. Rufinus Aquileiensis. *Epistula de forma honestae vitae*, w: Ioannes Franciscus Brixianus, *Regulae ss. Benedicti, Basilii, Augustini, Francisci etc.*, Venezia 1500, IBP 3117.

B. Św. Grzegorz z Nazjanzu³³

Był Wielkim Doktorem Kościoła Wschodniego oraz jednym z trzech Wielkich Ojców Kapadocji. Urodził się w Arianzos koło Nazjanzu w zamożnej rodzinie chrześcijańskiej. Od dzieciństwa ukochał naukę. Studiował w Cezarei Kapadockiej, Cezarei Palestyńskiej, Aleksandrii i Atenach. Jego przyjacielem był Bazyl Wielki. Interesowało go życie mnisze, ale wrócił do Nazjanzu i był podporą swych starych rodziców. W Boże Narodzenie 361 roku przyjął święcenia kapłańskie. Wkrótce udał się na pustynię, lecz powrócił do ojca. W 372 roku został biskupem miasteczka Sasima niejako wbrew swojej woli, praktycznie tego urzędu nie objął. Sobór Konstantynopolitański w 381 roku uznał Grzegorza za biskupa Konstantynopola, ale i z tego szczytu Grzegorz ostatecznie zrezygnował. Zmarł w Arianzos w 390 roku.

Na jego twórczość składają się mowy, listy i poezje. Był twórcą słownictwa teologicznego. Akcentował jedność Trójcy Świętej. Wyraźnie nazywał Bogiem Ducha Świętego. Maryi przyznawał tytuł Bogarodzicy. Św. Grzegorza zalicza się do przedstawicieli liryki i uznaje się za największego poetę przed Romanosem. Uchodzi też za pierwszego wielkiego przedstawiciela humanizmu chrześcijańskiego.

Stanisław Hozjusz powoływał się na fragment *Mów św. Grzegorza z Nazjanzu*, który wskazuje na to, że tylko wyznaczeni ludzie mogą być egzegetami: Strona 163(197)³⁴: [...] *nie na wszystkie zależy o rzeczach Boskich kazać, ale też i nie każdego czasu i nie przed każdym i nie o wszystkich gadać się godzi. Ale trzeba baczyć kiedy, a u których, a ku któremu by końcu to miało być.*

3. Pisarze Syrii i Palestyny

Kardynał Hozjusz w swym dziele powołuje się na fragment wypowiedzi Św. Jana Chryzostoma, czyli Złotoustego.

A. Św. Jan Chryzostom³⁵

Należał do Wielkich Doktorów Kościoła Wschodu. Urodził się około 354 roku w Antiochii. Pochodził z arystokratycznej rodziny chrześcijańskiej. Jego matka młodo owdowiała i sama wychowywała jedynaka. Jan studiował Pismo Święte, filozofię i retorykę. Przez 4 lata był pustelnikiem w pobliżu Antiochii. Uczył się na pamięć całego Pisma Świętego. Umartwiał się zbytnio i popadł w chorobę.

³³ B. Altaner, jw., s. 404–410; H. v. Campenhausen, jw., s. 103–115; J. Czuj, jw., s. 104–107; F. Drączkowski, Grzegorz z Nazjanzu, Grzegorz Teolog, EK, t. 6, k. 313–316; tenże, Patrologia, jw., s. 229–238; S. Pięszczoch, jw., t. I, s. 88–90; t. II, s. 117–125.

³⁴ Gregorius Nazianzenus, Orationes 1.

³⁵ B. Altaner, jw., s. 434–445; H. v. Campenhausen, jw., s. 140–156; J. Czuj, jw., s. 115–121; F. Drączkowski, Jan Chryzostom, Jan Złotusty, EK, t. 7, k. 766–769; tenże, Patrologia, jw., s. 279–290; S. Pięszczoch, jw., t. I, s. 98–100; t. II, s. 133–137.

Powrócił do Antiochii w 386 roku, został kapłanem. Przez 20 lat głosił kazania w Antiochii. Zyskał sławę wielkiego mówcy i przydomek „Złotousty” już w VI wieku.

W 397 roku został patriarchą Konstantynopola. Tępił zbytek, narażając się swą prostolinijnością tym, którym wytykał przepych i niesprawiedliwość. W roku 403 został skazany na wygnanie do Bitynii, a po raz drugi do Pityonu. W 407 roku w drodze na wygnanie zmarł z wyczerpania.

Św. Jan Złotousty był autorem homilii, mów, traktatów i listów. Mowy dzielą się na cztery grupy: moralne, liturgiczne, pochwalne i okolicznościowe.

Jan Chryzostom był duszpasterzem, ascetą, moralistą i doskonałym egzegetą, nie zajmował się wielkimi sporami teologicznymi IV wieku.

Kardynał Hozjusz w swych dziełach bardzo często powoływał się na dzieła św. Jana Chryzostoma, a w niniejszym dziele przytacza fragment jednego z jego listów, gdzie jest mowa o tym, iż Galatowie nie dali się zwieść obcym naukom, w których kryła się przebiegłość diabelska, lecz słuchali Pawła Apostoła, głoszącego wiarę Chrystusa i Kościoła. Strona 43–44(47)³⁶: *Takowa jest chytróść dyjabelska, iż nigdy jawnie nie kładzie sidła, którym ludzi chwyta. Bo kiedy by oni jego studzy byli rzekli: odstąpcie od Krystusa Galatowie, strzegli by się ich byli jako fałszyrzów, a zwodźców. Ale iż dopuścili im trwać w wierze, a zdradę swoją przykrywali imieniem Ewanjelijej, z wielką śmiałością a bez karania podkopywali dom Pański, to jest uczyniwszy sobie to przykrycie imienia świętego, pod nim się łatwie kryli ci, którzy dom Boży podkopywali. A iż tedy oni swój fałsz zwali Ewanjeliją, przeto Paweł św. i to imię ich burzy, a przeciwko niemu walczy etc.*

Hozjusz dzieła św. Jana Złotoustego miał do dyspozycji przede wszystkim w wydaniach z XV wieku³⁷, których egzemplarze zachowały się do dziś w księgozbiorach Krakowa, lecz także Gdańska, Pelplina, Torunia, Włocławka. Miał także nowsze wydania z pierwszej połowy XVI wieku, w tym wiele krakowskich w przekładzie nie tylko podziwianego Erazma z Rotterdamu oraz bliskiego mu Marcina Kromera, lecz nawet swoim własnym³⁸. Dochowały się ich egzemplarze w Krakowie, Gdańsku, Pelplinie, Toruniu, Włocławku, a w Uppsali wspomniany wyżej egzemplarz, stanowiący osobistą własność Hozjusza, z własnoręczną dedykacją od Marcina Kromera³⁹.

³⁶ In Epistolam ad Galatas commentarius (PG 61).

³⁷ W: Augustinus Aurelius s., Expositio in omnes Pauli epistolas, Paris 1499, IBP 648; Homiliae super epistolas s. Pauli, [Urach, 1483/5?] IBP 3101.

³⁸ Ioannes Chrysostomuss, Libellus elegans in quo confert verum monachum, cum principibus, divitibus ac nobilibus non huius mundi Stanislaio Hosio interprete, Cracoviae 1528, Estr XIV, s. 404.

³⁹ Ioannes Chrysostomuss., Aliquot Orationes Graecae et Latinae, ante hoc tempus Graece nunquam editae, Latine tantum semel cum Epiphaniis quadam oratione ac Historia de Jesu Christo; interpretibus Martino Cromero et Vito Amerpachio, Basileae 1552, Estr XIV, s. 405; Trypućko, jw., [1188].

4. Historycy kościelni

Kardynał Hozjusz opierał się w omawianym dziele na pismach trzech historyków kościelnych, a mianowicie: Sokratesa Historyka, Sozomena i Rufina a Akwilei. Kasjodor z tych pism przetłumaczonych na łacinę przez Epifaniasza Scholastyka złożył 12 ksiąg *Historia Ecclesiastica Tripartita*.

A. Sokrates Historyk⁴⁰

Sokrates urodził się około 380 roku w Konstantynopolu, gdzie zdobył wykształcenie retoryczne i prawnicze. Potem został adwokatem. Nosił przydomek „Scholastyk”, który oznaczał człowieka o wykształceniu prawniczym. Miał dwóch nauczycieli Heliadosa i Ammoniosa. Zmarł w 450 roku.

Opracował *Historię Kościelną*⁴¹ w siedmiu księgach obejmującą lata 306–439, a w nich panowanie siedmiu cesarzy. Jest to kontynuacja dzieła Euzebiusza z Cezarei. Źródła dobierał krytycznie, przytaczał akta soborowe, listy cesarzy i biskupów, powoływał się na pisma Ojców Kościoła. Miał sympatię dla nowacjan. Teologicznym sporom poświęcał mało uwagi.

Kardynał Hozjusz dwukrotnie cytuje fragmenty z *Historii Kościelnej* Sokratesa. Dotyczą one sporów teologicznych rozstrzyganych na Soborze Nicejskim, gdzie jedni popierali błędne nauki Ariusza, a inni strzegli zdania Bożego. Głos kościelny musi być tożsamy z głosem Bożym. Strona 55(61)⁴²: *ani słuchać mogli tak bezbożnego błędu Aryjuszowego i ślepoty umysłu jego, a słów bluźniących.*

Strona 74(98)⁴³: *Constantinus cesarz zdanie tych wszystkich, którzy się byli zjednali na Concilium Niceńskie, Bożym zdaniem zowie, bo głos kościelny jest głos Boży przezeń mówiący.*

Kardynał Hozjusz mógł korzystać z wyjątków wybranych przez Kasjodora do jego *Historia Tripartita* w jej wydaniach z XV wieku⁴⁴, których egzemplarze dochowały się do dziś w Krakowie, albo też z wydanej w Bazylei w 1523 roku wraz z *Historią Kościelną* Euzebiusza z Cezarei, uzupełnianą przez Rufina z Akwilei⁴⁵.

⁴⁰ B. Altaner, jw., s. 319; J. Czuj, jw., s. 190; F. Drączkowski, jw., s. 301; E. Perichon, Sokrates Scholasticus, LThK, IX, s. 859; S. Pieszczoł, jw., t. I, s. 141.

⁴¹ Sokrates, Scholasticus Constantinopolitanus: *Historia ecclesiastica* (PG 67).

⁴² Sokrates, Scholasticus Constantinopolitanus, *Historia ecclesiastica*. Liber I, cap. 9.

⁴³ Sokrates, Scholasticus Constantinopolitanus, *Historia ecclesiastica*. Liber II, cap. 9.

⁴⁴ Cassiodorus, Flavius Magnus Aurelius, *Historia ecclesiastica tripartita*. [Augsburg] ca 5 II 1572, IBP 1451; [Köln, ante 6 V 1478], IBP 1452; [Strassburg, post 1550?], IBP 1453.

⁴⁵ Sokrates, Scholasticus Constantinopolitanus: *Historia ecclesiastica*, w: Eusebii Pamphili Caesariensis episcopi, *Ecclesiasticae Historiae libri 9*; *Historiae Ecclesiasticae Rufino auctore libri 2*, *Historiae Ecclesiasticae Tripartite ex tribus Graecis auctoribus Sozomeno, Socrate et Theodoro ab Epiphano Scholastico versis per Cassiodorum Senatorem in Epitome redactae libri 12*, Basileae 1523, Estr XVI, 110.

B. Sozomen⁴⁶

Hermiasz Sozomen z Salaminy urodził się w drugiej połowie IV wieku koło Gazy w Palestynie z rodziców chrześcijańskich. W dzieciństwie miał kontakt z palestyńskimi mnichami. Przebywał w Italii. Od 425 roku przeniósł się na stałe do Konstantynopola, gdzie był adwokatem (scholastykiem).

Dziełem jego jest *Historia kościelna*⁴⁷ w dziewięciu księgach, obejmująca lata 324–439. Zadeedykował ją cesarzowi Teodozjuszowi II. Wprowadził uzupełnienia do dzieła Sokratesa, z którego korzystał. Bazował na własnych wspomnieniach, aktach urzędowych, aktach synodów, listach pasterskich, orędziach cesarskich. Źródeł nie cytował, był mniej krytyczny od Sokratesa. Opisywał życie mnichów. Zachował wierność nauce Kościoła.

Hozjusz pisząc *O Jasnym a Szczyrym Słowie Bożym* powołał się na *Historię kościelną* Sozomena i przytoczył słowa świadczące o zgodności biskupów w sprawach wiary. Strona 56(63)⁴⁸: [...] *biskupi ustawicznie się schodząc, Aryjusa przed się przywodzili, a zdania i nauki jego pilnie się badali, a tego strzeżli, aby się z wyrokiem na żadną stronę nie ukwapiali.*

C. Rufin z Akwilei⁴⁹

Urodził się w 345 roku w Concordii koło Akwilei w rodzinie chrześcijańskiej. Studiował w Rzymie. Powróciwszy w 368 roku do Akwilei, prowadził życie mnicha. W latach 373–380 przebywał też wśród mnichów w Egipcie. Przyjaźnił się ze św. Hieronimem i Dydymem Aleksandryjskim. Cenił poglądy Orygenesza. Był kierownikiem duchowym założonego przez Melanię Starszą klasztoru żeńskiego w Jerozolimie. Świecenia kapłańskie przyjął w 386 roku z rąk biskupa Jerozolimy, Jana. W 394 roku w Rzymie wydał łaciński przekład *Apologii Orygenesza* napisanej przez św. Pamfila i przekład dzieła Orygenesza *O zasadach*. To samo dzieło Orygenesza wydał także św. Hieronim. Obydwaj ujawniali jego błędy doktrynalne. Na płaszczyźnie literackiej wynikł między nimi spór. Rufin napisał dzieło *Przeciw Hieronimowi*, zaś Hieronim dzieło *Przeciw Rufinowi*. Św. Augustyn starał się przyjaciele pojednać. Rufin zmarł na Sycylii w 410 roku.

Dzieła Rufina dzielą się na przekłady i pisma samodzielne. Przede wszystkim przekładał dzieła Orygenesza, przełożył także dzieło św. Pamfila: *Apologia Orygenesza*, które uzupełnił rozprawą *Zniekształcenie dzieł Orygenesza (De adulteratione librorum Origenis)*. Przełożył *Historię Kościelną* Euzebiusza z Cezarei, do której dopisał dwie własne księgi, obejmujące lata 324–395. Do samodzielnych pism Rufina z Akwilei należą: *Apologia do Anastazego*, *Apologia przeciw Hieronimowi*,

⁴⁶ B. Altaner, jw., s. 319; J. Czuj, jw., s. 190; E. Perichon, Sozomenos, LThK IX, s. 933–934.

⁴⁷ Sozomenus, Scholasticus Constantinopolitanus, Historia Ecclesiastica (PG 67).

⁴⁸ Sozomenus, Historia ecclesiastica, cap. 19.

⁴⁹ B. Altaner, jw., s. 517–519; J. Czuj, jw., s. 143–145; F. Drączkowski, jw., s. 326–328; F.X. Murphy, Rufinus Tyrannius von Aquileja, LThK IX, s. 91–92; S. Pieszczocho, jw., t. I, s. 109–110, t. II, s. 161–162.

Komentarz do Składu Apostolskiego, Błogosławieństwo Patriarchów. Przekłady Rufina w bogactwie teologii na Zachodzie, gdyż przeszczepiły myśl grecką na grunt łaciński. Dzieła jego i tłumaczenia były cenione, gdyż Rufin pisał dobrym stylem, a przekładał nie dosłownie.

Stanisław Hozjusz w swym dziele *O Jasnym a Szczyrym Słowie Bożym* powoływał się na *Historię Kościelną* Rufina z Akwilei, wskazując, iż Ojcowie Kapadoccy wyznawali i głosili wiarę pochodzącą od Apostołów. Strona 75(102)⁵⁰: *Basilius Magnus a Gregorius Nasiansenus, którzy gdy wszystkich greckich świata mędrców księgi na stronę odtożyli, a sami tylko Boskiego Pisma księgi przedsię wzięli, których wyrozumienia nie z swojej dumy, ale z pisania poważności swoich starszych naśladowali tych, o których wątpiono nie było, iż z apostolskiego potomstwa tę regułę wyrozumienia Pisma z wykładu wzięli.*

5. Pisarze Italii

Stanisław Hozjusz w *Księgach o Jasnym a Szczyrym Słowie Bożym* powoływał się na pisma dwóch Ojców Kościoła Italii: św. Ambrożego i św. Hieronima ze Strydonu.

A. Św. Ambroży⁵¹

Św. Ambroży urodził się około 339 roku w Trewirze, zmarł w roku 397 w Mediolanie. Należy do Wielkich Doktorów Kościoła Zachodu. Wywodził się z arystokratycznej rodziny chrześcijańskiej, pochodzenia rzymskiego. Otrzymał staranne wykształcenie klasyczne, filozoficzne, retoryczne i prawnicze. Chociaż był niepozorny, cechowała go wielkość ducha i siła charakteru. Cieszył się autorytetem. W 374 roku po śmierci biskupa Mediolanu lud obrał go biskupem. Po wielkim oporze zgodził się. Miał też poparcie cesarza i innych biskupów. Praktykował surową ascezę, a majątek swój rozdał ubogim — od chwili przyjęcia sakry biskupiej. Ambroży zabiegał o jedność Kościoła. Ostro przeciwstawiał się arianizmowi. Zastąpił jako wybitny kaznodzieja.

Jego dzieła związane są z działalnością duszpasterską i można je podzielić na 6 grup: dogmatyczne, moralno-ascetyczne, egzegetyczne, mowy, listy i hymny.

Był wierny ortodoksyjnej nauce Kościoła.

Kardynał Hozjusz cytuje fragment komentarza do Ewangelii Łukasza. Strona 31–32(36)⁵²: *Naucz się też tu, iż się szatan przemienia w anioła światłości, a częstokroć też i z Pisma św. wiernym ludziom sidła czyni. Tak czyni heretyki, tak wynątrza wiarę, tak prawa pobożństwa najeżdża. Niechajże cię tedy w tym nie*

⁵⁰ Rufinus, *Historia ecclesiastica*, liber 2, caput 9. — M. Korolko przypis 102 ujął następująco: Rufin Syryjczyk (IV/V w.), uczeń św. Hieronima.

⁵¹ B. Altaner, jw., s. 501–514, H. v. Campenhausen, jw., s. 258–294; J. Czuj, *Patrologia*, jw., s. 138–143; F. Drączkowski, jw., s. 309–324; M. Małunowiczówna, *Ambroży*, *Ambrosius Aurelius*, EK, t. 1, k. 411–415; S. Pieszczołch, jw., t. I, s. 110–112; t. II, s. 162–172.

⁵² Ambrosius, *Expositio evangelii secundum Lucam* (PL 15; CSEL 32).

pojma heretyk, iżci może z Pisma niejake przykłady przywieść, a niechaj sobie tego nie przywłaszcza, iż się zda być uczonym. Używać też i dyjabel świadectwa z Pisma, nie iżby nauczył, ale iżby zwiódł a oszukał.

W powyższym tekście zawarte jest ostrzeżenie przed błędnowiercami, którzy działają w sposób przebiegły. Podobnie i szatan naśladuje anioła, by osiągnąć cel.

Stanisław Hozjusz mógł oprzeć się na wydaniach z XV wieku, których egzemplarze dotrwały do naszych czasów w Krakowie, Pelplinie i Włocławku⁵³.

B. Św. Hieronim ze Strydonu⁵⁴

Urodził się w Strydonie w Dalmacji w 347 roku w rodzinie chrześcijańskiej. Należy do Wielkich Doktorów Kościoła Zachodniego. Studiował w Rzymie w latach 360–367. W Rzymie zaprzyjaźnił się z Rufinem z Akwilei. Od 370 roku wiodł życie ascetyczne w Akwilei. W Antiochii doskonalił znajomość języka greckiego. Uczył się też języka hebrajskiego. W 378 roku w Antiochii przyjął święcenia kapłańskie. Zaprzyjaźnił się z Grzegorzem z Nazjanzu w Konstantynopolu. Podróżował do Aleksandrii i Palestyny, a w 386 roku osiadł na stałe w Betlejem. Organizował życie mnisz w klasztorach, wykładał Pismo Święte. Zaangażowany był w spory o naukę Orygenesusa, co skłóciło go z przyjacielem Rufinem. Zmarł w Betlejem w roku 418 lub 420.

Sławę przyniosła mu praca nad tekstem Biblii, której owocem stał się przekład łaciński zwany *Wulgata*, a także przekłady dzieł greckich Ojców Kościoła na język łaciński. Pisał również własne dzieła. Dzieli się je na pięć grup: egzegetyczne, historyczne, dogmatyczno-polemiczne, homilie oraz listy. Teksty ksiąg Pisma Świętego, z wyjątkiem Księgi Psalmów, weszły w skład *Wulgaty*, która stała się później urzędowym tekstem Pisma Świętego w Kościele Łacińskim.

Św. Hieronim był bardzo pracowity. Nawoływał do świętości, karcił występki, pouczał o chrześcijańskich obowiązkach. Uznawał całkowitą bezbłądność Pisma Świętego.

Stanisław Hozjusz przytacza jego *Dialogi przeciw Lucyferianom*. W przytoczonym tekście jest mowa o rozumnym czytaniu Pisma Świętego i wyciąganiu słusznych wniosków. Strona 63(82)⁵⁵: *Niechaj sobie nie pobbłażają chocia się im zda, iż z Pisma tego dowodzę, co powiedają. Gdyż i dyjabel z Pisma niektóre rzeczy mówił. Bo Pisma nie w czytaniu, ale na wyrozumieniu zależą.*

⁵³ Ambrosius, Opera. Basel 1492, IBP 263; Epistolae. Cont.: Epistolae: De vocatione omnium gentium; sermones; Orationes dicendae ante Missam; De sacramentis et mysteriis; De virginibus; De viduis; De cohortatione virginum et de dedicatione templi a Juliana structi; De institutione virginis ad Eusebium; De Helia et ieiunio, Milano 1490, IBP 264; Expositio in Evangelium s. Lucae, Augsburg 1476, IBP 265; Hexaameron, Augsburg ca 1472, IBP 266; [Köln, ca 1480], IBP 268; Hexaameron. Cont: Hexaameron; De paradiso; De ortu Adae; De arbore interdicta; De Cain et Abel, [Milano, n.a. 1475], IBP 267; De officiis libri tres, [Köln, ca 1470], IBP 269.

⁵⁴ B. Altaner, jw., s. 519–530; H. v. Campenhausen, jw., s. 295–348; J. Czuj, jw., s. 145–150; F. Drączkowski, jw., s. 328–333; S. Pieszczochoch, jw., t. I, s. 113–115; t. II, s. 172–178; E. Stanuła, Hieronim, EK, t. 6, k. 851–853.

⁵⁵ Hieronymus, Dialogus contra Luciferianos (PL 23).

Kardynał Hozjusz chętnie przytaczał pisma św. Hieronima. Mógł opierać się na wydaniach z XV wieku⁵⁶ dostępnych dziś w Krakowie, Gdańsku, Olsztynie, Pelplinie, Toruniu, Włocławku. Miał też z pewnością do dyspozycji krakowskie wydania z pierwszej połowy XVI wieku, w tym dwa opracowania uwielbianego Erazma z Rotterdamu⁵⁷.

6. Pisarze Galii

W *Księgach o Jasnym a Szczyrym Słowie Bożym* Stanisława Hozjusza występują przytoczenia dwóch Ojców Kościoła w Galii: św. Hilarego z Poitiers i św. Wincentego z Lerynu.

A. Św. Hilary z Poitiers⁵⁸

Św. Hilary należy do Doktorów Kościoła. Urodził się w Poitiers w roku 315. Zdobył wykształcenie filozoficzne i retoryczne. Był żonaty i miał córkę Abreę. W 346 roku przyjął chrzest, a w 350 roku został biskupem Poitiers. Walczył z arianizmem. Na synodzie w Beziery w 356 roku odmówił potępienia Atanazego, za co został wygnany do Frygii w Azji Mniejszej. Był pod wpływem Orygenesusa. Na synodzie w Seleucji w 359 roku poparł wiarę nicejską. Należy do obrońców wiary nicejskiej na Zachodzie, podobnie jak św. Atanazy na Wschodzie, stąd zwą go „Atanazym Zachodu”. Zmarł w Poitiers w 367 roku.

Dzieła św. Hilarego można podzielić na cztery grupy: pisma egzegetyczne, pisma dogmatyczno-polemiczne, pisma historyczno-polemiczne i hymny.

Nauka św. Hilarego dotyczyła przede wszystkim Chrystusa Pana i Ducha Świętego. Chrystusa Pana zrodzonego z Ojca i Odwiecznego nazywał Słowem, Mądrością i Potęgą Boga. Przez zrodzenie Boska natura nie umniejszała się. Ducha Świętego nie nazywał wyraźnie Osobą. Duch Święty to Dar Boży dla uświęcania ludzi. Św. Hilary był dobrym stylistą.

Stanisław Hozjusz w *Księgach o Jasnym a Szczyrym Słowie Bożym* cytuje fragmenty z trzech pism św. Hilarego. Strona 24(28)⁵⁹: *Zachowując wszystkie inne rzeczy sądu Boskiemu żąda tylko, iżby dla zasługi pokój był wybawion.*

⁵⁶ Hieronymus, Aureola ex floribus s. Hieronymi contexta, [Speyer, ca 1472.], IBP 2777; [Roma, 1481–1487], IBP 2778; [Roma, 1482/33.], IBP 2779; Commentaria in Bibliam, Venezia 1497–1498, IBP 2780; Epistolae, Roma 1468, IBP 2781; [Strassburg, n.p. 1469.], IBP 2782; Mainz 1470, IBP 2783–2784; Roma 1476, IBP 2785; Roma 1479, IBP 2786; Venezia 1476, IBP 2787; Parma 1480, IBP 2788; Venezia 1488, IBP 2789; Basel 1489, IBP 2790; Basel 1492, IBP 2792; Nürnberg 1495, IBP 2793; Venezia 1496, IBP 2794; [Venezia] 1496, IBP 2795; Basel 1497, IBP 2796; Epistolae pro adolescentibus, [Leipzig, s.a.], IBP 2797; Epistolae duae ad Athletam et Heliodorum etc., [Deventer, ca 1500], IBP 2798; De viris illustribus, [Augsburg, ante 5 VI 1473], IBP 2801; [Köln, ca 1481], IBP 2802.

⁵⁷ Hieronymus, Eusebius Stridonensis s., De custodia virginitatis, Cracoviae 1519, Estr XVIII, 188; Epistola ad Rusticum monachum, per Erasmus Rotterodamum diligentissime recognita, Cracoviae 1518, Estr XVIII, 188; Epistola ad Eustochium de virginitatis custodia, Cracoviae 1519, Estr XVIII, 188; Aliquot Epistolae, ab Erasmo Rotterodamo pristinae integritati restitutae, Cracoviae 1519, Estr XVIII, 188–189.

⁵⁸ B. Altaner, jw., s. 481–486; J. Czuj, jw., s. 341–347; S. Piessczoch, jw., t. I, s. 103–105; t. II, s. 153–156; E. Stanuła, Hilary z Poitiers, EK, t. 6, k. 869–871.

⁵⁹ Hilarius, Pictaviensis, Tractatus super Psalmos (PL 9).

Należy żyć według tego co Bóg oczekuje (wypełniać przykazania), resztę pozostawić Bogu. Strona 62(76)⁶⁰: *Pamiętaj, iż nie masz żadnego kacyrza, który by się nie chlubił, że wszystko, co bluźni według Pisma każe.*

W innym miejscu Hozjusz powołuje się na słowa św. Hilarego ostrzegające przed tymi, którzy powołują się na Pismo Święte, lecz niewłaściwie wyciągają wnioski. Strona 70(95)⁶¹: *Idzie nam tu o wyrozumienie Pisem, a nie o Pismo. Wykładem, a nie słowy błąd się staje. Nic nie masz świętszego nad Pismo, nic poważniejszego, nic po Bodze wszelakiej czci godniejszego. Ale co może być tak świętego, czego ku zgubie ludzkiej nieprzyjaciel rodzaju ludzkiego źle nie używał? Niechaj tego żadny nie mnima, żeby tych usta zażwady Pan Bóg otwarzał, którzy Słowa Boże wymawiają, a którzy wyroki Zakonu Boskiego przywodzą.*

Pismo Święte pochodzi od Boga i dlatego jest Święte, bo Bóg jest Święty. Słowa Boga, które są święte muszą być przekazywane wiernie. Istotne jest czytanie ze zrozumieniem, ażeby wykład był słuszny, a nie błędny.

B. Św. Wincenty z Lerynu⁶²

Św. Wincenty urodził się w Galii pod koniec IV wieku. Miał życie burzliwe, służył w wojsku. Wstąpił do klasztoru w Lerynie, niedaleko Nicei, gdzie przyjął święcenia kapłańskie. Znał Pismo Święte oraz dogmaty Kościoła. Zmarł przed rokiem 450.

Jest autorem dzieła *Commonitorium* (Napomnienie), które podpisał pseudonimem „Peregrinus” (Pielgrzym). W dziele tym zawarł wykład metody teologicznej, pozwalającej odróżnić naukę prawowierną od fałszywej. Opierał się na Piśmie Świętym i Tradycji.

Stanisław Hozjusz w swym dziele: *Księgi o Jasnym a Szczyrym Słowie Bożym* w dwóch miejscach przytacza nauki z wyżej wymienionego pisma. Strona 32(38)⁶³: *Tu snadź będzie niekto pytał: Iżaż też kacyrze nie używają świadectwa Pisma świętego? I owszem barzo używają. Bo wyźrzeć możesz, a o nic latają po wszystkich księgach Zakonu Bożego, po Mojżeszowych, po Królewskich księgach, po Psalmach, po Apostolech, po Ewanjelistach, po Prorocech. Bowiem tak przed swymi jako przed cudzymi, tak skrycie jako jawnie, tak w kazaniu jako i w pisaniu, tak na biesiadach jako i na ulicach nigdy swego nic takowego nie powiedzą, czego by też Słowy Pisma św. zakryć nie chcieli.*

Strona 148–149(174)⁶⁴: *nauki różne od Kościoła Stary Zakon cudzymi bogi zowie. Iże tak od heretyków wymysły a mnimanie własne ich bywa chwalone, nie inaczej jedno jako od poganów bogowie ich. Co tedy czytamy in Deuteronomio: Jeśli powstanie między wami Prorok a przepowie znak jaki albo dziw i stałoby się*

⁶⁰ Hilarius, Pictaviensis, Ad Constantium Augustum (PL 10).

⁶¹ Hilarius, Pictaviensis, De Trinitate, liber II (PL 10).

⁶² B. Altaner, jw., s. 590–591; K. Baus, Vinzenz von Lerins, LThK X, s. 800–801; J. Czuj, jw., s. 163–164; F. Drączkowski, jw., s. 353–355; S. Pieszczoł, jw., t. I, s. 133–134; t. II, s. 204–206.

⁶³ Vincentius, Lirinensis, Commonitorium (PL 50).

⁶⁴ Tamże.

jako powiedział, a zatym by rzekł: *Pójdźmy a naśladowmy bogów inszych, których nie znasz. Nie słuchaj słów onego Proroka, bo was pokusza Pan Bóg wasz, żeby się jawnie okazało, jeśli go miłujecie albo nie ze wszystkiego serca i ze wszystkiej dusze waszej. Przez bogi cudze powieada, że nie znaczą błędy obce, nowe jakie a niesłychane, które dlatego czasem Pan Bóg dopuszcza rozsiewać, aby doświadczył stałości naszej w jego miłości a w zachowaniu zdrowej a prawej nauki. Jako też Paweł napisał: Muszą być kacyrstwa. Dlatego nie wnet bywają ci wykorzenieni, którzy wynaleźli kacyrstwa, żeby doświadczeni byli objawieni, to jest, żeby się okazało, jako kto stały a mocny jest wiary krześcijańskiej miłośnik. A w prawdzie kiedy jaka nowina nastanie między ludzi, wnet się okaże dobrego ziarna waga albo ciężkość a plewna lekkość. Wtenczas bez wielkiej trudności wiatr wywieje z gumna, co żadnej wagi w gumnie nie miało. Albowiem niektórzy precz wylecą, niektórzy tylko wytrzęsieni będąc i boją się zginąć i wrócić się, skąd wypadli sromają, poranieni są na poły zabici, na poły umarli. Iże tak wiele jadu wypili, że ani ich ten jad zabija, ani się trawi, ani przymusza umrzeć, ani żyć dopuszcza.*

Nauki odnoszą się do wiary, którą należy zachowywać wiernie i głosić tak jak Kościół przekazuje. Obce dogmaty, które św. Wincenty nazywa obcymi bogami są wrogie Kościołowi. Heretycy są rozmiłowani w swoich poglądach i czczą je jak bożków. Naśladować należy Boga i czcić Jego Słowo.

Kardynał Hozjusz miał najprawdopodobniej krakowskie wydanie pism św. Wincentego z Lerynu, z dodatkami, z których korzystał pisząc *Księgi o Jasnym a Szczyrym Słowie Bożym*⁶⁵.

7. Ojcowie afrykańscy

Z pisarzy północnej Afryki Stanisław Hozjusz opierał się w: *Księgach o Jasnym a Szczyrym Słowie Bożym* na św. Augustynie.

A. Św. Augustyn⁶⁶

Św. Augustyn należy do Wielkich Doktorów Kościoła Zachodniego. Urodził się w 354 roku w Tagaście. Jego matka, św. Monika, była gorliwą chrześcijanką. Ojciec Patrycjusz przyjął chrzest krótko przed śmiercią. Augustyn studiował w Kartaginie, gdzie związał się z kobietą i miał z nią syna Adeodata. Miał wówczas

⁶⁵ Vincentius de Lerino s., Pro catholicae fidei antiquitate et universalitate adversus profanos omnium haereseon nouationes libellus, ad haec nostra tempora valde accommodatus, Cracoviae 1539, Estr XXI, 330. Na odwrocie karty tytułowej wypisane są dodatki: Ex Catechesi Hermanni Archiepiscopi Coloniensis expositio in articulum hunc Symboli Apostolici: Credo sanctam ecclesiam catholicam — Judicium Erasmi Roterodami de nova nostri temporis haeticorum ecclesia, ex epistola eius, quam scripsit contra eos qui se falso iactant Evangelicos — Particula quaedam ex libro Tertulliani de praescriptione haeticorum, quod contra haeticos disputandum non sit, sed corripiendi sunt tantum.

⁶⁶ B. Altaner, jw., s. 540–585; H. v. Campenhausen, jw., s. 343–426; J. Czuj, jw., s. 150–158; F. Drączkowski, jw., s. 357–385; J. Misiurek, M. Krąpiec, Z. Zdybicka, R. Cyrklaff, R. Paciorowski, W. Eborowicz, S. Kowalczyk, C. Bartnik, C. Strzeszewski, A. Szafranski, J. Zbiciak, Augustyn, EK, t. 1, k. 1087–1113; S. Pieszczocho, jw., t. I, s. 123–132; t. II, s. 189–202.

18 lat. W tym nieprawym związku żył do 386 roku. Tej jedynej miłości był jednak wierny.

Poszukując prawdy studiował Pismo Święte. W 374 roku ukończył studia. Założył szkołę retoryki w Kartaginie, uczył też retoryki w Rzymie i w Mediolanie. Uczęszczał na kazania św. Ambrożego. Najpierw po to, by ocenić ich wartość retoryczną. Zafascynował się treścią kazań, stopniowo zmieniał się i nawrócił się. Podczas modlitwy usłyszał głos dziecka: *Weź i czytaj*, a były to listy Pawłowe. Otworzył na stronie, gdzie odczytał słowa: *Przyobleczcie się w Chrystusa* (Rz 13,13–14). Oddalił nieprawą żonę, powrócił do Mediolanu, wstąpił do katechumenatu i w Wielką Sobotę w 387 roku wraz z synem Adeodatem przyjął chrzest z rąk św. Ambrożego. W drodze powrotnej do Tagasty zmarła mu matka. W roku 390 zmarł mu syn. Wtedy szukając większego odosobnienia przeniósł klasztor do Hippony. Wierni zapragnęli, by został kapłanem. Nie godził się początkowo, lecz opór i lży nie poskutkowały. W 391 roku przyjął święcenia kapłańskie. Nadal prowadził ascetyczny, zakonny tryb życia, jako mnich i kapłan. W roku 396 został wyświęcony na biskupa koadiutora, a po śmierci biskupa Waleriusza został jego następcą. Jako biskup nadal wiódł życie mnisze. Głosił kazania w Hipponie, opiekował się ubogimi, zajmował się formacją duchowieństwa. Zwalczał donatyzm w Kościele afrykańskim, walczył z manicheizmem, pelagianizmem oraz arianizmem. Zmarł w Hipponie w 430 roku.

Jego działalność pisarska była olbrzymia. Napisał 113 obszernych prac i jest uznawany za mistrza słowa, gdyż doskonale stosował zasady sztuki retoryki. Treścią jego dzieł są prawdy filozoficzne i teologiczne, ważne dla ówczesnego Kościoła.

Jego pisma można podzielić na dziesięć grup: autobiograficzne, filozoficzne, apologetyczne, dogmatyczne, moralno-pastoralne, monastyczne, egzegetyczne, polemiczne, kazania i homilie oraz listy.

Kardynał Stanisław Hozjusz w dziele: *Księgi o Jasnym a Szczyrym Słowie Bożym* opierał się na wypowiedziach świętego Augustyna zawartych w fragmentach z dwóch jego pism. Strona 97(121)⁶⁷: *Nie w sakramenciech, ale w odszczepieństwie jest grzech.*

Pouczenie to odnosi się do Sakramentu Eucharystii przeciwko toczącym spory, co do przyjmowania Komunii św. pod obiema postaciami. W innym miejscu Hozjusz przytacza słowa Świętego Augustyna odnoszące się do usprawiedliwienia. Święty Augustyn poucza, że przez samą wiarę człowiek nie może być zbawiony, lecz ważne są również uczynki. Wielu opacznie rozumiało słowa św. Pawła, głosząc fałszywe nauki. Bliższe wyjaśnienie zawierają listy innych apostołów. Wiara musi wypływać z miłości, a miłość z kolei skłania do czynienia dobra i wypełniania Bożych Przykazań. Strona 45–46(50–51)⁶⁸: *Albowiem iż był Paweł św. napisał: Za to mamy, iż człowiek bywa usprawiedliwion przez wiarą krom uczynków zakonnych. Powieda, iż niektórzy nieukowie a nieustawiczni tak przyjmowali ty słowa, że przez jakąś złą prześpieczność nie tylko swoje, ale też inszych zbawienie gubili; za to mając, aby ku dostaniu zbawienia sama wiara miała*

⁶⁷ Augustinus Aurelius, Contra Epistolam Parmeniani (PL 43,33–108; CSEL 51).

⁶⁸ Augustinus Aurelius, De fide et operibus (PL 40).

dostateczna być. A tę też powieda być przyczynę, iż insze apostołskie listy, jako Piotra, Jana, Jakuba, Judy a nawięcej przeciwko temu wymysłowi swoje zdanie stosują tego nawięcej dowodząc, iż wiara bez uczynków pożyteczna nie jest. Jako też i sam Paweł nie leda jaką wiarę, którą kto w Boga wierzy, ale tę zbawienną a prawie wedle Ewanjelijej być opisał, której uczynki z miłości pochodzą. A wiara, która przez miłość skutki czyni. A przeto onę wiarę bez uczynków, która się niektórym zda być dostateczna ku zbawieniu tak niepożyteczną być twirdzi, iż też mówi: Bych miał wszytkę wiarę, tak iżby góry przenosił, a miłości nie będąc miał, nic nie jestem. Ale gdzie ta wierna miłość człowieka sprawuje, bez pochyby tam jest dobry żywot. Bo wypełnienie Zakonu jest miłość.

Kardynał Hozjusz mógł korzystać z wielu wydań z XV wieku⁶⁹, których egzemplarze dochowały się do dzisiaj w bibliotekach przede wszystkim Krakowa, lecz także pomorskich: Włocławka, Pelplina, Gdańska, Torunia, a nawet na Warmii w Olsztynie. W pierwszej połowie XVI wieku ukazały się trzy wydania w Krakowie u Floriana Unglera i Hieronima Wietora.

III. DZIEŁA PRZYPISYWANE

Rozdział trzeci poświęcony został nieautentycznym dziełom przypisywanym Ojcom Kościoła⁷⁰. Z niektórych Stanisław Hozjusz korzystał z pełnym zaufaniem, co do autentyczności innych sam wyrażał wątpliwości.

Najpierw zostaną omówione dzieła pisarzy łacińskich, potem greckich.

1. Pisarze łacińscy

Omówione tu zostaną pisma: Ambrozjastra i Pseudo-Cypriana.

A. Ambrozjaster⁷¹

Ambrozjaster żył w IV wieku za czasów papieża Damazego I. Erazm z Rotterdamu rozpowszechnił ten pseudonim, nadany nieznanemu pisarzowi, spod którego ręki wyszły komentarze Listów św. Pawła, bez listu do Hebrajczyków. Przypisuje się jemu także kilka innych dzieł. Całą tę spuściznę starożytność i średniowiecze uznawały za dzieła św. Ambrożego z Mediolanu i stąd ukute zostało nazwisko Ambrozjastra, czyli piszącego podobnie do Ambrożego.

Przypuszcza się, iż Ambrozjaster pochodził albo z południowych Włoch, albo z Hiszpanii, lecz żył i pracował w Rzymie. Był z wykształcenia prawnikiem

⁶⁹ Augustinus Aurelius, Epistolae, [Strasburg, n.p. 1471], IBP 643; Basel 1453, IBP 644.

⁷⁰ Sprawdzian autentyczności dzieł stanowią bibliografie: E. Dekkers, jw.; M. Geerard, jw.

⁷¹ B. Altaner, jw., s. 514–515; J. Czuj, jw., s. 143; E. Florkowski, Ambrozjaster, EK, t. I, k. 411; W. Geerlings, Ambrosiaster, LThK I, s. 493; J. Niederhuber, Ambrosiaster (Pseudo-Ambrosius), LThK I, s. 347; S. Pieszczoł, jw., t. I, s. 106; t. II, s. 159.

i teologiem, znającym obyczaje żydowskie i pogańskie, ale raczej został nawrócony z żydostwa niż z pogaństwa, potem został wyświęcony na kapłana.

Jest autorem komentarza do listów Pawłowych. Wiódł spór z poglądami heretyków, pogan i Żydów.

Nauka Ambrozjastra była tradycyjnie zachodnia, zwłaszcza w teologii Trójcy Świętej i chrystologii. Natomiast w soteriologii i angelologii można spotkać jego własne poglądy.

Kardynał Stanisław Hozjusz w swoim dziele: *Księgi o Jasnym a Szczyrym Słowie Bożym* przytoczył fragment wypowiedzi z *Komentarza do Listu do Tymoteusza*. W słowach tych ukazana jest pokora, jako cnota miła Bogu. Cnotę tę należy doskonalić poprzez ćwiczenia duchowe oraz pracę, a Bóg sprawiedliwy dokona sprawiedliwego sądu i da nagrodę. Strona 24–25(29)⁷²: *Jako ten, który upokorzył serce swoje, jako ten, który wiele pracował, tam żąda grzechom odpuszczenia, tu prosi wybawienia. [...] Rycerz dobry członki swoje okazuje, chcąc okazać swych pocziwych spraw ćwiczenie. W ten czas też okazuje członki swoje, kiedy po jakim ciężkim boju znowu bojować musi, aby sędzia wyźrawszy spracowane ciało, nie przymuszał go więcej ku bojowaniu. Także i ty okazuj pokorę serca twego, iżbyś też mógł okazać tytuły cnoty twojej. Okazuj bitwy ciała twego, abyś mógł rzec: Dobrąm potyczkę odpawił, zawodum dokonał, aby sędzia duchowny widząc pracą potkania twego przysądził tobie koronę sprawiedliwości, gdyżes wypełnił prawo bitwy twojej (2 Tm 4,7).*

B. Pseudo-Cyprian⁷³

Stanisław Hozjusz mógł mieć dzieła przypisywane św. Cyprianowi w wydaniach z XV wieku.

W *Księgach o Jasnym a Szczyrym Słowie Bożym* powoływał się na jedno z tych dzieł. Strona 60–61(71)⁷⁴: *Izali się też i Cyprian o takich siłach dyjabelskich nie uskarża? Który się przemienia jakoby w anioła światłości, a sługi swoje na zdradzie wysyła jakoby sługi sprawiedliwości, którzy twierdzą noc za dzień, zginienie na zbawienie, rozpacz pod przykryciem nadzieje, niewiarę pod osobą wiary, Antykrysta pod imieniem Pana Krystusowym, aby tym co pod podobieństwem prawdy kłamają, subtylnością prawdę oszukawali.*

Szatan jest bardzo przebiegły, kłamie pod pozorem prawdy, stwarza pozory dobra, podszywa się pod imię Chrystusa.

⁷² Ambrosiaster, In 2 Epistulam ad Timotheum (PL 17).

⁷³ Pseudo-Cyprianus, De duodecim abusivis saeculi, in: Isidorus Hispanensis, De summo bono, [Köln, n.p. 1472], IBP 3283.

⁷⁴ Pseudo-Cyprianus, De singularitate clericorum (PL 4,835–911; Macrobius: CSEL 3, s. 173–220).

2. Pisarze greccy

Z pism patrystyki wschodniej, na które Stanisław Hozjusz powoływał się w *Księgach o Jasnym a Szczyrym Słowie Bożym* znalazło się jedno dzieło Pseudo-Klemensa Rzymskiego.

A. Pseudo-Klemens Rzymski

Kardynał Hozjusz powoływał się na przypisywane Klemensowi Rzymskiemu dzieło: *Rozeznania (Recognitiones)*. Strona 75(100)⁷⁵: *Kiedy zakon Boży bywa czytany, nie według dowcipu własnego wyrozumienia ma być czytany albo uczony. Bowiem jest wiele rzeczy w Piśmie Bożym, które mogą być na ten zmysł ciągnięte, które sobie ktokolwiek przedsię weźmie. A przeto wyrozumienia Pisma potrzeba się uczyć, które je od swoich starszych prawdziwie sobie podane zachowuje.*

W interpretacji Słów Pisma Świętego należy się liczyć ze zdaniem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła.

ZAKOŃCZENIE

Biskup Warmiński Stanisław Hozjusz (1504–1579), z wykształcenia humanista i prawnik oraz filolog, należy do miłośników literatury patrystycznej. Po otrzymaniu święceń kapłańskich w 1543 roku rozpoczął studium teologii Ojców Kościoła.

W swym głównym dziele: *Chrześcijańskie Wyznanie Wiary Katolickiej* wykazał rozległą znajomość pisarzy wczesnochrześcijańskich, 73 autorów od Ojców Apostolskich aż po kres patrystyki. Dzieło stanowiło katalog prawd wiary chrześcijańskiej. Hozjusz był jednym z teologów epoki Odrodzenia, którzy występowali w obronie wiary. Radził sobie z wszelkimi zawiłościami biblistyki, znał dobrze język hebrajski, grekę i łacinę.

Omawiane w niniejszym artykule dziełko: *Księgi o Jasnym a Szczyrym Słowie Bożym* zostało wydane w 1558 roku, czyli rok później po *Confessio*. W tymże roku w Trydencie toczyły się rozmowy odnoszące się do jedności świata chrześcijańskiego, w trosce by nie doszło do nowej schizmy i rozłamu w Kościele. Pisząc o *Jasnym a Szczyrym Słowie Bożym* Hozjusz powołał się na pisma 20 Ojców Kościoła i pisarzy starochrześcijańskich.

Z okresu przedniejskiego Hozjusz wymienił: Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenesę, Tertuliana i św. Cypriana. Najwięcej przytoczeń jest z drugiego okresu patrystyki. Są to wypowiedzi 13 Ojców Kościoła: św. Atanazego Wielkiego, św. Cyryla Aleksandryjskiego, św. Bazylego, św. Grzegorza z Nazjanzu, św. Jana Chryzostoma, Sokratesa, Sozomena, Rufina z Akwilei — Ojcowie Wschodu, oraz św. Ambrożego, św. Wincentego z Lerynu i św. Augustyna — Ojcowie Zachodu. Stanisław Hozjusz powołał się również na dzieła Ambrozjastry, Pseudo-Cypriana oraz Pseudo-Klemensa Rzymskiego.

⁷⁵ Pseudo-Clemens, Romanus, Recognitiones Epistola 5 (PG 1).

W porównaniu z *Chrześcijańskim Wyznaniem Wiary Katolickiej* w dziełku *O Jasnym a Szczyrym Słowie Bożym* pojawiły się dwa nowe dzieła, a mianowicie: św. Chryzostoma *De fide et operibus* oraz św. Atanazego *Epistola de Synodis*. Dowodzi to, że Hozjusz ustawicznie poszerzał swe oparcie na pismach Ojców Kościoła i pisarzy starochrześcijańskich.

W niewielkim dziele, poświęconym jednemu tylko zagadnieniu Słowa Bożego podziwiać trzeba szeroką podstawę teologii patrystycznej, podobną do tej, która cechuje syntezę całej religii katolickiej, zawartą w głównym dziele Hozjusza, obejmującą całość wiary, moralności, życia sakramentalnego i modlitwy.

Opracowanie dwóch pozostałych dzieł Hozjusza przełożonych w XVI wieku na język polski, zapewne to szerokie oparcie na Ojcach Kościoła jeszcze bardziej uwidoczni.

TRACTATUS DE EXPRESSO DEI VERBO STANISLAVI CARDINALIS HOSII FONTES PATRISTICI

SUMMARIUM

Stanislaus Cardinalis Hosius contra Reformatores saeculi XVI Scripturam Sacram intelligendam exponendamque esse probat iuxta sensum Sanctae Romanae Ecclesiae, ut semper, ubique et ab omnibus intellecta expositaque est. Argumento sunt opera Patrum Ecclesiae scriptorumque ecclesiasticorum antiquorum. Inter ante-Nicaenos: Alexandrini — Clemens et Origenes; Africani: Tertullianus et S. Cyprianus. Inter post-Nicaenos sed ante-Chalcedonenses: Alexandrini — S. Athanasius et S. Cyrillus; Asiae Minoris — S. Basilius Magnus et S. Gregorius Nazianzenus; Syriae et Palaestinae: S. Ioannes Chrysostomus; necnon Historici Ecclesiae: Socrates, Sozomenus et Rufinus; Italiani — S. Ambrosius et S. Hieronymus (Dalmata); Galli: S. Hilarius Pictaviensis et S. Vincentius Lirinensis; Africanus — S. Augustinus. Inter opera ascriptitia: Latini — Ambrosiaster et pseudo-Cyprianus; Graecus — ps. Clemens Romanus. Quorum omnium opera versione vetero-Polona adducuntur, maximi momenti pro historia linguae theologiae Polonorum saeculi XVI.

MIŁOSIERDZIE GWIAZDĄ PRZEWODNIĄ DLA ŚWIATA. Z MYŚLI TEOLOGICZNEJ OJCA STANISŁAWA PAPCZYŃSKIEGO

Treść: — Wstęp. — I. Niezmierna głębia miłosierdzia Bożego. — II. Nadzieja grzeszników. — III. Błogosławieństwa miłosierdzia. — IV. Pośredniczka miłosierdzia. — V. W linii nauczania Jana Pawła II. — Zusammenfassung

WSTĘP

Jednym z najczęściej przytaczanych wersetów z Pisma Świętego jest zawołanie św. Pawła o *Bogu bogatym w miłosierdzie* (Ef 2,4). Od tego wiersza zaczyna Jan Paweł II swoją encyklikę *Dives in misericordia*. Jest ona jakby pieśnią o miłosiernym Bogu. Pisząc tę drugą encyklikę swego pontyfikatu, niemal u jego początków, papież pragnął złożyć jego losy w ręce samego Boga bogatego w miłosierdzie. Wiedział on, że ludzkość jest nękana wielorakim złem i jedynym ratunkiem dla słabego, uwikłanego w grzech człowieka jest miłosierdzie Boże.

Szczególną zachętą do ufności w miłosierdzie Boże stały się w naszych czasach objawienia, jakie miała siostra Faustyna Kowalska, wyniesiona na ołtarze przez Jana Pawła II. W dniu 22 lutego 1931 r. ujrzała Chrystusa miłosiernego, gdy przebywała w domu zakonnym w Płocku. Zobaczyła wówczas Jezusa w białej szacie, z prawą ręką wzniesioną do błogosławieństwa i z lewą dotykającą szaty na piersiach w miejscu, z którego wychodziły czerwone i blade promienie. Objawień tych było więcej i można powiedzieć, że dały one początek nowej epoce miłosierdzia Bożego.

Prawda o Bogu bogatym w miłosierdzie zawsze była obecna w teologii katolickiej, notuje się jednak takie okresy, kiedy ją w jakiś szczególny sposób uwypuklano. Działo się to zwłaszcza wtedy, gdy przychodziły na ludzi trudne czasy. Takim był wiek XVII w Polsce i teologowie tamtego okresu przybliżali ludziom tę prawdę. Wyrazem tego była nauka założyciela marianów o. Stanisława Papczyńskiego o wielkiej roli miłosierdzia Bożego w życiu chrześcijańskim i jej poświęcony jest niniejszy artykuł. On właśnie nazwał Boże miłosierdzie *jasną gwiazdą przewodnią*, która świeci ludzkiej duszy¹.

¹ „Tu iactaris adhuc, anima mea, in periculosissimo pelago mundi, totque scyllis, scopulis, syrtribus allideris. O quoties iam ad Aetnaeum montem, ad Siculum scopulum fueras, ad ianuam inferni fueras appulsa tempestatibus excitatis ab Orco, periissesque oborta gravi nocte peccatorum, in fluctibus tentationum, nisi tibi clarissima cynosura, divina misericordia, affluisset, teque errantem in viam

Ojciec Papczyński, urodzony w 1631 r. w Podegrodziu koło Nowego Sącza, był jedną z najwybitniejszych postaci polskiego katolicyzmu w XVII w. To wielki humanista, wykładowca retoryki, mówca, pisarz, poeta, duszpasterz, kierownik sumień, asceta, mistyk i zakonodawca. W szkołach jezuickich, pijarskich i u reformatorów zdobył gruntowne wykształcenie ogólne oraz filozoficzne i teologiczne, obejmujące mądrość starożytną, średniowieczną i nowożytną. Pozostawił wiele pism, w tym również teologicznych. Zmarł w opinii świętości w 1701 r.

W nauczaniu o miłosierdziu Bożym wysuwa się u Papczyńskiego rozważanie o niezmierną głębię tego miłosierdzia. Autor podkreśla, że ta prawda jest wielką nadzieją dla pokutujących grzeszników. Następnie wskazuje na liczne łaski, jakimi Bóg obdarza ludzi, zwłaszcza grzeszników, którzy uciekają się do Jego miłosierdzia. W ich rozdawnictwie uczestniczy Matka Najświętsza — Pośredniczka miłosierdzia.

W swoich rozważaniach o. Stanisław wychodzi od tekstów biblijnych, zwłaszcza przypowieści ewangelicznych, czerpie jednak obficie z całego skarbca Kościoła, w którego tradycji ta prawda była niejednokrotnie ujmowana w sposób bardzo pogłębiony. Ponieważ encyklika *Dives in misericordia* stanowi jakby kwintesencję nauki chrześcijańskiej o miłosierdziu, wydaje się słuszne ukazanie w zakończeniu zbieżności myśli Papczyńskiego z nauczaniem na ten temat Jana Pawła II.

I. NIEZMIERNA GŁĘBIA MIŁOSIERDZIA BOŻEGO

Kiedy weźmie się pod uwagę sytuację moralną dzisiejszego świata trudno się oprzeć wrażeniu, że cała ludzkość stanęła nad przepaścią, która może ją pochłoniąć. Jednak w tej sytuacji przychodzi z pomocą sam Bóg i wskazuje na taką przepaść, która może nas uratować. Jest nią niezmiernie miłosierdzie Boże. Przybliżyła je w swoim nauczaniu założyciel marianów, sięgając głównie do przypowieści ewangelicznych.

Swój wykład o miłosierdziu Bożym o. Papczyński wiąże naprzód z przypowieścią o faryzeuszu i celniku, którzy przyszli do świątyni, żeby się modlić. Celnik *bił się w piersi* (Łk 18,13), żałował za swoje grzechy i *odszedł do domu usprawiedliwiony* (Łk 18,14). Zdarzenie to jest przykładem jak własne niedoskonałości należy zatapiać z wielką ufnością w niezmierną przepaść Boskiego miłosierdzia. Natomiast zachowanie faryzeusza, które Jezus zganił, jest przestrożą dla tych, którzy pogardzają innymi i potępiają ich. Nikt nie ma prawa tego robić, ponieważ Serce Boże jest otwarte dla wszystkich. Bóg nie zamyka drogi zbawienia przed żadnym grzesznikiem, który chce pokutować. Pamięć o Bożej dobroci, której się doznało i o własnej ułomności chroni przed osądzaniem innych i surowym ich traktowaniem².

Innym przykładem dla naszego autora do ukazania prawdy o miłosierdziu Bożym jest spotkanie Chrystusa z grzeszną kobietą w domu faryzeusza Szymona.

veritatis, ad perfectionis nempe regulas, convertisset, et sauciam, fractamque restaurasset"; S. Papczyński, *Inspectio cordis*, ca 1680–1685, rps, f. 84r.

² Tamże, f. 74v.

Była ona już nawrócona i dlatego Zbawiciel wziął ją w obronę przed ciosami faryzejskich języków, a potem odesłał ze słowami *idź w pokój* (Łk 7,50). Podobnie postępuje z każdym pokutującym człowiekiem. Przychodzi on do Chrystusa obciążony grzechami, a odchodzi uwolniony od nich, jakby zrzucił krępujące więzy. Przedtem jego serce było pełne goryczy, a teraz zostało nasycone słodyczą. Okrywały je mroki błędów, a obecnie spowija je jasność słoneczna. Było wstrząsane wewnętrzną walką, teraz zaś doświadcza pokoju³.

Jeszcze bardziej wymownym przykładem miłosierdzia Bożego jest dla Papczyńskiego nawrócenie *zawodowego łotra*. Wisiał on na swojej szubienicy po prawej stronie ukrzyżowanego Zbawiciela i może słyszał Jego modlitwę do Ojca za nieprzyjaciół. Zrozumiał wówczas, że Jezus jest niewinny, chociaż poddano go tak okrutnej kaźni. Pod wpływem światła znajdującego się obok niego Słońca uświadomił sobie swoje złe czyny, z powodu których został skazany na śmierć. Wziął wtedy również Chrystusa w obronę wobec ataków towarzysza kaźni. Strofował go za jego bluźnierstwa rzucane na Zbawiciela, który nic przecież złego nie uczynił. Zrozumiał, że ten niewinny współtowarzysz jest Zbawicielem i cierpi za niego. Dlatego skierował do Niego prośbę, by pamiętał o nim w swoim królestwie. Tą prośbą zdobył Serce Pana i uzyskał Jego przebaczenie wraz z obietnicą zabrania go do raju (por. Łk 23,41–43). Łotr zdobył raj poważną, choć spóźnioną pokutą. Dostrzegł swoje występki, żałował za nie i wyspowiadał się przed samym Najwyższym Kapłanem, wraz z nim ukrzyżowanym⁴.

Omawiając przykład nawrócenia łotra na krzyżu, którego w czasie jego kaźni ogarnęło niezmiernie miłosierdzie Boże, nasz autor sięga do myśli św. Augustyna komentującego owo nawrócenie: *ów [rzekomy] Łotr [Chrystus] przez drzewo dokonał zbawienia, ten [prawdziwy] łotr ukradł Królestwo niebieskie, zadając gwałt Majestatowi [...]. Widziałeś rabusia i porywacza raju, w jaki sposób nawet na krzyżu nie zapomniał swego zawodu, lecz przez samą spowiedź porwał Królestwo*. To porównanie jest pomocne Papczyńskiemu jako ilustracja idei zdobywania królestwa niebieskiego przez pokutę i otwierania w ten sposób drogi do raju. Podejmuje on także inną jeszcze myśl Augustyna, który w nawróceniu łotra widzi wielką nadzieję dla wszystkich ludzi: *Spostrzeżemy bowiem, że gdy tylko Chrystus Pan dobrotliwie ułaskawił winowajcę, ludzkiemu rodzajowi zapewnił bezpieczeństwo; żeby absolicja jednego zrozpaczonego stała się pocieszeniem i nadzieją dla całego ludu i wreszcie, żeby dar prywatny posłużył dobru powszechnemu*⁵.

Reasumując, autor stwierdza, że miłosierdzie Boże jest rzeczywiście niezmiernie i ogarnia całą ludzkość. Zbawiciel świata troszczy się o zbawienie wszystkich ludzi i ma na względzie nie tylko szczęście sprawiedliwych, lecz także grzeszników. On przyciąga ich do siebie przez różne natchnienia i niezliczone łaski,

³ „Tecum non aliter hodie processum est. Quid enim aliud ad divinam mensam propter innumera peccata attulisti? Et ecce his, quasi vinculis dirissimis, exsolutus inde redis. Quid, praeter amarorem cor tuum gestavit? et en iam dulcedine repletum est. Tenebris involutus multorum defectuum eo procedebas: inde sole amictus quas vestimento regrederis. Bello interno agitatae sacram petiisti synaxim; hac sumpta pace dulcissima potitus es. O quas Deo persolves tanto pro munere grates? Dilige multum, dilige perfecte, dilige constantissimè. Tamże, f. 126r.

⁴ S. P a p c z y ń s k i, Orator Crucifixus, Cracoviae 1670, s. 27 n.

⁵ Tamże, s. 29.

których udziela. Przywołuje zranionych ciężkimi grzechami, szuka jak pasterz zagubionych owiec, znalezione zaś karmi i czuwa nad ich bezpieczeństwem⁶. Oto perspektywa dla grzesznej ludzkości: zatrzymać się nad otchłanią zła i skoczyć w przepaść miłosierdzia Bożego.

II. NADZIEJA GRZESZNIKÓW

Ludzie, którzy dopuścili się wielkiego zła, wpadają często w rozpacz, bo nie wierzą w możliwość przebaczenia. Uważają, że ich grzechy są zbyt wielkie, aby mogły być odpuszczone. Właśnie ich chce przekonać o. Papczyński, że niezmierną przepaść miłosierdzia Bożego jest otwarta naprawdę dla wszystkich, a zwłaszcza dla grzeszników. Oni to według niego są w tym względzie uprzywilejowani. Pan Jezus przecież powiedział: *Nie przyszedłem powołać sprawiedliwych, ale grzeszników* (Mt 9,13). Najbardziej smuci się On kiedy widzi, jak z własnej woli giną ci, za których zbawienie oddał życie. Wielu spośród nich może zwątpić w możliwość zbawienia, ale sam Chrystus zapewnia ich, że nie przyszedł powoływać sprawiedliwych lecz grzeszników. Podczas gdy sprawiedliwi są pewni przyszłego szczęścia, grzesznicy wiedzą, że zasługują na karę i dlatego Chrystus oznajmia im możliwość osiągnięcia zbawienia. Dla nikogo droga do nieba nie jest zamknięta. Wystarczy, że ktoś zechce na nią wejść i porzucić zło. Grzesznicy mogą się cieszyć, że dla nich Syn Boży opuścił tron chwały i przybył na ziemię⁷.

Chrystus nie tylko deklaruje wolę zbawienia grzeszników, lecz ich wyszukuje i zaprasza do siebie. Z tego powodu czyniono wobec Niego zarzuty: *Ten przyjmuje grzeszników* (Łk 15,2). Ale nie można stawiać granic Boskiej dobroci i miłosierdziu. On zaprasza i przygarnia wszystkich: *Przyjdźcie do Mnie wszyscy...* (Mt 11,28)⁸. Toteż wielu przychodziło do Niego. Papczyński obrazuje rozwijaną myśl jednym z tych porównań, które były tak modne w jego czasach. *Jak słońce wyciąga w górę z ziemi szkodliwą wilgoć, a niekiedy też pobudza do wyjścia jadowite gady, tak samo Jezus, Słońce Sprawiedliwości przyciągał i aż do dzisiejszego dnia przyciąga do siebie celników, grzeszników i wielu bardzo wielkich przestępców. Czynił to do tego stopnia, że gdy rozważasz całe Jego życie, to stwierdzasz, że spędził je na okazywaniu miłosierdzia i litości. Będąc w kolebce pociągnął do siebie pogańskich królów; w okresie nauczania — Zacheusza, Mateusza, Magdalenę i niezliczonych innych; gdy umierał — łotra, setnika i Longina, który otworzył Jego bok. Co więcej, na czele swojego Kościoła postawił nie kogo innego ale grzesznika⁹.*

Również dzisiaj przychodzi do Jezusa wielu grzeszników, zwłaszcza gdy przystępują do sakramentu pokuty. Potem zasiadają wraz z Nim do stołu i uczestniczą w Niebieskiej Uczcie. Wtedy już nie są grzesznikami, lecz stają się sprawiedliwi. Ojciec Papczyński nie ukrywa radości, kiedy mówi o ich nawróceniu

⁶ S. P a p c z y ń s k i, *Inspectio cordis*, jw., f. 111.

⁷ Tamże, f. 136r.

⁸ Tamże, f. 65r.

⁹ Tamże, f. 64r–64v.

i ona to usprawiedliwia jego, wydawałoby się, przesadny entuzjazm. Ci, którzy dzisiaj są grzesznikami, jutro mogą być świętymi. Jeszcze niedawno byli gorsi od złych duchów, a zaraz potem będą sprawiedliwsi od aniołów. A dzieje się to w tak prosty sposób: wystarczy, że pójdą do Jezusa i zasiądą z Nim do stołu, a już zostają oczyszczeni z grzechów i ozdobieni cnotami. Przez dostęp do Jezusa otrzymuje się zdolność odejścia od grzechów. *O, jaki to święty sakrament, który z grzesznika czyni miłującego, ze sługi świata sługę Boga, z syna ciemności syna światłości, z niewolnika diabła, wyzwolenca Chrystusa*¹⁰.

Papczyński odnosi się z tak wielką sympatią do pokutujących grzeszników, że uważa za ich przedstawicieli owych *ubogich, ułomnych, niewidomych i chromych* (Łk 14,21), których w przypowieści Chrystusa o uczcie zaprosił gospodarz do stołu. Są to grzesznicy огоłoceni z cnót, ludzie niezdecydowani, co do dobrych postanowień, nie widzący ścieżki sprawiedliwości i nie postępujący w sposób prawy za Panem. Ich wszystkich Boska Dobroć każe przyprowadzić do swego stołu. Bo jeśli już pokutują, ubiera ich w szatę niewinności, daje siłę do pełnienia dobrych uczynków, oświeca swoim światłem i przywraca im zdolność chodzenia, aby mogli wytrwać na drodze doskonałości. Dokonuje tego przez łaskę, której udziela w Komunii św. Ta uczta wzbogaca ubogich, umacnia słabych, oświeca niewidomych i pozwala chodzić chromym¹¹.

Opowiedzenie się po stronie grzeszników pokutujących o. Stanisław usprawiedliwia słowami samego Chrystusa, który oświadczył: *Nie potrzebują lekarza zdrowi, lecz ci, którzy się źle mają* (Mt 9,12). Oświadczył On faryzeuszom, że jest lekarzem dusz i został posłany nie do zdrowych, to jest do świętych, lecz do chorych, czyli do grzeszników. To ich właśnie leczy On najskuteczniejszym lekarstwem swego Ciała i Krwi¹². Jezus odrzuca zarzut faryzeuszy, że źle postępuje, gdy jada wspólnie z celnikami i grzesznikami (Mt 9,11). Byli oni powodowani pychą i jako słudzy diabła naśladowali swego pana. Czując, że sami nie mogą dostąpić zbawienia, ponieważ nie chcą o nie pokornie prosić, zazdrościli go innym. Dlatego właśnie prześladowali nie tylko Syna Bożego, ale także tych, którzy przychodzili do Niego, by dostąpić miłosierdzia¹³.

Aby natchnąć ufnością w miłosierdzie Boże, które otwiera się przed ludźmi grzesznymi, nasz autor wskazuje na jego błogosławione skutki.

III. BŁOGOSŁAWIEŃSTWA MIŁOSIERDZIA

Nasz świat jest tak grzeszny, że Bóg mógłby doprowadzić do jego zniszczenia. Ale dobroć Boża zachowuje go nadal w istnieniu. To jest właśnie dla o. Papczyńskiego pierwszy dowód na to, że Bóg jest naprawdę Bogiem miłosier-

¹⁰ Tamże, f. 136r.

¹¹ „Quod facit per gratiam excitantem, adiutantem, concomitantem, efficacem, quas in sacrae synaxeos acceptione donat. Ne igitur contemnas peccatores, quos Deus in momento iustificare potest; ne etiam Domini vere magnam caenam vilipendas, aut aliquando negligas! quae tam fructuosa est, ut paperes ditet, confirmet debiles, caecos illustret, claudos recte faciat ambulare”. Tamże, f. 64r.

¹² Tamże, f. 136r.

¹³ Tamże.

nym. Zachowanie świata od zagłady, pomimo że jest on tak grzeszny, jest jakimś wyjątkowym błogosławieństwem, którego miłosierny Bóg używa ludziom. Bo miłosierdzie Boże łagodzi sprawiedliwość. Ale w tym Jego miłosierdziu mają udział także ludzie, którzy je okazują innym ludziom. Papczyński jest przekonany, że gdy Bóg widzi jak jedni litują się nad drugimi, zmienia swe surowe wyroki i nie patrzy na grzechy tych, którzy okazują miłosierdzie bliźnim. On jest miłosierny dla miłosiernych, a także ze względu na nich jest miłosierny dla innych. W ten sposób ludzkie miłosierdzie zjednuje miłosierdzie Boże i kara zostaje zamieniona na łaskę¹⁴.

Nasz apostoł miłosierdzia spieszy także z radą tym, którzy sądzą, że nie mają komu okazywać miłosierdzia. Niech litują się wówczas nad swoją duszą odkupioną przez Boską Miłość. Trzeba zaprzecić się własnej duszy, jeśli nie chce się jej stracić (por. Mt 10,39)¹⁵.

Innym błogosławieństwem miłosierdzia jest radość z nawrócenia grzesznika. Dzień, w którym doznał on łaski nawrócenia nazywa o. Stanisław *dniem ze wszystkich najszczęśliwszym i obfitującym w największe radości*. Ta radość udziela się także niebu: *Większa jest radość w niebie z jednego grzesznika, który czyni pokutę, niż z dziewięćdziesięciu dziewięciu sprawiedliwych* (Łk 15,7). Dlatego trudna jest nawet do pojęcia radość, jakiej doznali niebianie z powodu nawrócenia grzesznicy Magdaleny. Także ziemia cieszy się ogromną radością, bo przyszedł na nią Mesjasz, aby zbawiać grzeszników. Żaden z nich nie powinien rozpaczać, jeśli tylko uświadomi sobie, że Jezus tak łatwo odpuszcza winy pokutującym, a nawet bierze ich w obronę. Przykładem Jego niesłuchanej dobroci jest przebaczenie jawno grzesznicy i wzięcie jej w obronę przed faryzeuszami. Podniesiony na duchu takim aktem miłosierdzia o. Papczyński woła razem z psalmistą: *Chwalcie Pana, bo dobry, bo na wieki Jego miłosierdzie* (Ps 106 [105], 1)¹⁶.

Radość z powodu nawrócenia, radość samych nawróconych to jeszcze nie wszystko. Oni doznają specjalnego wywyższenia. Dla o. Papczyńskiego argumentem na poparcie tego przekonania jest opis rodowodu Jezusa, gdzie grzeszny Dawid jest wymieniony przed sprawiedliwym Abrahamem (Mt 1,1). Jest to dowód, że jeśli grzesznik prawdziwie pokutuje, to nie tylko zostanie przywrócony do łaski, ale będzie również uhonorowany i wyniesiony na wyższy tron w niebie. Takiego wyniesienia dostąpili niewątpliwie pokorni i skruszeni grzesznicy¹⁷.

Aby zachęcić do podjęcia takiego wysiłku, który jest niezbędny do zdobycia owego *tronu niebieskiej chwały*, nasz autor ukazuje apokaliptyczną wizję niebieskiego miasta czyli Nowej Jerozolimy, którą trzeba zdobyć. Do boju o to miasto prowokuje św. Jan Chrzciiciel swoimi słowami i czynami. Już sam jego przykład podrywa do tej walki. *Ma twarz wychudzoną postami, oczy głębokie, ubrany w szorstką wielbłądzą skórę, stopy bose, blady, wyczerpany, napętniony tylko spływającym nań Boskim Duchem. Przepowiada chrzest pokuty — przygotowuje taran do zdobycia nieba. Pokazuje, że trzeba je zdobyć przy pomocy wielkiej siły:*

¹⁴ Tamże, f. 139r.

¹⁵ „Tu, si non habes, cuius miserearis, animae tuae miserere; ne perditum illam eas, quam redemit Charitas: perdes autem nisi perdidieris”. Tamże, f. 139r.

¹⁶ Tamże, f. 125v.

¹⁷ Tamże, f. 140v.

kołatać wzdychaniem, włamać się postami, przekupić strażę hojnymi pobożnymi jałmużnami. A jeśli ten święty podstęp nie przyniesie sukcesu, trzeba do niego wtargnąć przez wyniszczenie ciała i przez umartwienie członków walczących przeciw duchowi¹⁸.

Kiedy w Papczyńskim — kapelanie polskiego rycerstwa — obudzi się żołnierz, snuje on dalej swą myśl w batalistycznej konwencji. Na poparcie swojej argumentacji przytacza następujące słowa Chrystusa: *Od czasu Jana Chrzciciela aż dotąd Królestwo niebieskie doznaje gwałtu i ludzie gwałtowni zdobywają je* (Mt 11,12). Gwałt można zadać niebu cnotą, a dla tych, którzy ją posiadają „dostępne są gwiazdy”. Dla takich ludzi bramy miasta stoją otworem, a miejsce, które po upadku aniołów jest puste, samo zaprasza do jego zajęcia. *Dla zdobycia tego miasta najbardziej przydatną wyrzutnią pocisków jest wiara, drabiną — nadzieja, strzałą — miłość, którą, skoro tylko przesyjesz Boga, On nakaże otworzyć zwycięzcy swój Kapitol i zasłużonemu włoży na głowę nieśmiertelny wieniec laurowy¹⁹.*

Jeśli ktoś zdobywa Królestwo niebieskie poprzez godne owoce pokuty, temu nawet sam Bóg nie może się sprzeciwić, ponieważ kiedyś związał siebie taką przysięgą: *Na moje życie: Ja nie pragnę śmierci bezbożnego, ale jedynie tego, aby bezbożny zawrócił ze swej drogi i żył* (Ez 33,11)²⁰.

Papczyński zwraca uwagę na jeszcze jeden ważny element w zdobywaniu Królestwa niebieskiego, mianowicie na pokorną i ufną modlitwę. Ten, kto czuje, że jeszcze nie ma prawa do uczestnictwa w radości życia przyszłego, może wołać za trędowatym z Ewangelii: *Panie, jeśli chcesz, możesz mnie oczyścić* (Mt 8,2). Ojciec Stanisław zmienia nieco tę modlitwę i błaga Boga ze łzami: *Panie, jeśli nawet nie chcesz, powinieneś mnie oczyścić. Jeśli bowiem nie przyszedłeś zbawić sprawiedliwych lecz grzeszników, dlaczego pozwalasz mi tak długo trwać w tyłu występkach? [...]. Jeśli wzruszyła Cię prośba trędowatego, proszącego o zdrowie ciała, to o wiele bardziej i słuszniej powinieneś przychylić się do moich błagań, gdy Cię proszę o zdrowie duszy [...]. Moja sprawa i moja prośba jest o wiele słuszniejsza, o wiele bardziej konieczna, abys zechciał mnie uzdrowić, oczyścić i oświecić. Jaki bowiem pożytek byłby z krwi Twojej, gdybym poszedł na zatracenie? Jakiż miałbym owoc z Twojej męki i mego odkupienia, jeśli przez Ciebie odkupiony, z powodu moich grzechów zostałbym potępiony i znowu na wieki straciłbym moją wolność?²¹.*

Jest to przykład szczerzej modlitwy grzesznika nawróconego, poruszającej na pewno do głębi Serce Chrystusa miłosiernego. Ojciec Stanisław szuka także w Matce Najświętszej pośredniczki miłosierdzia.

IV. POŚREDNICZKA MIŁOSIERDZIA

Wraz Chrystusem, pośredniczką miłosierdzia Bożego jest również Matka Najświętsza. Tę radosną prawdę chrześcijanie odczytują z całą oczywistością, bo przecież Ona dała nam miłosiernego Zbawiciela. Ale dla o. Stanisława argumentem

¹⁸ S. P a p c z y ń s k i, Orator Crucifixus, jw., s. 26.

¹⁹ T e n z e, Prodomus reginae artium, Varsaviae 1663, s. 43.

²⁰ T e n z e, Orator Crucifixus, jw., s. 27.

²¹ T e n z e, Inspectio cordis, jw., 17v–18r.

na poparcie tego przekonania są słowa, które liturgia stosuje do Maryi, kiedy nazywa Ją „piękną jak księżyc” i „wybraną jak słońce”. Za Ryszardem od św. Wawrzyńca wyjaśnia on, że słońce jest tak hojne, iż nie odwraca swoich promieni od żadnego stworzenia. Podobnie i Maryja nie odwraca swego łaskawego oblicza od jakiegokolwiek szczerze Ją wzywającego grzesznika. Przecież każdy z nich został Jej polecony w osobie Jana²². Pod krzyżem Jezus polecił swej Matce cały Kościół, a więc zarówno dobrych jak i złych, wybranych i odrzuconych²³.

Człowiek załamuje się nieraz z powodu popełnionych grzechów. Jest to zjawisko również smutne, jak i częste. Być może pycha nie pozwala mu zdać się całkowicie na miłosierdzie Boże. Albo przeszkodą w dokonaniu radykalnej przemiany jest lenistwo i niechęć do rzetelnej pracy nad sobą. Może się jednak zdarzyć, że taką przeszkodą jest rozpacz podtrzymywana przez nieprzyjaciela naszego zbawienia. Pod adresem takich grzeszników o. Stanisław kieruje dramatyczny wprost apel, aby pobudzić ich do ufności w pośrednictwo Matki Najświętszej: *Przyjdź tu, o najbardziej zrozpaczony grzeszniku! Ty, który ciężarem swych występków pogrążasz się w najgłębszym piekle i już uważasz za przesądzoną sprawę swego zbawienia. Przyjdź tutaj, przybiegnij do stóp Maryi: „Oto Matka twoja”. Czemu się wahasz? Dlaczego się trwożysz? Dlaczego zmieszany tracisz rozum? Czy nie słyszysz, co o Jej dobroci śpiewa pobożny wieszcz Baptysta z Mantui, z Góry Karmel — Wirgiliusz, tylko bardziej święty: „Ona jest wspólnym Azylem w przeciwnościach: zanim jeszcze usłyszysz prośbę, już wyprasza łaskę i do biedaków wyciąga macierzyńskie ramiona”²⁴.*

Innym jeszcze argumentem za uciekaniem się do pośrednictwa Maryi jest dla o. Stanisława przekonanie, że tego właśnie chce sam Bóg, Ojciec miłosierdzia. On chce, żebyśmy po Nim złożyli wszelką nadzieję w Tej naszej Matce. Nasz autor za św. Katarzyną Sieneńską wyraża przekonanie, że z dobroci Bożej i ze względu na cześć Wcielonego Słowa, Najświętszej Maryi Pannie został przyznany przywilej, że ktokolwiek, sprawiedliwy czy grzesznik, z pobożną czią do Niej się ucieknie, nie zostanie pokonany przez szatana. Jest to wielka pociecha dla grzeszników, którzy przez pośrednictwo Maryi mogą dostąpić miłosierdzia Bożego i uzyskać potrzebne łaski, jeśli będą prawdziwie pokutować²⁵.

Po Maryi pośrednikami miłosierdzia Bożego są także Święci Pańscy. Ojciec Papczyński uważa, że w pierwszym rzędzie są nimi ci, którzy sami doznali miłosierdzia. Chrystus zechciał, aby wymieniono w Jego rodowodzie pewne grzeszne osoby, kobiety i mężczyźni (Mt 1,1), prawdopodobnie dlatego, żeby nikt naprawdę pokutujący nie bał się przyjść do Niego. Nawróceni grzesznicy najlepiej będą orędowni w naszej sprawie. W powstaniu z upadku pomogą ci, którzy znają zło i sami doświadczyli upadków. Na ich czele stawia nasz autor Dawida, który przyjdzie z pomocą, ponieważ obiecał to w następujących słowach: *Będę uczył niegodziwców dróg Twoich i bezbożni nawrócą się do Ciebie* (Ps 51 [50], 15)²⁶.

²² T e n z e, Orator Crucifixus, jw., s. 38.

²³ „Bono animo estote peccatores. Ecclesiam suam crucifixus Jesus pietissimae suae Matri commendat; illam, dico, Ecclesiam, in illa, teste Gregorio, mali cum bonis, reprobis cum electis admixti sunt”. Tamże.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże, s. 38 n.

²⁶ S. P a p c z y ń s k i, Inspectio cordis, jw., 140v.

Na podstawie dotychczasowych rozważań można stwierdzić, że nauczanie Papczyńskiego o miłosierdziu Bożym zawiera elementy stanowiące treść nauki Kościoła na ten temat i jest zgodne z jego teologiczną tradycją. Dla ukazania tej zbieżności warto jeszcze zwrócić uwagę na podobieństwo idei Papczyńskiego do tych, które w encyklice *Dives in misericordia* rozwija Jan Paweł II, ponieważ jest ona znamiennym wyrazem nauczania Kościoła.

V. W LINII NAUCZANIA JANA PAWŁA II

Ojciec Papczyński rozwija naukę o miłosierdziu Bożym w oparciu o przypowieści ewangeliczne. Spośród nich wybiera takie, w których to miłosierdzie w wyjątkowy sposób się objawia. Także Jan Paweł II przytacza w swej encyklice wydarzenia ewangeliczne, w których miłosierdzie Boże objawiało się w spotkaniach Chrystusa z ludzką nędzą i grzechem. Poprzez te spotkania ukazuje stosunek Boga do człowieka, gdyż wtedy niewidzialne Jego przymioty stały się dostrzegalne w Chrystusie²⁷. Papież komentuje takie przypowieści, w których wyraźnie widać, że Jezus czyni miłosierdzie jednym z głównych tematów swojego nauczania. Jest to przypowieść o miłosiernym Samarytaninie (Łk 10,30–37), o niemiłosiernym słudze (Mt 18,23–35), o pasterzu, który szuka zgubionej owcy (Mt 18,12–14)²⁸.

Wyjątkowy przywilej, jakim cieszą się u Boga grzesznicy, którzy wracają do Niego ze swoich bezdroży, o. Stanisław ukazuje w takich wypowiedziach Chrystusa, które świadczą o Jego niezwykłej łaskawości dla nich. Natomiast w nauczaniu Ojca Świętego sama istota miłosierdzia Bożego zostaje przedstawiona w sposób bardzo przejrzysty głównie w przypowieści o synu marnotrawnym (Łk 15,11–32). Choć nie pada tam ani razu słowo „miłosierdzie”, to zastosowana analogia pozwala zrozumieć głęboki dramat rozgrywający się pomiędzy miłością ojca i grzechem syna. Dramat ten kończy się powrotem syna do ojcowskiego domu, przebaczeniem i odzyskaniem utraconych praw²⁹.

Papczyński upatruje ratunek dla świata, któremu grozi zagłada, w miłosierdziu Bożym. Takim ratunkiem jest również okazywanie miłosierdzia sobie wzajemnie przez ludzi. Jan Paweł II w swej encyklice daje wyraz niepokojom z powodu zagrożeń, które wiszą nad współczesnym światem. Są to nie tylko zagrożenia biologiczne, ale i takie, które niszczą to, co istotowo ludzkie, co jest związane z godnością osoby oraz z jej prawem do prawdy i wolności³⁰. Jako lekarstwo na te wszystkie zagrożenia wskazuje głoszenie i wprowadzanie w życie tajemnicy miłosierdzia objawionej w Jezusie Chrystusie³¹.

Obaj wielcy czciciele Matki Najświętszej — o. Stanisław Papczyński i Jan Paweł II — wiążą losy świata i człowieka także z opieką Matki Miłosierdzia. Założyciel marianów łączy posłannictwo Maryi wobec ludzi z udziałem w ofierze

²⁷ DiM 2.

²⁸ Tamże 3.

²⁹ Tamże 5.

³⁰ Tamże 11.

³¹ Tamże 14.

krzyżowej Jej Syna. Stała Ona pod krzyżem jak skała, w którą uderza nawałnica. Przeszywana najokropniejszym ostrzem bólu nawet się nie zachwiała. Pograżona w falach niezmiernego smutku nie uległa zamroczeniu. Trawiona ogromnym przynębieniem nie dała się pokonać³². I to jest Jej tytuł do pośrednictwa w rozdzielaniu miłosierdzia Bożego tym, którzy w osobie Jana zostali Jej powierzeni, zwłaszcza grzesznikom.

Jan Paweł II przypomina, że Maryja w sposób wyjątkowy okupiła ofiarą serca swój udział w objawieniu miłosierdzia Bożego. Ofiara ta została ściśle związana z krzyżem Jej Syna. *Nikt tak jak Matka Ukrzyżowanego nie doświadczył tajemnicy krzyża, owego wstrząsającego spotkania transcendentnej Bożej sprawiedliwości z miłością, owego „pocałunku”, jakiego miłosierdzie udzieliło sprawiedliwości* (por. Ps 85[84],11). Nikt też tak jak Ona — Maryja — nie przyjął sercem owej tajemnicy, Boskiego zaiste wymiaru Odkupienia, która dokonała się na Kalwarii przez śmierć Jej Syna wraz z ofiarą macierzyńskiego serca, wraz z Jej ostatecznym fiat³³. To złączenie Maryi z Chrystusem na Kalwarii jest dla Jana Pawła II uzasadnieniem dla Jej tytułu *Matki Miłosierdzia*.

Autor encykliki o miłosierdziu Bożym uczy, podobnie jak kiedyś Papczyński, że jeśli Maryja w sposób szczególny została powołana do tego, ażeby przybliżyć ludziom objawioną przez Chrystusa miłość, to miłość ta najbardziej konkretnie potwierdza się w stosunku do tych, którzy cierpią, w stosunku do ubogich, pozbawionych wolności, do uciśnionych, a także grzeszników. Ta miłosierna miłość, która potwierdza się przede wszystkim w zetknięciu ze złem moralnym i fizycznym, stała się w sposób wyjątkowy udziałem Maryi Matki Chrystusa Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego³⁴.

To tylko niektóre zbieżności w ujęciu tajemnicy miłosierdzia Bożego przez Stanisława Papczyńskiego i Jana Pawła II. Pokazują one jak nauczanie założyciela marianów o tej tajemnicy leży na linii nauczania autora encykliki *Dives in misericordia*, a zatem i całej tradycji teologicznej. Oczywiście encyklika jest starannie opracowanym traktatem teologicznym, natomiast myśli Papczyńskiego są rozproszone po różnych jego pismach, daleko więc im do jakiejś syntezy. U Papczyńskiego nie ma też analizy tajemnicy miłosierdzia w kontekście współczesnych zagrożeń, którą tak wnikliwie przeprowadza Jan Paweł II³⁵. A nade wszystko brak u naszego autora ukazania miłosierdzia Bożego w posłannictwie Kościoła, co papież dość szeroko rozwija³⁶. Ojciec Stanisław na pewno zdaje sobie sprawę z tego, że człowiek zbawia się w Kościele i przez Kościół, ale kładzie większy nacisk na indywidualne uświęcenie człowieka i nie rozwija tak szczegółowo wspólnotowego wymiaru zbawienia. Niemniej jego rozważanie prawdy

³² „Stabat immobilis, petra ad omnem gravissimae tempestatis casum exposita, configebatur durissimis aculeis dolorum, non tamen corruerat; obruebatur immensi maeroris fluctibus, non tamen immersa fuit; conficiebatur maxima vi tristitiae, non tamen deficiebat. Nam quidquid natura doloris sentiebat, hoc virtus levabat, praesaga futuri gaudii ex Filii resurrectione promanaturi”; S. P a p c z y ń s k i, *Prodromus reginae artium*, w: *Positio super introductione Causae*, Romae 1977, s. 598.

³³ DiM 9.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże, s. 10–12.

³⁶ Tamże, s. 13–15.

o miłosierdziu Bożym może być przydatne w przybliżeniu tej tajemnicy człowiekowi współczesnemu, choć przeżywanej w innym czasie i przez innych ludzi. Bo ostatecznie ludzie wszystkich czasów jednako potrzebują Bożego miłosierdzia.

**DIE BARMHERZIGKEIT ALS LEITSTERN DER WELT.
THEOLOGISCHE GEDANKEN
VON PATER STANISŁAW PAPCZYŃSKI**

ZUSAMMENFASSUNG

Als Johannes Paul II. seine Enzyklika *Dives in misericordia* schrieb, wollte er die Gesetze der Welt in die Hände Gottes, der *reich an Erbarmen ist* (Eph 2,4), legen. Die Wahrheit von Gottes Barmherzigkeit war immer gegenwärtig in der katholischen Theologie, aber in manchen Zeitspannen wurde sie besonders betont. So war es im 17. Jahrhundert, das von Unglück und Not geprägt war, der Fall. In dieser Zeit war der Gründer der Kongregation der Marianer, Pater Stanislaw Papczyński, einer der Theologen, die den Gläubigen die Idee der göttlichen Barmherzigkeit näherbrachten. Er nannte sie „heller Leitstern“, der in der menschlichen Seele leuchtet.

In der Lehre vom P. Papczynski kann man viele Texte über das Geheimnis der göttlichen Barmherzigkeit finden. An erste Stelle tritt hier die Betrachtung über die unergründlichen Tiefen dieser Barmherzigkeit. Diese Wahrheit ist eine große Hoffnung für Sünder, die Buße tun. Der Gründer verweist auf zahlreiche Gnaden, die Menschen von Gott gegeben werden, die seine Barmherzigkeit anrufen. In ihre Vermittlung ist die Mutter Gottes — Mittlerin der Barmherzigkeit eingebunden. Die Lehre von Papczynski, die mit der theologischen Tradition übereinstimmt, entspricht auch der Verkündigung Johannes Pauls II. zu diesem Thema.

APOSTOŁ ZAANGAŻOWANEGO LAIKATU. INSPIRACJE DUSZPASTERSKIE KS. JÓZEFA WOJTUKIEWICZA W ZAKRESIE FORMACJI DOROSŁYCH KATOLIKÓW

Treść: — I. Konferencje religijne i wychowawcze. — II. Szerzenie wiedzy religijno-moralnej poprzez prasę katolicką. — III. Studia teologiczne dla świeckich. — IV. Konferencje dla rodziców dzieci przedszkolnych i szkolnych. — V. Wakacyjne spotkania formacyjne „U progu dorosłości”. — VI. Estetyczny wymiar przepowiadania. — Zakończenie. — Zusammenfassung

Wraz z ożywieniem życia religijnego po odzyskaniu przez Polskę niepodległości w dwudziestoleciu międzywojennym, kraj nasz stał się terenem intensywnej agresji antyreligijnej w związku z rosnącym oddziaływaniem nurtów socjalistycznych i komunistycznych. Sprzyjały im mocno zadomowione, zwłaszcza w kręgach inteligencji, wpływy racjonalizmu, oświecenia, liberalizmu i pozytywizmu. Wielkie szanse rozwoju, jakie miał Kościół w związku z uprawomocnioną wolnością religijną, szły w parze z wielkimi zagrożeniami przede wszystkim indyferentyzmem religijnym, liberalizmem moralnym oraz antyklerykalizmem¹. Religijność katolików była powierzchowna, ograniczała się do spełniania praktyk religijnych, nie wpływała natomiast na postawy i zachowania społeczne. Silnie zaznaczał się też podział między grupami społecznymi, w tym także między duchowieństwem a wiernymi².

W tym trudnym okresie działalność rozpoczął ks. Józef Wojtukiewicz (1901–1989), kapłan diecezji łucko-żytomierskiej (święcenia kapłańskie w 1924 r.). Był on wykładowcą filozofii, teologii i katechetyki. Jednocześnie prowadził szeroko zakrojoną i zróżnicowaną formalnie działalność duszpastersko-katechetyczną. Przedmiotem jego szczególnej troski była edukacja religijna laikatu — uczył i przygotowywał ludzi świeckich do różnorodnego zaangażowania w Kościele, czyniąc ich współodpowiedzialnymi za misję Chrystusa dla zbawienia całej ludzkości (por. KL 14; KK 33). W latach panowania reżimu komunistycznego był twórcą idei i programu pracy w Instytucie Katolickim³, organizatorem formacji

¹ S. Wilk, *Episkopat Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1918–1939*, Warszawa 1992, s. 219–220; J. Majka, *Kościół w Polsce po II wojnie światowej*, AK 85: 1993, z. 1, s. 8–9.

² J. Woroniecki, *Wychowanie człowieka. Pisma wybrane*, Kraków 1961, s. 289–316.

³ Ośrodek szkoleniowy na poziomie wyższym, o profilu praktyczno-teoretycznym, utworzony w 1945 r. w Częstochowie, dla przygotowania katolickich wychowawców, zwłaszcza katechetów. Szczególnie szeroką działalność prowadził w Archidiecezji Wrocławskiej, a od 1958 r. w Diecezji

religijnej i katechetycznej w Polsce, autorem i współautorem pomocy katechetycznych.

I. KONFERENCJE RELIGIJNE I WYCHOWAWCZE

Gdy w 1926 r. ks. J. Wojtukiewicz podjął pracę wykładowcy filozofii w Seminarium Duchownym w Łucku na Wołyniu, wypełniało go, tak charakterystyczne dla tego okresu, pragnienie działania, zwłaszcza pracy duszpasterskiej w środowisku ludzi świeckich. Podejmował próby spotkań z młodzieżą i dorosłymi. Były to konferencje z przeźrocami dla ogółu wiernych. Propozycja ta jednak nie spotkała się ze szczególnym zainteresowaniem. Większy oddźwięk zyskały natomiast odbywające się w katedrze łuckiej spotkania z inteligencją katolicką. Miały one charakter nabożeństw ze specjalnymi kazaniami. Z czasem na kanwie tych spotkań ukształtowało się koło Związku Inteligencji Katolickiej⁴.

Zasadnicze spostrzeżenie ks. J. Wojtukiewicza w związku z tego rodzaju działalnością dotyczyło odbioru spotkań. Stwierdził, że uczestników owych spotkań cechowała bierność, niejako „konsumpcja”, bez chęci, a może umiejętności, podjęcia jakiegokolwiek dyskusji czy działania. Wyglądało na to, że wysuwane propozycje nie wystarczały, aby ożywić wiarę, wyrwać ludzi z religijnej apatii. Istniała potrzeba szukania innych, lepszych form pracy duszpasterskiej, zwłaszcza z inteligencją katolicką, z którą duszpasterze nie mieli kontaktu, nie było jednak wiadomo, jak temu sprostać⁵.

Kilka lat później w Wilnie ks. J. Wojtukiewicz podjął się wygłaszania wykładów publicznych, dotyczących życia wewnętrznego, z podbudową dogmatyczną. Po każdym wykładzie przewidywano dyskusję. Wykłady były organizowane przez Referat Wychowawczy Katolickiego Stowarzyszenia Kobiet w Wilnie. Stanowiły kolejną próbę nawiązania kontaktu z inteligencją katolicką. Pomimo dużej frekwencji i tym razem ks. J. Wojtukiewicz nie znalazł chętnych do dyskusji ani do współpracy. Tradycyjny model świeckich katolików, jako biernych odbiorców nauczania prowadzonego przez hierarchię kościelną, był mocno zakorzeniony w mentalności ludzi. Mimo wszystko spotkania te odbywały się przez okres około dwóch lat⁶.

Trzeba zaznaczyć, że w owym czasie sytuacja na zewnątrz Kościoła stawała się coraz trudniejsza. Pomimo zapewnionej konstytucyjnie wolności niektóre wrogie Kościołowi ugrupowania coraz wyraźniej występowały przeciwko niemu. Wielu było wrogo ustosunkowanych do wszystkiego, co katolickie, religijne, kościelne⁷.

Warmińskiej. Działalność ta została dokładnie przedstawiona w pracy monograficznej: B. Rozen, *Działalność katechetyczna ks. Józefa Wojtukiewicza w latach 1937–1989*, Olsztyn 1999.

⁴ J. Wojtukiewicz, *Dzieje Instytutu Katolickiego*, t. 1, Gietrzwałd, przyp. data 1962–1964 [poz. książkowa] mps znajduje się w Archiwum Instytutu Katolickiego w Olsztynie (odtąd skrót: Ar.IK/O), nr inw. 455,456, s. 102–103.

⁵ B. Rozen, jw., s. 24–25.

⁶ J. Wojtukiewicz, jw., t. 2, s. 355–356.

⁷ Cz. Strzeszewski, *Wpływ katolickiej myśli i działalności społecznej na życie społeczne Kościoła*, w: *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce 1932–1939*, red. Cz. Strzeszewski, Warszawa 1981, s. 594–595.

Działalność duszpasterska Kościoła odbywała się w warunkach zaciętych walk ideowych i światopoglądowych. Nie było wyraźnie sprecyzowanego programu działania w zakresie wychowania religijnego, gdyż Episkopat Polski ciągle musiał zajmować się obroną podstawowych praw Kościoła⁸. Zaslugą biskupów było jednak rozpowszechnienie encykliki papieża Piusa XI *O chrześcijańskim wychowaniu młodzieży* z 1929 r. Ówczesny papież nawoływał do współpracy katolików z hierarchią Kościoła, uważając, że *wezwanie świeckich do uczestnictwa w apostołstwie hierarchicznym jest prawdziwym powołaniem*⁹.

II. SZERZENIE WIEDZY RELIGIJNO-MORALNEJ POPRAZ PRASĘ KATOLICKĄ

Od początku pobytu w Wilnie (1937) ks. J. Wojtukiewicz próbował opracować pomoce do pogłębienia życia duchowego przez liturgię. Chodziło o wprowadzanie wiernych w coraz bardziej świadome uczestnictwo w Eucharystii. W tym celu opracował komentarze liturgiczne do formularzy Mszy Świętej. Były to kilkustronicowe ulotki, zawierające oprócz komentarza także formularz Mszy Świętej niedzielnej¹⁰. Stanowiły one cenny materiał, który służył przygotowaniu się do niedzielnej Eucharystii. W celu ułatwienia wiernym łączenia się z ofiarą Mszy Świętej ks. J. Wojtukiewicz opracował też *Mszalik dla wiernych*¹¹, zaopatrzone w wyjaśnienia liturgiczne, będące praktycznymi wskazówkami dla pogłębienia życia wewnętrznego.

W tym czasie postęp w zakresie psychologicznej wiedzy o człowieku przyczynił się do nowego spojrzenia na kwestie wychowawcze, w tym także na wychowanie religijne, będące z natury swej wychowaniem ku pełni człowieczeństwa. Tak rozumiane wychowanie zakładało harmonijną integrację wszystkich dziedzin ludzkiego życia. Tymczasem w okresie poprzedzającym drugą wojnę światową, a tym bardziej po jej zakończeniu, ks. J. Wojtukiewicz dostrzegał na co dzień zastraszający brak owego zharmonizowania. Wychowanie religijne traktowano jako coś dodatkowego, bez powiązania z kształtowaniem innych przejawów życia człowieka. Brak tej wewnętrznej integracji przyrównał do drutów telefonicznych, z których każdy przesyła inną treść¹².

Z potrzeby szerszego oddziaływania apostołskiego na społeczeństwo katolickie, bardzo bierne w wypowiedaniu swojej wiary, na dwa lata przed wybuchem drugiej wojny światowej, ks. J. Wojtukiewicz założył czasopismo *Ku szczytom*, poświęcone zagadnieniom wychowania katolickiego. Szerzyło ono wiedzę religijną i psychologiczno-pedagogiczną, a nade wszystko miało pomagać w zespoleniu tej wiedzy z życiem. W każdym numerze czasopisma mieściły się trzy działy. W dziale

⁸ S. Wilk, jw., s. 298–299.

⁹ Papież Pius XI w przemówieniu do kierowników rzymskiej Akcji Katolickiej 19.04.1931 r.; cyt. za: K. Civaldi, Podręcznik Akcji Katolickiej, Poznań 1939, s. 88.

¹⁰ J. Wojtukiewicz, jw., t. 2, s. 352–354.

¹¹ Mszalik rzymski na niedziele i święta. Komentarz liturgiczno-ascetyczny, opr. ks. J. Wojtukiewicz, Wilno 1938.

¹² J. Wojtukiewicz, Katolicka ideologia wychowania, *Ku szczytom* (1937/38), s. 13.

pierwszym poruszane były zagadnienia teologiczne: dogmatyczne, moralne i liturgiczne. Dział drugi przeznaczono na zagadnienia z dziedziny psychologii. Dział trzeci natomiast był działem metodycznym, zawierał mianowicie praktyczne wskazania odnoszące się do pracy wychowawczej.

Czasopismo wydawano jako dwumiesięcznik. Pierwszy numer ukazał się w grudniu 1937 r. Każdy numer liczył ok. 96 stron i był dostosowany do okresu roku liturgicznego, aby budzić świadomość uczestnictwa w życiu Kościoła. Ks. J. Wojtukiewiczowi udało się zrealizować niestety tylko dwa roczniki, łącznie 9 numerów. Pracę nad kolejnym numerem w 1939 r. przerwał wybuch wojny. Na szczególną uwagę zasługuje dział poświęcony zagadnieniom z zakresu psychologii i dział metodyczny. W artykułach podejmowano zagadnienia pedagogiczne najbardziej nurtujące ówczesne społeczeństwo. Artykuły do czasopisma pisali, oprócz ks. J. Wojtukiewicza, tacy autorzy jak A. Stefanowicz, o. J. Woroniecki OP, ks. W. Żychliński, ks. M. Sopoćko, ks. W. Jasiński, L. Chmaj, S.B. Żylińska, M.E. Czacka i inni.

Czasopismo *Ku szczytom* w ówczesnym czasie było jedynym, które syntetycznie łączyło zagadnienia dogmatyczne, psychologiczne i pedagogiczne¹³. Stanowiło pomoc w pogłębianiu pracy apostołskiej w ramach Akcji Katolickiej poprzez kształtowanie światopoglądu katolickiego i pogłębianie życia wewnętrznego. Służyło szerzeniu znajomości zagadnień z zakresu pedagogiki katolickiej oraz metodycznych osiągnięć w dziedzinie katolickiej praktyki wychowawczej.

W latach 1962–1966 ks. J. Wojtukiewicz podjął się wydawania biuletynu *Życie i praca apostołska*¹⁴. Z uwagi na niemożliwość drukowania wówczas materiałów religijnych wszystkie numery (łącznie wydano ich 12) pisane były na biurowej maszynie do pisania i tak samo powielane. Z powodu ograniczonych możliwości powielania biuletynu były rozprowadzane tylko wśród katechetów. Wszystkie miały charakter formacyjny. Źródłem treści dla poszczególnych numerów były wydarzenia roku liturgicznego. Ponadto w poszczególnych numerach sam autor omawiał podstawy ideowe pracy apostołskiej oraz prowadził szkołę modlitwy.

W latach 1972–1978 ks. J. Wojtukiewicz był redaktorem naczelnym „Pośląńca Warmińskiego czyli Kalendarza Maryjnego”. Kalendarz miał charakter duszpasterski, tzn. treści w nim zawarte wprowadzały czytelników w głębsze uczestnictwo w życiu Kościoła i służyły formacji chrześcijańskiej. Zamieszczane sprawozdania z ważnych wydarzeń z życia Kościoła w danym roku umożliwiały wprowadzenie dorosłego czytelnika w życie Kościoła zarówno powszechnego, jak i lokalnego — warmińskiego. Materiały historyczne przybliżyły polską przeszłość tych ziem. Wachlarz zagadnień podejmowanych w kalendarzu był dość szeroki, ale jednocześnie bliższy życiu. Każdy dorosły mógł znaleźć bogaty materiał do przemyśleń i refleksji z dziedziny życia religijnego.

¹³ W okresie międzywojennym działalność wydawniczą Kościoła wspierały świeckie organizacje katolików, zrzeszone w Akcji Katolickiej. Jednak ówczesnie tylko jedno czasopismo podejmowało ściśle tematykę wychowania katolickiego — był to *Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy* (zob. W. K u b i k, *Rozwój myśli dydaktycznej w polskiej literaturze katechetycznej w latach 1895–1970*, Warszawa 1987, s. 25).

¹⁴ J. W o j t u k i e w i c z, *Życie i praca apostołska*. Biuletyny katechetyczne, Gietrzwałd 1962–1966 [12 zeszytów], mps Ar IK/O 107–118.

III. STUDIA TEOLOGICZNE DLA ŚWIECKICH

W okresie międzywojennym katolicka praca wychowawcza była ciągle w powi-
jakach. Mocno odczuwano brak katolickich wychowawców. Liczba księży prefek-
tów była znikoma wobec potrzeb szkoły polskiej¹⁵. Ponadto nauka religii zaj-
mowała w wychowaniu państwowym miejsce marginalne. Świadczy o tym cho-
ciażby zmniejszanie przez władze szkolne liczby godzin religii w szkołach,
kasowanie wielu etatów dla nauczycieli religii. Z powodu braku księży prefektów
w wielu szkołach lekcje religii z konieczności prowadzili nauczyciele świeccy. Ich
poziom intelektualny, życie religijne i przygotowanie teologiczne pozostawiały
wiele do życzenia¹⁶. Formacją religijną młodzieży pracującej również nie miał się
kto zajmować. Skupiała się ona w różnych organizacjach i stowarzyszeniach
świeckich, które często miały swoich opiekunów kościelnych — kapelanów, ale
kierownictwo owych organizacji obierało czasem inną opcję i wpływało na
młodzież w duchu laickim, osłabiając zaufanie do Kościoła katolickiego¹⁷.

Powszechnie odczuwano brak takiej kadry, która posiadałaby odpowiednie
przygotowanie i wniosła w społeczeństwo nowe wartości i nowe orientacje, która
potrafiłaby zajmować czynną postawę wobec spraw życia religijnego i umocniłaby
w wychowaniu kierunek katolicki. Potrzeba taka stała się szczególnie paląca po
drugiej wojnie światowej. I to właśnie wtedy, z inicjatywy ks. J. Wojtukiewicza,
rozpoczęła działalność szkoła teologiczna zwana Instytutem Katolickim¹⁸. Szkoła
umożliwiała szerokiemu gronu katolików pogłębienie wiedzy katolickiej, ale
przede wszystkim przygotowywała przyszłych animatorów życia religijnego. To
oni, jak zakładał ks. J. Wojtukiewicz, wsparci mocą Bożego Ducha, mieli przepajać
Ewangelią wszystkie dziedziny ludzkiego życia.

Warunki ekonomiczne kraju, a szczególnie sytuacja polityczna w dużej mierze
wyznaczały zakres prac Instytutu Katolickiego, ich rozpiętość oraz intensywność¹⁹.
Gdy po dwóch latach Instytut nie mógł już dłużej funkcjonować w Częstochowie,
przeniesiono go do Wrocławia. Kształcenie katolickich wychowawców było jednak
sprzeczne z założeniami oświaty państwowej²⁰. Wielokrotne przeprowadzki, powo-

¹⁵ S. Wilk, *iw.*, s. 298–299.

¹⁶ Tamże, s. 282–284.

¹⁷ Tamże, s. 304–312.

¹⁸ 28 września 1945 r. ks. bp T. Kubina dokonał erekcji Instytutu Katolickiego w Częstochowie. Dokument erekcyjny znajduje się w Archiwum Instytutu Katolickiego (nr inw. 1055) w Olsztynie.

¹⁹ B. Rozen, *iw.*, s. 42–43.

²⁰ Ateizacja wychowania i nauczania została zaprogramowana tuż po zakończeniu wojny. Już 13 września 1945 r., ówczesny Minister Oświaty, Cz. Wypych, wydał okólnik informujący, że nauczanie religii w szkole jest nieobowiązkowe, o czym nie wszyscy oczywiście wiedzieli. Od 1948 r. programowa ateizacja wychowania przybrała formę walki, wyrażającą się likwidacją szkół katolickich oraz utrudnianiem i ograniczaniem nauki religii w szkołach. Władze Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej uzurpowały sobie prawo do wychowania dzieci i młodzieży w duchu tzw. światopoglądu naukowego, z wykluczeniem wpływów Kościoła, a nawet rodziny. Szczególna ingerencja władz państwowych w różne sprawy Kościoła zaznaczyła się na początku lat pięćdziesiątych. Księża byli szykanowani, miały miejsce masowe aresztowania, likwidowano domy zakonne, zabierano gmachy kościelne. Ciosem dla Kościoła w Polsce było aresztowanie ks. kard. S. Wyszyńskiego, prymasa Polski, jesienią 1953 r. Zagadnienia te szerzej opisują m.in.: E. Majcher, *Wokół nauki w polskiej szkole*, Warszawa 1992, s. 11; J. Dopper, *Przemiany katechizacji w Polsce*, w: *Katechizacja w szkole*, red. M. Majewski, Lublin 1992, s. 16–17; N. Davies, *Boże igrzysko. Historia Polski*, Kraków 1991, s. 716.

dowane panującą ówczesnie sytuacją polityczną kraju, chociaż niezmiernie utrudniały, jednak nie przerywały działalności szkoleniowej prowadzonej w Instytucie Katolickim²¹.

Osoby studiujące w Instytucie zdobywały gruntowną wiedzę z zakresu teologii, filozofii, nauk społecznych, pedagogiki, psychologii, kultury chrześcijańskiej. Zgłębiały teoretyczną wiedzę z zakresu katechetyki oraz zdobywały praktyczne umiejętności prowadzenia katechezy z dziećmi i młodzieżą. Uczyły się współpracy z dorosłymi i hierarchią kościelną. Na zajęciach omawiane były aktualne problemy wychowawcze i potrzeby Kościoła. Studia trwały zasadniczo cztery lata. Ukończenie nauki wiązało się z napisaniem pracy dyplomowej, która miała świadczyć o opanowaniu wiedzy i metody pracy naukowej na poziomie wyższym. Należało także odbyć wymagane praktyki oraz wykazać się kwalifikacjami moralnymi w kontaktach społecznych z otoczeniem i wreszcie zdać egzaminy końcowe²². Formacja intelektualna miała prowadzić do umiłowania prawdy, Boga i Kościoła. Mocny akcent został także położony na dział kultury życia codziennego, a w tym na wychowanie społeczne, wychowanie estetyczne oraz kulturę zachowania się w życiu codziennym. Uczono higienicznego trybu życia, zwracając uwagę na dbałość o dobrą kondycję psychofizyczną, czemu służyły m.in. zajęcia gimnastyczne, oraz kulturalny odpoczynek²³.

Organizacja pracy w Instytucie Katolickim zmierzała ku temu, aby rozbudzać aktywność i twórczość, rozwijać samodzielność w myśleniu, usprawniać działanie oraz uczyć umiejętności praktycznego zastosowania zdobytej wiedzy w życiu. Podstawową metodą pracy była metoda czynna, polegająca na aktywnej postawie zarówno nauczyciela, jak i wychowanków, a wyrażająca się we wzajemnej współpracy i dużej samodzielności w myśleniu i zdobywaniu wiedzy. Zajęcia prowadzone były systemem wykładowo-ćwiczeniowym. Realizowano je w ten sposób, że nie zwiększano ponad minimum programowe liczby godzin wykładowych, natomiast większą ilość czasu przeznaczano na seminaria, ćwiczenia i indywidualne opracowywanie poszczególnych zagadnień, ujmowanych w tzw. „przydziału pracy”²⁴.

Przygotowując młodych ludzi do pracy wychowawczej w Kościele, w najszerszym tego słowa znaczeniu, ks. J. Wojtukiewicz za główny cel stawiał służbę najwyższym wartościom. Wychodził z założenia, że wychowanie, będące procesem społecznym, w wyniku którego dokonują się zmiany zarówno w aspekcie społecznym, jak i jednostkowym, jest także procesem tworzenia kultury²⁵. Oczywiście stał

²¹ Szeroko zakrojoną działalność szkoleniową prowadzoną zarówno w samym Instytucie Katolickim, jak i poza nim szczegółowo przedstawia i omawia: B. R o z e n, jw., s. 64–128.

²² Z. B r z ę k, Wydział Kultury Chrześcijańskiej Instytutu Katolickiego w latach 1945–1961 jako Szkoła Służby Bożej, Gietrzwałd 1984, mps, praca dyplomowa (Bibl. Wyższego Warmińskiego Studium Katechetycznego w Gietrzwałdzie, sygn. PM 3).

²³ Kultura życia codziennego. Plan wprowadzenia ogólnego do metody czynnej przedmiotu, mps, Ar.IK/O 1537.

²⁴ Stanowiły one część materiału przeznaczonego do opanowania w ciągu roku. Każdy przydział zawierał: skrypt, wypisy, teksty, literaturę obowiązkową i zalecaną, konkretne wskazania metodyczne do pracy samodzielnej. Prowadzący zajęcia wprowadzał w zagadnienie, udzielał wskazówek, wyjaśniał ewentualne trudności. Po określonym czasie przeprowadzał kolokwium i kończył podsumowującym wykładem. Szerzej na ten temat zob. B. R o z e n, jw., s. 85–86.

²⁵ Studium Katechetyczne. Program, Gietrzwałd 1958, mps, Ar.IK/O 1605.

na gruncie kultury chrześcijańskiej, którą rozumiał jako wszelkie działanie ludzkie zmierzające do rozwijania w człowieku wartości duchowych w oparciu o chrześcijański system wartości. Naczelne miejsce przyznawał w nim wierze i płynącemu z niej życiu moralnemu²⁶. Chodziło więc o świadomy rozwój życia wewnętrznego i rozbudzanie chęci pracy apostołskiej i poczucia odpowiedzialności za dobro wspólne. Wielką troską ks. J. Wojtukiewicza było kształtowanie świadomej odpowiedzialności świeckich za Kościół i naród. Z tego m.in. powodu samowychowanie i umiejętność pracy w zespole wysuwały się na czołowe miejsce w przygotowaniu do pracy w Kościele. Ks. J. Wojtukiewicz zdawał sobie sprawę, że takiej odpowiedzialności trzeba uczyć, dlatego szukając form wychowania do apostołstwa kładł duży nacisk nie tylko na odpowiednie wykształcenie, ale także na wychowanie do pracy zespołowej, do życia we wspólnocie według zasad świadomego apostołstwa. W związku z powyższymi założeniami od uczących się wymagano, by mieszkali na miejscu (w internacie) i współuczestniczyli w organizowaniu życia całego ośrodka. Temu celowi służył zarówno specjalny program studiów teoretycznych, jak i różne praktyki duszpastersko-katechetyczne (prowadzenie Krucjaty Eucharystycznej dzieci, Sodalicji Mariańskiej, Żywego Różańca, katechizowanie dzieci przedszkolnych i szkolnych, organizowanie misteriiów i hołdów religijnych), konferencje religijne, rekolekcje, czynny udział w życiu liturgicznym Kościoła²⁷. Wspólne zaangażowanie w prace Instytutu, realizację jego celów i zadań nadawało tej instytucji szkoleniowej charakter ośrodka naukowo-wychowawczego.

Dla kształtowania postawy wewnętrznej studentek ks. J. Wojtukiewicz widział potrzebę zachowania skupienia czasu, serca i ducha²⁸. Skupienie czasu polegało na dobrym zorganizowaniu zajęć i przestrzeganiu jego realizacji. Skupienie serca było głębszym ześrodkowaniem swego życia psychicznego na wykonywanym zadaniu w myśl słów św. Pawła: *Bo gdzie jest twój skarb, tam będzie i serce twoje* (Mt 6,21). Skupienie ducha polegało na tym, aby podczas wykonywania pracy zdawać sobie sprawę z rangi, jaką zajmuje ona w całości zadań apostołskich, i jej nadprzyrodzonego znaczenia.

IV. KONFERENCJE DLA RODZICÓW DZIECI PRZEDSZKOLNYCH I SZKOLNYCH

Na krótko przed wybuchem drugiej wojny światowej ks. J. Wojtukiewicz prowadził działalność duszpasterską i katechetyczną w Wilnie. Już wtedy dostrzegął w zakresie formacji religijnej małych dzieci potrzebę współpracy między katechetą, rodzicami i dzieckiem. W okresie okupacji organizował w kościele spotkania katechetyczne dla dzieci i młodzieży, a w niedziele przygotowywał rodziców do prowadzenia rozmów z dziećmi na omówiony już temat²⁹. Opracowane pod kierunkiem ks. J. Wojtukiewicza „Szkice katechetyczne”³⁰ dla dzieci

²⁶ Program przygotowania do pracy apostołskiej, mps, Ar.IK/O 1702.

²⁷ B. Rozen, jw., s. 100–102.

²⁸ Tamże, s. 94.

²⁹ J. Wojtukiewicz, jw., s. 397–398.

przedszkolnych zakładały ścisłą współpracę z rodzicami, były swoistą formą katechezy rodzin. Każda jednostka katechetyczna zawierała m.in. „Wskazówki dla rodziców”, obecnych z dzieckiem na katechezie. Właściwe wychowanie religijne dziecka miało się odbywać właśnie w domu, w oparciu o pogadankę, w której dziecko uczestniczyło wraz z rodzicem w kościele lub salce katechetycznej. Rodzice mieli w rozmowie z dzieckiem w ciągu tygodnia powracać do treści pogadanki. Ich zadaniem było przeciwzyć z dziećmi pieśni, pomóc w przyswojeniu modlitw pacierza, w kolorowaniu obrazków, wycinaniu, klejeniu, oraz troszczyć się o wprowadzenie w życie wskazań wychowawczych określonych przy każdym temacie. Dla nieobecnych rodziców, a także dla ogólnego przypomnienia, katechetka umieszczała streszczenia pogadanki i wzory pomocy w przedśionku kościoła. Katecheza przedszkolna miała więc od początku charakter katechezy rodzinnej. Chodziło nie tylko o uznanie priorytetu rodziców w tej dziedzinie, ale także o ich duchowe wzmocnienie, a także utrwalenie albo przypomnienie podstawowych prawd wiary i wynikających z nich konsekwencji dla życia codziennego.

Gdy w 1958 r. poczęły się ujawniać tendencje zmierzające do likwidacji nauki religii w szkołach, wówczas nauczanie w wielu parafiach zostało przeniesione do kościołów i sal katechetycznych³¹. Trudności finansowe w parafiach spowodowały, że wiele katechetek straciło pracę. Księża nieraz nie mieli możliwości dojechania do wszystkich punktów katechetycznych, a szereg wiosek takich punktów nie posiadało. Znaczna część dzieci została więc pozbawiona nauki religii. Zachodziło niebezpieczeństwo analfabetyzmu religijnego, a w konsekwencji odejścia od Kościoła. Aby temu zaradzić, Wydział Kurii Metropolitalnej Warszawskiej wysunął projekt tzw. „katechezy synchronizowanej”. Miała ona prowadzić ku temu, by wychowanie religijne stało się wspólną sprawą duszpasterzy, rodziców i dzieci. Duszpasterze byli zobowiązani do głoszenia kazań na określony temat, który był również podejmowany na najbliższej katechezie dla dzieci i młodzieży. Chodziło o przygotowanie rodziców do prowadzenia rozmów z dziećmi na konkretny temat poruszający sprawy wiary. Rodzice mieli pomóc dziecku w zrozumieniu i pogłębieniu danego zagadnienia³². Ta forma katechizacji, nieobca już ks. J. Wojtukiewiczowi, została przezeń podjęta i na szerszą skalę prowadzona od 1958 r. w Diecezji Warmińskiej. Studentki Instytutu Katolickiego dojeżdżały raz lub dwa razy w tygodniu do parafii i po południu wygłaszały w kościele cykl opracowanych przez ks. J. Wojtukiewicza konferencji katechetyczno-wychowawczych dla rodziców³³. Przez kilka tygodni stopniowo wdrażały rodziców do samodzielnej pracy

³⁰ Wychowanie w wieku przedszkolnym. Plan wychowawczy, pr. zespołowa Sekcji Wychowania Przedszkolnego, *Ku szczytom* (1939), s. 175–195.

³¹ W roku szkolnym 1956/57 nauczanie religii wróciło do szkół. Jednak władze państwowe wydały w latach 1956–1961 wiele rozporządzeń, których celem było utrudnianie nauczania religii w szkołach; zob. E. Majcher, *Wokół nauki religii w polskiej szkole*, Warszawa 1992, s. 13.

³² W. Kubik, jw., s. 105.

³³ Konferencje wychowawcze dla rodziców, opr. zespołowe pod kier. ks. J. Wojtukiewicza w Ośrodku Katechetycznym w Gietrzwałdzie w latach 1962–1979 [12 broszurek], mps, Ar. IK/O 613–624; Pogadanki wychowawcze dla rodziców, opr. zespołowe pod kier. ks. J. Wojtukiewicza w Ośrodku Katechetycznym w Gietrzwałdzie w latach 1962–1979 [27 tematów], mps, Ar. IK/O 298–304.

z dziećmi, wyjaśniając, jak dany temat mają podjąć w rozmowach z dziećmi w domu³⁴. Oto główne tematy pogadań:

- Potrzeba wspólnego wysiłku w realizowaniu zadań wychowawczych;
- Chrześcijańska atmosfera domu rodzinnego;
- Niedziela i święta w domu rodzinnym;
- Miłosierdzie w rodzinie;
- Lektura w domu rodzinnym;
- Adwent w rodzinie;
- Boże Narodzenie w rodzinie;
- Sakrament małżeństwa w rodzinie;
- Wychowawcze znaczenie pracy;
- Odpoczynek w rodzinie;
- Wielki Post w rodzinie;
- Odpoczynek poza domem rodzinnym;
- Obyczaje chrześcijańskiej rodziny;
- Chrześcijańskie współżycie rodzin;
- Społeczność odbłaskiem życia Trójcy Przenajświętszej;
- Człowiek istota społeczna;
- Członkowie rodziny i parafii;
- Godność wszelkiej władzy;
- Współodpowiedzialność;
- Ideologia życia społecznego;
- Społeczna chwała Boża;
- Znaczenie pracy w życiu społecznym.

W każdym z opracowanych tematów poruszano oddzielny problem wychowawczy, ilustrując go zazwyczaj odpowiednio dobranymi przykładami z życia lub literatury. Posługiwano się przy tym pomocami wizualnymi: planszami, obrazami, gazetkami ilustrującymi dane zagadnienie³⁵.

W konferencjach prowadzonych przez studentki nie uczestniczyli jednak — z różnych powodów — wszyscy rodzice. Z myślą więc o objęciu oddziaływaniem ewangelizacyjnym szerszego grona rodzin ks. J. Wojtukiewicz zainicjował tzw. „Rodzinne wieczory liturgiczne”. Miały one służyć głębszemu rozumieniu liturgii oraz podtrzymaniu i pogłębianiu zwyczajów związanych z rokiem liturgicznym. W tym celu opracował „Zeszyty liturgiczne dla rodzin”³⁶, w których dawał obszerne wskazania dla rodziców, jak mają uczestniczyć w wychowaniu religijnym swych dzieci. Każdy zeszyt zawierał wyjaśnienie liturgiczne danego okresu kościelnego i głównych świąt w tym okresie. Przedstawione zostały zwyczaje zachowane w rodzinach oraz podane wskazówki, jak należy dany okres przeżywać. W materiałach tych ks. J. Wojtukiewicz wskazywał na wielką wartość lektury religijnej, rozmów na tematy religijne i wspólnej modlitwy. Omawiał sposób spędzania niedziel i świąt w rodzinie oraz przeżywania niektórych sakramentów

³⁴ J. Wojtukiewicz, jw., t. 2, s. 725.

³⁵ „Katecheza rodzin” — Obrazy, Ar. IK/O 1844 Al.

³⁶ Zeszyty liturgiczne dla rodzin [18 broszurek], opr. zespołowe pod kier. ks. J. Wojtukiewicza w Ośrodku Katechetycznym w Gietrzwałdzie w latach 1962–1979, mps, Ar. IK/O 268–284.

świętych, przede wszystkim sakramentu chrztu świętego i Eucharystii, ale także innych, które mają oddźwięk w rodzinie: sakramentu bierzmowania, namaszczenia chorych, małżeństwa, kapłaństwa. Traktując wychowanie katolickie jako wychowanie integralne, tzn. obejmujące wszystkie dziedziny życia, szeroko omawiał wychowanie moralne, intelektualne, estetyczne, fizyczne, społeczne. W formacji religijnej wskazywał także na dużą wartość uczestnictwa w nabożeństwach liturgicznych i uroczystościach kościelnych³⁷. Interesującym dopełnieniem był zamieszczony na końcu każdego zeszytu tekst tzw. „wieczornicy liturgicznej”, będącej propozycją do przeprowadzenia jej z udziałem kilku rodzin. Na „wieczornice” składały się fragmenty Pisma Świętego lub teksty liturgiczne, pieśni, wiersze, opowiadania związane z danym zwyczajem itp. Przygotowywano kilka egzemplarzy takich „zeszytów”, z których przez cały okres roku liturgicznego mogło skorzystać kilkanaście rodzin³⁸. Gromadzenie się na tzw. „wieczornice” zespalało rodziny i prowadziło stopniowo do pogłębiania życia religijnego, ożywienia wiary i umocnienia więzi z Bogiem.

V. WAKACYJNE SPOTKANIA FORMACYJNE „U PRUGU DOROSŁOŚCI”

W latach 1966–1985 dla młodzieży żeńskiej szkół ponadpodstawowych organizowane były 15-dniowe spotkania o charakterze rekreacyjno-formacyjnym, które nazywano wczasokursami. Ogólnym celem wczasokursów było budzenie postawy apostołskiej młodzieży oraz zdrowy chrześcijański odpoczynek. W programie uwzględniano³⁹:

— pogłębienie wiedzy religijnej i życia duchowego, zwłaszcza przygotowanie do pełniejszego udziału w Eucharystii i bardziej świadomego przyjmowania sakramentów świętych;

— poznanie zadań ludzi świeckich w Kościele;

— poznanie zagadnień z zakresu kultury chrześcijańskiej.

Charakter wczasokursów był maryjny. To właśnie Maryja ukazywana była jako wzór w kształtowaniu postawy apostołskiej, której źródłem i szczytem jest liturgia. Wychowanie przez liturgię stanowiło naczelną zasadę wychowawczą. Centralnym punktem dnia była Eucharystia. Każdy dzień zaś poświęcony był jednej tajemnicy różańcowej. Już podczas wieczornego apelu uczestnicy wprowadzani byli w temat dnia następnego, czyli kolejną tajemnicę różańcową. Głębiej rozważano treści poszczególnej tajemnicy podczas homilii, w pogadance, w kręgu biblijnym i podczas zajęć w grupach.

Dużą wagę przywiązywano do pracy w grupach, podczas której młodzież samodzielnie opracowywała dany temat od strony praktyczno-życiowej. Spotkania odbywały się w miarę możliwości w plenerze. Program obejmował zajęcia z następujących dziedzin: wiara a życie, kultura osobista, problemy miłości,

³⁷ J. Wojtukiewicz, *Praca wychowawcza w parafii, Gietrzwałd 1962* [poz. książkowa] mps, Ar.IK/O 254, s. 1.

³⁸ Tenże, *Dzieje Instytutu Katolickiego*, t. 2, jw., s. 726–727.

³⁹ Wczasokursy. Letnie kursy katechetyczne dla dziewcząt, mps, Ar.IK/O 266; Wczasokursy w Gietrzwałdzie. Program, mps Ar.IK/O 1249.

przyszła rodzina, powołanie apostołskie, życie Kościoła powszechnego, śpiew, imprezy kulturalno-religijne i zajęcia praktyczne. Plan dnia był jednak w miarę luźny, dostosowany do wakacyjnego charakteru czasu⁴⁰.

VI. ESTETYCZNY WYMIAR PRZEPOWIADANIA

Specyficzną formą apostołowania i katechezy były wystawiane przez studentki Instytutu Katolickiego misteria i hołdy religijne na różne uroczystości liturgiczne i kościelne⁴¹. Poprzez ten rodzaj sztuki religijnej ukazywano jakąś prawdę, ideę, tajemnicę wiary w pięknej formie — za pomocą gestu, tonacji głosu, stroju, dekoracji i całej oprawy technicznej. Najczęściej wystawiane było „Misterium Maryjne”⁴². Poprzez recytację tekstów liturgicznych, śpiew oraz przesuwane się kolorowe obrazy-witraże z wygłaszanym komentarzem ukazywana była tajemnica Wcielenia Syna Bożego i rola Matki Bożej w dziele Odkupienia.

Misteria i hołdy były wystawiane w budynku Instytutu Katolickiego, ale także w parafiach. Na terenie Administracji Apostolskiej Dolnego Śląska do 1958 r. wystawiono je w ponad 40 parafiach⁴³. W czasie gdy środki społecznego przekazu nie były jeszcze rozpowszechnione, telewizor nie był znany, nieliczni posiadali odbiorniki radiowe, rzadko stosowano przeźrocza, a kino było jeszcze czarno-białe i nie dla wszystkich dostępne — piękne, kolorowe i ruchome obrazy w „Misterium Maryjnym” robiły duże wrażenie. W okresie tak ubogich środków przekazu ten rodzaj sztuki religijnej był przyjmowany z dużym zainteresowaniem i miał głęboką wymowę.

ZAKOŃCZENIE

Wychowanie winno obejmować całego człowieka, i to przez całe jego życie, gdyż jak długo człowiek żyje na ziemi, ma obowiązek kształcić się i doskonalić swoje człowieczeństwo. W takim spojrzeniu na wychowanie wyrażała się troska ks. Józefa Wojtukiewicza o formację religijną ludzi dorosłych, a zarazem wskazywanie na niewłaściwość zawężania wychowania tylko do dzieci. Krytykował także

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ W Archiwum Instytutu Katolickiego znajdują się:

- Misterium Maryjne w 8. obrazach witrażowych — 1 rodzaj
- Misteria i hołdy na różne uroczystości Maryjne — 22 rodzaje
- Misteria i hołdy na okres Adwentu i Bożego Narodzenia — 18 rodzajów
- Misteria o Sakramentach świętych — 3 rodzaje
- Hołdy i inscenizacje o św. Józefie — 6 rodzajów
- Hołdy i inscenizacje na różne uroczystości kościelne — 16 rodzajów.

⁴² Artysta malarz A. Gołębiak z Wilna, po wojnie mieszkający w Poznaniu, namalował witraże, przy których odbywało się „Misterium Maryjne”. Witraże były zwinięte na wałkach, ręcznie przesuwane i podświetlane lampą elektryczną (S. M a z u r, Wspomnienia spisane w 1995 r., mps, Ar.JW./O T. III, p. 2. s. 14–15). Obrazy-witraże znajdują się w Archiwum Instytutu Katolickiego w Olsztynie.

⁴³ J. W o j t u k i e w i c z, Moje wspomnienia o pracy kapłańskiej na terenie Archidiecezji Wrocławskiej w latach 1947–1958, Gietrzwałd 1989, mps, Ar IK/O 607, 1054.

pielęgnowanie wychowania religijnego bez powiązania go z rozwojem umysłowym, moralnym i społecznym. Zdawał sobie sprawę, że człowiek, będąc z natury istotą społeczną, nie wystarcza sam sobie, potrzebuje pomocy innych, aby osiągnął cel wyznaczony mu przez Stwórcę. Jako kapłan doskonale dostrzegał swoje zadanie wspierania ludzi na drodze ku pełni rozwoju. Podejmował różnorakie inicjatywy, mające na celu dotarcie do dorosłego katolika i rozbudzenie w nim istniejących potrzeb duchowych i odpowiedzialności za Kościół.

Reasumując, warto podkreślić, iż prekursorskie inicjatywy ks. Józefa Wojtukiewicza można odnieść i do dzisiejszych czasów, zwłaszcza w kontekście postępującej sekularyzacji naszego społeczeństwa.

**APOSTEL DER ENGAGIERTEN LAIEN
INSPIRATIONEN DES SEELSORGERS PFARRER JÓZEF WOJTUKIEWICZ
ZUR GESTALTUNG ERWACHSENER KATHOLIKEN**

ZUSAMMENFASSUNG

Im Kriegszwischenzeitraum der 20er und 30er Jahre wurde Polen zum Gebiet intensiver anti-religiöser Aggression. Die Kirche musste dem Andrang des Bösen die Stirn bieten. Besondere Sorgfalt widmete man daher der religiösen Schulung der Laien und der Notwendigkeit ihres Engagements für das Leben der Kirche. In dieser schwierigen Periode begann Pfarrer Józef Wojtukiewicz (1901–1989) seine Tätigkeit als Seelsorger. Auf die Bedürfnisse der Kirche sensibel und die Zeitzeichen richtig deutend, führte er eine umfangreiche Tätigkeit als Seelsorger im Religionsunterricht. Er veranstaltete Begegnungen der katholischen Intelligenz, während der er religiöse und erzieherische Vorträge hielt. Er verbreitete das Wissen um Religion und Moral über die katholische Presse. Selbst gründete er die Zeitschrift „Ku Szczytom” (*Zu den Gipfeln*), die den Problemen der katholischen Erziehung gewidmet war. Nach dem II. Weltkrieg initiierte er die Tätigkeit des Katholischen Instituts — einer höheren theologischen Schule. An dieser Schule vertieften zahlreiche Katholiken ihr religiöses Wissen, sie bereitete vor allem zukünftige Animatoren des religiösen Lebens vor. Absolventinnen dieser Schule, vom Eifer und der Kreativität des Pfarrers Józef Wojtukiewicz inspiriert, unterstützten seine Anstrengungen, um die geistigen Bedürfnisse bei den Laien zu wecken, die Moral zu steigern, den Glauben bewusster zu erleben und am Leben der Kirche bewusster teilzunehmen.

TEOLOGICZNE REFLEKSJE STEFANA KARDYNAŁA WYSZYŃSKIEGO PRYMASA POLSKI DOTYCZĄCE MUZYKI RELIGIJNEJ

Treść: — Wstęp. — I. Maryja wzorem pobożności muzyków kościelnych. 1. Kantykt *Magnificat*. 2. Liturgiczne śpiewy Maryjne. — II. Wpływ teologicznej koncepcji muzyki św. Augustyna. — III. Ogólne rozumienie i cechy muzyki sakralnej. 1. Doniosłe znaczenie śpiewu gregoriańskiego. 2. Terapeutyczne znaczenie muzyki religijnej — IV. Wynagrodzenie muzyków kościelnych. — Zakończenie. — Zusammenfassung

WSTĘP

W kazaniach i przemówieniach Stefana kardynała Wyszyńskiego Prymasa Polski, wygłoszonych z racji koncertów muzyki religijnej lub spotkań z muzykami kościelnymi, można dostrzec cztery główne bloki zagadnień: pierwszym wydaje się być kształtowanie maryjnej duchowości twórców i wykonawców muzyki religijnej; drugim jest wpływ teologicznej koncepcji muzyki św. Augustyna na pojęcie muzyki sakralnej; trzecim znaczenie chorału gregoriańskiego oraz terapeutyczne znaczenie muzyki religijnej; i czwartym jest zagadnienie praktyczne, skoncentrowane wokół finansowego uposażenia organistów i dyrygentów chórów kościelnych.

I. MARYJA WZOREM POBOŻNOŚCI MUZYKÓW KOŚCIELNYCH

W wypowiedziach Księdza Prymasa do muzyków kościelnych wiele miejsca zajmuje odniesienie do Najświętszej Maryi Panny. Akt osobistego oddania się Matce Najświętszej oraz Jasnogórskie Śluby Narodu wywarły znaczny wpływ na jego nauczanie¹. Pobożność maryjna wydaje się być nieodzowna do prawidłowego muzykowania i rozumienia muzyki liturgicznej. Szczególne miejsce u Księdza Prymasa zajmuje duchowość oparta na kantyktu *Magnificat*. Można nawet stwierdzić, że w jego wypowiedziach był to ulubiony wątek. Wpatrując się w postawę Najświętszej Maryi Panny i czytując się w treść wyśpiewanego przez Nią hymnu

¹ S. W y s z y ń s k i, Akt osobistego oddania się Matce Najświętszej dokonany w Stoczku 8 grudnia 1953 roku podczas przymusowego odosobnienia, w: Wszystko postawiłem na Maryję, Paryż 1980, s. 74; Jej zawierzył Kościół i Naród, zebrał i opr. W. Moroz CSMA, Warszawa 1984, s. 121–123.

wyprowadzał praktyczne wnioski do codziennego życia zarówno muzyków, słuchaczy, a nawet całej ludzkości. Drugą grupę przytaczanych cytatów są pieśni i antyfony maryjne głęboko zakorzenione w tradycji Kościoła i polskiego narodu.

1. Kantyk *Magnificat*

Kantyk wyśpiewany przez Najświętszą Maryję Pannę zawiera niezgłębione bogactwo treści. W kazaniu na Jasnej Górze ukazał organistom Maryję jako wzór w wyznawaniu wiary: *Ona to w kantyku Magnificat dała Wam najpiękniejszy wzór, jak należy czcić Boga. Włożyła w słowa, które tak często śpiewacie, całą głębię swej wiary i miłości. Dała Wam wszystkim wzór, że wasza służba, śpiew i muzyka, mają być nie tylko wyrazem waszego głosu, ale wyznawaniem wiary Bogu żywemu!*²

Dziękczynienie pokornej Służebnicy Pańskiej stało się źródłem modlitw rodzi-ny ludzkiej. Ksiądz Prymas chętnie używał słowa *Magnificat* wyrażając nim uwielbienie i dziękczynienie Bogu. Jej *Magnificat* jest kontynuowany w przeróżnych formach, najwspanialszych dzieł sztuki muzycznej. *Magnificat* wyśpiewała Maryja na progu domu Elżbiety w Ain Karim. Ale to, co wtedy wypowiedziała, miało wymiary eschatologiczne, albowiem *Magnificat* poszło w wieki, w przestrzeń, w nieskończoność [...] Nie znamy granic oddziaływania hymnu pokornego Dziewczęcia z Nazaretu. Dzieje dopełniają to, czego nie zdołały wyrazić słowa, bo *Magnificat* interpretują dzieje Rodziny ludzkiej. Jest ono bowiem nie tylko osobistym programem wdzięczności człowieka, napełnionego Bożymi mocami, wobec Boga, ale jest wołaniem, wielkim krzykiem ludów i narodów, i to na przestrzeni wieków³.

W biblijnym kantyku Maryja uwielbiła Boga Zbawcę. Natomiast w dalszej części prymasowskiego kazania można zauważyć ukierunkowanie uwagi pielgrzymów na osobę Najświętszej Maryi Panny, gdyż to Jej organiści wyśpiewują *Magnificat* — czyli dziękczynienie za miłosierdzie, które im okazała. Ponadto prymas Wyszyński wyraził radość pątników powracających do domu i śpiewających *Panience radosne: Magnificat — Quia fecit mihi magna, qui potens est et sanctum nomen eius*⁴.

Motywy uwielbienia Boga są wielkie rzeczy, które uczynił. W wielkie *Magnificat* uwielbienia Tego, który *możny jest i święte imię Jego*, należy włączyć dzieje ludzkości. Uczyniło to wielu najwybitniejszych kompozytorów, których dzieła muzyczne opracowujące ten hymn są kontynuacją śpiewu Maryi. To artystyczne wyśpiewywanie *Magnificat* jest wyrazem wołań *wszystkich nasyconych biedaków i bogaczy strąconych z tronów. To jest dopiero wielka rewolucja społeczna, którą zapowiedziała Maryja w Magnificat! Jej program jest prawdziwie rewolucyjny — esurientes implevit bonis et divites dimisit inanes. I oto Bóg pochyła*

² S. Wyszyński, Jesteście apostołami modlitwy śpiewnej, Jasna Góra, 25 IX 1958, w: Uświęcenie pracy zawodowej, Paris 1963, s. 285.

³ T e n ż e, Synteza dziejów w *Magnificat*. Po koncercie Krzysztofa Pendereckiego w Archikatedrze Świętojańskiej, Warszawa 23 września 1975, w: Z rozważań nad kulturą ojczyzną, Warszawa 1998², s. 250.

⁴ T e n ż e, Jesteście apostołami modlitwy śpiewnej, jw., s. 286.

się nad niedolą człowieka. Są to dzieje wszystkich przemian, przewrotów, pragnień, tęsknot Rodziny ludzkiej, która nieustannie zmierza do tego, aby wydobyć się z wszelkiej nędzy i wyrównać życie i współżycie narodów⁵.

Magnificat skomponowany przez Krzysztofa Pendereckiego i wyśpiewany w Archikatedrze św. Jana w Warszawie, to według Księdza Prymasa: *próba uchwycenia całej męki, niedoli, wysiłku, walk przegranych i zwycięstw Rodziny ludzkiej; to próba wypowiedzenia w syntetycznym układzie tego, co przeżyła ludzkość na przestrzeni wieków; Wielki Magnificat to ostatni akcent do symfonii dziejowej, do której należy Powstanie Warszawskie, tragedia, która była zwycięstwem i która na pewno napętniła ginących tutaj obrońców honoru Narodu chwałą i uwielbieniem*⁶.

Wdzięczność za otrzymane łaski jest zobowiązująca. Dlatego ks. Prymas wzywał: *Włączcie się w potężny chór narodu, w jasnogórskie śluby. Za chwilę opuścicie tę świątynię, pełni najsilniejszych i najlepszych wrażeń. Matka Boga, której tak ufacie, spojrzęła i rozradowała Was. Praca nad pogłębieniem znajomości ducha liturgii i śpiewu kościelnego przyniosła wielkie owoce. Wypadnie teraz wziąć je do serca, obudzić jak najlepszą wolę i jeszcze raz oddać owoc swej pracy Przewodniczce waszej służby chwalebnej, Najświętszej Pani, śpiewając wraz z Nią: Magnificat anima mea Dominum, wracać będziecie do waszych zaszczytnych i radosnych zadań*⁷.

2. Liturgiczne śpiewy Maryjne

Ksiądz Prymas rozumie kult Najświętszej Maryi Panny na wzór chrystotypiczny. *Na większą chwałę Boga — przez Maryję*⁸. W kazaniu do pielgrzymów na Jasnej Górze wprost wskazuje na Maryję jako pośredniczkę w wyznawaniu wiary: *Chórmistrzowie, muzycy i śpiewacy! Miłośnicy śpiewu kościelnego, wszystkie Dzieci Boże! [...] Zapewne, najważniejszą sprawą waszej obecności na Jasnej Górze jest hold dziecięcy, który składacie Matce naszej i Królowej*⁹. Ks. Prymas kieruje modlitwy (nawet liturgiczne) do Najświętszej Maryi Panny, a przez nią do Boga. Dostrzec to można w jego nawiązaniu do treści śpiewanych niesporów: *Przed chwilą uczuliście śpiewem nieszpornym świętą Bożą Rodzicielkę. Wypowiedzieliście Jej całą żywą wiarę, którą przynosicie do Tronu Pani Jasnogórskiej. Włożyliście w słowa głębię waszych uczuć i miłości ku Bogu, budząc w swych sercach nadzieję, która niebios dotyka*¹⁰. Powyższe ujęcie modlitwy do Najświętszej Maryi Panny jest zgodne ze średniowieczną teologią dotyczącą pośrednictwa świętych, wypełniających przepaść między Przenajświętszą Trójcą a grzesznymi ludźmi¹¹.

⁵ Tenże, Synteza dziejów w *Magnificat*, jw., s. 251.

⁶ Tamże, s. 251–252.

⁷ Tenże, Jesteście apostołami modlitwy śpiewnej, jw., s. 293.

⁸ Tamże, s. 286.

⁹ Tamże, s. 285.

¹⁰ Tamże, s. 284.

¹¹ J.A. Jungmann, Pobożność średniowieczna. Jej powstanie w wyniku sporów teologicznych, przekład bp J. Wojtkowski, *GuL* 41(1968), s. 429–443.

Ksiądz Prymas z zapałem zachęcał muzyków kościelnych by czcili Najświętszą Maryję Pannę śpiewem według wzoru antyfony *Salve Regina*. Często śpiewacie: *Salve Regina, Mater misericordiae, vita, dulcedo, et spes nostra*. Zawiera się w tej pieśni program waszego życia. Jest to potężne wołanie, które wyrosło przed wiekami, w XI czy XII wieku — historia tego dokładnie nie sprawdziła. Wyrosło ono z wielkiej męki ludzi, którzy nagle poczuli, iż potrzeba im na ziemi jakiejś potężnej obrony. Dlatego wołali: *Advocata nostra, illos tuos misericordes oculos ad nos converte* [...] Często, Najmilsi, wołacie w kościołach Bożych o te miłosierne oczy. Dzisiaj przyszliście tutaj, wygnańcy, synowie Ewy, i podnosicie ufne spojrzenia oczekując, że spoczną dziś na Was one miłosierne oczy. Weźmiecie je jak dotknięcie łaski, jako pocałunek miłości, jak najbardziej czułą, matczyną pieczętę¹².

Ksiądz Prymas w starych pieśniach znajduje uzasadnienie czci do Matki Najświętszej. Nawiązując do treści dawnych i powszechnie znanych śpiewów poświęconych Bogurodzicy wyprowadzał argumenty dwojakiego rodzaju: teologiczne i historyczne. Teologiczne, gdyż *Maryja dała najwspanialszy wzór, jak należy czcić Boga*. W swym natchnionym hymnie uwielbiła Boga żywą wiarą i gorącą miłością, wypowiadając tęskne nadzieje, które chowała w swym sercu, oraz historyczne: *Za Jej natchnieniem, wiedzeni ku Niej miłością, stanęliście tutaj jak potężny las wypowiadający swymi głosami wiekowe nadzieje Narodu*. Nadzieje te najgłębiej wypowiedziały się w narodowym hymnie Bogurodzica, ale jeszcze wcześniej naród polski Jej uwierzył. Odkąd rycerze polscy urzeczeni pięknem tej gregoriańskiej melodii i mocą jej wyznania przyjęli Bogurodzicę za swój hymn bojowy, nie przestajemy go powtarzać przez wieki, patrząc z wiarą i miłością ku świętej Bożej Rodzicielce¹³.

Prymas Wyszyński w swych kazaniach powoływał się na znane pieśni, przytaczał z nich krótkie cytaty, aby potwierdzić wagę i pożyteczność śpiewu liturgicznego. W grupie najstarszych utworów religijnych wymieniał antyfony maryjne: *Kościół od samego początku, od swej kolebki, był rozśpiewany*. I nam każe wciąż śpiewać. Gdy sięgniemy do zamierzchłej przeszłości Kościoła, przekonamy się, że najwspanialsze hymny, które dziś śpiewamy, pochodzą z pierwszych wieków. Skąd wziął swe głębokie natchnienie wspaniały hymn ambrożyjski: *Te Deum? A Gloria*, w którym znajdują się najbardziej stare fragmenty? Mówią nam historycy tekstów liturgicznych, że „Pod Twoją obronę”, *Sub tuum praesidium*, antyfony, którą tak często śpiewamy, jest najstarszą z szeregu antyfon o Matce Bożej. Znajdowała się jeszcze w starych rękopisach egipskich z III, a może nawet z wieku II; nie cała zachowała się w dzisiejszym brzmieniu, tylko w swych najbardziej zasadniczych elementach. Podobnie zresztą *Salve, Regina*, ta pieśń wołająca do naszej Pośredniczki i Obrończyni, mająca dzisiaj tak wspaniałą wymowę, wyrosła we wcześniejszym średniowieczu¹⁴.

Podczas obchodów milenijnych w Warszawie, wyśpiewując milenijne *Te Deum* Ksiądz Prymas nawiązał do słów pieśni *Z dawna Polski Tyś Królową*¹⁵. Wołał:

¹² S. W y s z y ń s k i, Jesteście apostołami modlitwy śpiewnej, jw., s. 286.

¹³ Tamże, s. 285.

¹⁴ T e n z e, „Śpiewajcie chwałę Jego Imienia!”, Gniezno, 19 IV 1959, w: Uświęcenie pracy zawodowej, jw., s. 297.

¹⁵ Śpiewnik liturgiczny, red. K. Mrowiec, Lublin 1998, s. 371.

Matko Pięknej Miłości! Weź w opiekę Naród cały, który żyje dla Twej chwały! Przygarnij do Twego macierzyńskiego serca cały Naród, każde serce i każdą duszę, każde dzieciątko, dziewczę i młodzieńca, każdą matkę i ojca! Tak gorąco pragniemy wyjść z tej świątyni odmienieni, nowi, inni, bo idziemy w „Wiary nowe Tysiąclecie”¹⁶.

W nauczaniu Księdza Prymasa kult Najświętszej Maryi Panny ma wymiar eschatologiczny. Co również znajduje w maryjnych śpiewach liturgicznych: *Nawet, gdy już umrzemy, jeszcze Kościół, wiarna Matka, śpiewać będzie nam nad trumną. Pragnie, aby to jej śpiewne pożegnanie towarzyszyło nam na próg nieba, gdzie ujrzymy Matkę Miłosierdzia, Życie, Słodkość i Nadzieję naszą, która za chwilę okaże nam błogosławiony Owoc żywota swego*¹⁷.

II. WPŁYW TEOLOGICZNEJ KONCEPCJI MUZYKI ŚW. AUGUSTYNA

W kazaniach ks. Prymasa na temat muzyki można dostrzec wyraźny wpływ nauczania św. Augustyna. Jest to uzasadnione, gdyż w szeregu wypowiedzi kard. Wyszyńskiego podobnie jak u biskupa Hippony pojawia się troska o właściwy kształt kultu Bożego i chrześcijańskiego życia. Ksiądz Prymas, podobnie jak *Doctor Gratae* w swych *Homiliach*, nie ustawał w napomnieniach i zachętach do pielęgnowania muzycznej chwały Bożej. Jednym z tych przejawów wpływu myśli augustyńskiej jest położenie akcentu na jedność modlitwy i postępowania. *Wasza pielgrzymka na Jasną Górę jest niejako podwójna, bo przybyło tu wielu miłośników śpiewu gregoriańskiego, a zarazem rzesza czcicieli Boga, wielbiących Go śpiewem i muzyką organową. Ta „podwójna” pielgrzymka, która sprowadziła liczne rzesze sług Kościoła Bożego i przyjaciół Bożych, ma niewątpliwie olbrzymie i doniosłe znaczenie dla chwały Bożej, dla służby i pracy waszej, dla śpiewu i muzyki kościelnej*¹⁸. Dostrzeżemy tu również echo powiedzenia św. Augustyna: *Qui bene cantant bis orat*¹⁹. Pozytywne nastawienie św. Augustyna do liturgicznego śpiewu wyrażało się w uznawaniu śpiewu za integralną część uroczystej liturgii. Ks. Prymas bardzo wyraźnie nawiązuje do poglądu, że w formie muzycznej wierzący odnajdują właściwy sposób uwielbienia Boga.

W wypowiedziach ks. Prymasa występuje, podobnie jak u św. Augustyna, filozoficzna myśl plotyńska²⁰. Śpiewana liturgia jest uobecnieniem chwały Bożej i jest obrazem chórów anielskich. Obrazuje to zestawienie chórów kościelnych z chórami aniołów. W kazaniu do muzyków kościelnych w Częstochowie ks. Prymas powiedział: *w widzeniu apokaliptycznym oglądamy cudowny obraz Kościoła triumfującego, który wielbi Boga śpiewając pieśń nową: „Chwała na wysokości Bogu”. Najmilsi! Wy już dzisiaj zaprawiacie się do niebieskich obyczajów, bo już*

¹⁶ S. W y s z y ń s k i, Miasto Nieujarzmione śpiewa. Kazanie wygłoszone w Archikatedrze św. Jana w Warszawie 24 czerwca 1966, w: *Z rozważań nad kulturą ojczystą*, jw., s. 100.

¹⁷ T e n ż e, „Śpiewajcie chwałę Jego Imienia!”, jw., s. 298.

¹⁸ T e n ż e, Jesteście apostołami modlitwy śpiewnej, jw., s. 285.

¹⁹ J. W a l o s z e k, Teologia muzyki. Współczesna myśl teologiczna o muzyce. Opole 1997, s. 49.

²⁰ W. K u r z s c h e n k e l, Die theologische Bestimmung der Musik. Neuere Beiträge zur Deutung und Wertung des Musizierens im christlichen Leben, Trier 1971, s. 124–125.

dziś śpiewacie: „Sanctus, Sanctus, Sanctus, Dominus Deus Sabaoth, pleni sunt coeli et terra gloria tua, Hosanna in excelsis!” Śpiewacie to dzień po dniu, rok po roku i życie Wam upływa na pochwalnym hymnie Boga²¹.

Również w ogólnym zarysie w kazaniach można dostrzec estetyczną koncepcję augustyńską opartą na harmonii, gdzie piękno wyraża się poprzez umiar, kształt i ład²². Jednak trudno jest wskazać na bezpośredni wpływ myśli św. Augustyna na wypowiedzi Księdza Prymasa, gdyż podobne podejście do muzyki kościelnej znajdziemy w encyklice *Mediator Dei*²³.

III. OGÓLNE ROZUMIENIE I CECHY MUZYKI SAKRALNEJ

Oficjalne dokumenty Kościoła mówiąc o muzyce sakralnej rozumiały: śpiew gregoriański, polifonię sakralną dawną i współczesną w różnorodnych jej formach, muzykę organową i przeznaczoną dla innych instrumentów, dopuszczalnych do użytku w kościele, oraz sakralny śpiew ludowy — czy to liturgiczny, czy w ogóle religijny²⁴. Ksiądz Prymas Wyszyński uwzględniał wszystkie te formy muzyczne w duchu nauczania Urzędu Nauczycielskiego. Najbardziej jednak doceniał znaczenie śpiewu gregoriańskiego. Wydaje się, że Ksiądz Prymas najbardziej akcentował w odbiorze muzyki religijnej jej uczuciową stronę. W tym dostrzegał wartość tradycyjnych pieśni ludowych, oraz terapeutyczne znaczenie zarówno dzieł muzycznych, jak i użytkowej muzyki kościelnej.

1. Doniosłe znaczenie śpiewu gregoriańskiego

Prymas Wyszyński kładł duży nacisk na pielęgnowanie śpiewu gregoriańskiego. Wprawdzie przyznawał, że pięknym i pożytecznym jest śpiew ludowy, głęboko zakorzeniony w polskiej tradycji, to jednak nie wystarcza i nie dorównuje on łacińskim śpiewom liturgicznym. *Śpiew gregoriański, to jest arcyzm duszy, to jest, że się tak wyrażę, kwiat duszy, jakiś szczyt usposobienia duchowego i modlitewnego. Wyrósł on z modlitwy i ze znajomości ducha Kościoła. Dlatego trzeba go pielęgnować w jego wspaniałej, złotej oprawie liturgii Kościoła św. Bez znajomości liturgii i ducha roku kościelnego nie uda się Wam dobrze wykonać śpiewu gregoriańskiego. Wymaga on dużej kultury osobistej i modlitewnej, zmysłu teologicznego, a przede wszystkim, jak już powiedziałem, rzetelnej i gruntownej znajomości liturgii Kościoła²⁵.*

Według Księdza Prymasa chorał ma w sobie szczególną doniosłość i dostojną powagę spokojnego Kościoła oraz przedziwną dojrzałość wieków i jakieś wielkie

²¹ S. W y s z y ń s k i, Jesteście apostołami modlitwy śpiewnej, jw., s. 288.

²² Św. A u g u s t y n, Dialogi i pisma filozoficzne o muzyce, tłum. D. Turkowska, Warszawa 1954, 59–63; W. T a t a r k i e w i c z, Historia filozofii, t. 1, Warszawa 1988, s. 199–202.

²³ P i u s XII, Encyklika *Mediator Dei*, t. i komentarz J.W. Kowalski OSB, Kielce 1948, s. 99–100.

²⁴ Św. Kongregacja Obrzędów, Instrukcja *De Musica sacra et sacra Liturgia* 3 IX 1958, n. 4: AAS 50(1958), s. 633.

²⁵ S. W y s z y ń s k i, Jesteście apostołami modlitwy śpiewnej, jw., s. 291.

zamodlenie. Śpiew gregoriański nie tylko uczy nas modlitwy, przywraca umiejętność skupienia, skoncentrowania i skierowania zbołałej duszy ku Bogu, ale jest wybitnie wychowawczy, społeczny i uspokajający. Dzięki temu Kościół święty ma wspaniałe narzędzie uspokajania serc ludzkich. Wnosi pokój do pojedynczych serc i do całego życia społecznego²⁶.

Ksiądz Prymas bardzo mocno podkreślał, że do dobrego rozumienia i przeżywania chorału gregoriańskiego jest umiejscowienie go w roku liturgicznym. *Gdybyście chcieli zinterpretować tylko jeden werset psalmu, zobaczylibyście, że te same słowa inaczej smakują zależnie od tego, na jakie tło liturgiczne je rzucimy. Inaczej będzie brzmiał w uszach ten sam werset w czasie Adwentu, kiedy cały Kościół Boży oczekuje, a inaczej zaśpiewa Ci w duszy, gdy go wykonasz na tle liturgii Bożego Narodzenia, okresu Męki Pańskiej czy zwycięskiej Wielkiejnocy i Zielonych Świątek. Jeszcze inaczej zabrmi w powadze dojrzewających niedziel post Pentecosten. Jest to bardzo znamienne. Dojrzałość tę możecie wyczerpnąć, łącząc śpiew gregoriański ze znajomością ducha poszczególnych okresów roku liturgicznego. Gdy przystępujecie do głębszego zaznajomienia się ze śpiewem gregoriańskim i gdy ćwiczycie w nim chóry, starajcie się sami dobrze zapoznać z duchem liturgii Kościoła świętego i zadbajcie o to, aby oswoić z nim uczestników chórów. Sami się o to starajcie i prosicie kapłanów, aby Wam pomogli²⁷.*

Sposób ujęcia znaczenia chorału gregoriańskiego, jego nieocenionej wartości jako śpiewu liturgicznego oraz drugorzędne znaczenie śpiewu ludowego nie są nowatorskie. Ksiądz Prymas w swych poglądach był wierny nauczaniu Piusa XII i jego wytycznym zawartym w encykliach: w wyżej wspomnianej *Mediator Dei* oraz *Musicae sacrae disciplina*²⁸.

2. Terapeutyczne znaczenie muzyki religijnej

Za Piusem XII prymas Wyszyński podkreślał ważne znaczenie muzyki kościelnej w uciszaniu rozbitych emocji i skupianiu rozbieganych myśli. Śpiew kościelny ma wyraźnie różnić się w swym charakterze od świeckiej sztuki, aby spełniać to zadanie. *Jak wiele przejawów współczesnej sztuki, tak też muzyka i śpiew współczesny przeżywają jakąś mękę, szarpaninę i niepokój. Rzecz znamienita: człowiek dzisiejszy poddaje się tej szarpaninie, szuka w niej nadziei i uspokojenia, ale nie znajduje. Bo gdy do szarpaniny mózgow i nerwów dołączy się jeszcze szarpanina nieskoordynowanych tonów i melodii, które ranią i kołają, to wówczas szaleństwo może ogarnąć ludzi i świat. Ktoś musi to wszystko uczynić²⁹.* Wprowadzanie pokoju w ludzkie serca poprzez śpiew, Ksiądz Prymas określił zaszczytnym apostołstwem³⁰.

²⁶ Tenże, „Śpiewajcie chwałę Jego Imienia!”, jw., s. 301.

²⁷ Tenże, Jesteście apostołami modlitwy śpiewnej, jw., s. 291.

²⁸ Pius XII, Encyklika *Musicae sacrae disciplina*, w: A. Filaber, Prawodawstwo muzyki liturgicznej, Warszawa 1997, s. 28–31.

²⁹ Tenże, Jesteście apostołami modlitwy śpiewnej, jw., s. 290.

³⁰ Tamże, s. 291–292.

Autentyczna sztuka muzyczna ma łagodzący wpływ na ból i cierpienie, daje ukojenie, nadzieję i radość, nawet w obliczu tak bolesnego doświadczenia, jakim jest śmierć, czy zniszczenia wojenne³¹. Mówił, że Kościół zachęcał nas, abyśmy śpiewali *Panu pieśń nową*. Utwory kształtujące w nas nadprzyrodzoną radość to niemal każdy psalm, który z upodobaniem śpiewamy, i pieśń wielkanocna: *Otrzyjcie już łzy, płaczący, żale z serca wyrzucicie! Wszyscy w Chrystusa wierzący, weselcie się, radujcie!*³² Tym wezwaniem Ksiądz Prymas wskazał na paschalne źródło radości chrześcijańskiej, na które współcześnie zwrócono uwagę³³.

Na potwierdzenie przekonania o leczniczym działaniu śpiewu i muzyki podał dwa przykłady: wspólnotowego wykonania *Suplikacji* oraz kompozytorskiej pracy Georga Friedricha Händla. W pierwszym przypadku, Ksiądz Prymas powołał się na opis wydarzenia z frontu w czasie pierwszej wojny światowej, gdy w małej wiosce po bombardowaniu artyleryjskim, w kościółku bez dachu zebrała się gromadka przerażonych ludzi pełnych bólu i płaczu. *Wszyscy płakali. Płakał stary kapłan, płakali ojcowie — gospodarze wsi, którzy widzieli, że oto ich dzieci pozostały bez dachu nad głową; płakały matki, które nie miały chleba dla swych dzieci; płakały też niemowlęta, bo nie mogły się doczekać pokarmu od zmęczonych matek. I w tym płaczu rozległa się nagle nuta: Święty Boże, Święty Mocny, Święty a Nieśmiertelny! Z początku ogarnęło wszystkich zdumienie: czy to pora na śpiew? — Ale powoli coraz to jakiś załkany głos dołączał się do słabego nurtu śpiewu i wzmacniał go. Po chwili przez mury pozbawionej dachu świątyni popłynęła w otwarte niebiosów pieśń, która z płaczu zamieniła się zwolna w potężny śpiew i smutek w radość obróciła*³⁴.

W drugim przypadku, Ksiądz Prymas zamieścił obszerny opis literacki, jak powstawało oratorium *Mesjasz*. Ukazał ekspresyjną dramaturgię trzytygodniowej, wyczerpującej pracy kompozytora, która zakończyła się całkowitym uzdrowieniem twórcy. *Powstało nowe, wspaniałe oratorium Mesjasz, najpotężniejsze dzieło jego twórczego, muzycznego życia. Wyzwolilo się w nim jakieś wielkie, twórcze, lecznicze natchnienie, które go uleczyło, a nam dało jeden z najwspanialszych utworów muzyki klasycznej. Wrócił apetyt — jak pisze później sam autor — ku zdumieniu lekarza, którego przyjaciele sprowadzili, żeby go ratować, bo nie widzieli, co się z nim dzieje. Nic mu już nie było potrzebne, ani lekarz, ani lekarstwa. Odrodził się całkowicie*³⁵.

Śpiew liturgiczny jest również sposobem wyrażenia chrześcijańskiej nadziei i ufne go spoglądania w nadchodzącą przyszłość. Pogląd ten przewija się w liście pasterskim prymasa Wyszyńskiego, gdy obejmował swój urząd: *W brązowe podwoje prastarej, płodnej matki kościołów polskich, bazyliki gnieźnieńskiej, wchodzę z pokorą i dumą! [...] Tu, przy drzwiach brązowych tego polskiego miasta mocy, ostrzyć będziemy miecze ducha naszej wiary świętej, śpiewając hymn nadziei: Miastem mocy naszej Syjon, zbawiciel będzie położony jako mur i przed-*

³¹ Tenże, „Śpiewajcie chwałę Jego Imienia!”, jw., s. 298; tenże, *Śpiewająca Warszawa!*, Warszawa, 26 XI 1961, w: *Uświęcenie pracy zawodowej*, jw., s. 312.

³² Tenże, „Śpiewajcie chwałę Jego Imienia!”, jw., s. 298.

³³ J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, przekład J. Zychowicz, Kraków 1999, s. 95–116.

³⁴ S. Wyszynski, „Śpiewajcie chwałę Jego Imienia!”, jw., s. 298–299.

³⁵ Tamże.

*murze. Otwórzcie bramy, a niech wejdzie naród sprawiedliwy, strzegący prawdy. Stary błąd odszedł; zachowasz pokój, pokój, bośmy w tobie nadzieję mieli. [...] Panie, dasz nam pokój, bo wszystkie sprawy nasze działałeś dla nas (Iz 26,1–3.12). Tu, przy grobie Świętego Wojciecha, zapalać będziemy ogniste wici, zwiastujące ziemi naszej światło na oświecenie pogan i chwałę ludu Twego (Łk 2,32)*³⁶.

Podsumowując krótko, można stwierdzić, że prymas Wyszyński cenił w muzyce religijnej, a zwłaszcza liturgicznej dwie ważne cechy: estetyczność i uczuciowość³⁷. Oba te elementy, a więc piękno i głębię uczucia zawierały przede wszystkim chorał gregoriański, tradycyjne pieśni polskie oraz dzieła muzyczne wielkich kompozytorów.

IV. WYNAGRODZENIE MUZYKÓW KOŚCIELNYCH

W prymasowskim nauczaniu do muzyków kościelnych znalazła swoje odbicie również kwestia społeczna. Ostrzeżenie Księdza Prymasa *niech nas nie zwodzi własna sytość* wiernie oddaje Jego wrażliwość na każdą ludzką krzywdę i niesprawiedliwość³⁸. *Modlić się za głodnych, za nędzarzy, za nieszczęśliwych, za opuszczonych, to znaczy zaniepokoić swoje sumienie, ożywić myśl, troskę i inicjatywę na rzecz innych. [...] Czyż mogę myśleć, że to wszystko, co jest radością mojego codziennego życia, może być niedostępne dla milionów upracowanych, udreńczonych ludzi? Czy mogę zapomnieć, że obok mnie żyje mnóstwo ludzi, którzy w XX wieku, w wieku postępu społecznego, nie doszli do posiadania własnej miski, łyżki, koszuli i nocnego okrycia? Czy mogę nie widzieć dysproporcji między wystawnością magazynów, a ubóstwem izb mieszkalnych? Czy mogę nie pojąć, że ludzkość wplątała się w błędne koło nadprodukcji luksusu i nędzy? Że nawet wtedy, gdy wrażliwi usiłują przekroczyć próg obłędu, padają ofiarą nałogów przeszłości? Kłamstwem żywiąc głodnych, tak jakby sytych kusili reklama? Niech bym odebrał defiladę głodnych zamknąwszy oczy przed pustym talerzem! Niech przejdą wszyscy, których wysiłek dnia każdego jest syzyfową pracą, co żywi miliony, sama będąc wiecznie niedożywiona; niech wyśpiewają swój hymn buntu i uczuć, hymn własny, osobisty, najbardziej dreńczący, dotykający boleśnie upracowanych rąk, zziębniętych nóg, pustego żołądka. Czyżby dziś tacy jeszcze byli i dziwimy się wszyscy, ale nie przeczymy. Bo największym nieszczęściem ludzi pracy jest propaganda o dobrobycie mas. Nęcza nie zniknęła, tylko się lekliwie ukryła, albo została zastąpiona propagandowymi afiszami*³⁹.

Prymas Wyszyński dostrzegał potrzebę sprawiedliwości społecznej w dziedzinie materialnej również w Kościele: *Bardzo doniosłą sprawą jest wyrównanie współżycia społecznego i braterskiego, które ma istnieć między Wami a nami.*

³⁶ T e n z e, List pasterski na dzień ingresu do Katedry Gnieźnieńskiej i do Katedry Warszawskiej, w: Listy Pasterskie Prymasa Polski 1946–1974, Paryż 1975, s. 103.

³⁷ I. B i f f i, Teologiczne refleksje nad muzyką sakralną, tłum. F. Mickiewicz SAC, *ComP* 2(2001), s. 35–38.

³⁸ Słowa Prymasa Polski — Nauczyciela i Pasterza Narodu (fragmenty przemówień). Kuria Metropolitalna Warszawska Wydział Duszpasterski 1981, s. 12–14.

³⁹ S. W y s z y ń s k i, *Ojciec nasz*, Poznań 1977, s. 95–97.

*Jesteśmy jedną rodziną w Kościele Bożym i pragniemy żyć po bratersku, w pełnym, wzajemnym dla siebie zrozumieniu i szacunku jednych dla drugich*⁴⁰. Dlatego wprost poruszył sprawę wynagrodzenia muzyków kościelnych. Doceniając trud pracy organistowskiej, w pierwszym rządzie wskazał na nagrodę ostateczną, jaką jest zbawienie. Organiści, którzy śpiewają Bogu *dzień po dniu, rok po roku i całe życie im upływa*, przez tę pracę szykują sobie godne i wieczyste mieszkanie w przybytkach Pańskich. A więc, *muzyczna i śpiewacza Rzeszo, z wyżyn waszego postannictwa i powołania, z progu świątyni, po najbardziej zaszczytnym, chlubnym i pracowitym życiu, drogę macie otwartą — prosto do nieba! Tam wzmocnicie anielskie chóry ku wieczystemu hymnowi niekończącej się pochwały Ojca naszego Niebieskiego*⁴¹.

Jednocześnie ks. Prymas dostrzegał skromność uposażenia organistów i chórmistrzów często troszczących się o zaspokojenie swych codziennych potrzeb, jak jedzenie i ubranie. Stwierdził, że w szeregach muzyków kościelnych nie brakuje ludzi zdolnych, przedsiębiorczych, którzy mogliby sobie urządzić życie wygodniej i materialnie korzystniej. Jednak to, że służą w Kościele zaważyła w nich miłość do Boga i Kościoła, a nie pieniądze. Oddana postawa organistów zobowiązuje kościelną hierarchię do ich godziwego wynagrodzenia także w sensie ekonomicznym. Zgadza się na uposażenie muzyków kościelnych według zasady: *kto ołtarzowi służy, z ołtarza żyje*⁴².

Wobec materialnych niedostatków, z jednej strony zachęcał do zaufania Opatrzności Bożej, a z drugiej wskazywał na praktyczne działania polskich biskupów w celu zapewnienia im godziwego wynagrodzenia. *Mamy w sobie głębokie poczucie waszych praw społecznych i ekonomicznych, zwłaszcza, gdy wasza praca potęguje się. Biskupi polscy, mamy zrozumienie dla waszych spraw i potrzeb. Troszczymy się, abyście byli spokojni o to, co macie jeść i pić i czym macie się przyodziewać. Pragniemy, abyście tym więcej energii, czasu i dobrej woli mogli oddać na pełniejszą służbę Kościołowi i na większą chwałę Boga, Ojca naszego najlepszego*⁴³.

Poinformował o uporządkowaniu prawnym statusu społecznego organisty. *Pod tym względem wiele się zmieniło w Kościele Chrystusowym, zwłaszcza w ostatnich latach. Księża biskupi, w ramach statutu ogólnopolskiego, wydali cały szereg statutów diecezjalnych. Powołane zostały najrozmaitsze komisje społeczne i śpiewacze, które czuwają, abyście zbyt boleśnie nie odczuwali tej troski*⁴⁴.

ZAKOŃCZENIE

Dla muzyka kościelnego, który chce śpiewać lub grać podczas liturgii koniecznym jest nieustanne odniesienie całego życia ku Bogu. Aby służba liturgiczna, która jest zaszczytnym powołaniem i wyróżnieniem była autentycznym apostoł-

⁴⁰ T e n ż e, Jesteście apostołami modlitwy śpiewnej, jw., s. 292.

⁴¹ Tamże, s. 288–289.

⁴² Tamże, s. 287.

⁴³ Tamże, s. 292.

⁴⁴ Tamże.

stwem, Ksiądz Prymas proponuje prywatną, osobistą pobożność maryjną. Oddanie się Jej i naśladowanie Jej, to droga do uwielbienia Boga. Aktywna służba w kościele stawia wysokie wymagania co do osobistego życia muzyków kościelnych, jak również od strony sztuki i konkretnego dzieła muzycznego, a więc znajomości liturgii, roku liturgicznego, oraz wysokiego poziomu opanowania rzemiosła. Autentyczny muzyk religijny, to człowiek modlitwy, który pomaga swoim braciom odzyskać utracony pokój serca i przywrócić radość. Według Księdza Prymasa, twórcom muzyki za ich wierną i oddaną animację muzyczną podczas liturgii i różnych wydarzeń życiowych należy się uznanie i godziwa zapłata już tu na ziemi, a ostatecznie nagroda wieczna w niebie, gdzie wśród chórów anielskich, będą mogli śpiewać Bogu nieustanne *Magnificat* i *Sanctus*.

THEOLOGISCHE GEDANKEN ZU RELIGIÖSER MUSIK VON STEFAN KARDINAL WYSZYŃSKI — POLENS PRIMAS

ZUSAMMENFASSUNG

In Predigten und Reden von Stefan Kardinal Wyszyński — Polens Primas, die zu Konzerten religiöser Musik bzw. bei Begegnungen mit Kirchenmusikern vorgetragen worden sind, sind zahlreiche theologische Probleme zu erkennen. Er war immer bemüht, bei den Schaffenden und den Ausführenden der Musik, die Marianische Geistigkeit zu gestalten. Er lehrte, dass der liturgische Dienst eine ehrenvolle Berufung und Auszeichnung sowie eine authentische Seelsorge sei. Der Einfluss des theologischen Konzepts der Musik des hl. Augustinus auf den Begriff sakraler Musik macht sich bei Kardinal Wyszyński bemerkbar.

Relevant ist auch die Bedeutung des gregorianischen Chorals sowie die therapeutischen Werte religiöser Musik. Der Primas forderte von Kirchenmusikern ein musterhaftes Leben, eine gute Kenntnis der Liturgie und des liturgischen Jahres sowie ein hohes künstlerisches Niveau. Der Kirchenmusiker ist ein Mensch des Gebetes, der seinen Brüdern hilft, den verlorenen Frieden und die Freude des Herzens wieder zu finden. Den Schaffenden und Künstlern gebührt für ihre Animation während der Liturgie und verschiedener Lebensereignisse höchste Anerkennung, ein angemessener Lohn auf Erden und die ewige Belohnung im Himmel.

ŻYCIE KONSEKROWANE W PRZESŁANIU KOŚCIOŁA NA PROGU TRZECIEGO TYSIĄCLECIA

Treść: — I. Dar życia konsekrowanego. — II. Wybór Boga jako decyzja podjęcia trudu. — III. Tożsamość życia konsekrowanego. — IV. Potrójny wymiar życia konsekrowanego: rady ewangeliczne. — V. Życie we wspólnocie. — VI. Misyjny wymiar życia konsekrowanego. — VII. *Miłość nigdy nie ustaje* (1 Kor 13,8) jako motyw urzeczywistniania życia konsekrowanego w świecie. — Sommario

I. DAR ŻYCIA KONSEKROWANEGO

*Obecność życia konsekrowanego w całym świecie oraz ewangeliczny charakter jego świadectwa to przekonywujące dowody na to, że nie jest ono rzeczywistością odosobnioną i drugorzędną, ale sprawą całego Kościoła [...] Istotnie, życie konsekrowane znajduje się w samym sercu Kościoła jako element o decydującym znaczeniu dla jego misji. [...] Życie konsekrowane nie tylko w przeszłości było pomocą i oparciem Kościoła, ale stanowi cenny i nieodzowny dar także dla teraźniejszości i dla przyszłości Ludu Bożego, ponieważ jest głęboko zespolone z jego życiem, jego świętością i misją¹. W tym przeświadczeniu Jana Pawła II daje się odczytać wielką rolę osób poświęconych życiu konsekrowanemu i ich postudze na rzecz ewangelizacji Kościoła w świecie. Szczególnie w środowiskach dotkniętych cierpieniem i potrzebą niesienia pomocy najbardziej potrzebującym, życie konsekrowane staje się ośrodkiem nadziei na przetrwanie i miejscem widzialnej obecności Bożego działania². Słowa św. Pawła: *Miłość Chrystusa przynagła nas* (2 Kor 5,14) znajdują także w obecnych czasach swoje uzasadnienie, by głosić Królestwo Boże nawet tam, gdzie wydawałoby się to niemożliwe. Toteż słowa Chrystusa: *Miłujcie się tak jak Ja was umiłowalem* (J 13,34) stają się motywem urzeczywistniania życia konsekrowanego w świecie „zagubionym” z powodu braku miłości. *Wszystko, co czyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili* (Mt 25,40). Tak więc w tej rzeczywistości Chrystusowego przesłania staje się aktualne Boże wezwanie do świadczenia miłości na miarę swych możliwości i sił czerpanych z łask Bożego powołania.*

¹ VC 3.

² Jan Paweł II, Przemówienie do wszystkich osób konsekrowanych z dnia 2 II 2000, *OsRomPol* 2(2000).

*Życie konsekrowane jest żywą pamiątką życia i działalności Jezusa jako Wcielonego Słowa w Jego odniesieniu do Ojca i do braci. Jest żywą tradycją życia i orędzia Zbawiciela*³. Dlatego papież, zwracając się z tym szczególnym przesłaniem do osób konsekrowanych, zachęca z całą mocą, żeby nie dopuszczali do siebie wątpliwości czy myśli destruktywnych: *Wiecie komu uwierzyliście* (por. 2 Tm 1,12): *oddajcie Mu wszystko!*⁴ Owe całkowite poświęcenie się Chrystusowi, które objawia się w formie życia konsekrowanego, znajduje swoje odzwierciedlenie w dyspozycyjności człowieka, który wsparty łaską wiary głosi swym życiem Ewangelię. Także poprzez świadectwo zakonnego zawołania *Ora et labora* życie konsekrowane staje się dynamiką właściwych przeobrażeń socjalnych, kulturowych i cywilizacyjnych.

Dynamizm profetyczny życia konsekrowanego, tak znamieny w przeszłości, staje się i dzisiaj wielką potrzebą ukierunkowaną na przyszłość Kościoła i świata⁵. Charyzmat powołania do życia konsekrowanego eksponuje bowiem w sposób znamieny całego człowieka wraz z całym jego światem wartości duchowych i ludzkich potrzeb, poszukującego możliwości urzeczywistnienia transcendentnych darów Boga, zasłuchanego w przesłanie Ewangelii, zwłaszcza w *Ewangeliczne Błogosławieństwa*, by z ich pomocą można byłoby przywrócić światu to, co było na początku świata zamierzone przez Boga. Dlatego w misyjnym wezwaniu życia konsekrowanego musi dominować myśl nie tylko rozeznania sytuacji i okoliczności niszczących życie Boże i ludzkie w świecie, ale i podjęcie zarazem na miarę swych możliwości wysiłków niesienia pomocy i zaradzenia tym potrzebom⁶.

II. WYBÓR BOGA JAKO DECYZJA PODJĘCIA TRUDU

Życie konsekrowane doświadcza nie tylko wielkiej pomocy łaski Bożej, ale i niestety jest ono wystawione na wszelkie pokusy świata i jego trudności⁷. To jednak stawia przez osobami konsekrowanymi dodatkowe wyzwanie do świadczania o miłości Bożej i Jego dobroci, zwłaszcza w dziełach chrześcijańskiej pomocy, edukacji, czy religijnego wychowania. Wobec ubóstwa materialnego i duchowego wielu ludzi, osoby konsekrowane są niejednokrotnie jedyną pomocą w przywróceniu im tak bardzo doświadczonej przez los utraconej nadziei⁸.

W zestawieniu tak wielkiego zapotrzebowania na osoby konsekrowane do ewangelizacji, poszukuje się odpowiedzi na brak powołań. Uzasadnień tego problemu należy szukać w środowiskach, które są miejscem pierwszej formacji późniejszych osób powołanych do służby Bożej. W rodzinach coraz bardziej dostrzega się zanik tradycyjnej pobożności, dominację laickiego sposobu życia, ułomność moralną, brak czułości rodzinnej, utratę autorytetu ojca i matki rodziny. Poprzez egoizm czy też poprzez ubogie wzajemne relacje rodzinne, ograniczające

³ VC 22c.

⁴ VC 109c; por. Jan Paweł II, List do wszystkich osób konsekrowanych we wspólnotach zakonnych, Watykan 1988, n. 2.

⁵ RD 7–8.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże, s. 14.

⁸ Tamże, s. 12.

się niejednokrotnie tylko do koniecznych zachowań i reguł domowego stylu życia, poprzez przekroczenie progu wolności bez akceptacji odpowiedzialności, urzeczywistnia się kryzys dojrzałości i wierności najważniejszym wartościom ludzkiego życia. Odzwierciedleniem tego jest koncentrowanie się spostrzeżeń i idei młodych ludzi na stworzeniu własnej pseudorzeczywistości, dla której argumentów szuka się w mass mediach. Jednak w konsekwencji prowadzi to do stopniowego pograżania się w świecie niepewności, lansowanej przemocy i praktycznego konsumpcjonizmu⁹. Taki stan rzeczy oddala horyzont poznania wartości egzystencjalnych ludzkiego życia opartych na Bogu i prawie moralnym. Brak bowiem zrozumienia i błędy doktrynalne nowych filozofii życia stają się przyczyną sprawczą dramatu wielu ludzkich zachowań, co w konsekwencji prowadzi do kryzysu chrześcijaństwa. Niekiedy wydawałoby się, że doświadczenie zachowań „używaj i rzucaj” specyficzne dla komercjalizmu, charakteryzuje także współczesną „fizjonomię człowieka”. Dlatego na tych przeobrażeniach świata daje się łatwo dostrzec proces rozpadu rodziny, co w konsekwencji dotyka także spraw religijnych zaniedbań i braku powołań¹⁰.

Jan Paweł II w obliczu kryzysu powołań i trudności rodzinnych niezwykle precyzyjnie ukierunkowuje ludzkie spostrzeżenia na fakt zawierzenia Bogu: *No-wym sytuacjom niedostatku należy zatem stawić czoło ze spokojem, jaki płynie z przekonania, że od każdego oczekuje się nie tyle sukcesu, co raczej wysiłku wierności. Bezwzględnie natomiast trzeba czuwać, by nie dopuścić do prawdziwej kłęski życia konsekrowanego, która nie polega na spadku liczebności, ale na zaniku duchowej wierności Chrystusowi oraz własnemu powołaniu i misji. Kto wytrwale jej dochowuje, daje bardzo wyraziste świadectwo — także wobec świata — swego zaufania do Pana dziejów, w którego rękę jest czas i losy ludzi, instytucji i narodów, a tym samym także historyczne formy realizacji Jego darów*¹¹. Bóg sam mówi: *Moje drogi nie są waszymi drogami* (Iz 55,8). Dlatego tak ważne staje się zawierzenie w pełni Bogu i Jego odwiecznej myśli zbawczej. Człowiekowi pozostaje jedynie zaufanie Chrystusowi, który w słowach: „Pójdź za Mną!” — zostawia wskazania właściwej i znaczącej odpowiedzi¹². Zaś św. Paweł precyzuje w 1 Kor 13,1–9 charakter drogi, która prowadzi do Boga, a która jest „drogą jeszcze doskonalszą”. I tylko w tym kontekście istnieje uzasadniona możliwość poszukiwania i znalezienia odpowiedzi na nurtujące problemy braku powołań. Samo bowiem mówienie o życiu konsekrowanym i o jego przyszłości jedynie w katalogu popularnych sloganów, których używa dzisiejszy świat, nie tylko nie nastraja pozytywnie do decyzji podjęcia formy życia konsekrowanego, ale i nadto od tego odwodzi. Potrzeba więc autentycznego świadectwa osób konsekrowanych, a takich i dzisiaj nie brakuje, np. Matki Teresy z Kalkuty, staje się największym argumentem do „pójścia za Chrystusem”: *Wiecie, komu uwierzyliście!* — mówi papież — *Oddajcie Mu wszystko!*¹³ W tym przesłaniu Ojca Świętego daje się zrozumieć istotę

⁹ CA 36.

¹⁰ RD 4.

¹¹ VC, 63d; por. J a n P a w e ł II, Świętość pierwszym programem waszego życia. Przemówienie do osób konsekrowanych, z dnia 2 II 2001, *OsRomPol* 4(2001).

¹² RD 5.

¹³ VC 109c.

powołania do życia konsekrowanego, jego miejsce w życiu Kościoła współczesnego i historii ludzkości, wraz z jego konsekwencjami i przyszłością¹⁴.

III. TOŻSAMOŚĆ ŻYCIA KONSEKROWANEGO

Życie konsekrowane ukazuje papież jako dar Boży, za który ludzkość winna dziękować Bogu w poczuciu wielkiej wdzięczności¹⁵. Bóg udziela swej łaski tym, których powołuje, zaś moc Ducha Świętego ożywia i rozwija dar powołania na drodze świętości. Powołanie jest więc specyficzną i jedyną w swym rodzaju *myslą* Bożą względem konkretnego człowieka, i zarazem *zamiarem*, które Bóg pragnie urzeczywistniać w powołanym. Tak więc powołanie do życia konsekrowanego jest *osobistą propozycją* Boga względem człowieka, która w geście przyjęcia staje się *owocnym dziełem* Ducha Świętego. *To On sprawia, że na przestrzeni tysięcy coraż to nowi ludzie odkrywają zachwycające piękno tej trudnej drogi. Za Jego sprawą przeżywają oni niejako doświadczenie proroka Jeremiasza: „Uwiodłeś mnie, Panie, a ja pozwoliłem się uwieść (Jer 20,7)”¹⁶. Z kolei ten sam Duch, który nie pragnie bynajmniej, aby ludzie powołani przez Ojca byli oderwani od historii ludzkości, każe im służyć braciom zgodnie z ich własnym sposobem życia, zaś kształtując odpowiednio charyzmaty poszczególnych Instytutów, wskazuje na konkretne zadania, stosownie do potrzeb Kościoła i świata¹⁷. W tym kryje się jednak specyfika Bożego powołania do życia konsekrowanego. Wszystkie dzieci Kościoła — jak pisze papież — powołane przez Ojca, aby „słuchać” Chrystusa, muszą odczuwać głęboką potrzebę nawrócenia i świętości. Potrzeba ta odnosi się przede wszystkim do życia konsekrowanego. Istotnie, powołanie skierowane do osób konsekrowanych, aby szukały najpierw Królestwa Bożego, jest nade wszystko wezwaniem do pełnego nawrócenia, to znaczy do wyrzeczenia się samych siebie i do życia wyłącznie dla Pana, tak aby Bóg był wszystkim we wszystkich¹⁸. Oto dlaczego, kiedy Bóg „woła” nie należy czynić kalkulacji, nie zastrzegać się co do przyszłości, nie sugerować Bogu swoich warunków, nie oczekiwać od Boga uzasadnień jego decyzji. Po prostu ma to być odpowiedź wiary na okazywaną miłość Boga. W tym ma swoje miejsce *czyn wiary*, który będąc odpowiedzią miłości na miłość, inspiruje wewnętrznie człowieka do wypowiedzenia Bogu *tak* w euforii radości i wdzięczności. *Wiecie komu uwierzyliście! Oddajcie Mu wszystko!* Określenie „wszystko” odnosi się w tym stwierdzeniu nie tylko do „teraz”, do „teraźniejszości”, do „obecnej chwili”, lecz ma ono charakter „nieustannego trwania” w „każdym miejscu” i w „każdej chwili”.*

Życie konsekrowane „żyje” duchem Chrystusa, który ukierunkowuje wszelkie dążenia człowieka powołanego na Boga i doświadczenie Jego miłości¹⁹. Dlatego

¹⁴ RD 14.

¹⁵ VC 13c.

¹⁶ Tamże, s. 19b.

¹⁷ Tamże 19d; por. Jan Paweł II, List do wszystkich osób konsekrowanych, jw., n. 3.

¹⁸ VC 35b; por. Jan Paweł II, Życie jako powołanie. Orędzie Ojca Świętego na XXXVIII Światowy Dzień Modlitw o Powołania, *OsRomPol* 3(2001).

¹⁹ Jan Paweł II, List do wszystkich osób konsekrowanych, jw., n. 3.

tak ważne w tym procesie jest podjęcie *decyzji życia* w całkowitej zgodności z *Ewangelicznymi Błogosławieństwami, w jedności braterskiej, do bycia zawsze dyspozycyjnym wezwaniu Kościoła*. Fundamentem tego jest umiłowanie Chrystusa, formacja życia zgodnego z Jego wezwaniem, trwanie konsekwentne w Jego powołaniu. W tej dyspozycyjności *bycia* dla Boga ważna jest świadomość odpowiedzialności za otrzymany dar powołania do życia konsekrowanego, na której opiera się zdolność do życia we wzajemnej relacji do Boga i w duchu wolności wewnętrznej usposabiającej do podjęcia i realizowania w sobie życia konsekrowanego²⁰.

IV. POTRÓJNY WYMIAR ŻYCIA KONSEKROWANEGO: RADY EWANGELICZNE

Życie konsekrowane poprzez rady ewangeliczne: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa, staje się rzeczywistością odpowiadającą powołaniu człowieka²¹. W tym kryje się konieczność zrozumienia odniesienia każdej z ewangelicznych rad do formacji duchowej człowieka. Czystość koncentruje swoje dążenia na uporządkowaniu ludzkich namiętności w procesie rozwoju duchowo-fizycznym człowieka, ubóstwo — w sferze wartościowania rzeczy, posłuszeństwo — uwrażliwia na skutki pychy. Niejednokrotnie wybór „radykalnych” decyzji odnośnie do życia konsekrowanego staje się dla wielu czymś niezrozumiałym i niejednokrotnie wręcz trudnym do urzeczywistnienia. Dlatego więc tylko na drodze wiary akceptuje się tę rzeczywistość życia konsekrowanego, które jest darem Bożym²².

Kiedy osoba konsekrowana angażuje się w *praktykowanie radości życia w czystości doskonałej jako świadectwa mocy Bożej miłości, działającej w ułomnej ludzkiej naturze*, odpowiada skutecznie na prowokacje kultury hedonistycznej, która *odrzuca wszelkie obiektywne normy dotyczące płciowości, sprowadzając je często do rangi zabawy lub towaru, praktykując — przy współudziale środków społecznego przekazu — swego rodzaju bałwochwalczy kult instynktu*²³. Dlatego w tej sytuacji tak ważne staje się uwrażliwienie człowieka na praktykowanie kontemplacji miłości trynitarniej, którą objawia człowiekowi sam Chrystus. W mocy tych kontemplacyjnych doświadczeń człowiek *czuje się zdolny do miłości radykalnej i uniwersalnej, która daje jej moc do panowania nad sobą i do zachowania dyscypliny, co jest niezbędne, by nie popaść w niewolę zmysłów i instynktów. Konsekwentna czystość jawi się zatem jako doświadczenie radości i wolności*²⁴, która usposabia do autentycznego życia miłością bliźniego.

Inną prowokacją jest dzisiaj — pisze papież — *materialistyczna żądza posiadania, lekceważąca potrzeby i cierpienia słabszych i wyzuta z wszelkiej troski o zachowanie równowagi zasobów naturalnych. Odpowiedzią życia konsekrowanego jest profesja ewangelicznego ubóstwa, przeżywana w różnych formach i często*

²⁰ RD 8.

²¹ Tamże, s. 9–13.

²² Tamże, s. 6; por. Jan Paweł II, *Życie jako powołanie*, jw.

²³ VC 88a; por. Jan Paweł II, *Świętość* pierwszym programem, jw.

²⁴ VC 88b.

połączona z konkretną działalnością, szerzącą solidarność i miłosierdzie²⁵. Jego podstawowy sens polega na tym, że Bóg jest prawdziwym bogactwem ludzkiego serca. Dlatego właśnie ewangeliczne ubóstwo przeciwstawia się z mocą bałwochwalcemu kultowi mamony i staje się proroczym wołaniem skierowanym do społeczeństwa, które żyjąc w wielu częściach świata w dobrobycie, jest wystawione na niebezpieczeństwo utraty poczucia umiaru i świadomości istotnej wartości rzeczy²⁶. Dlatego poprzez te różnorodne i wzajemnie komplementarne formy życie konsekrowane ma udział w skrajnym ubóstwie, jakie obrał Chrystus, i spełnia swoje specyficzne zadanie w zbawczej tajemnicy Jego Wcielenia i Jego odkupieńczej śmierci²⁷.

Wolność jako wartość identyfikująca się z osobą konsekrowaną jest rozumiana jako *posłuszeństwo* w aspekcie dojrzałej decyzji wyboru podjętej z miłości do Boga²⁸. Nie może więc ona być ograniczana przez emocje czy myśli koncentrujące się jedynie na realizacji *łatwego życia*, bądź na rozgraniczaniu mniej lub bardziej świadomych uzależnień. Pomocą we właściwie kształtowanym posłuszeństwie jest zawsze dla chrześcijanina, a tym bardziej dla osoby konsekrowanej, postawa posłuszeństwa Chrystusa względem Boga Ojca, jak i człowieka, *aż do śmierci i to śmierci krzyżowej* (Flp 2,8). Nadto papież wskazuje, że *postawa Syna Bożego objawia tajemnicę ludzkiej wolności jako drogę posłuszeństwa wobec woli Ojca oraz tajemnicę posłuszeństwa jako drogę stopniowego zdobywania prawdziwej wolności*²⁹. Ten więc, kto poświęca swoje życie w pełni Bogu, decyduje się na przyjęcie woli Bożej względem siebie jako *codzienny pokarm* (por. J 4,34) *widząc w niej swoją opokę, radość, tarczę i obronę* (por. Ps 18,3)³⁰. W tym kontekście posłuszeństwa życie osoby konsekrowanej staje się wkomponowaniem w Prawdę, którą Bóg ofiaruje w darze swego Słowa i medytacji. Człowiek poświęcony Bogu wie, że *życie braterskie jest środowiskiem sprzyjającym rozeznaniu i przyjęciu woli Bożej oraz trwaniu w jedności umysłów i serc w pełnieniu Jego woli*³¹.

V. ŻYCIE WE WSPÓLNOCIE

Wspólnota jest społecznością, gdzie w świetle codziennej rzeczywistości dokonuje się weryfikacja miłości człowieka względem Boga. W obliczu trosk, potrzeb i różnych uwarunkowań, staje się ona sposobnością urzeczywistniania radości wspólnego życia i wzajemnego oddziaływania w doskonaleniu się. Niejednokrotnie jest to dla człowieka odpowiednia możliwość właściwego poznania siebie i swoich mechanizmów zachowawczych. Nadto w korelacji z innymi członkami wspólnoty staje człowiek w konfrontacji z innymi co do oceny sytuacji, słuszności podejmowanych decyzji, sposobu realizacji wymaganych zobowiązań na

²⁵ Tamże 89a.

²⁶ Tamże 90a.

²⁷ Tamże 90c.

²⁸ RD 13.

²⁹ VC 91b; por. J a n P a w e ł II, Świętość pierwszym programem, jw.

³⁰ VC 91b.

³¹ Tamże 92a; por. J a n P a w e ł II, Życie jako powołanie, jw.

rzecz dobra wspólnoty. Dlatego też obecność innych we wspólnocie uczy akceptacji i wyrozumiałości, rezygnacji z własnych złych usposobień i przyjęcia obiektywnych sugestii. W takiej scenerii wzajemnie się akceptującej wspólnoty, znajdują swoje uzasadnienie słowa św. Pawła z 1 Listu do Koryntian 12,7: *Wszystkim zaś objawia się Duch dla wspólnego dobra*. Zatem na tym fundamencie rad ewangelicznych, w duchu wzajemnej modlitwy i braterskiej pomocy, życie konsekrowane, w ramach życia wspólnotowego, nabiera właściwego nie tylko brzmienia, ale i prawdziwego kształtu na wzór Bożej wspólnoty³².

W centrum tejże wspólnoty winien zawsze znajdować się Bóg i, jak Jan Paweł II podkreśla w swej Adhortacji *Vita Consecrata*, właśnie wspólnota, *braterska komunია* [...] *jest przede wszystkim przestrzenią teologiczną, w której można doświadczyć mistycznej obecności zmartwychwstałego Pana* (por. Mt 18,20). *Dzieje się tak dzięki wzajemnej miłości członków wspólnoty, miłości karmionej Słowem i Eucharystią, oczyszczanej w sakramencie pojednania, podtrzymywanej przez modlitwę o jedność — szczególnie dar Ducha dla tych, którzy uważnie wsłuchują się w głos Ewangelii*³³. Zatem wspólnota braterska jest niezwykle syntezą wzajemnych zachowań, doświadczeń, oddziaływaniem na siebie ludzkich i duchowych przeżyć, miejscem działania łaski Bożej. Tak skonsolidowana wewnętrznie w duchu zgody i miłości wspólnota stanowi podatny grunt rozwoju życia konsekrowanego wszystkich przynależących członków³⁴.

Ze względu więc na fakt obecności Boga w centrum wspólnoty osób konsekrowanych dokonane wybory w imię Bożej miłości stają się inspiracją i pomocą w realizowaniu przez każdego z osobna i wspólnie powołania do służby Bogu i bliźniemu. Każdy, doświadczając Bożej obecności, niejako wnika wewnętrznie w proces realizowania się rad ewangelicznych — życia w czystości, ubóstwie i posłuszeństwie. Darząc bliźniego szczerą, *czystą* Bożą miłością człowiek odkrywa istotę tego daru, który nie tylko przysposabia, ale objawia się i to najpełniej w dokonywanym *czynię miłości bliźniego*. W tym świetle staje się wymowne również podjęcie życia w *ubóstwie* jako sposobu bycia wolnym od przywiązania się tylko do swoich spraw i trosk³⁵. Stając się *ubogim* dla siebie odkrywa się w sobie wielkie bogactwo możliwości służenia innym bardziej doświadczanych przez troski codziennego życia. Czyniąc zaś dla innych to, co jest im niezbędne do godziwej egzystencji, odkrywa się w sobie wezwanie do zachowania jak najdłużej ducha *posłuszeństwa* względem podjętych decyzji służby innym w imię Bożej miłości. Dlatego to *posłuszeństwo miłości* staje się znaczącym czynnikiem jeszcze bardziej wzmoczonego rozwoju wartości duchowych osoby konsekrowanej, by z tego usposobienia mogła emanować na całą społeczność wspólnoty Boża dobroć, prawda i miłość³⁶.

W rzeczywistości codziennego życia osób konsekrowanych rady ewangeliczne stanowią fundament duchowości, na którym bazuje *ludzka przestrzeń zamieszkała przez Tróję Przenajświętszą, która w ten sposób rozlewa w historii dary komunii*,

³² RD 9–13.

³³ VC 42c.

³⁴ RD 14–15.

³⁵ Tamże, s. 12.

³⁶ Tamże, s. 13–14.

właściwe dla trzech Boskich Osób³⁷. Tak więc nie może zaistnieć *jedność* bez tej wzajemnej i bezwarunkowej Bożej miłości, która staje się źródłem wiecznej radości. Tym samym kryje ona w sobie także wymaganie gotowości do ofiarnej służby, zdolności przyjęcia bliźniego takim, jakim jest, *bez osądzania go* (por. Mt 7,1–2), umiejętności przebaczenia nawet *siedemdziesiąt siedem razy* (Mt 18,22).

VI. MISYJNY WYMIAR ŻYCIA KONSEKROWANEGO

W doświadczeniu wzajemnej miłości, — jak mówi papież — która kształtuje ducha wspólnoty osób konsekrowanych, realizuje się w pełni ideał misyjnej służby Kościołowi³⁸. Poprzez urzeczywistnianie się tego aspektu duchowej formacji w ramach życia Kościoła, dokonuje się przeobrażenie nastawienia każdego z członków wspólnoty, by w służbie bliźnim, w zachowywaniu zasad życia wspólnotowego, z uwzględnieniem także jej aktywności, w większej społeczności Kościoła powszechnego, ukazywać misyjny charakter duchowości życia konsekrowanego³⁹. W tym więc tylko wymiarze istnieje sposobność prawdziwego urzeczywistniania się duchowych przeżyć osób konsekrowanych, które oparte na dawaniu autentycznego świadectwa wiary stają się wymownym znakiem dla świata o *prawdziwej obecności Boga w świecie*. Na ten aspekt wskazuje Ojciec Święty, gdy mówi, że *najważniejszym przejawem misji nie są bowiem zewnętrzne dzieła, ale przede wszystkim uobecnienie w świecie samego Chrystusa przez osobiste świadectwo. Oto jest wyzwanie i pierwszoplanowe zadanie życia konsekrowanego! Im bardziej upodobniamy się do Chrystusa, tym bardziej czynimy Go obecnym i działającym w świecie dla zbawienia ludzi*⁴⁰. Dalej kontynuując swoją wypowiedź papież pisze, że *Chrystus nieustannie przywołuje do siebie nowych uczniów, mężczyzn i kobiety, aby poprzez wylanie Ducha Świętego* (por. Rz 5,5) *udzielać im Boskiej agape — zdolności kochania tak jak On, oraz by skłonić ich do służenia innym przez pokorny dar z siebie, wolny od wszelkiej interesowności*⁴¹. Tak więc *żyć misyjnie* jest wezwaniem podstawowym i zarazem jednym z pierwszych osoby konsekrowanej, by doświadczając duchowej jedności z Bogiem mogła świadczyć innym o Bożej miłości, która wspiera każdego człowieka w jego poszukiwaniach sensu życia i dążeniu do świętości. Tym samym poprzez wymiar transcendentny swego powołania, osoby konsekrowane, wsparte mocą Bożą, realizują w sposób szczególny misję zbawczą Kościoła, urzeczywistniając „bliskie” Królestwo Boże.

*Szczególny wkład osób konsekrowanych w ewangelizację polega przede wszystkim na świadectwie życia całkowicie oddanego Bogu i braciom na wzór Zbawiciela, który z miłości do człowieka stał się sługą*⁴². Zatem, im bardziej osoba konsekrowana żyje Chrystusem i Jego nauką, tym bardziej może służyć doskonalej

³⁷ VC 41b.

³⁸ RD 14–15.

³⁹ J a n P a w e ł II, List do wszystkich osób konsekrowanych, jw., n. 4; J a n P a w e ł II, Życie jako powołanie, jw.

⁴⁰ VC 72b.

⁴¹ Tamże 75c.

⁴² Tamże 76a; por. J a n P a w e ł II, Świętość pierwszym programem, jw.

bliźnim. Dlatego też *poszukiwanie Bożego piękna każe osobom konsekrowanym zatroszczyć się o wizerunek Boga zniekształcony w obliczach braci i siostr.* [...] *Życie konsekrowane ukazuje w ten sposób — przez wymowę swoich dzieł — że Boże miłosierdzie jest fundamentem i bodźcem dla czynnej i bezinteresownej miłości*⁴³. Poprzez służbę, która jest gestem dobroci i miłości wobec wspólnoty, wypełniają się słowa Dz 4,32: *Jeden Duch i jedno serce ożywiały wszystkich wierzących.* To przesłanie, oparte na radach ewangelicznych, staje się wezwaniem do *czynu miłości pójścia tam, dokąd poszedł Chrystus, i czynienia to, co On czynił*⁴⁴.

VII. MIŁOŚĆ NIGDY NIE USTAJE (1 KOR 13,8) JAKO MOTYW URZECZYWISTNIANIA ŻYCIA KONSEKROWANEGO W ŚWIECIE

Tak więc trwają wiara, nadzieja, miłość, te trzy: z nich zaś największa jest miłość (1 Kor 13,13).

W kontekście tych słów św. Paweł wskazuje na wielką wartość daru miłości, który trwa wiecznie, gdyż Bóg jest Miłością. Dlatego osoba konsekrowana, wnikając swoim życiem w głębię jedności z Bogiem i podejmując z Nim życie, w każdej sytuacji urzeczywistniającej się miłości, realizuje odwieczny zamysł stwórczy panowania miłości w świecie. Każdy ochrzczony poprzez życie sakramentalne ma udział w tej zbawczej miłości, zaś osoba konsekrowana w duchu rad ewangelicznych decyduje się żyć zawsze na sposób życia Kościoła⁴⁵.

Ten, kto wybiera Chrystusa, winien mieć zawsze świadomość, że wierne naśladowanie Go w szeregu Jego uczniów łączy się z konsekwencją nieustannej pomocy każdemu człowiekowi dając mu sposobność odnowy życia i nadzieję na ponowne trwanie w Bogu na drodze realizacji swego powołania do świętości⁴⁶. Tak jak Chrystus przyszedł na świat nie w *mocy* tego świata, ale w *słabości ludzkiej*, i pozostał w darze Eucharystii, tak i dla każdego człowieka moc zbawczej miłości jest ostoją i pociechą w chwilach ludzkich słabości czy upadków. Ten dar Bożej miłości jest zawsze sposobnością podjęcia na nowo trudu odnowy życia w duchu Bożego miłosierdzia i pojednania. Tak więc w tej słabości, którą Sobą wzmocnił Chrystus, istnieje pełnia życia i *moc, która w słabości się doskonali*. Mając to na względzie, osoby konsekrowane w chwilach swoich zwątpień czy zawahań wiary nie tylko odnajdą dla siebie sposobność powrotu do Boga, ale i same, doznawszy radości ponownego zjednoczenia z Bogiem, pomogą zaradzić innym w poszukiwaniu ich własnych dróg nawrócenia.

Ojciec Święty mówiąc, że *życie konsekrowane znajduje się w samym sercu Kościoła jako element o decydującym znaczeniu dla jego misji*⁴⁷, wskazuje na specyfikę życia konsekrowanego, które swoją kontynuacją istnienia w ramach historii Kościoła urzeczywistnia odwieczne wezwanie Bożej miłości skierowane do ludzi wszystkich epok i kultur. Poprzez służbę bliźnim i dzieła miłości świadczone

⁴³ VC 75d.

⁴⁴ Tamże 75b.

⁴⁵ RD 9–13.

⁴⁶ Tamże, s. 16; Jan Paweł II, Życie jako powołanie, jw.

⁴⁷ VC 3a.

innym na drodze rad ewangelicznych: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa, żyje ustawicznie wspólnota wierzących w Chrystusa jako Kościół — Mistyczne Ciało Chrystusa, która doświadczając Bożego miłosierdzia odzyskuje życie łaski i nadzieję wiecznego zbawienia⁴⁸.

Człowiek, w każdej części świata, doświadczony losem i cierpieniem, poszukuje osoby zdolnej mu pomóc i zaradzić jego trudnościom, osoby, która bezinteresownie i bez stawianych warunków użyje pomocy na wzór Chrystusa: *To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, tak, jak Ja was umiłowalem. Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich* (J 15,12–13).

Życie konsekrowane, które żyje wkomponowane w realia codziennego życia także i obecnych czasów, dostrzega wartość słów św. Pawła, aby *miłować sercem niepodzielnym* (por. 1 Kor 7,32–34). W ich kontekście, wymownym staje się nie tylko rozeznanie, czym jest w dzisiejszych czasach *miłość*, ale także i umiejętność życia *miłością Bożą* w konfrontacji z elementami zagrażającymi jej prawdziwym wartościom. Są to niejako widzialne *znaki czasu*, na które winno znaleźć odpowiedź życie konsekrowane tak bardzo związane istotowo z Bogiem — *źródłem miłości*. W mocy tej *caritas* odróżnia się życie konsekrowane od innych form ludzkiego życia przede wszystkim w weryfikacji i przyjęciu postawy autentycznie wolnej i wskazującej na życie *życiem Bożym*. Poprzez urzeczywistnienie rad ewangelicznych: czystości, ubóstwa, posłuszeństwa staje się osoba konsekrowana zawsze otwartą na działanie Bożej miłości, która przejawia się w życiu Kościoła na płaszczyźnie wspólnoty braterskiej i misyjnej⁴⁹. W podjęciu zaś wezwania tej Bożej miłości realizują się słowa Chrystusa: *Abyście się wzajemnie miłowali, jak Ja was umiłowalem* (J 13,34). Tym samym jest to i zachęta Chrystusa, aby tworzyć *wspólnotę miłości*, *wspólnotę* otwartą na bliźniego będącego w potrzebie, *wspólnotę* w myśl ewangelicznego zawołania Jezusa: „przyjdź i zobacz”, *wspólnotę* zjednoczoną *wspólną modlitwą*, wyróżniającą się czynami miłości. W takim to świetle ewangelicznego przesłania „życie wspólnotowe” przeobraża się w „życie braterskie”, bardziej przeniknięte życiem duchowym znacząco dominujące nad indywidualizmem czy powierzchownością. Owe doświadczenie dokonujące się pod wpływem działania Ducha Świętego sprawia w osobie konsekrowanej niezwykłą transformację: staje się ona *osobą posłaną* przez Boga do ludzi z orędziem Bożej miłości, prawdy i miłosierdzia. A to wymaga ze strony osoby konsekrowanej niezwykłej pokory, właściwego zrozumienia swego powołania i misji wyznaczonej jej przez Boga do spełnienia⁵⁰. Poprzez czyny posługi apostołskiej, uobecniające miłość Bożą, dokonuje się w świadomości osoby konsekrowanej dynamiczny rozwój wiary. Na jej to fundamencie życie konsekrowane przeniknięte Bożą miłością usposabia człowieka Bogu poświęconemu do bardziej światłego zrozumienia konieczności realizowania misji uświęcania świata zamierzonej przez Boga⁵¹.

⁴⁸ RD 11–13; Jan Paweł II, Świętość pierwszym programem, jw.

⁴⁹ RD 11–13; por. Jan Paweł II, Życie jako powołanie, jw.

⁵⁰ RD 14–15.

⁵¹ Tamże, s. 16.

W aspekcie apostołstwa miłości osoby konsekrowane powołane są do urzeczywistnienia woli Bożej w świecie, która jest wyznacznikiem rytmu życia świata i jego kierunku rozwoju. Ich posługa winna odznaczać się wielkim zaufaniem do Boga, świadomością wiary, autentyczną miłością bliźniego, bezinteresowną pomocą. Pomocne stają się w tym procesie dary ewangeliczne: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa, które stanowią uzasadnienie podjętej decyzji w wyborze życia konsekrowanego. Dlatego więc wszyscy poświęcający swe życie na służbę Bogu winni być przekonani co do słuszności wyboru swego powołania ze względu na Boga i miłość bliźniego⁵². Tym samym ich postawa będzie urzeczywistniać bliskość Boga w życiu ludzkim, Jego umiłowanie człowieka, Jego dary uświęcające ludzką duszę. Mając to na względzie Jan Paweł II pisze: *Zamysł kościelnej komunii, rozwijając się w duchowość komunii, kształtuje sposób myślenia, mówienia, działania, który sprawia, że Kościół rozrasta się w głąb i szerz. Życie w komunii staje się bowiem znakiem dla świata i przyciągającą siłą, która prowadzi do wiary w Chrystusa. [...] W ten sposób owa komunია otwiera się na dzieło misyjne, więcej, sama staje się misją; można wręcz powiedzieć, że komunია rodzi komunię i w samej swej istocie przyjmuje kształt komunii misyjnej. U założycieli i założycielek — pisze papież — dostrzegamy zawsze żywy zamysł Kościoła, którego przejawem jest ich pełny udział we wszystkich wymiarach życia kościelnego oraz gorliwe posłuszeństwo Pasterzom, zwłaszcza Biskupowi Rzymu*⁵³.

W realiach przeobrażeń współczesnego świata niezwykle ważnym staje się zachowanie ideału ewangelicznego w konturach życia konsekrowanego zgodnego z przesłaniem Kościoła. Na ten fakt wskazuje Ojciec Święty pisząc, że *cały Kościół liczy bardzo na świadectwo wspólnot, które napędzają wesele i Duch Święty (Dz 13,52). Kościół chciałby ukazywać światu przykłady wspólnot, w których wzajemna troska pomaga przetrwać samotność, więź braterska budzi we wszystkich poczucie współodpowiedzialności, a przebaczenie zabliznia rany, umacniając w każdym dążenie do komunii. [...] Kościół pilnie potrzebuje takich wspólnot braterskich, które samym swoim istnieniem wnoszą wkład w nową ewangelizację, ponieważ w konkretny sposób ukazują owoce nowego przykazania*⁵⁴.

Tak odnowiony charakter życia wspólnotowego w realiach współczesnych przeobrażeń świata, zdaniem Jana Pawła II, wskazuje na konieczność podjęcia dzieła tworzenia *nowej cywilizacji miłości*, która ma stać się niejako *areopagiem misyjnego przesłania Kościoła* skierowanym do świata nauki, kultury, odpowiedzialnych za życie społeczne państw i narodów⁵⁵. Poprzez zaś widzialny znak życia konsekrowanego staje się to bardziej możliwe, a oparte na głębokiej wierze, nadziei, miłości i modlitwie, jest w stanie dokonać przemiany świata według pierwotnego zamysłu twórczego Boga. Na ten aspekt wskazuje wyraźnie Ojciec Święty, gdy kieruje swe słowa do osób konsekrowanych: *Powinniście nie tylko wspominać i opowiadać swoją chwalebą przeszłość, ale także budować nową wielką historię! Wpatrujcie się w przyszłość, ku której kieruje was Duch, aby znów*

⁵² Tamże.

⁵³ VC 46; por. Jan Paweł II, Świętość pierwszym programem, jw.

⁵⁴ VC 45b.

⁵⁵ RD 15–16.

*dokonać z wami wielkich dzieł. Niech wasze życie konsekrowane stanie się żarliwym oczekiwaniem Chrystusa. [...] Dzięki temu Chrystus będzie was odnawiał każdego dnia, abyście wraz z Jego Duchem budowali braterskie wspólnoty, abyście z Nim umywali stopy ubogim i wnosili swój niezastąpiony wkład w przemienianie świata*⁵⁶.

W takim to więc obrazie Kościoła Powszechnego kształtuje się wizja życia konsekrowanego w nowym tysiącleciu: *zawsze wierna służba Bogu, Kościołowi i człowiekowi dostrzegając obecność Bożego Oblicza, które wzywa, by je rozpoznać na drogach życia świata.*

LA VITA CONSECRATA VERSO IL TERZIO MILLENNIO NELLA PROCLAMAZIONE DI GIOVANNI PAOLO II

SOMMARIO

La vita consacrata non ha svolto soltanto nel passato un ruolo di aiuto e di sostegno per la Chiesa, ma è dono prezioso e necessario anche per il presente e per il futuro del popolo di Dio, perchè appartiene intimamente alla sua vita, alla sua santità, alla sua missione. Ed è per questo che Giovanni Paolo II, rivolgendosi alle persone consacrate, le esorta con un vigore che non ammette ripensamenti: *Voi sapete a Chi avete creduto* (cfr. 2 Tm 1,12): *dategli tutto!* (VC 109c). Come futuro della vita consacrata Papa indica il servizio sempre più fedele a Dio, alla Chiesa e all'uomo perchè in lui scorge, comunque si presenti, il volto di Dio che chiede di essere riconosciuto.

⁵⁶ VC 110a-b.

„MISTRZ FIGUR DOBROMIEJSKICH” — NIEZNAŃA INDYWIDUALNOŚĆ BAROKOWEJ PLASTYKI WARMII I PRUS KSIĄŻĘCYCH*

Treść: — Wprowadzenie. — I. Stan badań. — II. Analiza formalna. 1. Figury Zbawicieli. 2. Figury Mojżesza, św. Józefa z Dzieciątkiem i Dawida. 3. Figura św. Dyzmy (Dismasa). 4. Krucyfiksy. 5. Figury św. Ignacego Loyoli i św. Franciszka Ksawerego. — III. Mistrz figur dobromiejskich a plastyka Warmii i Prus Książęcych. — IV. Mistrz Figur Dobromiejskich a warsztat Jana Antoniego Krausa. — Zakończenie. — Wykaz ilustracji. — Zusammenfassung

WPROWADZENIE

W kilku warmińskich kościołach i kolekcjach muzealnych zachowała się do dnia dzisiejszego grupa barokowych rzeźb drewnianych o wyróżniających się cechach formalnych. Wskazują one na powstanie dzieł w tym samym warsztacie, działającym w pierwszym trzydziestoleciu XVIII w. Najwięcej z nich, bo aż osiem znajduje się w zespole pokolegiackim w Dobrym Mieście. Są to, umieszczone w kościele figury: Chrystusa Zbawiciela, Mojżesza, św. Dyzmy i św. Ignacego Loyoli z ołtarza Świętej Trójcy, figura św. Franciszka Ksawerego z ołtarza tzw. Madonny Dobromiejskiej oraz monumentalny krucyfiks z chóru. Ponadto, w tamtejszym Muzeum Parafialnym eksponowane są uszkodzone figury Chrystusa Zbawiciela i św. Józefa z Dzieciątkiem Jezus. Pozostałe, odosobnione rzeźby o analogicznych cechach formalnych znajdują się w kościołach św. Piotra i Pawła w Lidzbarku Warmińskim (krucyfiks z kaplicy przy kruchcie zachodniej) i św. Jana Chrzyciela w Orniecie (Dawid z prospektu organowego) oraz kolekcji Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie (Chrystus Zbawiciel).

Celem niniejszego artykułu jest poddanie powyższych rzeźb szczegółowej analizie stylistycznej, pod kątem wydzielenia wokabularza specyficznych, wspólnych cech formalnych. W oparciu o nie podjęta zostanie z kolei próba zadatowania obiektów, zidentyfikowania dzieł pokrewnych stylistycznie, a przede wszystkim bliższego określenia ich wykonawcy. Z racji znajdowania się większości za-

* Za merytoryczną pomoc w realizacji artykułu pragnę podziękować prof. dr. hab. T.J. Żuchowskiemu oraz dr. J. Jarzewiczowi. Za życzliwe udostępnienie rzeźb sakralnych do szczegółowych badań dziękuję ks. dziekanowi St. Zinkiewiczowi z Dobrego Miasta i ks. dziekanowi T. Alickiemu z Ornety oraz wszystkim opiekunom kościołów diecezji warmińskiej, z gościnności których miałem okazję korzystać. Za udostępnienie zdjęć rzeźb z Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie dziękuję kustoszowi działu sztuki dawnej — mgr. A. Rzempołuchowi.

chowanych jego prac w zespole pokolegiackim w Dobrym Mieście będzie on umownie określany jako Mistrz Figur Dobromiejskich.

I. STAN BADAŃ

W dotychczasowej literaturze poświęconej sztuce Pomorza Wschodniego sylwetka artystyczna Mistrza Figur Dobromiejskich nie znalazła należytego miejsca. W wydaniem u schyłku XIX w. katalogu zabytków ówczesnej Prowincji Prusy Wschodnie, interesujące nas dzieła zostały zaledwie wzmiankowane¹. Równie skromne informacje zawarł o nich w swoim artykule Franz Dittrich — najaktywniejszy ówczesny badacz dobromiejskiej kolegiaty². Jego zasługą jest dla nas przytoczenie przekazów archiwalnych dotyczących wiszącego krucyfiksu z kolegiaty, wykonanego w 1702 r.³. Najprawdopodobniej bowiem informacje te odnoszą się do rzeźby z interesującej nas grupy.

W okresie międzywojennym rzeźbami nieco bliżej zainteresował się Anton Ulbrich — autor fundamentalnej monografii nowożytnej plastyki ówczesnych Prus Wschodnich⁴. Badacz podkreślił wysoką jakość artystyczną krucyfiksów z Dobrego Miasta i Lidzarka, wiążąc je z rzeźbami nagrobka Jana von Kreytzena (Creytzena) z katedry królewieckiej⁵. Wyszczególnił on figury z ołtarza Św. Trójcy, określając ich wyróżniki formalne jak żywe poruszenie, głęboko zacienione szaty, naprężone kończyny, czy też — podkreślone w odniesieniu do figury św. Dyzmy — mocno rozbudowane mięśnie⁶. Wymienił także rzeźby znad zakrystii kościoła dobromiejskiego, wśród których znajdowała się wówczas interesująca nas figura Zbawiciela, eksponowana dziś w tamtejszym muzeum⁷.

W opracowaniach powojennych, zarówno polskich jak i niemieckich, ograniczono się zazwyczaj do wzmiankowania rzeźb przy okazji opisów wnętrz kościołów⁸. Dopiero Andrzej Rzempołuch w monografii założenia kolegiackiego w Dob-

¹ A. Boetticher, Die Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Ostpreussen, Heft IV, Das Ermland, Königsberg 1894, s. 126–127, 281.

² F. Dittrich, Beiträge zur Baugeschichte der ermländischen Kirchen. Die Kirche in Guttstadt, ZGAE 10(1894), s. 608.

³ Dittrich pisze, iż krucyfiks znalazł się przed ołtarzem głównym. Na jego pozłocenie wraz z kilkoma obrazami i ozdobami miano wydać 375 grzywien, zaś rzeźbiarzowi zapłacono 65 talarów reńskich. W końcu XIX w. krucyfiks znajdował się nad wejściem do zakrystii; tamże, s. 612. W tymże miejscu widzimy go również na fotografii Ulbricha sprzed 1939 r. (negatyw ze zbiorów Instytutu Sztuki PAN w Warszawie, nr 55416).

⁴ A. Ulbrich, Geschichte der Bildhauerkunst in Ostpreussen von Ausgang des 16 Jahrhunderts bis in der 2 Hälfte des 19 Jahrhunderts, Bd. 1–2, Königsberg 1926–1929.

⁵ Tamże, s. 451–451, il. 527. Z obydwojma krucyfiksami badacz próbował powiązać jeszcze jedną figurę Ukrzyżowanego z Lidzarka, przedstawioną na ilustracji 528. Jednakże charakter dzieła: o bardziej uspokojonym wyrazie, z innym rysunkiem umięśnienia, wyraźnym przerysowaniem długości rąk oraz odmiennym schematem zakomponowania perizonium, zmuszają do odrzucenia tej supozycji.

⁶ Tamże, s. 538–539, il. 656–657.

⁷ Tamże, s. 539, il. 91. Do grupy tej Ulbrich zaliczył również figurę Dobrego Pasterza znad zakrystii. Możliwość tą jednoznacznie obaliły badania A. Rzempołucha, wiążące dzieło z twórczością Krzysztofa Perwängera (1708–1764), O czterech rzeźbach Krzysztofa Perwängera na Warmii, BHS L: 1988, s. 117, il. 6.

⁸ M.in. T. Chrzano w s k i, Przewodnik po zabytkowych kościołach północnej Warmii, Olsztyn 1978, s. 33–34, 93, 120; Katalog Zabytków Sztuki w Polsce, t. II, z. 1 Braniewo, Frombork i Orneta, red.

rym Mieście powiązał ze sobą wszystkie tamtejsze dzieła grupy, przypisując je niezidentyfikowanemu artyście królewickiemu⁹. Przytoczył on również znany z tekstu Dittricha dokument odnoszący się do interesującego nas krucyfiks¹⁰.

II. ANALIZA FORMALNA

Podkreślona na wstępie formalna jednorodność omawianych dzieł odnosi się do praktycznie każdego aspektu ich wykonawstwa: budowy bryły rzeźbiarskiej, zakomponowania, opracowania anatomii i sposobu kształtowania draperii.

Niemal wszystkie z figur przedstawiają postaci w pozach steatralizowanego patosu i afektacji. Upozowanie oparte jest zwykle na zasadzie dynamicznego, niestabilnego kontrapostu, potęgującego wrażenie momentalnego, gwałtownego ruchu postaci. Rzeźbom nadano silnie uprzestrzennioną i dynamiczną formę. Uzyskana jest ona poprzez ostentacyjną, ekspresyjną gestykulację rąk i plastyczne ukształtowanie draperii. Obudowują one wolumeny postaci rozbudowanymi i skomplikowanymi ciągami fałdowań, przyjmujących formę przestrzennych, masowych struktur.

Opracowanie anatomii figur dowodzi szczególnej predylekcji ich wykonawcy do eksponowania muskulatury. Plastycznie uwypuklone mięśnie, wywołujące wrażenie gwałtownego naprężenia, wykorzystywane są do potęgowania wrażenia dramatyzmu a nawet drastyczności przedstawień. Podkreślić należy przy tym bezbłędną znajomość anatomii człowieka, co przy całym naturalizmie ciał, chroni je przed karykaturalnością. W opracowaniu głów postaci na czoło wysuwa się zbliżony schemat kształtowania fizjognomii oraz włosów. Tym drugim nadawana jest zwykle plastyczna, czasem wręcz dekoracyjnie „rozwichrzona” forma.

1. Figury Zbawicieli (ołtarz św. Trójcy w kolegiacie w Dobrym Mieście, Muzeum Parafialne w Dobrym Mieście, Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie)

Bodaj wszystkie charakterystyczne cechy rzeźb Mistrza Figur Dobromiejskich zawierają statuy Zbawiciela ze zwieńczenia ołtarza Św. Trójcy [il. 1] i Muzeum Parafialnego w Dobrym Mieście [il. 3] oraz Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie¹¹.

Upozowanie figur nacechowane jest emfazą i dramatyzmem. Postacie uchwycono w gwałtownym, wyzwolonym potężną emocją ruchu. Zbawiciel z ołtarza zwraca się do widza w geście pouczenia i napomnienia. Podobne, pełne afektacji gesty wykonują też dwie pozostałe postacie. Ich ciała ukazano w dynamicznym kontrapoście. Jedna z nóg (w pierwszej figurze — prawa, w drugiej i trzeciej — lewa) oparta jest stopą na kłębach chmur, uniesiona do góry i zgięta w kolanie.

M. Arszyński, M. Kutzner, Warszawa, 1980, s. 153; Dehio Handbuch der Kunstdenkmäler West- und Ostpreußen, Deutscher Kunstverlag, München – Berlin 1993, s. 245, 262, 664.

⁹ A. R z e m p o ł u c h, Zespół kolegiacki w Dobrym Mieście, Olsztyn 1989, s. 89–91, 117, 126.

¹⁰ Tamże, s. 117.

¹¹ Ostatnia z figur, o sygnaturze Muzeum Warmii i Mazur: RN-180-0MO.

Draperie cechuje wysoki stopień niezależnienia od anatomii. Ich potężne fałdy ingerują w otaczającą przestrzeń, uplastyczniając i dynamizując bryły rzeźb. Większą część nóg Zbawiciela z ołtarza, aż po biodra, obudowują masywne i mięsiste struktury draperii. U figur muzealnych nogi są w większej części odsłonięte. Natomiast we wszystkich przypadkach draperie mają swój początek z tyłu prawej nogi, skąd — według wspólnego schematu, przeciągają się wzdłuż kończyny ku górze. Na wysokości bioder obudowują sylwetkę dookoła mięsistymi, głęboko ciętymi fałdami. Stamtąd, za prawym biodrem przekształcają się w potężną, spiralnie skręconą strukturę, która po skosie przechodzi za plecami na lewe ramię. Jej zakomponowanie sugeruje gwałtowne wzburzenie szaty, jednocześnie wzmagając plastyczny walor figur. Ramię pokrywają równoległe, głęboko żłobione fałdy draperii, które przenikając w dół, łączą się ze skłębieniem szaty na wysokości biodra. Następnie opadają i zespalają się z fragmentem draperii znajdującej się w dolnej, tylnej części figury (Zbawiciel z ołtarza), lub gwałtownie odstupują od niej, przekształcając się w nieregularną, „zawieszoną” w przestrzeni strukturę (rzeźby z muzeów). Jej plastyczna bryła kształtowana jest zdecydowanymi, głębokimi drażnieniami rzeźbiarskiego tworzywa.

Wszystkie figury cechuje analogiczna forma budowy anatomicznej oraz upodobanie w eksponowaniu nieosłoniętego ciała. Postacie są stosunkowo szczupłe, o naturalnych proporcjach. Muskulatura o jednorodnym typie budowy, posiada naturalistyczny charakter, dosadny w swym weryzmie. Poszczególne strefy umięśnienia harmonijnie się przenikają, tworząc jednolity i logiczny układ. Brak jest przy tym jakichkolwiek dysonansów formalnych między mięśniami np. brzucha i klatki piersiowej czy też ramion.

Drobiazgowo, plastyczne opracowanie każdego z mięśni wywołuje wrażenie ich silnego naprężenia. Precyzyjny, bogaty w ostre kontrasty światłocieniowy rysunek masy muskulatury zdaje się wręcz sugerować, iż postaci wyzbyte są skóry¹². Pośrodku tułowia znajduje się podłużne wgłębienie, stanowiące środkową oś mięśni brzucha i piersi. Na wysokości klatki piersiowej odchodzą od niego na boki wyraźne podkreślone smugi włókien mięśniowych. Oprócz tego, całą powierzchnię torsu zajmują różniące się stopniem uplastycznienia, liczne wybrzuszenia i zagłębienia, odpowiadające poszczególnym mięśniom. Głębokim wybraniem rzeźbiarskiej masy zaznaczono obojczyki i mięśnie tzw. czworoboczne. Zaokrąglonym wybrzuszeniem wydobyto kształt mięśni tzw. naramiennych. W rozpostartych rękach dostrzegalne są szczegóły kształtu bicepsów i ścięgien. Równie zdecydowanie wyeksponowano budowę mięśni nóg.

Opracowanie dłoni zdradza upodobanie rzeźbiarza do nadawania im skomplikowanych ułożeń. Lewe dłonie Zbawicieli z ołtarza i muzeum parafialnego są wyraźnie zgięte w nadgarstku a ich palce rozchylone.

Wyróżnikiem głów jest głęboki realizm, współistniejący z psychologizacją wyrazu twarzy. Mimo różnicowania szczegółów anatomicznych, reprezentują one

¹² Rozwiązania tego rodzaju wskazywać by mogły, iż autor rzeźb opierał się na modelach aktów ludzkich tzw. *écorchés*, „obdartych” ze skóry, z obnażonymi mięśniami. Wzorzec dla niego stanowić mogły zarówno obiekty rzeźbiarskie jak i ryciny. Rolę *écorchés* w sztuce nowożytnej omawia m.in. Z. A m e i s e n o w a, Problem modeli anatomicznych „*écorchés*” i trzy statuetki w Bibliotece Jagiellońskiej, Wrocław – Warszawa – Kraków 1962.

pewien wspólny, zasadniczy model. Odznacza się on pociągłymi proporcjami i mięsistymi rysami. Nosy są wyraźnie wydobyte z płaszczyzny policzków i czoła. W zagłębieniach oczodołów zarysowany jest kształt oczu, osadzonych pod uwydatnionymi łukami brwiowymi. Mięsiste wargi oddzielone są poziomymi cięciami rzeźbiarskiej masy. Drobiazgowo zaznaczono kształt małżowin usznych.

We fryzurach figur Zbawicieli ujawniają się dwa naczelną pryncypia formalne: dążność do uplastycznienia i efektywnych układów. Po obu stronach głów Zbawicieli z ołtarza i muzeum olsztyńskiego uformowane są wydatne, „rozwichrzone” pukle i fale, sugerujące swoim kształtem działanie wiatru. Ich powierzchnię znaczą linie płtykich i wąskich żłobień dłuta, układające się w równoległe i płynne ciągi. Analogicznie formowane są niewielkie brody z zakręconymi loczkami i falami.

2. Figury Mojżesza, św. Józefa z Dzieciątkiem i Dawida

Należy dopuścić możliwość identyfikacji tej figury również jako św. Jakuba. Wskazuje na to przykład barokowej rzeźby tego świętego autorstwa Ferdynanda Brokofa, z ok. 1715 r. Przedstawia ona dojrzałego, brodatego mężczyznę ubranego w obfite szaty. W lewej ręce trzyma potężną księgę wspartą na biodrze, prawą zaś ma wzniesioną ku górze; O.I. Błażiłek, *Ferdinand Brokof*, Praha 1976, s. 110, il. 21a.

Dalsze trzy dzieła z Dobrego Miasta i Ornety wykonano według analogicznych założeń formalnych. We wszystkich z nich dostrzegalne są przy tym bliźniacze rozwiązania odnoszące się do zakomponowania, udrapowania i anatomii. Świadczy to o stałym repertuarze formalnym ich twórcy.

Figury Mojżesza [il. 5], św. Józefa z Dzieciątkiem Jezus [il. 7] i Dawida [il. 6] odznaczają się dynamiczną kompozycją. Poddana jest ona zasadzie kontrastu z silnie wysuniętą do przodu jedną z nóg, pociągającą za sobą lekkie przechylenie tułowia (widoczne zwłaszcza u Dawida). Ekspresyjnie zakomponowane są ręce. Odchylając się zdecydowanie poza wolumen figury, wykonują one steatralizowane gesty, sugerujące uchwycenie postaci w momentalnym ruchu. Szczególnie wymowny jest gest prawej, dzierżącej palmę ręki Mojżesza: wyciągniętej ku górze, ze zgiętym ku wewnątrz nadgarstkiem. W jej stronę sztywno skierowana jest głowa, przydająca postaci monumentalnego wyrazu. Pełnię ruchu zawiera w sobie również figura Dzieciątko, zespolona strukturalnie z rzeźbą św. Józefa.

We wszystkich trzech figurach uwagę zwracają obfite, przestrzenne draperie, zakomponowane w dynamiczne, niespokojne układy. Wyjątkową finezją cechują się draperie płaszcza Mojżesza. Układają się one w kłębowisko potężnych, mięsistych i głęboko ciętych fałdowań, obudowujących niemal całą dolną połowę rzeźby. W znany już sposób przechodzą one z ukosa z partii brzucha na prawe ramię. Stamtąd wracają na dół w tylnej części figury, okrążając ramię masywną, pierścieniową strukturą. By podkreślić efekt wzburzenia szaty, wywinęto na wierzch jej spodnią stronę. Podobnie potężne, mięsiste skłębienie uformowane jest poniżej prawej ręki.

Tendencją do obudowywania figury układem pokaźnych, przestrzennych fałdowań widać też w rzeźbie Dawida i św. Józefa z Dzieciątkiem. W obu dziełach,

według podobnej zasady jak u Mojżesza, skontrastowano szaty o spłaszczonej budowie z potężnymi, uniezależnionymi od sylwetki fałdowaniami płaszczy. Ich masywne struktury obiegają po skosie tułów, łącząc się z płaszczem opartym na plecach. Jego olbrzymie poły, odstępujące szeroko poza ciało postaci, stanowią przestrzenne zamknięcie kompozycji od tyłu. W rzeźbie Dawida, podobnie jak u Zbawiciela z ołtarza Św. Trójcy, dochodzą one aż do podłoża. W typowy sposób uformowano też fałdowania okrywające lewe ramiona. Analogicznie jak w figurach Zbawiciela przyjmują one formę wydatnych, głęboko drążonych, podłużnych garbów. U Dawida układają się one w równoległe, pierścieniowe ciągi. Suknia antykizującego stroju zbudowana jest z kilku podłużnych, pokaźnych fałdowań. Ich bryły są z kolei dzielone ukośnymi żłobieniami, zbliżonymi w opracowaniu do dwóch wydzielonych fałd w dolnej części okrycia Mojżesza.

Według tych samych zasad, co w figurach Zbawiciela, ukształtowana jest anatomia postaci. Odslonięty fragment torsu Mojżesza ujawnia naturalistyczną, plastycznie podkreśloną muskulaturę. W ten sam sposób, rzeźbiarskimi środkami zasugerowano szczupłość i naprężenie mięśni. To samo upodobanie do precyzyjnego rysunku mięśni i ścięgien widoczne jest w rękach. Opracowanie dłoni ujmuje zarówno finezyjnym ułożeniem palców jak i drobiazgowością w rzeźbiarskim wydobywaniu szczegółów. Predylekcja twórcy rzeźb do prezentacji mięśni sprawiła, że ich zarys widoczny jest nawet w napierśniku Dawida oraz w drobnym, delikatnym ciałku Dzieciątka Jezus.

Również opracowanie głów postaci zdradza tą samą manierę twórczą co w figurach Zbawicieli. Twarze są pociągłe, z mięsistymi nosami i ustami. Oczy osadzone w głęboko żłobionych oczodołach, przydających twarzom nie tylko waloru plastyczności, ale i powagi wyrazu psychologicznego.

Tendencja do nadawania włosom efektownych, niemal dekoracyjnych układów wyraża się szczególnie silnie w figurach Mojżesza i Dawida. Zwłaszcza ich długie brody zwracają uwagę fantazyjnymi, pozakręcanymi i przenikającymi się puklami. Ożywiają one głowy dynamicznymi, drobnymi kontrastami światła i cienia. Powierzchnia pukli bród i włosów na głowie znaczone jest licznymi, wąskimi i płytkimi cięciami dłuta.

3. Figura św. Dyzmy (Dismasa)

Analizując problem anatomii figur nie sposób pominąć statuy dobrego łotra — św. Dyzmy (Dismasa) z ołtarza św. Trójcy [il. 9]. Owe, na wskroś interesujące dzieło przedstawia obnażonego mężczyznę, przywiązanego sznurami do krzyża¹³.

¹³ Dominującą w dotychczasowej literaturze identyfikację postaci ze św. Sebastianem należy odrzucić ze względu na ikonograficzną specyfikę przedstawienia. W barokowej rzeźbie środkowo-europejskiej męczennik ten bywał niekiedy ukazywany w szczególnie dramatycznych pozach, z napiętą, plastycznie uwypukloną muskulaturą (np. św. Sebastian, autorstwa Martina i Michaela Zurnów z poł. XVII w.; św. Sebastian anonimowego twórcy z katedry w Chełmży — ok. poł. XVII w.). Zdarzały się również przedstawienia bez tkwiących w ciele strzał, lub zgoła bez śladów męki (np. reliefowy św. Sebastian Hansa Konrada Aspera — ok. 1615, ze zbiorów niemieckich; św. Sebastian z ołtarza św. Antoniego, niegdyś w zespole odpustowym w Krośnie — prawdopodobnie warsztat Krzysztofa

Charakterystyczna dla grupy rzeźb tendencja do dynamicznego zakomponowania i plastycznego podkreślania muskulatury osiągnęła tu swoje apogeum. Łotr ukazany jest w konwulsyjnej pozie, naznaczonej cierpieniem i grozą. Tułów umęczonego jest przekrzywiony, zaś głowa gwałtownie wygięta ku górze. Przywiązanie do krzyża przedramion i kostki prawej nogi, wymogło przejmujące w swym dramatyzmie ułożenie kończyn. Rozłożone na boki ręce układają się w formę zygzaka: prawa ręka skierowana jest ku górze, zaś lewa w dół. „Rachitycznie” powyginane w nadgarstkach dłonie i palce współgrają z kończynami w kreowaniu wrażeń męki. Przywiązana do belki prawa noga jest wyraźnie podkurczona, lewa natomiast sztywno wyprostowana i wychylona do przodu.

Na biodrach opiera się wąskie *perizonium*. Ukształtowano go z licznych, głęboko ciętych fałdowań o dominującym, horyzontalnym ułożeniu. Intymne szczegóły zakrywa uplastyczniona przewiązka.

W figurze Dobrego Łotra stopień plastyczności muskulatury nosi już znamiona pewnego przerysowania. Owe przesadnie uwypuklone mięśnie mają jednak na celu dobitną sugestię olbrzymiego wysiłku postaci. W znany już sposób rzeźbiarsko wydobyto pionowe wgłębienie na klatce piersiowej, z którego rozchodzą się na boki naprężone włókna mięśniowe. Wyrazistym, ostrym światłocieniem działają głęboko żłobione mięśnie brzucha, wraz z wyeksponowanym łukiem krawędzi żeber. Przekonująco zaznaczono nabrzmiałe mięśnie i ścięgna rąk oraz wgłębienia w skórze powstałe wskutek ściśnięcia sznurem. Manifestacją anatomicznej biegłości rzeźbiarza jest wyprostowana, lewa noga z podkreślonym każdym detalem umięśnienia, kośćca a nawet paznokci.

Drobiazgowość w prezentacji umięśnienia nie ominęła też twarzy o plastycznie wydobytych, surowych rysach i grymasie męki. Włosy ukształtowano z kilku okazałych, skręconych pukli. Ich powierzchnię pokrywają płytkie, równoległe żłobienia imitujące pasma włosów.

Artystycznie zaawansowany sposób ujęcia Dismasa wskazuje na inspirację pierwszorzędnym dziełem. Istotnie, konwulsyjna poza dobrego łotra oraz relacja jego ciała z narzędziem męki, przywołują malarską scenę *Ukrzyżowania* Hamana z Kaplicy Sykstyńskiej na Watykanie¹⁴. Autorem tej kompozycji był Michał Anioł. Genialność ujęcia postaci napiętnowanej „ekspresją ekstremalnej emocji”¹⁵, oraz jej potężna, naprężona muskulatura, stała się niedoścignionym wzorcem dla wielu

Peuckera, ok. 1725). Jednakże w żadnej ze znanych autorowi figur z epoki, męczennik nie jest przywiązany do krzyża (co zresztą kłóciło by się z hagiografią świętego). Element ten jest natomiast nierozłącznie związany z ikonografią św. Dyzmy (Dismasa); U. J a n i c k a-K r z y w d a, Patron — atrybut — symbol, Poznań 1993, s. 37. Dobrego Łotra darzono szczególną czcią zwłaszcza w Bawarii i Austrii, a na terenie dzisiejszej Polski — w diecezji przemyskiej i na Dolnym Śląsku, O. S c h m i t t, Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte, Bd. IV, Stuttgart 1958, s. 85; H. F r o s, F. S o w a, Księga imion i świętych, t. 2, Kraków 1997, s. 90–91. Przedstawienia rzeźbiarskie św. Dyzmy dzielą się na dwa typy: święty przywiązany do krzyża (np. w ołtarzu św. Dyzmy w kościele parafialnym w Świdnicy, autor — T. Riedel, I ćw. XVIII w.), oraz trzymający krzyż w rękach (np. figura z ołtarza św. Krzyża w kościele klasztornym w Krzeszowie, autorzy — E. Gode i A. Dorazil, 1744–1746).

¹⁴ The Sistine Chapel. A glorious restoration, Harry N. Abrams, Inc., Publishers, 1994, il. na s. 190–192 i in., szkice do fresku reprodukowane na s. 20–21.

¹⁵ M. H i r s t, Michelangelo. A psychoanalytic study of his life and images, New Haven – London 1983, s. 137.

pokoleń nowożytnych artystów. Graficzne kopie i naśladownictwa kompozycji powielane były w najważniejszych ośrodkach rytowniczych we Włoszech, Niderlandach i w Niemczech¹⁶. Te z kolei wywierały przemożny wpływ na artystów i sposób przedstawiania przez nich scen męczeńskich. Recepcje sykstyńskiego Hamana ujawniają się zarówno w wielu przedstawieniach męczeństwa św. Sebastiana, św. Krzysztofa, jak i Ukrzyżowania¹⁷. Najprawdopodobniej również autor dobromiejskiej rzeźby opierał się na którejś z graficznych reprodukcji lub rycinie nawiązującej do słynnej kompozycji¹⁸. Wzór postaci zmodyfikował on w partii rąk, dostosowując do ikonograficznej specyfiki sceny z Golgoty.

4. Krucyfiksy (kolegiata w Dobrym Mieście, kościół św. Piotra i Pawła w Lidzbarku Warmińskim)

Na miano arcydzieł barokowej sztuki Warmii zasługują dwa pokaźne krucyfiksy z Dobrego Miasta [il. 2] i Lidzbarka [il. 4]. Oba dzieła, analogiczne pod względem formalno-kompozycyjnym, różnią się przede wszystkim ujęciem chwili męki Ukrzyżowanego.

Oblicze Chrystusa z kościoła kolegiackiego przypomina dramatyczne wersy Biblii, w których czytamy: *Jezus tedy, gdy wziął ocet, rzekł: Wykonano się. A skłoniwszy głowę, ducha oddał*¹⁹. Przechylona na bok głowa, uspokojony wyraz twarzy, a przede wszystkim zamknięte oczy wskazują na dokonany żywot Zbawiciela²⁰. Potwierdza go przebity bok Chrystusa. Doświadczenie męki zdradza jedynie zmarszczone czoło, uwalniające się dopiero z bolesnego skurczu.

Ładunek większego tragizmu zawiera w sobie twarz Chrystusa z Lidzbarka. Zdaje się ona ilustrować wcześniejszy werset Biblii, w którym Chrystus ostatkiem sił wzywa Ojca²¹. Jego głowa nie jest już jednak skierowana w górę, z jego ust nie

¹⁶ J. Wojciechowski, *Metamorfozy Hamana. Recepcja fresku Michała Anioła z Kaplicy Sykstyńskiej*, w: *Sztuka około 1500 — materiały z Sesji S.H.S. w Gdańsku 1996*, Warszawa 1997, s. 221.

¹⁷ Tamże, s. 221, 231.

¹⁸ Zjawisko powszechnego wykorzystywania przez barokowych rzeźbiarzy rycin jako pomocy warsztatowej analizuje m.in. K. Kalinowski, *Warsztat barokowego rzeźbiarza, Artium Quaestiones VII*: 1995, s. 117. W kontekście barokowej plastyki byłych Prus Wschodnich problem porusza też Ubrich, jw., s. 803–804. Pouczający przykład XVI-wiecznej ryciny Rafaela Sadelera, która posłużyła Baltazarowi Fontanie — koryfeuszowi postberninizmu w rzeźbie polskiej XVIII w., jako wzór do kompozycji jednego z ołtarzy kościoła Św. Anny w Krakowie, przytacza M. Karpowicz, *Baltazar Fontana*, Warszawa 1994, s. 47. Na renesansowe grafiki Raimondiego i Cavalieriego jako wzór kompozycyjny dzieł Tomasza Huttera (rzeźbiarza działającego w pierwszej połowie XVIII w. w Małopolsce i Rusi Koronnej) wskazuje też J. Sito, *Thomas Hutter (1696–1745) Rzeźbiarz późnego baroku*, Warszawa – Przemyśl 2001, s. 147–155.

¹⁹ J 19,30 (28–30), wg: *Pismo Święte w tłumaczeniu ks. Jakuba Wujka*, Nowy Testament, Nakład Księgarni Św. Wojciecha, 1926–1932, s. 529.

²⁰ Problem symboliki skłonu głowy Chrystusa na krzyżu omawia m.in. S. Kobieltus, *Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symbolu i metafory*, Warszawa 2000, s. 133–134.

²¹ Mt 27,46–50 (45–56), Mk 15,34–37 (33–41), Łk 19,46 (44–49); wg: *Pismo Święte w tłumaczeniu ks. Jakuba Wujka*, jw., s. 277–278, 339–340, 441–442.

płyną słowa a oczy nie patrzą w Niebiosa²². Twarz Chrystusa, jego wółprzymknięte oczy i rozchylone usta ilustrują gasnące życie, przygniatane ciężarem męki i poczucia osamotnienia, *derelictio Christi*...

Sposób prezentacji rozpiętego na krzyżu ciała Chrystusa w obu przypadkach podlega tym samym założeniom. Postać przybita jest do krzyża w typie *crux immissa*, z rękoma szeroko rozpostartymi na boki i przybitymi gwoździami. Ręce odchylone są do góry, tak, że głowa znajduje się w dolnej części skrzyżowania belek (Dobre Miasto) lub poniżej niego (Lidzbark). Tułów jest lekko przechylony w lewą stronę. Na biodrach spoczywają obfite draperie *perizonium*. Prawa noga jest wyprostowana, lewa zaś zgięta w kolanie i nieznacznie wysunięta do przodu. Stopy są ustawione prostopadle do płaszczyzny belki krzyża. Przybito je do krzyża dwoma gwoździami.

Opracowanie anatomii obu postaci zdradza, podkreślane już wyżej, znakomite opanowanie zasad budowy ludzkiego ciała. W bezbłędny sposób podkreślono mięśnie tułowia i kończyn, układających się w logiczny, naturalistyczny system. W obu figurach mięśniom nadano jednakowy kształt i stopień uplastycznienia. Uwidacznia się to choćby w tułowiach, których mięśnie brzucha, bioder i piersi znajdują się w identycznych konfiguracjach. Również ręce i nogi — pomimo rozłożenia ich pod minimalnie innymi kątami — mają mięśnie, ścięgna a nawet użycie zakomponowane według wspólnego wzoru. Cechy te wyraźnie wskazują na preferowany przez rzeźbiarza model anatomiczny człowieka.

Z perfekcją w opanowaniu anatomii współgra niezwykła drobiazgowość w odtworzeniu jej szczegółów. Wydaje się, iż każdy, najdrobniejszy detal ciała został z niemal cyzelatorską dokładnością sumiennie wystudiowany i odwzorowany w tworzywie. Przekonuje o tym zarówno widoczna z dala muskulatura, jak i żyły, pojedyncze ścięgna oraz szczegóły budowy palców u rąk i nóg.

Twarze, mimo innego typu ikonograficznego, reprezentują ten sam typ fizjognomiczny, analogiczny choćby do dwóch figur Zbawiciela z Dobrego Miasta. Identyczne są też zasady rzeźbiarskiego opracowania głów i włosów. Twarzom nadano pociągłe proporcje, co wraz z zapadniętymi policzkami i zarysowanymi zmarszczeniami czoła wzmaga efekt umęczenia postaci. Z materii rzeźbiarskiej plastycznie wydobyto długi, wysklepiony nos o podłużnych otworach i wąskich skrzydełkach. Rozchylenie ust znaczne jest wyraźnym, poziomym cięciem, ponad którym zaakcentowano linię zębów. Z głęboko żłobionych oczodołów wydobyto duże oczy. Uszy, o precyzyjnie ukształtowanych chrząstkach małżowin, nikną w strukturze włosów.

Włosy, opadające po obu stronach twarzy, układają się z prawej strony w wydatny, zakręcony pukiel, opierający się na ramieniu. Krótkie brody zakończone są charakterystycznymi lokami, niemal identycznymi jak w figurze Zbawiciela z dobromiejskiego kościoła i Muzeum Parafialnego. Znaczącymi akcentami kompozycyjnymi partii głów są korony cierniowe. Mają one kształt splecionych ze

²² Typ ikonograficzny Ukrzyżowanego z głową wzniesioną ku górze omawia m.in. H.D. Wojtyńska, J.J. Kopeć, *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, Lublin 1981, s. 137–138; K. Kalinowski, *Krucyfiks *Cristo Vivo* ze zbiorów Muzeum Narodowego w Poznaniu*, w: *Nobile Clare Opus. Studia z dziejów sztuki dedykowane Mieczysławowi Zlatowi*, Wrocław 1998, s. 209–215.

sobą, masywnych i grubych pędów. W figurze lidzbarskiej odchodzą od nich nieliczne, długie kolce. Z elementów tych zrezygnowano w rzeźbie kolegiackiej.

Godne podkreślenia w obu krucyfikсах jest umiejętne pogodzenie ze sobą potrydenckiej formuły przedstawieniowej Chrystusa na Krzyżu z treścią popularnych w baroku wizji św. Brygidy Szwedzkiej. W myśl sztuki posoborowej (...) obraz *Ukrzyżowanego sformułowany zostaje w kategoriach idealnego, boskiego piękna, bez śladów zadanej męki, (...) bez śladów ran, w każdym razie bez ich specjalnego eksponowania*²³. Pod tym względem oba krucyfiksy zaliczyć należy do typu wizualnego, opartego na założeniach formalnych rzeźby antycznej. Jej wzory wprowadził do swoich krucyfiksów Giambologna, a spopularyzował głównie Rubens²⁴.

Z drugiej jednak strony, podkreślone wyżej werystyczne eksponowanie naprężonej muskulatury i żył, przywołuje średniowieczny mistycyzm św. Brygidy, której wizje współkształtowały wyobrażenia ludzi epoki baroku o Ukrzyżowanym: *Chrystus Pan był tak bardzo rozciągnięty na krzyżu, że ręce jego powrozem do dziur, które już było dla gwoździ wywiercano, mocno przyciągano, że stawy i żyły członków jego rwać się musiały (...) pierwszej ręce przybite dobrze wyciągnięte na krzyżu powrozem, tak że ze stawu swego wystąpiły i żyły się na nich rwać musiały*²⁵.

Należy wspomnieć też o *perizonium*, opracowanym w obu przypadkach z dbałością o realizm a jednocześnie dekoracyjną formę. Po obu stronach bioder wydzielono obfite, kaskadowe struktury fałdowań. Pokryte są one siecią głębokich fałdowań o niezwykłym bogactwie światłocieniowym. W przedniej części okrycia Chrystusa z Dobrego Miasta wyodrębnione jest plastyczne wywiniecie o nieregularnym kształcie i głęboko ciętych fałdowaniach.

5. Figury św. Ignacego Loyoli i św. Franciszka Ksawerego

Z drobnymi zastrzeżeniami należałoby zaliczyć do omawianej grupy dwie figury świętych zakonników, znajdujące się w kościele dobromiejskim. Wybór postaci jako dwóch świętych jezuickich (św. Ignacy Loyola [il. 8] i św. Franciszek Ksawery), ich zakomponowanie oraz szczegóły opracowania rzeźbiarskiego wskazują, iż mamy w nich do czynienia z dziełami pochodzącymi pierwotnie z tego samego ołtarza²⁶.

²³ Teatr i mistyka. Rzeźba barokowa pomiędzy Zachodem a Wschodem. Katalog wystawy, red. K. Kalinowski, Poznań 1993, s. 145.

²⁴ Nie przypadkowo więc malowanych przez Rubensa Ukrzyżowanych określano mianem „zmarłych Herosów”, LCIk II, s. 35.

²⁵ T. D z i u b e c k i, Ikonografia Męki Chrystusa w nowożytnym malarstwie kościelnym w Polsce, Warszawa 1996, s. 75, wg: P. R u s z e l, Skarb nigdy nie przebrany, Kościoła świętego katolickiego Krzyż Pański, Częstochowa 1725, s. 29–30, w oparciu o wizje św. Brygidy Szwedzkiej.

²⁶ W dotychczasowej literaturze ograniczano się najczęściej do określania postaci jako nie zidentyfikowanych świętych. O uznaniu ich tutaj za świętych jezuickich przesądziły charakterystyczne stroje i atrybuty a nawet zakomponowanie jednej z figur. Z analizy dokonanej przez U. König-Nordhoff wynika, iż do końca XVI w. dominował w ikonografii obu świętych typ postaci ubranej w sutannę. Dopiero od pocz. XVII w., pod wpływem obrazów Rubensa, zaczęła ustalać się formuła przedstawieniowa św. Ignacego w stroju liturgicznym z ornatem oraz księgą w lewej ręce (w taki sposób

Wspomniane atrybucyjne zastrzeżenia wynikają ze stylistycznych niuansów dzieł na tle chociażby rzeźb Dawida i św. Józefa z Dzieciątkiem. Przede wszystkim, mniej ekspresyjna jest kompozycja rzeźb. Obie figury zamykają się w stosunkowo zwartych konturach bryły, charakterystycznych zwłaszcza dla rzeźby św. Franciszka Ksawerego. W figurze św. Ignacego Loyoli efekt ten zredukowany jest szerokim rozłożeniem rąk na boki.

Tak typowa dla poprzednich realizacji przestrzenność draperii o wzburzonym, rozwichrzonym charakterze uległa tu pewnemu uspokojeniu. Efektu blokowości i zamknięcia przydaje rzeźbie św. Ignacego Loyoli obszerna, spłaszczona powierzchnia płaszcza. Rozchylając się na boki we frontalnej części figury, odsłania on jednak gmatwaninę charakterystycznych, mięsistych fałdowań sutanny. Ich plastyczność i ożywienie podkreślone są głębokimi żłobieniami tworzywa i wysuniętą do przodu prawą nogą. Pomimo ogólnej zwartości figury św. Franciszka Ksawerego, jego szaty budowane są wydatnymi, plastycznymi fałdowaniami o mięsistej formie. Zdecydowane drażenia rzeźbiarskiej masy widać zwłaszcza w partii rękawów komży i dolnej części sutanny.

Opracowanie szczegółów anatomicznych obu postaci odznacza się dbałością o realistyczną prawdę i odwzorowanie najdrobniejszych detali. Plastyczność dłoni podkreślono rozchyleniem palców. Popis umiejętności rzeźbiarskich w tym zakresie stanowi szczególnie lewa ręka św. Ignacego Loyoli, o promieniście rozłożonych palcach, wnikających w rozarty blok książki. Wyraźnym światłowieniem wydobyto ścięgna, użylenie i paznokcie dłoni.

Również głowy postaci wpisują się w typologiczną grupę dzieł opisanych wyżej. Twarze wyróżniają się mięsistymi rysami i plastycznym wydobyciem szczegółów jak nos, oczy i usta. Opracowanie włosów — choć brak im rozwichrzenia fryzury np. Zbawiciela z muzeum olsztyńskiego, podlega podobnym formułom wykonawczym. Włosy budowane są plastycznymi puklami, loczkami i falami o powierzchni znaczonej płytkimi żłobieniami dłuta.

Powyższa analiza zdaje się nie pozostawiać wątpliwości co do znacznego talentu autora rzeźb. Wyróżnikiem prac Mistrza Figur Dobromiejskich jest znakomite opanowanie zasad budowy anatomii i draperii. Biegłość warsztatową artysta manifestował poprzez tworzenie trudnych, ekspresyjnych układów kompozycyjnych figur, drobiazgowo eksponowanie zawłości muskulatury oraz tworzenie skomplikowanych struktur draperii. Dzięki temu statuy poruszają widza nie tylko

ukazano go np. na fasadzie kościoła w Świętej Lipce, autor — przypuszczalnie Maciej Portzel, ok. 1722), Ignatius von Loyola — Studien zur Entwicklung einer neuen Heiligen-Ikonographie im Rahmen einer Kanonisationskampagne um 1600, Berlin 1982, tamże bogaty materiał ilustracyjny. Obok dominującego typu przedstawieniowego św. Ignacego, przez cały okres nowożytny funkcjonował drugi — wywodzący się z pierwotnej ikonografii świętego: brodata postać w sutannie i płaszczu, z księgą w ręku. Takim widzimy go np. w okazałej figurze świętego z kolegium jezuickiego w Legnicy (autor nieznany, 1 ćw. XVIII w.). Pod wpływem rubensowskich wzorów, św. Franciszka Ksawerego zaczęto przedstawiać w komży o szerokich rękawach, ze stulą oraz krzyżem w rękach (w malarstwie zastępował go często krzyż stojący na stole obok świętego). Z tego źródła wywodzi się też charakterystyczny sposób zakomponowania postaci z rękoma skrzyżowanymi na piersi. Często spotyka się również wariant przedstawieniowy postaci w stroju misjonarskim z naszytymi muszlami, krabem oraz Indianami u boku, a także sercem gorejącym w drugiej ręce; U. J a n i c k a-K r z y w d a, jw., s.40. Nie wykluczone, iż ostatni z atrybutów był także pierwotnie osadzony w ręce figury dobromiejskiej.

pełnią realizmu, ale i tam — gdzie było to pożądane ze względów ideowych — sugestywnym dramatyzmem wyrazu.

III. MISTRZ FIGUR DOBROMIEJSKICH A PLASTYKA WARMII I PRUS KSIĄŻĘCYCH

Mistrz Figur Dobromiejskich nie pozostawił po sobie śladu w dostępnych nam źródłach. Owy brak informacji odnosi się praktycznie do każdego elementu jego biografii, począwszy od nazwiska, pochodzenia, ram chronologicznych działalności, na umiejscowieniu warsztatu i gronie jego uczniów skończywszy.

Wyjątek w tym zakresie stanowi wspomniana już, cenna wzmianka o krucyfiksie dobromiejskim, odkryta przez F. Dittricha. Wynika z niej, iż dzieło wykonane zostało w 1702 roku. Przyjąwszy za pewnik, że informacja odnosi się właśnie do interesującego nas obiektu, zyskalibyśmy ważny punkt chronologicznego zaczepienia poszukiwań atrybucyjnych.

Mniej wiarygodną wydaje się data powstania rzeźby Dawida z prospektu organowego w kościele orneckim. Zgodnie ze znajdującą się na nim inskrypcją, zbudowano go w 1738 r. w ramach potężnego przedsięwzięcia fundatorskiego, obejmującego też ambonę i ołtarz główny²⁷. Siłą rzeczy pociągałoby to za sobą zbliżoną datę wykonania figury. W tym jednak przypadku należy dopuścić myśl o zaadoptowaniu w konstrukcji organów rzeźby pochodzącej z wcześniejszego obiektu, zapewne uszkodzonego lub nawet zniszczonego podczas pożaru kościoła w 1730 r.²⁸. Przemawiałoby za tym autorstwo rzeźb pozostałych elementów wystroju kościoła, powstałych podczas realizacji tego samego zlecenia z 1738 r. Zarówno bowiem figury do ambony jak i ołtarza głównego wykonał warsztat Jana Chrystiana Schmidta (1701–1759) z Reszla, stosującego zdecydowanie odmienny repertuar formalny²⁹. Na wykorzystanie w prospekcie figur pochodzących z kilku źródeł wskazują też trzy rzeźby aniołów znajdujące się do dziś w górnej partii organów. Ich opracowanie zdradza dłuto dwóch twórców, różnych od autora rzeźby Dawida³⁰. Na koniec też, nie można zignorować możliwości jeszcze późniejszego, bo XIX-wiecznego zestawienia w prospekcie rzeźb barokowych, pochodzących z różnych konstrukcji. Na możliwość taką wskazują podkreślone przez A. Rzempolucha daleko posunięte przeróbki prospektu, obejmujące najprawdopodobniej

²⁷ Inskrypcję w oryginalnym brzmieniu przytoczyłem w artykule Problemy atrybucyjne późno-barokowej rzeźby warmińskiej. J. Chr. Schmidt, J. Frey i K. Perwanger a barokizacja kościoła pw. św. Jana Chrzciciela w Ornecku, *KMW* 1(2001), s. 19.

²⁸ Katalog Zabytków, jw., s. 146.

²⁹ M. Kałamajska-Saed, Ołtarz główny w Szczuczynie, *BHS XXXIX*: 1977, nr 2, s. 198; Katalog Zabytków, jw., s. 151; A. Wagner, Problemy, jw., s. 20–24, 30–31.

³⁰ Jedną z rzeźb, wieńczącą zewnętrzną — północną oś prospektu, odznacza się zwartą budową oraz licznymi, wąskimi i długimi fałdowaniami draperii. Zdradzają one pewne formalne powinowactwa z pracami warsztatu Jana Krzysztofa Döbla. Pozostałe dwie figury — pomimo wyraźniejszej dążności do uplastycznienia draperii i dynamizacji upozowania — rażą daleko idącymi dysproporcjami kończyn. Trudno byłoby zatem uznać je za wytwór choćby warsztatu autora figury Dawida.

również część dekoracji ornamentalnej³¹. Badacz ten skłonny był wiązać je z przebudową instrumentu, dokonaną w 1821 r.³²

W świetle powyższych, niezmiernie skąpych wskazówek, wypadaloby umiejscowić twórczość naszego rzeźbiarza w pierwszym trzydziestoleciu (czterdziestoleciu?) XVIII w., przy czym końcowe ramy chronologiczne należałoby przyjmować z dużą ostrożnością.

Z datowaniem tym nie kolidują cechy formalne rzeźb. Ich ekspresyjna, pełna dynamiki kompozycja oraz aktywny dialog z przestrzenią, dokonujący się zarówno poprzez upozowanie jak i układ draperii, jednoznacznie bowiem wskazują na rzeźbę dojrzałobarokową. Następuje w niej ostateczna rezygnacja z charakterystycznej statyki i zwartości dzieł poprzedniej fazy baroku, na rzecz zdobyczy plastyki postbernińskiej. Wyrażają się one głównie autonomizacją draperii, przyjmujących rozbudowane, przestrzenne formy, niezależne od wolumenu ciała. Cechy te wyraźnie ujawniają się w rzeźbach omawianej grupy.

Kolejnym zagadnieniem wymagającym rozstrzygnięcia jest lokalizacja warsztatu Mistrza Figur Dobromiejskich. Czy mamy w jego przypadku do czynienia z lokalnym — warmińskim, dotąd nie zidentyfikowanym twórcą? Czy też działał on w którymś z bliskich Warmii ośrodków rzeźbiarskich? Być może też, jego nieliczne dzieła stanowią importy z odległego centrum artystycznego.

Analiza wytwórczości warsztatów rzeźbiarskich działających w księstwie biskupim w pierwszym trzydziestoleciu XVIII w. potwierdza odosobnienie dokonań anonimowego mistrza. Najprężniejsze, funkcjonujące na Warmii warsztaty rzeźbiarskie Krzysztofa Peuckera (1662–1735), wspomnianego już Jana Chrystiana Schmidta, oraz Jana Freya (zm. ok. 1780), reprezentowały przestarzały, zachowawczy repertuar formalny. Bazował on na wzorcach rzeźby królewieckiej drugiej połowy XVII w., wypracowanych w tamtejszych warsztatach m.in. Jana Krzysztofa Döbla (przed 1640–1705 lub 1713)³³. W dziełach Peuckera (notabene ucznia Döbla), a później Schmidta — spadkobiercy warsztatu Peuckera, obserwujemy konsekwentne pielęgnowanie rozwiązań poprzedników, z trudem wzbogacane o nowe rozwiązania. Symptomy głębszych przemian w tej sferze zauważalne są u Schmidta dopiero u schyłku jego życia w latach pięćdziesiątych. Powstałe wówczas w jego warsztacie figury do ambony kościoła w Radostowie nacechowane są już większą dynamiką kompozycji i układów draperii³⁴.

³¹ A. R z e m p o ł u c h, *Sztuka Warmii w Katalogu Zabytków*, BHS XLV: 1983, nr 3/4, s. 410.

³² Tamże.

³³ Artystyczna spuścizna tego niezwykle ważnego dla sztuki regionu twórcy wymagałaby ponownej, krytycznej analizy. W tym miejscu wypada jednak powiedzieć, iż obok wielkiej ilości bardzo przeciętnych, czy zgoła miernych prac powstałych w jego warsztacie, znajdują się kreacje o wysokim poziomie artystycznym i nowatorskiej — jak na tutejsze warunki — formie. Do takich należą z pewnością rzeźby z ołtarza Świętego Krzyża w kościele świętolipskim, a także — czy nie nazbyt pochopnie przypisane Krzysztofowi Peuckerowi? — figury z tamtejszej ambony.

³⁴ Trzeba jednak przyznać, iż pojedyncze figury o znaczniejszej ekspresji kompozycji i przestrzenności draperii wychodziły już z pracowni Peuckera, *vide* niewielka rzeźba jednego z nowotestamentowych Mędrców z ambony kościoła w Krośnie (1727). Analogiczne cechy przypisać można też niektórym figurom z ambony kościoła orneckiego, wykonane w końcu lat trzydziestych w warsztacie J.Chr. Schmidta; A. W a g n e r, *juw.*, s. 22–23.

Najbliższym zatem ośrodkiem rzeźbiarskim, w którym można by doszukiwać się dzieł porównywalnych z *oeuvre* naszego mistrza jest Królewiec. Niestety, hekatomba bombardowań alianckich 1944 r. unicestwiła niemal całą substancję zabytkową miasta. Chcąc więc penetrować dorobek królewieckich rzeźbiarzy, skazani jesteśmy na wysoce niewystarczające publikacje niemieckie sprzed wojny.

Analiza literatury tematu, w tym zwłaszcza monografii Ulbricha, prowadzi do kilku ważnych konstatacji. Przede wszystkim wynika z niej, iż Królewiec — mimo swego protestanckiego charakteru — stanowił w XVII–XVIII w. prężny ośrodek produkcji sakralnej rzeźby figuralnej³⁵. Działające tu warsztaty zaopatrywały nie tylko kościoły i odbiorców świeckich w samym mieście. Znaczącymi zleceńodawcami były również kościoły ewangelickie w Prusach Książęcych a nawet katolicka diecezja warmińska³⁶.

Choć trudno dziś o jednoznaczne wnioski, wydaje się, iż artystyczne środowisko miasta było przez cały okres baroku infiltrowane przez rzeźbiarzy obcego pochodzenia. Z pewnością znaczącą grupę wśród nich stanowili twórcy przybyli z mniej peryferyjnych ośrodków rzeźbiarskich³⁷. Wskazują na to znane z literatury dzieła królewieckie, reprezentujące nowatorskie jak na swoje lata prądy artystyczne rodem z Włoch czy też Niderlandów. Część z nich stanowiła też zapewne importy artystyczne³⁸.

Do dzieł zdradzających nowatorskie inspiracje należały figury z nieistniejącego już nagrobka Jana von Kreytzena (Creytzena), umieszczonego na ścianie prezbiterium katedry królewieckiej³⁹. Obiekt ten, upamiętniający jedną ze znaczniejszych osobistości pruskich XVI w., wykonany został według badań Ulbricha przez anonimowego twórcę w 1697 r.⁴⁰. Składał się z okazałego, drewnianego sarkofagu

³⁵ Z podobnym zjawiskiem mamy wówczas do czynienia na Dolnym Śląsku, w którym kościół protestancki był poważnym odbiorcą religijnej plastyki figuralnej, konkurującym wręcz pod tym względem z katolikami, K. Kalinowski, *Rzeźba barokowa na Śląsku*, Warszawa 1986, s. 21, 184–185, 287–288.

³⁶ Przykład stanowić tu mogą choćby liczne prace warsztatu Izaaka Rygi z Królewca (przed 1653–po 1709), m.in. w kościołach w Młynarach (1694), Sorkwicach (1701) i Bartoszycach (kościół św. Jana Chrzciciela — 1706). Zaangażowanie w 1696 r. warsztatu Jana Krzysztofa Döbla do dekoracji kościoła w Świętej Lipce stało się impulsem do działalności w diecezji warmińskiej jego ucznia Krzysztofa Peuckera — w krótkim czasie niemal monopolizującego lokalny rynek rzeźby sakralnej. Wspomnieć też warto o pracy królewieckiego rzeźbiarza Jana Krugera dla kościoła w Głotowie (1726).

³⁷ Z terenu Śląska pochodziła rzeźbiarska rodzina Döblów — jedna z najbardziej znaczących w historii plastyki królewieckiej. Z Berlina pochodził z kolei omawiany w niniejszym artykule Józef Antoni Kraus vel Kruse (?–prawdopodobnie 1721), osiadły w Królewcu około 1712 r. Nie wykluczone iż z artystami pochodzenia niderlandzkiego związane były sztukaterie z sali posiedzeń magistratu w Kni pawie k. Królewca, wykonane w 1696–1697 r. Nie wyjaśniony do dziś jest też królewiecki wążek biografii Andrzeja Schlütera, kojarzonego z tymi samymi — knipawskimi sztukateriami.

³⁸ Do niewątpliwych importów należał marmurowy nagrobek Ernesta von Wallenrodta z katedry królewieckiej, wykonany w 1695 r. w Amsterdamie. Problem wpływów niderlandzkich w nowożytnym rzeźbie regionu zasygnalizował A. Ulbrich, jw., s. 798–800.

³⁹ Obiekt opisany został przez R. Dethelfsena, *Die Domkirche in Königsberg in Preussen nach ihrer jungsten Wiederherstellung*, Berlin 1912, s. 57; A. Ulbricha, jw., s. 449–451, il. 66, 525–526; oraz H.M. Mühlfordta, *Königsberger Skulpturen und ihre Meister 1255–1945*, Würzburg 1970, s. 228.

⁴⁰ A. Ulbrich, jw. Nagrobek wraz z rzeźbami najprawdopodobniej spłonął w 1945 r. Według informacji uzyskanej od prof. I. Bielincewej z Państwowego Uniwersytetu Kultury i Sztuki w Moskwie,

umieszczonego na trapezowym cokole. Po obu jego stronach, na cokołach wspartych na rzeźbionych głowach anielskich, umieszczone były dwie drewniane figury personifikacji Wiary [il. 11] i Nadziei. Kolorystyką imitowały one biały marmur. Na wierzchu sarkofagu znajdowała się pełnoplastyczna, półleżąca figura personifikacji Śmierci. Ponad nią wznosił się wysmukły, piramidalny obelisk, zwieńczony promienistą glorią. Po bokach obelisku widniał rząd herbów i dwa rzeźbione aniołki. Figury alegoryczne uzupełniała obfita, reliefowa dekoracja ornamentalna. Składała się ona głównie z liści akantu o charakterystycznych, postrzępionych liściach — tzw. „spinozy”. Dla niniejszego rozważania najistotniejsze są jednak trzy figury otaczające sarkofag. Opracowaniem rzeźbiarskim wykazują one bowiem bliskie analogie z warmińskimi dziełami naszego artysty.

Personifikację Wiary ukazano w rozegzaltowanej, pełnej religijnej żarliwości pozie. Kobięca postać ubrana w obfite szaty, stoi w dynamicznym kontrapoście. Jej ręce wykonują skomplikowane, steatralizowane gesty: prawa ręka uniesiona jest do góry i zgięta w łokciu. W gwałtownie wygiętej dłoni umieszczony ma atrybut — kielich. Podobnie „wymuszone” ułożenie ma lewa ręka. Draperiom figury nadano niezwykle ekspresyjny charakter, sugerujący gwałtowne wzburzenie. Ukształtowano je z głęboko ciętych, mięsistych fałdowań, układających się w zagmatwane, przestrzenne struktury. Szczególnie silnie wydobyto z bryły rzeźby podłużne fałdy obudowujące nogi. Uwagę zwraca też masywny zawój płaszcza, obiegający figurę na wysokości pasa. Jego plastyczne, ciężkie poły opadają za lewym biodrem i łączą się z fałdami dolnej części rzeźby. Głowa postaci, z założonym na nią welonem, przechylna jest w bok i skierowana ku atrybutowi. Wysmukłą sylwetkę i miękki obrys nadano twarzy⁴¹. Gładkością i zaokrągleniem wyróżnia się broda i policzki. Oczy osadzone w głęboko żłobionych zagłębieniach. Poziomym cięciem dłuta zaznaczono rozchylenie ust, dzięki czemu postać zyskała na nastroju mistycznego zachwycenia.

W afektownych pozach przedstawiono też dwie pozostałe personifikacje. Uchwycono je w momencie ostentacyjnego zwracania się w stronę glorii. Draperiom nadano przestrzenną formę, z charakterystycznymi, głęboko ciętymi fałdami. Uwagę zwraca wyodrębniona struktura szaty personifikacji Nadziei, obudowująca prawą nogę w jej tylnej, dolnej części. W odsłoniętych torsach obu figur zaakcentowano rzeźbiarskimi środkami budowę kośćca i muskulaturę. W statule personifikacji Nadziei wyraźnie wydobyto plastyczne pukle włosów oraz szczegóły anatomiczne twarzy. Z kolei w figurze Śmierci uwagę zwracają wgłębienia „zapadniętych” oczodołów i kości czaszki przezierające spod „struposzałej” skóry.

Wyraźny stopień stylistycznej jednorodności rzeźb nagrobka i warmińskich kracjach naszego twórcy, dostrzegalny jest zarówno na płaszczyźnie kompozycji jak i zasad budowy draperii oraz anatomii. Obydwie grupy dzieł łączy charakterystyczna dynamika kompozycji. Wspólnotę założeń w tym zakresie doskonale ilustrują figury Wiary oraz Zbawiciela z ołtarza św. Trójcy w Dobrym Mieście. Obie postacie prezentują się w afektownych, dynamicznych pozach, wzmocnionych

rzeźby nagrobkowe lub choćby ich fragmenty nie znajdują się w żadnym z muzeów kaliningradzkich ani moskiewskich. Za przekazaną informację składam serdeczne podziękowania.

⁴¹ Kunsztowność jej wykonania podziwiał już Ulbrich, pisząc wręcz o „wspaniałym modelunku” oblicza postaci; tamże, s. 450.

wyrazistą gestykulacją. W analogiczny sposób budowane są draperie: silnie rozbudowane, uniezależnione od ciała, kształtowane z masywnych, mięsistych fałdowań. Bliźniacze rozwiązania dostrzegalne są w ułożeniu fałd obu personifikacji i Zbawiciela dobromiejskiego (przecignięcie po diagonali długich fałd w partii nóg, plastyczna struktura opadająca za prawą nogą). Podobną jak u personifikacji Wiary gmatwaninę fałd obserwujemy też w dolnej części rzeźby św. Ignacego Loyoli. Z braku dobrych zdjęć trudniej o wyszczególnienie wspólnych rozwiązań anatomicznych, choć znamionnym wydaje się plastyczne wydobywanie muskułów i włosów w statule personifikacji Nadziei.

Powyższe przesłanki unaocniają, iż w obu grupach dzieł mamy do czynienia z produktami tego samego warsztatu, być może nawet tej samej ręki. Niestety, nie zachowały się informacje o autorze rzeźb nagrobkowych. Jednak za umiejscowieniem jego pracowni w Królewcu a przynajmniej w Prusach Książęcych lub na Warmii przemawiać by mógł sam nagrobek.

Domniemanie to zdają się wspierać dzieła, rozsiane niegdyś po regionie lub znajdujące się do dziś w zbiorach muzealnych. Ich forma wskazuje bowiem na wykonanie w tym samym warsztacie co rzeźby nagrobkowe i warmińskie dzieła naszego artysty.

Należą do nich przede wszystkim, wykonane prawdopodobnie w 1720 r. figury z ołtarza głównego kościoła pw. św. Jana Chrzciciela w Bartoszycach, znajdujących się podówczas w Prusach Książęcych⁴². Umieszczone w głównej kondygnacji retabulum statuy Mojżesza i św. Jana Chrzciciela przedstawiają postaci w statycznych, majestatycznych pozach. Spokojną formę nadano draperiom, budowanym spłaszczonymi powierzchniami i nielicznymi, wydatnymi fałdami. Wyraźnej intensyfikacji i uplastycznieniu ulegają one w górnej połowie figury Mojżesza. Dążność do głębokiego realizmu ujawnia się w opracowaniu twarzy obu postaci. Nadano im poważny, surowy wyraz, osiągnięty plastycznym wydobywaniem z rzeźbiarskiej materii nosów, ust, oczu oraz zmarszczeń czoła. Szczególnie uplastycznioną formę nadano zarostowi i włosom Mojżesza, budowanym okazałymi puklami i skłębieniami brody. Typ fizjonomiczny twarzy oraz szczegóły rzeźbiarskiego opracowania głów obu postaci zbliżają je do niemal wszystkich męskich figur z Dobrego Miasta, Lidzbarka i Ornety.

Wyraźnym pokrewieństwem formalnym z warmińskimi krucyfikami Mistrza Figur Dobromiejskich odznacza się sposób opracowania anatomii rzeźby Ukrzyżowanego, z centralnej niszy ołtarza bartoszyckiego. Również *perizonium* Chrystusa wydaje się podlegać wspólnemu schematowi kompozycyjnemu co takowe z krucyfiku dobromiejskiego. Należy jednak podkreślić nieco niższy poziom wykonania rzeźby, ujawniający się zarówno w opracowaniu sylwetki ciała, twarzy jak i skrawka szaty.

Umieszczona w glorii ołtarza figura Chrystusa Zbawiciela odznacza się bezbłędnością opracowania anatomii i dynamiczną formą draperii. Zwłaszcza płaszcz, zamykający kompozycję rzeźby od tyłu, budowany jest przestrzennymi, skłębiającymi się fałdowaniami o płynnej formie. Szczegóły rzeźbiarskiego opracowania oraz sposób zakomponowania figury zdradza wyraźne zależności od rzeźby Zbawiciela z Muzeum Warmii i Mazur.

⁴² Tamże, s. 470–471, il. 556–557.

Większej uwagi godne są jeszcze dwie figury Marii i św. Jana Ewangelisty z ołtarzowej grupy Ukrzyżowania. Rzeźba Marii, mimo że kompozycyjnie zamknięta w szerokiej i masywnej bryle tworzywa, wyróżnia się obfitymi, zagęszczonymi fałdowaniami sukni o wyraźnie wyodrębnionych, mięsistych kształtach [il. 10]. Upozowanie postaci, acz podlegające typowym dla epoki konwencjom przedstawieniowym, cechuje się tą samą teatralnością co w rzeźbach dobromiejskich. Z kolei opracowanie twarzy Maryi, o szerokich, wystających kościach policzkowych, podkreślonym kształcie żuchwy i charakterystycznie wyciętych w tworzywie ustach, nosie i oczach, wykazuje analogie z twarzą dobromiejskiego Dismasa.

Charakterystyczny sposób opracowania głowy wyróżnia też figurę św. Jana Ewangelisty. Nadano jej bowiem, znane już z rzeźby personifikacji Wiary z nagrobka von Kreytzena, pociągłe proporcje z wygładzonym obrysem policzków i brody oraz wyraźnie wyodrębnionymi oczami i nosem. Plastyczną formę nadano też włosom, ukształtowanym z następujących po sobie, okazałych pukli, o powierzchni znaczonyj płynnymi, liniowymi żłobieniami.

Pokrewieństwa formalne z pojedynczymi figurami z nagrobka von Kreytzena i ołtarza bartoszyckiego, w mniejszym stopniu warmińskimi rzeźbami Mistrza Figur Dobromiejskich, wykazuje figura tzw. anioła chrzcielnego ze zbiorów Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie [il. 13]⁴³. Statua, należąca do rzadkiego ikonograficznie typu, przedstawia młodego mężczyznę o smukłej sylwetce, ubranego w długie szaty⁴⁴. W zgiętych rękach trzyma on skrawek łyżkowato uformowanej draperii, w której pierwotnie osadzona była misa. Postać, obliczoną na bezpośrednią relację z wiernym, uchwycono w momencie zwracania się do niego i prezentacji trzymanej w rękach draperii z misą. Draperie obszernej, kilkuwarstwowej szaty kształtowane są licznymi, uplastycznionymi fałdowaniami. Dominują wśród nich długie i wąskie fałdy o wertykalnym ukierunkowaniu. Pomimo ogólnej zwartości figury, przestrzenny walor uzyskiwany jest głębokimi drażnieniami tworzywa między nogami oraz fragmentami szat odstępujących od bryły rzeźby na wysokości kolan. Wyraźną grę z przestrzenią nawiązują też szerokie rękawy oraz (obecnie brakujący) fragment draperii osłaniającej misę. W odniesieniu do anatomii godne uwagi jest wyraźne, plastyczne wydobycie kształtów mięśni piersiowych i obojczyka. Precy-

⁴³ Nr inwentarzowy RN 317 — OMO. Fotografię fragmentu rzeźby przytacza A. R z e m p o ł u c h, Snycerka nowożytna na Warmii i w Prusach Książęcych (Lipiec 1985 Lidzbark Warmiński), *BHS* XLVII: 1986, nr 2/4, s. 377, il. 3. Do dzieł warsztatowo pokrewnych rzeźbom nagrobkowym i warmińskiej spuściznie Mistrza nie zaliczono tutaj figury anioła chrzcielnego z Boreczna (opisuje i reprodukuje ją A. U l b r i c h, jw., s. 289, 500, tabl. 29). O ile bowiem jej ogólna kompozycja jest niemal bliźniacza rzeźbie z Muzeum, to np. charakter draperii jest już odmienny. Fałdowania są bardziej spłaszczone, występujące obok zupełnie gładkich powierzchni, wyraźna jest też skłonność do schematyzacji ich układu. Jedyne opracowanie głów figur zdradza pewne zbieżności w proporcjach, anatomicznych szczegółach twarzy i opracowaniu włosów. Cechy te zadecydowały o uznaniu rzeźby boreczeńskiej za wytwór innego warsztatu, wykonany wg wspólnego, ogólnego wzoru co figura olsztyńska. To samo należałoby odnieść też do anielskiej (?) figury z kościoła w Legitten (ros. Mordowskoje), o znacznie jednak prymitywniejszym poziomie wykonania (reprodukuje ją A. U l b r i c h, jw., s. 379, il. 423.II).

⁴⁴ Problematykę treści ideowych wyobrażeń aniołów chrzcielnych omawia J. S a m e k, *Res Imagines. Ze studiów nad rzemiosłem artystycznym czasów nowożytnych w Polsce (Lata 1600–1800)*, *RHS* VIII: 1970, s. 178–179. W kontekście sztuki Pomorza Wschodniego temat poruszył A. U l b r i c h, jw., s. 278, 289–291 i inne.

zją odwzorowania odznaczają się szczegóły anatomiczne dłoni i stóp. Głowie nadano silnie wydłużoną sylwetkę. Gładką, zaokrągloną formę sugerującą „pulchność”, nadano policzkom i brodzie. Usta zaznaczono poziomym cięciem, wywołującym wrażenie ich lekkiego rozchylenia. Wyraźnie zaakcentowano kształt nosa i oczu, osadzonych w głębokich wyżłobieniach tworzywa. Włosy uformowano z wydatnych, plastycznych pukli i loków. Ich powierzchnię zajmują liczne, równoległe i płytkie cięcia dłutem.

Obok równie wysokiego poziomu wykonawstwa, formalne pokrewieństwa między aniołem a rzeźbami z nagrobka von Kreytzena dotyczą tendencji do uplastyczniania draperii. Także twarz anioła wykazuje podobieństwo do wysmukłego oblicza alegorii Wiary. W zestawieniu z rzeźbami ołtarzowymi z Bartoszyca, uwagę zwracają analogie w opracowaniu głowy anioła i figury św. Jana Ewangelisty. Ich twarzom nadano silnie zbliżone, wydłużone proporcje z charakterystycznymi zaokrągleniami policzków i podbródka. Tak samo wydobyto z tworzywa duże oczy, nos i rozchylone usta. Po bokach twarzy obu postaci utworzone są analogiczne, uplastycznione pukle o powierzchni pokrytej licznymi, liniowymi żłobieniami. Z kolei porównanie anioła z warmińskimi dziełami Mistrza Figur Dobromiejskich uwidacznia tę samą skłonność do podkreślania rysunku mięśni oraz mięsistości rysów twarzy (*vide* dzieciątko Jezus z figury św. Józefa). Koniecznym jest jednak podkreślenie formalnych odstępstw rzeźby anielskiej chociażby od dzieł nagrobkowych i warmińskiej spuścizny Mistrza. Sprowadzają się one zwłaszcza do wydłużonych proporcji ciała oraz spokojniejszego, bardziej liniowego duktu fałdowań draperii⁴⁵.

Formalne związki ze statuą anielską, w mniejszym zaś stopniu z figurami nagrobkowymi i warmińskimi, wykazują rzeźby z ołtarza głównego kościoła ewangelickiego w Ludwigswalde k. Królewca (ros. Lesnoe). Chodzi tu mianowicie o figury Marii, św. Jana Ewangelisty, Zbawiciela oraz krucyfiks, wykonane prawdopodobnie w latach dwudziestych XVIII w.⁴⁶ W dwóch pierwszych dziełach uderza zwłaszcza uwymuskłony kanon postaci, współistniejący ze zwartą, spokojną kompozycją i powściągliwą gestykulacją. Draperie, mimo statycznego charakteru, cechuje plastyczny modelunek oparty na licznych, podłużnych fałdowaniach. Swym ukierunkowaniem potęgują one wertykalne akcenty figur.

Rozwiązania te wyraźnie zbliżają dzieła do figury anioła chrzcielnego. Z kolei do anioła oraz rzeźby personifikacji Wiary zbliża je typizacja fizjonomii: o wydłużonych proporcjach, z zaokrąglonym obrysem żuchwy i gładkimi rysami twarzy. Trudniej jest powiązać dzieła z warmińskim dorobkiem Mistrza Figur Dobromiejskich. Biorąc pod uwagę chociażby muskulaturę figur Ukrzyżowanego

⁴⁵ Wyraźne wydłużenie proporcji sylwetki anioła wynikać mogło z praktycznego wymogu dostosowania rzeźby do wzrostu wiernych, tak, aby z łatwością mogli oni nabierać wodę z misy. Zbliżenie proporcji figury do naturalnych musiałoby pociągnąć za sobą znaczne rozbudowanie całej bryły rzeźby. To z kolei wymagałoby użycia większego bloku drewna, a co za tym idzie nakładu pracy i kosztów.

⁴⁶ A. Ulbrich, jw., s. 463, 468–480, il. 553–554, tabl. 1.I. Na koniec XVII–początek XVIII w. zadatował figury A. Bötticher, *Die Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Ostpreussen, Heft II, Das Samland, Königsberg, 1898, s. 100*. Dzieła te, według wszelkiego prawdopodobieństwa nie zachowały się.

i Chrystusa Zmartwychwstałego z Ludwigswalde ujawnia się bowiem brak charakterystycznej finezji w jej opracowaniu, znamiennej np. dla rzeźby Ukrzyżowanego z Lidzbarka.

Z tego też powodu, rzeźba anioła chrzcielnego i najbliższe mu pod względem formalnym dzieła z Ludwigswalde muszą być uznane co najwyżej za produkty powstałe w kręgu Mistrza Figur Dobromiejskich. Znaczenie tych dzieł na tle dorobku Mistrza sprowadza się zaś do wzmocnienia tezy o działalności jego warsztatu, a także artyści (-ów) ulegających wpływowi jego twórczości, na terenie Prus Książęcych i Warmii, w okresie między końcem XVII w. a dwudziestymi latami XVIII w.

IV. MISTRZ FIGUR DOBROMIEJSKICH A WARSZTAT JANA ANTONIEGO KRAUSA

Istotne dla niniejszego rozważania jest dokonane przed laty połączenie dzieł bartoszyckich i ludwigswaldzkich z Janem Antonim Krause (Kruse)⁴⁷. W razie potwierdzenia się tej atrybucji mielibyśmy bowiem do czynienia z pierwszym nazwiskiem dającym się powiązać z interesującymi nas pracami. Zanim jednak skonfrontujemy sugestie płynące z literatury z rzeczywistymi cechami formalnymi dzieł Krausa, wypada przybliżyć jego sylwetkę artystyczną.

O dacie urodzenia artysty brak jest informacji. Najprawdopodobniej jednak pochodził z Berlina, gdzie w 1705 r. znajdujemy jego nazwisko w tamtejszych księgach kościelnych⁴⁸. W Berlinie należał Kraus do warsztatu (*Werktrupp*) Weyhenmeyera — rzeźbiarza królewskiego, wykonującego m.in. modele do berlińskiego zamku wg projektów samego Andrzeja Schlütera⁴⁹. Dzięki Weyhenmeyerowi Kraus zetknął się ze środowiskiem nowopowstałej Królewskiej Akademii Sztuki w Berlinie. W 1708 r. przybył do Prus Książęcych na zlecenie hrabiego Aleksandra zu Dohna, celem wykonania rzeźbiarskich dekoracji przebudowywanego pałacu w Słobitach⁵⁰. Wraz z nim przyjechali dwaj pomocnicy: „Steinhauer” Weltz (Wells, Welss) i kamieniarz Stavenau oraz dwaj uczniowie⁵¹. Kraus pracował w Słobitach najprawdopodobniej do stycznia 1711 r. Później — na co wskazywała korespondencja z Dohnami oraz archiwalia królewskie — wyjechał do Królewca i tam założył nowy warsztat⁵². Artysta przebywał też w Gdańsku, skąd pisał do

⁴⁷ Hipotezę tą wysunął A. Ulbrich, jw., s. 463, 468–471.

⁴⁸ C. Grommelt, C. von Mertens, *Das Dohnasche Schloß Schlobitten in Ostpreussen*, Stuttgart 1965, s. 87–88.

⁴⁹ Tamże. Nazwisko Krausa wśród berlińskich rzeźbiarzy przełomu XVII–XVIII w. wymienia też H. Ladedorf, *Der Bildhauer und Baumeister Andreas Schlüter*, Berlin 1935, s. 78.

⁵⁰ C. Grommelt, C. von Mertens, jw., s. 87–89. Autorzy podają datę pierwszej wzmianki o rzeźbiarzu w pałacowych dokumentach: „7 czerwca 1708”. Nie wykluczone jednak, iż przybył on nieco wcześniej, tuż po swoich pomocnikach i uczniach zakontraktowanych przez Dohnów. W Słobitach znaleźli się oni 17 stycznia 1708 r.

⁵¹ Tamże.

⁵² Dokumenty przytoczone przez Ulbricha oraz Grommelta i von Mertensa wymieniają go w tym okresie jako m.in. „Kraus, Bielthauer, Königsberg” i „Bildhauer Kruse in Königsberg”.

Dohnów⁵³. Nie sposób jednak orzec jaki charakter miały jego kontakty z tym miastem. Ostatni list, który zachował się z jego korespondencji z Dohnami nosi datę 21 stycznia 1721 r. Prawdopodobnie wkrótce potem artysta zmarł⁵⁴.

Wykonane przez warsztat Krausa liczne prace w Słobitach obejmowały sztukaterie, snycerkę oraz figuralną rzeźbę kamienną i drewnianą. Ponadto, jak wskazują dokumenty z epoki, stworzył on grupę rzeźb kościelnych na terenie Prus Książęcych.

Analiza zniszczonych w 1945 r. rzeźb słobickich i realizacji sakralnych (aciz obciążona skromnością materiału zdjęciowego) skłania do wniosku o stylowym zróżnicowaniu dzieł warsztatu Krausa. W Słobitach na wyróżnienie zasługują wykonane w jego pracowni cztery piaskowcowe rzeźby mitologiczne (Apollo, Flora, Herkules, Minerwa)⁵⁵. Nosiły one wybitnie klasycyzujący charakter i odznaczały starannym, bezbłędnym modelunkiem. Obok nich wymienić należy kamienne figury puttów umieszczone niegdyś na zewnątrz pałacu. W ich zwartych bryłach — jak dowodzi fotografia z książki Grommelta i von Mertensa — artysta zawarł pełnię dziecięcej nieporadności ruchu i pulchności sylwetki⁵⁶. Charakterystyczną muskularnością budowy ciała wyróżniały się natomiast dwa pełnoplastyczne rzeźby puttów z kominka w pomieszczeniu tzw. „Königliche Mittelstube”. Uwagę zwraca w nich — przy całym, wysokim poziomie wykonawstwa — przesadne, plastyczne podkreślenie każdego z mięśni tułowia i kończyn⁵⁷. Owe kunsztowności brakuje natomiast dwóm puttom z drewnianych gerydonów, podpierających niegdyś pałacowe wazy⁵⁸. Ich ciała opracowano w bardziej uproszczony sposób. Kształt oczu wydobyto z płytkich zagłębień oczodołów jedynie zarysowaniem linii powiek. Zwarte bryły włosów pokryto licznymi, płynnymi żłobieniami dłuta. Bardziej plastyczną i bogatą formę nadano draperiom. U jednego z puttów odstępują one od ciała „rozwianymi” połami.

Z pewnością jedną z głównych przyczyn formalnego zróżnicowania prac słobickich było wykonanie ich przez kilku rzeźbiarzy w oparciu o różne wzory ikonograficzno-formalne. Obok dzieł, które wyszły zapewne spod dłuta Krausa, znajdowały się tam bowiem rzeźby wykonane przez jego pomocników. Odnosi się to zarówno do sztukatorskich dekoracji reprezentacyjnych sal pałacu, jak i kamiennych rzeźb ogrodowych. Najważniejszą obok Krausa osobą w warsztacie był wspomniany już Paweł Weltz. Kraus, jak wnioskujemy z badań Grommelta i von Mertensa, wyznaczał go do większych i najważniejszych zadań⁵⁹. Artysta ten

⁵³ Niemieccy badacze przytaczają podpis Krausa z listu napisanego przez niego z Gdańska do Dohnów w 1719 r.: „J.A. Kraus, Sculpteur et Architecte”; tamże, s. 89.

⁵⁴ Pogląd taki zaprezentowali Grommelt i von Mertens, jw.

⁵⁵ Ulbrich, opierając się na wzmiankach o kontaktach Dohnów z Holendrem Janem Blommendaelem w 1706–1707 r., powiązał figury z jego dłutem, A. Ulbrich, jw., s. 473–474, il. 560–563. Z badań Grommelta i v. Mertensa wynika jednak, iż do spodziewanej pracy Blommendaela w Słobitach nie doszło z powodu jego śmierci w 1707 r. Ponadto, przytoczone przez badaczy rachunki pałacowe odnotowywały od 1708 r. (czyli w okresie gdy w Słobitach pracował już Kraus) kupno i obrobienie czterech dużych bloków piaskowcowych na rzeźby tarasowe; tamże, s. 92–94, il. 45. Oczywiście jest przeto, iż figury (umieszczone przed północną fasadą pałacu) wykonane musiały być na miejscu.

⁵⁶ C. Grommelt, C. von Mertens, jw., s. 95, il. 83.

⁵⁷ Zdjęcia figur; tamże, s. 95, il. 83.

⁵⁸ Fotografie; tamże, s. 145, il. 67, s. 181, il. 100.

⁵⁹ Tamże, s. 89.

wykonywał prace wg szkiców rysunkowych (*pensieri*) i *bozzetti* szefa pracowni⁶⁰. Z kolei na pomysły Krausa z pewnością niebagatelny wpływ miały doświadczenia wyniesione z Berlina⁶¹. Warto również nadmienić, iż biblioteka pałacowa obfitowała w literaturę artystyczną, w tym zwłaszcza wiele pierwszorzędnych wzorników⁶². Czerpane z różnych źródeł inspiracje musiały zaowocować zróżnicowaniem końcowych efektów pracy.

Najważniejszym, pozasłobickim zespołem rzeźb przypisywanych Krausowi były ołtarzowe figury Mojżesza [il. 12] i Aarona z kościoła w Drogoszach. Pochodziły one z retabulum zaprojektowanego w 1715 r. przez hrabiego Bogusława Fryderyka von Dönhoffa⁶³. Najprawdopodobniej wykonał go w Królewcu „rzeźbiarz Krusen”⁶⁴. Zakładając, iż nazwisko Krusen jest zmienioną wersją brzmienia Kraus, mielibyśmy do czynienia z pierwszymi, sakralnymi dziełami rzeźbiarskimi z jego królewieckiej pracowni⁶⁵.

Znane z publikacji Ulbricha rzeźby, różnią się znacznie od figur słobickich. Obie cechuje masywna bryła, w figurze Aarona przechodząca wręcz w blokowość. Postacie ukazano w hieratycznych, monumentalnych pozach. Draperie zbudowano z ciężkich, mięsistych fałdowań. U Aarona mają one wybitnie schematyczną formę, opartą na powtarzalności pionowych, równoległych ciągów fałd. Znacznie bardziej interesująco ukształtowano je w figurze Mojżesza: przez lewe ramię przewieszony został okazały płaszcz, zawinięty wokół pleców i prawej nogi, skąd — poprzez uprzestrzennione fałdowania, przechodzi na lewe biodro. Plastyczny walor rzeźby wzmacnia — obok fałdowań — głębokie drażnienie masy drewna w dolnej części figury, między nogami. Tendencję do uplastyczniania ujawniają też żłobione od spodu krawędzie rękawa na prawym ramieniu.

Opracowanie anatomii potęguje w figurach nastrój powagi i dostojeństwa. W odsłoniętej, prawej ręce Mojżesza znać kształty potężnych mięśni i ścięgien. Drobiazgowo zaznaczono kościec dłoni i stóp oraz rysunek paznokci. Duże głowy o surowych obliczach, obudowują od dołu potężne brody. Ich zwarte, jednorodne bryły pokrywają liczne, długie żłobienia, imitujące pasma włosów. Twarze opracowano według wspólnego schematu: nadano im mięsiste rysy, z wieloma głębokimi

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Grommelt i von Mertens podkreślają istnienie „łatwych do rozpoznania oddźwięków Schlütera w słobickiej plastyce wnętrza (...)” jako konsekwencji zetknięcia się Krausa z jego sztuką w Berlinie; tamże, s. 87. Sam Schlüter przesłał Dohnowi kilka szkiców plafonów i projektów dekoracji wnętrza komnat pałacowych; tamże, s. 85–86.

⁶² Inwentarz biblioteki pałacowej wymieniał wśród okazałej ilości traktatów o architekturze rezydencjonalnej m.in. dzieła Vignoli, A. Pozza i D. Marota. Problem wykorzystywania zasobów bibliotecznych Dohnów przez Krausa sygnalizowali już Grommelt i von Mertens; tamże, s. 91–92.

⁶³ A. Ulbrich, jw., s. 462, il. 539, tabl. 28-II.

⁶⁴ Tamże, wg dokumentów z Biblioteki Miejskiej Królewca.

⁶⁵ Za tożsamością obu nazwisk zdecydowanie optował A. Ulbrich, jw., s. 463. Na poparcie swojego stanowiska dokonał on analizy porównawczej figur drogoszowskich z wybranymi dziełami z pałacu w Słobitach. Analiza ta wg badacza miała prowadzić do identycznych wniosków. W tekście niniejszym pominięto figurę anioła chrzcielnego z kościoła w Sanct Lorenz (ros. Salskoe), atrybuowanego przez Ulbricha Krausowi w oparciu o zapiskę z epoki; tamże, s. 454, 461–462, il. 537. Niedoskonałość jedynej fotografii dzieła uniemożliwia bowiem jego dokładniejszą analizę. Podobnie postąpiono tu z kilkoma innymi realizacjami, ze względu na wysoce spekulatywny charakter ich atrybucji lub niską rangę artystyczną (Tamże, s. 464–468, il. 540–552).

bruzdami na czole i policzkach. Oczy osadzono w głęboko drażonych oczodołach pod wydatnymi łukami brwiowymi.

Szereg wspólnych założeń formalnych unaocznia zestawienie ze sobą rzeźb drogoszowskich z figurami ołtarza bartoszyckiego, łączonego z Krausem. Podobną — spokojną bryłę rzeźbiarską mają figury Mojżesza, a zwłaszcza Aarona, z obu retabulów. W zbliżony sposób kształtowane są draperie — mięsiste i ciężkie, z wyraźnie wyodrębnionymi, plastycznymi fałdami. Również elementy anatomiczne, jak twarze, w mniejszym stopniu kończyny, budowane są według zbliżonych zasad, opartych na rzetelnym odwzorowaniu detali i nadawaniu im surowego wyrazu.

Wspólne cechy z drogoszowskim Mojżeszem istnieją również w figurze personifikacji Wiary oraz kilku warmińskich dziełach Mistrza Figur Dobromiejskich. Wszystkie z rzeźb łączy przede wszystkim tendencja do budowania draperii pokaznymi, mięsistymi fałdowaniami. Zbliżone rozwiązania, polegające na przeciąganiu z prawej nogi na lewe biodro długich, przestrzennych fałd, łączących się w obszernym skłębieniu, widać zarówno u Mojżesza z Drogoszy jak i personifikacji Wiary, Zbawiciela z ołtarza św. Trójcy, czy też tamtejszej figurze Mojżesza (fałdy przeciągnięto u niego z lewej nogi). Wszystkie statuy ujawniają również skłonność ich twórcy do podkreślania kształtu mięśni i kośćca kończyn.

Czy zatem uprawnione byłoby powiązanie z wykonawcą figur w Drogoszach — w świetle dotychczasowych badań Janem Antonim Krausem — rzeźb z nagrobka von Kreytzena i warmińskich kreacji Mistrza Figur Dobromiejskich?

Podjmując się próby odpowiedzi na to pytanie, zaznaczyć należy przede wszystkim fakt tworzenia przez naszego Mistrza artystycznie dojrzałych dzieł już na co najmniej kilka lat przed przybyciem na te tereny Krausa. Z drugiej strony, stopień formalnego pokrewieństwa między rzeźbami drogoszowskimi, ludwigswaldzkimi, a zwłaszcza figurami bartoszyckimi (wiązanymi w literaturze z Krausem), z pracami Mistrza, pozwala na hipotetyczne wywiedzenie ich z bliskiego kręgu warsztatowego wykonawcy prac dobromiejskich. Należy jednak podkreślić, iż o ile omówione wyżej figury warmińskie i królewieckie prezentują jednakowo wysoki poziom artystyczny i analogiczność założeń formalnych, to realizacje z Drogoszy, Ludwigswaldu i Bartoszy (formalnie najbliższe warmińskim pracom naszego Mistrza), cechuje większe, stylistyczne zróżnicowanie. W jeszcze większym stopniu zjawisko to ujawnia się w pracach słobickich⁶⁶.

Powyższe, daleko idące niejasności i zasadnicze luki w podstawowych informacjach o naszym artyście i współczesnym mu środowisku rzeźbiarskim Warmii i Prus Książęcych, zmuszają do poprzestania na stwierdzeniu, że Mistrz Figur Dobromiejskich działał na terenie Warmii i Prus Książęcych od końca XVII w. do lat dwudziestych (trzydziestych?) XVIII w. Wskazują na to szczątkowe przekazy archiwalne dotyczące dzieł wyszłych niewątpliwie spod jego dłuta, oraz stylistycz-

⁶⁶ Wynikałoby z tego, iż w warsztacie Krausa, z którego prawdopodobnie wyszły omówione prace, działało kilku wykonawców, różniących się poziomem możliwości artystycznych i orientacją stylistyczną. Wiele też wskazuje, iż w jego królewieckiej pracowni tworzyli inni rzeźbiarze niż w Słobitach. Wynika to z generalnie odmiennego charakteru stylowego dzieł sakralnych od realizacji pałacowych. Przed ostatecznymi stwierdzeniami wzbraniają nas jednak pojedyncze dzieła pałacowe np. figury puttów z „Königliche Mittelstube”. Ich opracowanie zdradza bowiem pewne pokrewieństwa z pozostałymi, kościelnymi dziełami warsztatu (silnie wyeksponowana muskulatura).

nie pokrewnych prac łączonych z warsztatem Krausa. Mistrz Figur Dobromiejskich tworzył prawdopodobnie w Królewcu, choć na obecnym etapie badań nie można wykluczyć lokalizacji jego warsztatu w innym ośrodku wytwórczości w Prusach Książęcych lub Warmii. Co najmniej do pierwszych lat drugiego dziesięciolecia XVIII w. działał on w ramach własnej pracowni. Nie wykluczone zaś, iż w momencie osiedlenia się w Królewcu J.A. Krausa mógł on związać się z jego warsztatem, skąd wynikać by mogły formalne związki między pracami Mistrza a dziełami przypisywanymi pracowni Krausa⁶⁷.

ZAKOŃCZENIE

Analiza zachowanych dzieł Mistrza Figur Dobromiejskich dowodzi wysokiej pozycji jego dorobku na tle sztuki Pomorza Wschodniego. Twórca ten rozpoznał na gruncie warmińsko-pruskim zdobycze plastyki poberniniowskiej. Dokonał tego w znakomitej warsztatowej redakcji, opartej na rzetelnym studium ludzkiego ciała i draperii. Wzorową znajomość zasad plastycznej prezentacji anatomii, artysta potrafił wyzyskać do wizualnej perswazji na widza⁶⁸. Muskularne ciała Zbawicieli oddziałują na niego ekspresją wyrazu i substancjalizmem, potęgującym wrażenie fizycznej obecności Boga w przestrzeni Świątyni. Z kolei maksymalne wyeksponowanie boleśnie naprężonej muskulatury Dismasa, wraz z konwulsyjną, udrastycznioną pozą, skutecznie wzniecają przestrach wiernego⁶⁹. Na wywołanie wzruszenia, ale i zachwytu nastawiony został sposób przedstawiania Ukrzyżowanego. Krucyfiksy: dobromiejski i lidzbarski wbijają się w świadomość widza uduchowieniem wyrazu twarzy i majestatycznym, idealnie ukształtowanym ciałem... jakże dalekim od ascetycznej, wyniszczzonej anatomii Chrystusa z krucyfi-

⁶⁷ Zjawisko współdziałania dwóch i więcej warsztatów rzeźbiarskich w realizacji poważniejszych zleceń było spotykane w epoce baroku. Na przykładzie plastyki śląskiej opisuje je K. Kalinowski, *Bemerkungen zum Stil der Bildhauerwerkstatt Thomas Weissfeldts*, w: *Studien zur Werkstattpraxis der Barockskulptur im 17. und 18. Jahrhundert*, red. K. Kalinowski, Poznań 1992, s. 208–212. Podobne przypadki, przysparzające dziś zresztą znacznych problemów atrybucyjnych, znane są z historii rzeźby lwowskiej XVIII w. Na Warmii, w podobny sposób zrealizowano zlecenie na wykonanie dekoracji rzeźbiarskiej w kościele jezuickim w Braniewie w 1738 r. Obok (lub w ramach) warsztatu Jana Chrystiana Schmidta pracował tam Jan Frey — znany z późniejszych lat jako samodzielny artysta. A. Wagner, *iw.*, s. 23–24, 30–31. Prawdopodobnie także Chrystian Bernard Schmidt zatrudniał w swoim warsztacie, co najmniej między końcem lat 50. a początkiem 60. XVIII w., swego brata Andrzeja. Na jego autorstwo wskazuje bowiem analiza formalna rzeźb z wykonanych w tym okresie ołtarzy głównych kościoła w Radostowie i Lidzbarku. Przynajmniej pierwszy z nich łączony jest jak dotąd z osobą Chrystiana Bernarda, wbrew istotnym różnicom formalnym między rzeźbami z tych ołtarzy a innymi — potwierdzonymi pracami jego warsztatu.

⁶⁸ Wagę pojęcia *persuasione* (rozumianego jako „dążenie by przekonać, porwać widza za wszelką cenę [...]”), urastającego do rangi jednej z głównych „dyrektyw dotyczących praktycznego działania artystycznego”, omawiał w kontekście sztuki Berniniego m.in. J. Białostocki, *Gian Lorenzo Bernini i jego poglądy estetyczne*, w: *Pięć wieków myśli o sztuce*, Warszawa 1976, s. 106.

⁶⁹ Pogląd, iż „idealne proporcje powinny ulec deformacji, ażeby (rzeźba) lepiej oddziaływała na widza, ażeby wrażenie było prawdziwsze (...)” reprezentował również sam G.L. Bernini, *J. Białostocki*, „Barok”: styl, epoka, postawa, w: *Pięć wieków*, *iw.*, s. 236.

ksów średniowiecza. Wszystko to podporządkował twórca iście barokowemu, potrydenckiemu *affectare*, zamyślonemu na dogłębne wzruszenie odbiorcy sztuki⁷⁰.

Zdecydowanym dowartościowaniem obdarzono draperie. Urastają one w kreacjach Mistrza do rangi pierwszorzędного środka wyrazu. Nie wykraczając poza ramy naturalizmu, artysta nadawał im rozwichrzoną, dynamiczną formę. Wzmagająca ona efekt gwałtownego, uchwyconego w migawkowym wycinku, ruchu postaci. Ujawniająca się choćby w figurze Mojżesza i Zbawiciela z ołtarza Św. Trójcy oraz personifikacji Wiary z Królewca, predylekcja do komplikacji i uniezależnienia szaty od sylwetki, zdaje się być refleksem awangardowych podówczas tendencji w rzeźbie europejskiej⁷¹.

Ich znajomość oraz umiejętność sugestywnego posługiwania się nimi, skłania do pytania o artystyczny rodowód Mistrza Figur Dobromiejskich. Nie wydaje się bowiem, ażeby jego twórczość mogła wyrosnąć na gruncie lokalnych tradycji rzeźbiarskich. Przy całym, dobrym poziomie plastyki królewieckiej, zauważalny jest bowiem jej peryferyjny charakter, z opóźnieniem przyswajający najnowsze zdobycze rzeźby włoskiej czy francuskiej. Katastrofa II wojny światowej, która unicestwiła nie tylko znakomitą większość zabytków rzeźby, ale i archiwaliów, nie pozwala dziś na prześledzenie biografii królewieckich twórców. Z danych opublikowanych przed wojną, wynikać by jednak mogło, iż nasz artysta mógł nabyć wykształcenie w którymś z europejskich centrów rzeźbiarskich. Wiadomo wszakże, iż Michał Döbel Młodszy (1635–1702) — reprezentant ważnego rodu rzeźbiarskiego Prus Książęcych, wyjechał na naukę do Holandii, Francji, Włoch, Sycylii, Malty a nawet w daleką podróż do Aleksandrii⁷². Również Józef Antoni Kraus (artysta pochodzący z Berlina) mógł — jeśli wierzyć archiwaliom, za pieniądze Aleksandra Dohny, uzupełniać swoją wiedzę we Wiedniu⁷³. Być może zatem i Mistrz Figur Dobromiejskich był lokalnym, utalentowanym rzeźbiarzem, który przyswoił artystyczne nowinki podczas czeladniczej, europejskiej wędrówki⁷⁴. Nie wykluczone również, iż był artystą spoza pribałtyki, przybyłym do Królewca w poszukiwaniu zleceń. Regionem, z którego wyemigrowało na północ wielu prężnych twórców był w XVII–XVIII w. Śląsk i czeska Praga⁷⁵. Może więc tam

⁷⁰ Problemu *affectare* jako jednej z istot sztuki barokowej dotyka K. Kalinowski we wstępie do katalogu, *Teatr i mistyka*, jw., s. XVII–XVIII.

⁷¹ Problem ten porusza m.in. M. Karpowicz w odniesieniu do twórczości B. Fontany, *Baltazar...*, Warszawa 1994, s. 54–55.

⁷² A. U l b r i c h, jw., s. 803. Artysta ten osiadł w końcu w Berlinie, w którym uznano go za jednego ze znaczniejszych rzeźbiarzy przed Schlüterem, H. L a d e n d o r f, jw., s. 9–11; *Ethos und Pathos. Die Berliner Bildhauerschule 1786–1914*, Bd. 1: Beiträge mit Kurzbiographien Berliner Bildhauer — katalog wystawy, Berlin 1990, s. 17.

⁷³ C. G r o m m e l t, C. v o n M e r t e n, jw., s. 88.

⁷⁴ O niejednokrotnie bardzo odległych i długotrwałych wędrówkach czeladników rzeźbiarskich w epoce baroku pisze m.in. J. K. O s t r o w s k i, Jan Jerzy Pinsel — zamiast biografii, w: *Sztuka Kresów Wschodnich*, tom 2, Kraków 1996, s. 365–367.

⁷⁵ Oprócz wspomnianego już Michała Döbla — Starszego (ok. 1610–1668 lub 1678), który przybył do Królewca ze Świdnicy, warto wymienić m.in. Jana Chryzostoma Redlera, przybyłego ze Śląska do Warszawy ok. 1736 r., oraz Jerzego Guhra — Starszego (notowanego w pierwszych czterech dekadach XVIII w), pochodzącego z Twardej Góry k. Sycowa na Dolnym Śląsku. W 1711 r. przybył on do Torunia i założył tam warsztat rzeźbiarski. Z Wrocławia pochodził Erhard Löffler, który w 1699 r. notowany był jako wykonawca ołtarza do kościoła Św. Jakuba w Szczecinie. Znaczącą indywidualność

należałoby upatrywać genezy indywidualności naszego twórcy? A może był on artystą wywodzącym się z warszawskiej pracowni Andrzeja Schlütera?⁷⁶ Możliwości można by mnożyć.

O tym, iż twórczość anonimowego wciąż artysty wywarła wpływ na plastykę regionu, zdają się mówić rzeźby powstałe w latach czterdziestych XVIII w. w warsztacie Krzysztofa Perwanger (1708–1764)⁷⁷. Chodzi tu mianowicie o figurę Piotrowina z ołtarza głównego kolegiaty dobromiejskiej (1747), oraz kilka rzeźb z cyklu „Rodowodu Chrystusa” w klasztorze świętolipskim (1744–1748). Dzieła te odbiegają od typowo perwangerowskiego, subtelnego kanonu postaci. W opracowaniu anatomii Piotrowina i Eliakima ze Świętej Lipki uderza plastyczne podkreślenie potężnych mięśni. Od perwangerowskiego modelu odbiegają też twarze postaci, np. świętolipskiego Esrona, Judy i Faresa — o surowych, mięsistych rysach, z charakterystycznymi, głęboko żłobionymi oczodołami i wysklepionymi nosami. Również zakomponowanie rzeźby Piotrowina, oparte na wyrazistym, ostentacyjnym geście ręki, różni się od klasycznych rozwiązań Perwanger.

Prawdopodobnie dzieła te wykonano pod wpływem koncepcyjnie atrakcyjnych rozwiązań Mistrza Figur Dobromiejskich. Zwłaszcza figura Piotrowina zdradza swoim upozowaniem inspirację rzeźbą Mojżesza z tego samego kościoła, wykonaną przez naszego twórcę. Równie prawdopodobne jest, iż w związku z pracami w Świętej Lipce i Dobrym Mieście Perwanger zatrudnił rzeźbiarza wywodzącego się z warsztatu naszego mistrza⁷⁸.

Niezależnie od braku pełniejszych informacji o Mistrzu Figur Dobromiejskich, pozostałe po nim rzeźby przesądzić muszą o zaliczeniu go do najwybitniejszych, barokowych rzeźbiarzy nie tylko Warmii, ale całego Pomorza Wschodniego. Należy liczyć się z tym, iż nowe badania odsłonią nam nieznane dotąd fakty biograficzne a także zapomniane lub wciąż niezidentyfikowane jego dzieła.

cią wywodzącą się z praskiego warsztatu Jana Brokoffa był Jan Jerzy Urbański (ok. 1675–?) działający od lat 30. XVIII w. w Wielkopolsce. Za informacje dotyczące trzech ostatnich artystów dziękuję koledze mgr. A. Kolbiarzowi.

⁷⁶ Warto by wspomnieć o intrygujących podobieństwach opracowania kilku figur m.in. ze schlüterowskiej dekoracji pałacu Krasińskich w Warszawie z rzeźbą Dobrego Łotra — św. Dyzmy z dobromiejskiego ołtarza Św. Trójcy. Ich istnienie zdają się sugerować fotografie z artykułu K.E. K a n d t a, Andreas Schlüter and Otto van Veen: the source, context and adaptation, *Artium Quaestiones* X: 2000, il. 17–18, 20, 32.

⁷⁷ W ostatnim kilkunastoleciu powstało kilka znaczących publikacji poświęconych artyście. Ich autorem jest głównie A. Rzempołuch. W okresie tym twórczość rzeźbiarza omawiali też m.in. M. Karpowicz, J. Paszenda oraz autor niniejszego tekstu.

⁷⁸ Na fakt konieczności zatrudnienia przez Perwanger (w trakcie realizacji świętolipskich kilku pomocników zwracał uwagę m.in. A. R z e m p o ł u c h, Prace rzeźbiarza Krzysztofa Perwanger dla kościoła w Świętej Lipce, 1744–1748, *BHS* LV: 2000, nr 1, s. 57 oraz autor niniejszego tekstu, Nieistniejący ołtarz Świętej Trójcy z kościoła św. Jana Chrzciciela w Orniecie. Z badań nad twórczością rzeźbiarza Krzysztofa Perwanger w diecezji warmińskiej, *KMW* 3(2003), s. 306. Kwestię odmienności figury Piotrowina i wielu rzeźb świętolipskich na tle dorobku Perwanger poruszyłem w artykule Figuralna snycerka ołtarzowa Krzysztofa Perwanger w diecezji warmińskiej, *BHS* (w druku).

WYKAZ ILUSTRACJI

- Ilustr. 1. Mistrz Figur Dobromiejskich, figura Chrystusa Zbawiciela; kościół pokolegiacki w Dobrym Mieście, pocz. XVIII w. Fot. autora.
- Ilustr. 2. Mistrz Figur Dobromiejskich, Krucyfiks (fragment); kościół pokolegiacki w Dobrym Mieście, 1702 r. Fot. autora.
- Ilustr. 3. Mistrz Figur Dobromiejskich, figura Chrystusa Zbawiciela (fragment); kościół pokolegiacki w Dobrym Mieście – obecnie Muzeum Parafialne, pocz. XVIII w. Fot. autora.
- Ilustr. 4. Mistrz Figur Dobromiejskich, Krucyfiks (fragment); kościół farny w Lidzbarku Warmińskim, pocz. XVIII w. Fot. autora.
- Ilustr. 5. Mistrz Figur Dobromiejskich, figura Mojżesza; kościół pokolegiacki w Dobrym Mieście, pocz. XVIII w. Fot. autora.
- Ilustr. 6. Mistrz Figur Dobromiejskich, figura króla Dawida; kościół archiprezbiteralny w Ornece, pocz. XVIII w., przed 1738 r. (?) Fot. autora.
- Ilustr. 7. Mistrz Figur Dobromiejskich, figura św. Józefa z Dzieciątkiem Jezus; zespół pokolegiacki w Dobrym Mieście (tzw. Dom Archiprezbitera) – obecnie Muzeum Parafialne, pocz. XVIII w. Fot. autora.
- Ilustr. 8. Mistrz Figur Dobromiejskich, figura św. Ignacego Loyoli; kościół pokolegiacki w Dobrym Mieście, pocz. XVIII w. Fot. autora.
- Ilustr. 9. Mistrz Figur Dobromiejskich, figura św. Dyzmy (Dismasa); kościół pokolegiacki w Dobrym Mieście, pocz. XVIII w. Fot. autora.
- Ilustr. 10. Mistrz Figur Dobromiejskich – warsztat (?), figura Marii; kościół św. Jana Chrzciciela w Bartoszycach, prawdopodobnie 1720 r. Fot. A. Soćko.
- Ilustr. 11. Mistrz Figur Dobromiejskich (?), figura personifikacji Wiary; katedra w Królewcu, 1697 r. Repr. wg Ulbricha: R. Rau.
- Ilustr. 12. Jan Antoni Kraus (?), figura Mojżesza; kościół parafialny w Drogoszach, ok. 1715 r. Repr. wg Ulbricha: R. Rau.
- Ilustr. 13. Mistrz Figur Dobromiejskich – warsztat (?), figura tzw. anioła chrzcielnego; Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie, pocz. XVIII w. Fot. arch. Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie.



Ilustr. 1



Ilustr. 2



Ilustr. 3



Ilustr. 4



Ilustr. 5



Ilustr. 6



Ilustr. 7



Ilustr. 8



Ilustr. 9



Ilustr. 10



Ilustr. 11



Ilustr. 12



Ilustr. 13

**MEISTER DER GUTTSTÄDTER SKULPTUREN — UNBEKANNTE
PERSÖNLICHKEIT BAROCKER SCHNITZEREIKUNST IM ERMLAND
UND IM FÜRSTLICHEN PREUSSEN**

ZUSAMMENFASSUNG

Der Beitrag analysiert stilistisch die in ermländischen Gotteshäusern stehenden Figuren in Guttstadt, Heilsberg, Wormditt und im Ermländisch-Masurischen Museum zu Allenstein. Gemeinsame Merkmale weisen auf die Herkunft der Skulpturen aus einer Werkstatt hin. Deshalb wurde der Schnitzer fiktiv als „Meister der Guttstädter Skulpturen“ genannt. Der Beitrag enthält vier Kapitel. Im ersten wird der Stand der Untersuchungen dargestellt, im zweiten werden einzelne Figuren formell analysiert. Das dritte Kapitel lässt den „Meister der Guttstädter Skulpturen“ vor dem Hintergrund der ermländischen Kunst im Fürstlichen Preußen erscheinen, und das vierte — vor dem Hintergrund der Werkstatt von Johann Anton Kraus. Zum Schluss werden Analyseergebnisse angeführt, die auf den hohen Rang des „Meisters der Guttstädter Skulpturen“ vor dem Hintergrund der Kunst des östlichen Pommerns hinweisen. Dies erlaubt uns, den bislang biographisch nicht identifizierten Meister den hervorragendsten Barockschnitzern im Ermland und in Ostpommern zuzurechnen.

ŻYCIE I DZIEŁO WOJCIECHA MONDREGO NA TLE EPOKI, DZIEJÓW WARMII I DIECEZJI CZĘSTOCHOWSKIEJ

Treść: — Wprowadzenie. — I. Dzieciństwo i młodość (1887–1911). — II. Praca kapłańska w diecezji warmińskiej (1911–1921). — III. Praca kapłańska w diecezji częstochowskiej (1921–1969). — Zusammenfassung.

WPROWADZENIE

W Wersalu pod Paryżem, w pałacu królów Francji, 18 stycznia 1871 roku koronował się na cesarza Rzeszy Niemieckiej król pruski Wilhelm I. Francja Napoleona III pokonana militarnie przez Prusy, 2 września 1870 r. pod Sedanem, musiała zgodzić się na okupowanie Wersalu przez pruskich wojskowych i na zapłatę bajońskiej sumy pięciu miliardów franków w złocie wojennej kontrybucji. Polityczny autor tej totalnej klęski cesarza Francji, bezwzględny partner w rokowaniach pokojowych z powstałą po klęsce cesarza republiką francuską, Otto von Bismarck, stał w Wersalu najbliżej cesarza jako pierwszy kanclerz II Rzeszy, w dodatku uhonorowany dziedzicznym książęcym tytułem¹.

Dwudziestoletnie rządy Rzeszą księcia Bismarcka zdobyły mu przydomek „żelaznego kanclerza” (*der eiserne Kanzler*), który oparł potęgę nowego niemieckiego imperium na pruskim systemie wychowawczym w szkole i w armii pruskiej. Odtąd nauka w szkołach niemieckich w całej Rzeszy była tylko pruska, a służba w armii pruskiej, zwana *Dienst bei den Preussen*, obowiązywała od Bawarii i Westfalii, po Śląsk, Pomorze i Prusy Wschodnie².

Europa wchodziła w nowy okres swych dziejów. Dobiegała końca rywalizacja Francji z Anglią. Rodziły się we Francji i Anglii prorosyjskie koncepcje. W Afryce, Chinach i południowej Azji umacniał się twardy reżim kolonialny państw Europy Zachodniej i Wielkiej Brytanii. W Stanach Zjednoczonych po wojnie secesyjnej nie tylko zniesiono niewolnictwo, ale przyznano Murzynom prawa obywateli USA, choć równe, to jednak oddzielające od białoskórych w dzielnicach zamieszkania, w szkołach, transporcie, miejscach posiłków. Murzyni stali się równi białym, ale od nich odseparowani rozporządzeniami lokalnymi i stanowymi³.

¹ S. Salmonowicz, Prusy. Dzieje państwa i społeczeństwa, Poznań 1987, s. 231 nn.

² Tamże, s. 456 nn.

³ J. Pajewski, Historia powszechna (1871–1918), Warszawa 1999, s. 122–217.

Był to również koniec epoki romantyzmu w sztuce. W Watykanie ogłoszono dogmat o nieomyślności w sprawach wiary i moralności papieża. Równocześnie zaczynała się wielka industrializacja Stanów Zjednoczonych i Europy Zachodniej oparta na bogactwach naturalnych.

Cztery lata młodszy od Bismarcka, urodzonego w 1815 r., Karol Marks mobilizował już proletariat niemiecki. Wraz z Fryderykiem Engelsem nawoływał proletariuszy wszystkich państw do solidarności klasowej⁴.

Natomiast w pierwszych latach rządów Bismarcka w Prusach, urodzili się: Lenin, Sun Jat-Sen, Gandhi, a w kilka lat po nich Churchill, Stalin, Mussolini, Roosevelt. Minęło parę lat i w roku 1889, przyszedł na świat Adolf Hitler. W następnym roku (1890) ambitny młody cesarz Wilhelm II zwolnił z kanclerstwa Bismarcka, który przeniósł się do swego zamku Friedrichruh, w księstwie Lauenburg. A więc wszystkie główne osoby dramatu dwóch wojen światowych w XX wieku już się pojawiły w różnych stronach świata.

I. DZIECIŃSTWO I MŁODOŚĆ (1887–1911)

Naszemu bohaterowi ks. Wojciechowi Mondremu przyszło żyć pod zaborem pruskim od triumfalnych rządów „żelaznego kanclerza” II Rzeszy, do plebiscytu w Prusach Wschodnich w roku 1920. Przeżył w kapłaństwie 58 lat, w tym w diecezji warmińskiej 9 i aż 44 lata w diecezji częstochowskiej, gdzie zmarł 20 grudnia 1969 r.

Urodził się 3 grudnia 1887 r. w Botowie na Mazurach (powiat szczycieński), jego rodzicami byli Franciszek i Maria (z domu Mikat). Rodzinną miejscowość, gdzie został ochrzczony, należała do parafii Biskupiec Reszelski na Warmii. Botowo, ulokowane przy granicy warmińskiej, było wsią czynszową. Po raz pierwszy wymieniono ją w rejestrze wizytacyjnym w 1579 roku z 20 włókami. Pierwszy dokument lokacyjny nie zachował się. Drugi przyznawał wsi 40 włók na prawie chełmińskim dopiero w roku 1612/1615. W XVIII i XIX wieku ludność trudniła się nie tylko rolnictwem, ale także wypalaniem wapna, które miało zbyt w bliżej położonych miasteczkach Warmii. Botowo liczyło w 1782 r. 15 dymów, w roku 1858 r. — 31 dymów i 265 mieszkańców. Od schyłku XIX wieku Botowo, obok sąsiednich miejscowości, było ośrodkiem ruchu polskiego⁵.

Gdy Wojciech Mondry miał pięć lat, jego ojciec przeniósł się wraz z rodziną do Poznania, gdzie podjął pracę w miejscowej spółce melioracyjnej jako szachmistrz. Siedmioletni Wojciech został uczniem 4-letniej szkoły elementarnej. Po jej ukończeniu podjął naukę w gimnazjum humanistycznym Marii Magdaleny w Poznaniu. Świadcstwo dojrzałości otrzymał 25 lutego 1907 roku⁶. Po ukończeniu nauki

⁴ Tamże, s. 41–53.

⁵ G. L e y d i n g, Z dawnych wieków. Za czasów Księstwa Pruskiego (1525–1700), w: Szczytno z dziejów miasta i powiatu, Olsztyn 1962, s. 117.

⁶ AAWO, AB H 304 b, Ważniejsze wydarzenia w życiu ks. Wojciecha Mondrego kanonika gremialnego częstochowskiej Kapituły Katedralnej; por. J. Z w i ą z e k, Ks. Wojciech Mondry (1887–1969), CzWD 4–6(1971), s. 136; M. F r u k a c z, Duszpasterz i redaktor. Ks. Wojciech Mondry (1887–1969), *Niedziela Częstochowska* z 10 stycznia 1999.

w szkole średniej i otrzymaniu świadectwa dojrzałości ponownie przyjechał na Warmię. Tu w latach 1907–1911 rozpoczął studia filozoficzne i teologiczne w Warmińskim Seminarium Duchownym „Hosianum” w Braniewie. Podczas pobytu w seminarium zaprzyjaźnił się z Eugeniuszem Buchholzem⁷, który wywarł ogromny wpływ na kształtowanie osobowości młodego studenta teologii. Braniewo było źródłem jego radości lat młodzieńczych. Tu zdobywał przyjaciół na całe życie. Eugeniusz Buchholz, a wcześniej pewnie dom rodzinny i środowisko poznańskie, wszystko to wpłynęło na jego postawę propolską. Jako student Seminarium Duchownego, kiedy podczas przerwy świątecznej przebywał w Poznaniu, pisał w liście do E. Buchholza, że poznaniacy nie widzą potrzeby niesienia pomocy finansowej katolikom na Mazurach, są to dla nich sprawy zbyt dalekie⁸. Sprawa ludności mazurskiej młodemu alumnowi była bliska, bo jego miejsce urodzenia Botowo leżało w pobliżu granicy warmińsko-mazurskiej. Bliscy krewni mieszkali na Mazurach i na Warmii, ponieważ dawna granica demarkacyjna między Mazurami a Warmią biegła niespełna 1 km od Botowa. Po włączeniu Warmii do Prus w 1772 r. i Warmia, i Mazury były w jednym państwie, granica administracyjna przestała istnieć. Jednak pozostał podział wyznaniowy na katolików mieszkających na Warmii i protestantów mieszkających na Mazurach. Zapewne bliskie sąsiedztwo Botowa z katolicką Warmią powodowało różne koneksje międzywyznaniowe w rodzinach. Być może było tak i w rodzinie Mondrych, gdzie wśród wyznawców religii Marcina Lutra, jedna ze stron, on lub ona, poślubiła wyznawcę religii rzymskokatolickiej. A to powodowało, iż najczęściej dzieci były wychowywane w religii rzymskokatolickiej.

Młody student wykazywał się zdolnościami publicystycznymi, w 1909 r. pisał: *przed świętami zajmowałem się próbami publicystycznymi, bo zawód redaktorski ma dla mnie coś bardzo pożądanego. Teraz, niestety, wszystko muszę rzucić w ką, bo muszę się przysposobić na semestralne egzaminy teologiczne*⁹. Jak się później okazało, publicystyce i dziennikarstwu poświęcił część swego życia jako pierwszy redaktor tygodnika „Niedziela”. Historią Warmii interesował się już w wieku młodzieńczym. Podczas studiów na trzecim roku Seminarium Duchownego w 1909 r. opracował *Historię biskupstwa warmińskiego*. Praca obejmowała cztery części. W pierwszej zawarł krótką historię biskupstwa warmińskiego¹⁰, w drugiej pisał o gwarze warmińskiej, o powstaniu „Gazety Olsztyńskiej” i o oświacie na Warmii¹¹. W trzeciej i czwartej części opisał dane statystyczne ludności polskiej od roku 1860 po rok 1910¹².

⁷ Eugeniusz Buchholz urodził się w 1865 r. w Ornece. Pochodził z rodziny niemieckiej. Ucząc się księgarstwa w Poznaniu i Katowicach nauczył się języka polskiego i zaczął poznawać historię i kulturę polską. Po powrocie na Warmię rozpoczął prowadzenie księgarni w Barczewie a po kilku latach przeniósł się do Olsztyna. Pisał artykuły do „Gazety Olsztyńskiej”, do „Dziennika Poznańskiego”, do „Pielgrzymy”. Był redaktorem „Nowin Warmińskich”, „Warmiaka”, „Allensteiner Volkszeitung”. Przyjaźnił się z wieloma działaczami polskimi, m.in. z ks. W. Barczewskim, W. Kętrzyńskim, S. Pieniężnym, ks. A. Mańkowskim. W latach 90. choroba nóg uniemożliwiła mu poruszanie się. Przeniósł się do Ornety i tam u sióstr katarzynek zmarł 17 lutego 1928 r.

⁸ AAWO, AB H 263/261, List W. Mondrego, Poznań, dnia 27.03.1909 r.

⁹ Tamże, List W. Mondrego z 05.05.1909 r.

¹⁰ AAWO, AB H 304 b 3 — Rzut oka na historię biskupstwa warmińskiego. Warmia i Mazury Pruskie.

¹¹ Tamże, Narzecza warmińskie. Dane dotyczące „Gazety Olsztyńskiej” i oświaty na Warmii.

¹² AAWO, AB H 304 b 5, Ta część była najprawdopodobniej drukowana w którymś z miesięczników poznańskich w roku 1908 albo 1909.

II. PRACA KAPŁAŃSKA W DIECEZJI WARMIŃSKIEJ (1911–1921)

Święcenia kapłańskie otrzymał 5 lutego 1911 roku w katedrze warmińskiej, we Fromborku, z rąk biskupa warmińskiego Augustyna Bludaua. Niebawem został skierowany do pracy duszpasterskiej w diecezji warmińskiej, która obejmowała obszar całego Prus Wschodnich.

Pierwszą parafią, na której ks. Wojciech Mondry pracował jako wikariusz, było Barzewko¹³ na polskiej Warmii. Niebawem po przybyciu na pierwszą placówkę, pisał do E. Buchholza, o chęci dalszego studiowania, a przede wszystkim o studiowaniu historii, by móc jeszcze bardziej poznawać dzieje Warmii¹⁴, jednak tylko na chęciach się to pragnienie skończyło. Przełożeni ks. Mondrego nie widzieli potrzeby kierowania go na studia. W maju 1911 roku ks. Wojciech zastępował chorego wikariusza ks. Jana Goronzi w Barzewie. Pisał w liście, że z pracy jest bardzo zadowolony, przede wszystkim, dlatego że jest tu dużo Polaków. Także wyraził swój smutek, że ludność polska jest pozbawiona duszpasterzy polskich. A księża znający język polski nie są zainteresowani pracą wśród Polaków, a tym bardziej propagowaniem prasy, czy też książek polskich¹⁵. Gdy ks. Mondry był na prymicjach u ks. Karola Langwalda¹⁶, pisał do E. Buchholza o sytuacji na polskiej Warmii — o powstaniu kółek rolniczych, które założył pan Wojnarski z Kiersztanowa. Wiadomość ta zapewne ucieszyła E. Buchholza, bo był pierwszym organizatorem kółka rolniczego w Gryźlinach na Warmii (1890–1891)¹⁷. Donosił także Buchholzowi o powstaniu Banku Ludowego w Olsztynie, którego założycielem był ks. dr Robert Bilitewski¹⁸. W liście ubolewał, że sam nie może zaangażować się w pracę społeczną, chociaż nie wyjaśnił dlaczego. W dalszej części listu relacjonował, że księża, którzy przyznają się do polskości, szybko nie otrzymają probostw, a władze pruskie wszystko uczynią, by utrudnić pracę duszpasterską wśród Polaków¹⁹. Od Eugeniusza Buchholza w 1911 roku²⁰ ks.

¹³ Tamże, AB H 304 b, Ważniejsze wydarzenia, s. 1.

¹⁴ Tamże, AB H 261, List ks. W. Mondrego; Stary Wartembork, dnia 12.04.1911 r.

¹⁵ Tamże, AB H 261, List ks. W. Mondrego; Stary Wartembork, dnia 31.05.1911 r. Ks. Mondry wymienia księży którzy mówią po polsku: Ks. Wardecki, ks. Nahlenz, ks. Demski, ks. Fox, ks. Kleparski i ks. Krause z Lamkowa. Wielu z tych księży w późniejszych latach podjęło pracę wśród ludności polskiej.

¹⁶ Ks. Karol Langwald urodził się w Barzewku (Stary Wartembork) w rodzinie znanego działacza narodowego. W ciągu całego swojego życia kapłańskiego był zaangażowany w działalność ruchu polskiego. Po plebiscycie w 1920 r. wszedł w skład Komitetu Centralnego Związku Polaków w Prusach Wschodnich. Był prezesem Polsko-Katolickiego Towarzystwa Szkolnego. W 1945 r. wraz z częścią mieszkańców Warmii, chociaż był Polakiem, został przez żołnierzy Armii Czerwonej, wywieziony w głąb Związku Radzieckiego. Zmarł w maju 1945 r. w obozie pracy pod Czelabińskiem.

¹⁷ T. Oracki, Słownik biograficzny, Warmii, Mazur i Powiśla, Warszawa 1983, s. 68.

¹⁸ Ks. dr Robert Bilitewski urodził się w Patrykach pod Olsztynem. Był synem piekarza i właściciela niewielkiego gospodarstwa rolnego. Za swoją propolską działalność został w 1903 r. przez ks. bpa Andrzeja Thiela przeniesiony w niemieckie strony diecezji. Przez dwanaście lat był proboszczem w Wilczkowie koło Dobrego Miasta. W roku 1915 przeszedł na emeryturę i zamieszkał w Olsztynie, potem w pobliżu domu rodzinnego do Klebarka Wielkiego. Przez całe lata był czołowym działaczem narodowym na tych ziemiach. Zmarł 29 maja 1935 r. w Klebarku Wielkim.

¹⁹ AAWO, AB H 263/261, List ks. W. Mondrego; Stary Wartembork, dnia 09.02.1912.

²⁰ Tamże, AB H 263/261, Kartka pocztowa adresowana do Eugeniusza Buchholza z 14.02.1911.

Mondry otrzymał *Pamiętniki*. W przeddzień wybuchu II wojny światowej zniszczył je, obawiając się, że w czasie rewizji mogą być materiałem oskarżającym go o występowanie przeciwko III Rzeszy. Jak po latach pisał do dyrektora Archiwum Diecezjalnego w Olsztynie, *Dzienniki*²¹: *nie obejmowały czasów jego [E. Buchholza — przypis autora] działalności na polskiej Warmii, lecz tylko późniejsze okresy jego życia*²².

Dla ludności polskiej mieszkającej na tych terenach był to trudny czas. Proces germanizacji ludności prowadzony był w sposób bardzo wyraźny, a każdego, kto sprzyjał polskości na tych terenach, podejrzewano o działalność antypruską, a najbardziej szykanowano tych, którzy podtrzymywali polskie zwyczaje i tradycje. Władze pruskie wszelkimi sposobami utrudniały pracę zwolennikom polskości.

Z tymi trudnościami spotkał się na swojej placówce młody wikariusz ks. Wojciech Mondry. W swoich publicznych wystąpieniach, szczególnie podczas kazań, a także poza kościołem wypowiadał się po stronie polskiej i budził świadomość narodową wśród Polaków. To nie spodobało się władzom pruskim, które bardzo szybko zwróciły uwagę na jego działalność w tej parafii. Na skutki nie trzeba było długo czekać. Władze pruskie wniosły przeciw niemu oskarżenie do kurii biskupiej we Fromborku, uzasadniając je działaniem w duchu antypruskim wśród parafian w Barczewku. Biskup Augustyn Bludau, posłuszny władzom pruskim, przeniósł go do Królewca, aby w ten sposób położyć kres jego propolskiej działalności²³. Tu ks. W. Mondry spędził osiem lat jako wikariusz, a zarazem jako prefekt w tamtejszych szkołach średnich i seminarium dla nauczycielek. Był także kapłanem dla polskich robotników zatrudnionych w pruskich zakładach przemysłowych oraz w gospodarstwach rolnych. W Królewcu przeżył czas I wojny światowej, pełniąc nadto funkcję duszpasterską wśród polskich jeńców wojennych. Przebywając w Królewcu, nie zaniedbywał poznawania historii Warmii. Zgłębiał jej dzieje, a przede wszystkim starał się poznawać przyczyny budzenia się świadomości narodowej wśród Polaków. W dalszym ciągu pracował nad danymi statystycznymi ludności polskiej w Prusach Wschodnich²⁴.

Po zawarciu z Niemcami traktatu pokojowego w Wersalu w 1919 r. rozpoczął się okres przygotowań do plebiscytu w Prusach Wschodnich, który miał zadecydować o przynależności państwowej tych ziem. Przygotowania do plebiscytu w 1920 r. stanowiły okres najbardziej dramatyczny w zmaganiach Polaków i Niemców na Warmii, Mazurach i Powiślu. Spowodowały one impuls do działań narodowych wszystkich sił politycznych i społecznych po latach bezruchu spowodowanego I wojną światową. Polacy mieszkający w kraju nie mogli pomóc Warmiakom i Mazurom w pracy propagandowej, w tym czasie, bowiem byli zaangażowani w wojnę polsko-radziecką²⁵. Czas poprzedzający plebiscyt stworzył polskim

²¹ Ks. Mondry używa tu określenia „dzienniki”, chociaż w 1911 r. nazywał to dzieło „Pamiętnikami”. Jest to zapewne, to samo dzieło, chociaż po wielu latach autor inaczej je tytułuje.

²² AAWO, AB H 304 b/4, List ks. W. Mondrego; Częstochowa, dnia 10.06.1955.

²³ K. Biela wny, *Dzieje katolików polskich w diecezji warmińskiej w refleksji historyczno-teologicznej w latach 1918–1945*, Warszawa 2002, s. 117 (Maszynopis znajduje się w bibliotece Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie).

²⁴ AAWO, AB H 263/261, List W. Mondrego; Królewiec, dnia 18.05.1912.

²⁵ W. Wrzesiński, *Plebiscyt na Warmii, Mazurach i Powiślu w roku 1920*, Olsztyn 1974, s. 270.

Warmiakom i Mazurom możliwość podjęcia szerszej pracy kulturalno-oświatowej i organizowania wieców. Dużą rolę w aktywizowaniu Polaków do plebiscytu odegrali katoliccy księża. Jednak większość księży diecezji warmińskiej zaangażowana była po stronie niemieckiej, w katolickiej partii Centrum²⁶.

Księży germanizatorów ostro krytykowano w „Gazecie Olsztyńskiej”. W 1919 r. Aleksander Sosna pisał: *Często wręcz zobowiązywali się [księża] wobec rządu, że będą lud polski niemczyli, na co są liczne dowody i akta. Nie pytali, czy w ten sposób służą Bogu i wiernemu ludowi, bo pierwszą rzeczą była dla nich łaska rządu*²⁷. Mimo to w ruchu polskim²⁸ zaangażowało się około trzydziestu księży, a wśród nich także i ks. Mondry.

Władze pruskie ponownie zaczęły śledzić działalność ks. Mondrego, dopatrywały się w niej wystąpień wrogich państwu niemieckiemu i sprzyjanie stronie polskiej. Władze pruskie zażądały od biskupa A. Bludaua przeniesienia go z Królewca. I tym razem wspomniany rządcą diecezji uległ i przeniósł ks. Mondrego do Pasymia na stanowisko proboszcza. Jednak władze pruskie nie wyraziły zgody na nową nominację ks. Mondrego i złożyły protest na ręce ks. biskupa. Władzom pruskim chodziło, bowiem, aby duszpasterzowanie i działanie księży wśród wiernych podtrzymywało ducha niemieckiego, tymczasem tego, jak twierdziły władze pruskie, po ks. Mondrym nie można było się spodziewać, aby popierał gorliwie niemieckość Prus Wschodnich. Wobec tego rządcą diecezji, ks. bp A. Bludau przeniósł go na niewielkie probostwo koło Lidzbarka Warmińskiego do Kraszewa. Był tu krótko, zaledwie cztery miesiące. Należy tu dodać, że parafię Kraszewo w przeważającej części zamieszkiwała ludność niemiecka i może dlatego prosił biskupa o zmianę parafii. Prośba skierowana do biskupa została uwzględniona i w październiku 1919 r. został przeniesiony do rodzinnej parafii w Biskupcu Reszelskim. Była to parafia zamieszкана w większości przez ludność polską. Tu rozwinął działalność na rzecz sprawy polskiej. W niewielkim miasteczku brakowało wówczas polskiej inteligencji, dlatego też ich duszpasterz był drogowskazem w sprawach polityczno-narodowościowych. W takich okolicznościach stał się faktycznym przywódcą spraw plebiscytowych na rzecz Polski. W 1918 roku, 24 listopada utworzono Polską Radę Ludową dla Warmii, a we wrześniu 1919 r. powstała delegatura Rady w Biskupcu, której członkiem został ks. W. Mondry²⁹. Policja pruska mająca doskonały wywiad, w lutym 1920 r. przekazała nadprezydentowi w Królewcu spis duchownych zaangażowanych po stronie polskiej. Księży tych Niemcy nazywali przywódcami miejscowego ludu. Należał do nich także ks. Wojciech Mondry³⁰. Za pracę wśród Polaków zarówno w Biskupcu Reszelskim, jak i w poprzednich parafiach został przeniesiony na probostwo do Konczewic niedaleko Gdańska³¹. Tej propozycji ks. Mondry nie przyjął i został zmuszony do

²⁶ Tenże, Polityka kleru katolickiego wobec ludności etnicznie polskiej na Warmii i Powiślu w latach 1920–1939, Studia z dziejów Kościoła katolickiego, t. 1, 1961, s. 71.

²⁷ A. Sosna, Księża Niemcy w polskich parafiach, *Gazeta Olsztyńska* 7(1919), z 16 stycznia.

²⁸ K. Bielaŋny, jw., s. 132.

²⁹ Biskupiec. Z dziejów miasta i powiatu, Olsztyn 1969, s. 96.

³⁰ WAPO, Rejencja olsztyńska, syg. I 261, s. 161–163, Pismo Rejencji olsztyńskiej do Nadprezydenta w Królewcu z 17 lutego 1920 r.

³¹ J. Chłosta, Księża trudnych czasów, Olsztyn 1997, s. 40.

opuszczenia Warmii. W swojej autobiografii z pełną premedytacją pominął działalność swą podczas plebiscytu na Warmii w 1920 r. Rodzi się pytanie, dlaczego? Trudno dziś na to jednoznacznie odpowiedzieć. Zapewne wpływ miały na to decyzje zarówno władz pruskich, jak i uległość rządcy diecezji ks. bpa A. Bludaua wobec władz niemieckich. Obserwował poczynania Niemców, widział niesprawiedliwość, która działała się na jego oczach, brutalność i poniżanie mówiącej po polsku ludności, która pragnęła żyć i pracować w granicach państwa polskiego³². To są ogólne odpowiedzi. A dlaczego nie pisał o tym okresie i nie wspominał go pod koniec życia, na tę odpowiedź chyba przyjdzie nam jeszcze trochę poczekać.

A jakie stanowisko wobec księży wspierających żywioł polski zajmował rządcą diecezji, ks. bp Augustyn Bludau?

Ks. biskup traktował ludność polską podobnie jak czyniły to władze państwowe. Do Polaków był nastawiony niechętnie. Księża napotykali wiele przeszkód ze strony ks. biskupa w pracy duszpasterskiej wśród ludności polskiej. Ksiądz Rudolf Nowowiejski za pracę z Polakami został wydalony z terenu Warmii³³. Ks. Wymarski nie otrzymał parafii w Lesinach, bo był... Polakiem, a biskup stwierdził, iż: *z powodu Polaka nie będzie wchodził w konflikt z rządem*³⁴. Stosunki między ludnością polską a biskupem A. Bludauem pogarszały się z roku na rok. We wrześniu 1922 udała się do biskupa delegacja parafian ze Straszewa na Powiślu. Delegaci prosili go, by na probostwo mianował księdza Polaka. Przedstawiono jako kandydatów księży Karola Langwalda i Wojciecha Rogaczewskiego. Rozmowa, jak wspominają delegaci — była trudna. Po wysłuchaniu delegatów, ks. biskup mianował na probostwo księdza Zerta, który słabo znał język polski i był znany mniejszościowej ludności polskiej jako duchowny, który ograniczał liczbę nabożeństw polskich w kościołach³⁵.

Wobec tak nieprzychylnych postawy biskupa wobec ludności polsko-katolickiej, Polacy z diecezji warmińskiej wysłali w 1923 r. do papieża Piusa XI skargę, w której zarzucali biskupowi i księżom niemieckim to, że:

1. *Pracując w kontakcie z władzami cywilnymi, władze kościelne stale zmniejszają liczbę polskich nabożeństw na Warmii, mimo przewagi ludności polskiej w danej parafii wprowadzając na to miejsce nabożeństwa w języku niemieckim, powodując od dwóch lat coraz to większe rozgoryczenie naszej ludności, której skargi do księdza biskupa nie znalazły dotąd żadnego odgłosu.*

2. *Zmiany w porządku nabożeństw, jakie były wprowadzone, oznaczały zmniejszenie liczby nabożeństw polskich, były wynikiem nieprzychylnego stanowiska biskupa Bludaua wobec ludności polskiej.*

3. *Obsadzanie parafii odbywa się bez uwzględnienia potrzeb ludności polskiej, a nawet wbrew tym potrzebom, przy otwartym motywowaniu takich decyzji przyczynami wynikającymi z antypolskiego nastawienia biskupa Bludaua.*

³² F. Czodrowski, 1920 kwiecień 15, Olsztyn — Sprawozdanie agitatora polskiego F. Czodrowskiego, do naczelnej Komendy Straży Mazurskiej o napaści na polską grupę teatralną w Biskupcu, w: Plebiscyty na Warmii, Mazurach i Powiślu w 1920 roku. Wybór źródeł, Olsztyn 1986, s. 225–226.

³³ A. Rogalski, Kościół katolicki na Warmii i Mazurach, Warszawa 1958, s. 337.

³⁴ AAN, Konsulat RP w Kwidzynie, syg. 3672, s. 166; Do Jego Świątobliwości Ojca Świętego papieża Piusa XI.

³⁵ Tamże, Konsulat RP w Kwidzynie, syg. 50, s. 20; raport w sprawie nieprzychylności biskupa A. Bludaua względem Polaków z dnia 29 września 1923 r.

4. *Nie są realizowane postulaty i prośby parafian, wysuwane bezpośrednio pod adresem biskupa w sprawie obsadzania stanowisk w polskich parafiach księżmi znającymi język polski*³⁶.

Skarga ludności polskiej doprowadziła do zerwania z konsulatami polskimi wszelkich kontaktów. Sytuacja taka trwała aż do śmierci ks. biskupa A. Bludaua w 1930 r.³⁷

Po opuszczeniu Prus Wschodnich ks. Wojciech Mondry opublikował kilka artykułów o Warmii, w tym o Mikołaju Koperniku, a w pierwszym numerze „Gazety Olsztyńskiej” z 1923 r. pisał: *po plebiscycie brutalny terror sackhauerów pruskich zmusił niejednego nawet z rodzimych działaczy polskich do szukania obrony i spokoju pod skrzydłami Orła Białego: ci zaś, którzy tam pozostali na ojczystych zagonach, patrzyli na to z bólem serca i przez gwałty rozszalałej dzicy pruskiej doprowadzeni zostali do rozpacz i zwątpienia w lepszą, a choćby znośną przyszłość. Życie licznych towarzystw polskich założonych podczas plebiscytu i nawet już przedtem, zupełnie zamarło i nikt nie śmiał publicznie wyznać, że jest Polakiem, bo groziły mu kije od upojonych zwycięstwem bojówek niemieckich*³⁸. Z dalszej części artykułu dowiadujemy się, że dzięki inicjatywie pozostałych Polaków życie społeczno-polityczne powoli się rozwija. Po wyjeździe z Warmii, utrzymywał cały czas kontakt z wieloma swoimi kolegami księżmi. Często wspominał ks. Jana Hanowskiego, z którym był zaprzyjaźniony od czasu jego proboszczowania w Gietrzwałdzie, do którego ks. Mondry niejednokrotnie przyjeżdżał³⁹.

III. PRACA KAPŁAŃSKA W DIECEZJI CZĘSTOCHOWSKIEJ (1921–1969)

Wyjeżdżając z Warmii, udał się do Gdańska, gdzie podjął pracę w redakcji „Dziennika Gdańskiego”, a także mianowany został przez biskupa polowego Wojska Polskiego Stanisława Galla pomocniczym kapelanem polskiej marynarki. Niestety, stanowisko kapelana marynarki polskiej z góry było skazane na niepowodzenie, a biskup A. Bludau zakazał mu przyjmować stanowisko w Wojsku Polskim, ponieważ było to inne państwo⁴⁰. Głównie pracował w prasie polskiej nad jej zjednoczeniem, bo była podzielona na dwa wrogie obozy, zwalczając się zaciekle nawet wtedy, gdy bolszewicy stali już u wrót Pomorza⁴¹. Antoni Chołoniewski w „Świecie Warszawskim” pisał: *wreszcie po upływie wielu miesięcy takiej gorszącej waśni obie gazety postanowiły zawiesić spory i zlać się w jedno pismo, dochodząc słusznie do przekonania, że nie ilość zadrukowanej bibuły, ale zgoda może się stać dla Polski siłą, w Gdańsku zwłaszcza. W chwalebnej tej unifikacji chwalebną rolę odegrał dyrektor wydawnictwa „Dziennik Gdański”, ks. Wojciech*

³⁶ W. Wrzesiński, *Ruch polski na Warmii, Mazurach i Powiślu w latach 1920–1939*, Poznań 1963, s. 145–146.

³⁷ AAN, Konsulat RP w Kwidzynie, syg. 3672, s. 162–166.

³⁸ M. Mondry, *Pokłosie na Warmii i Mazurach*, *Gazeta Olsztyńska* 1(1923), z 2 stycznia.

³⁹ AAWO, AB H 304 b/4, List ks. W. Mondrego; Częstochowa, dnia 10.06.1955.

⁴⁰ J. Związek, *iw.*, s. 137.

⁴¹ AAWO, AB H 304 b, *Ważniejsze wydarzenia*, s. 1.

Mondry przez swój takt i szczerą pragnienie zgody. Toteż ks. Mondrego wybrano na członka dyrekcji „Zjednoczonych Pism Polskich” w Gdańsku. Niestety, to, co udało się ks. Mondremu zbudować dla jedności polskich wydawnictw, nie trwało długo⁴².

W grudniu 1922 roku opuścił Gdańsk, aby ponownie oddać się całkowicie pracy duszpasterskiej, uważając ją za swój ideał, któremu powinien poświęcić się całkowicie. Jeszcze w czasie pobytu w Gdańsku postarał się o inkardynowanie do diecezji włocławskiej. Ks. biskup Stanisław Zdzitowiecki w dniu 6 maja 1921 roku przyjął go do swojej diecezji (kujawsko-kaliskiej). Brak kapłanów w diecezji kujawsko-kaliskiej skłoniło biskupa Zdzitowieckiego do odwołania ks. Mondrego z Gdańska. Skierowany został do pracy duszpasterskiej w Częstochowie. Biskup powierzył ks. Mondremu rektorat kościoła św. Jakuba i prefekturę w Gimnazjum Społecznym i w Szkole Handlowej Kupców Polskich. Poza pracą nauczycielską w szkołach częstochowskich, prowadził także kursy metodyczne dla nauczycieli religii z polecenia Kurii Biskupiej⁴³.

Będąc rektorem kościoła św. Jakuba w Częstochowie został włączony bullą papieża Piusa XI *Vixdum Poloniae unitas* z dnia 28 października 1925 r. do nowo powołanej diecezji częstochowskiej. Ks. Mondry pozostał w nowej diecezji aż do końca swego życia. W marcu 1926 roku ks. biskup Teodor Kubina, objąwszy nową diecezję częstochowska, powołał do życia tygodnik diecezjalny „Niedziela”. Ks. Mondremu polecił zorganizowanie i prowadzenie tygodnika. Na stanowisku redaktora tego czasopisma pracował do roku 1937. Pierwszy numer tygodnika ukazał się 4 kwietnia 1926 r. w nakładzie ok. 7000 egzemplarzy. Na łamach „Niedzieli” jej pierwszy redaktor publikował liczne artykuły. W latach 1929–1937 wydawał „Kalendarz Jasnogórski” w formie książkowej jako dodatek do „Niedzieli”. Za pracę redakcyjną w diecezji częstochowskiej w dniu 26 września 1931 r. obdarzony został przez Ojca Świętego Piusa XI odznaczeniem *Pro Ecclesia et Pontifice* — dyplom podpisał Sekretarz Stanu kardynał E. Paccelli⁴⁴.

W roku 1936 odbył pielgrzymki do Ziemi Świętej i przez kustodię Ziemi Świętej został odznaczony srebrnym Krzyżem Jerozolimskim. Aby poznać pracę duszpasterską w innych krajach zachodniej i środkowej Europy, był w Niemczech, Austrii, we Włoszech, Belgii, Francji, Hiszpanii, na Węgrzech, w Jugosławii i w Grecji. Odbył także pielgrzymki do Rzymu, Lourdes i Lisieux⁴⁵.

W roku 1937, 3 kwietnia, ks. biskup T. Kubina mianował ks. Mondrego dyrektorem papieskich dzieł misyjnych na diecezję częstochowską. A mianowicie:

1. Papieskiego Dzieła Rozkrzewiania Wiary;
2. Św. Piotra Apostoła;
3. Dzieciństwa Jezusowego;
4. Związku Misyjnego Kleru.

Za działalność na tym polu duszpasterskim otrzymał specjalne błogosławieństwo papieskie⁴⁶.

⁴² Tamże, s. 1; por. J. Z w i ą z e k, jw., s. 138.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże, s. 2.

⁴⁵ Tamże, s. 3.

⁴⁶ Tamże, s. 2.

W latach poprzedzających wybuch II wojny światowej ks. biskup T. Kubina przeprowadził reorganizację sieci parafialnej i dekanalnej w diecezji. Dotychczasowy rektorat św. Jakuba w Częstochowie został parafią, a jej pierwszym proboszczem mianowano w dniu 28 sierpnia 1937 r. ks. Mondrego, który jednocześnie został wicedziekanem dekanatu częstochowskiego. Uroczyste wprowadzenie w urząd proboszczowski odbyło się w niedzielę 26 września 1937 r.⁴⁷

W kilka tygodni po utworzeniu parafii św. Jakuba ks. w. Mondry powołał do życia parafialne stowarzyszenia religijne, w celu lepszej posługi duszpasterskiej wśród wiernych. Pierwszym było Stowarzyszenie Pań Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo. Główny cel Stowarzyszenia to pomoc oraz opieka nad biednymi i chorymi parafianami. Pierwsze zebranie odbyło się 5 października 1937 r., na które przybyło 20 pań. Niebawem przyłączyło się jeszcze około 80 kobiet, by wesprzeć działanie Stowarzyszenia⁴⁸. Jego charytatywna działalność ujawniła się jeszcze owocniej w czasie II wojny światowej. Dla biednej ludności Częstochowy ks. Mondry wraz ze Stowarzyszeniem zorganizował dostarczanie żywności, na co uzyskał zezwolenie od władz niemieckich. Jednak wkrótce oskarżono ks. Mondrego o działalność antyniemiecką i chciano go aresztować, jednak do tego nie doszło. Poza pomocą mieszkańcom Częstochowy, ks. proboszcz zorganizował także pomoc Polakom przybyłym z wysiedlonych ziem zachodnich. Pierwsze transporty dotarły pod koniec października z Gdyni, z Poznania i okolic, z Gniezna i okolic, ze Śląska i z Łodzi. Łącznie przybyło 5628 osób. Na polecenie władz niemieckich powstał „Komitet Miejscowy”, który miał nieść pomoc przybyłym Polakom. Przewodniczącym „Komitetu” został mianowany przez Niemców burmistrz Częstochowy Stanisław Rybicki, a jego zastępcą ks. Wojciech Mondry. Nie długo pracował w „Komitecie”, ponieważ władze okupacyjne zabroniły księżom katolickim pracy w tego rodzaju organizacjach, toteż księdza Mondrego odwołano 15 września 1940 r. Od tej pory jedynie w ukryciu niósł pomoc potrzebującym⁴⁹. Oprócz niesienia pomocy materialnej, dzięki doskonałej znajomości języka niemieckiego, ks. Mondry bronił Polaków przed aresztowaniami i wywożeniem do obozów — a zobowiązał go do tego ks. bp Kubina. Należy tu dodać, że pomoc dla potrzebujących w Częstochowie nosiły nie tylko oficjalnie działające organizacje, ale także — na większą skalę — udzielali jej spontanicznie mieszkańcy Częstochowy. Zainspirowany tym ruchem, ks. bp Kubina zlecił ks. Mondremu zorganizowanie pomocy dla biednych i więźniów wraz z Siostrami Zmartwychwstankami. Siostry prowadziły kuchnię i stołówkę oraz opiekę nad więźniami. Kierowniczką siostr była pełna poświęcenia siostra Zofia Szulc. Z inicjatywy ks. bpa środki na tę działalność pochodziły z jednej tacy zbieranej podczas nabożeństw niedzielnych w kościołach katolickich w Częstochowie. Ta systematyczna zbiórka zdopingowała do niesienia pomocy biednym innym, zarówno księży, jak i zakony. Jak duża była to pomoc, niech świadczą następujące liczby przedstawiające ilość wydanych posiłków w okresie od 15 października 1940 r., do 31 kwietnia 1942 r. Z kuchni głównej

⁴⁷ W. Mondry, *Srebrne gody (1937–1962) parafii św. Jakuba w Częstochowie*, Częstochowa 1962, s. 7.

⁴⁸ Tamże, s. 13.

⁴⁹ AAWO, AB H 304 b, *Ważniejsze wydarzenia*, s. 5–6.

wydano 1 159 965 obiadów, a 20 475 obiadów z kuchni podległych; zapomogi pieniężne wypłacono — na kwotę 65 449 zł oraz podarowano dużą liczbę innych artykułów. Wydano także 23 750 kg ziemniaków, 150 kg tranu, drewna opałowego 20 000 kg, sienników 200 sztuk, płaszczy i odzieży 520 sztuk, bielizny 1636 sztuk, butów 205 par, koców 50 sztuk i ponad 400 metrów materiału⁵⁰.

Nowa fala uchodźców przybyła do Częstochowy po Powstaniu Warszawskim. Ks. Wojciech Mondry tak scharakteryzował ten czas: *spoteczeństwo częstochowskie dokonało wprost cudów dobroczynności. Bardzo liczne i wielkie były ofiary w gotówce, oprócz tego bardzo dużo ofiar w naturze. Byli ofiarodawcy, którzy ofiarowali w gotówce po 10 000 zł., np. p. Marian Mielcuszyn z Poznania, który także ufundował swoim kosztem wigilię na Boże Narodzenie w barakach przy ul. Chłopskiego, a było ich około 500 osób. Ta wielka bieda i potrzeba tych wysiedlonych biednych rozszerzała serca ludności polskiej, tak że byliśmy świadkami wprost bezprzykładnej ofiarności*⁵¹. Wigilijny obiad dla około 500 osób błogosławił ks. W. Mondry.

Poza pomocą materialną była także pomoc duchowa dla tych, którzy uciekając z Warszawy, przybyli do Częstochowy. Opiekę duchową ks. Mondry powierzył ks. Starkiewiczowi, proboszczowi i postowi z Ziemi Włocławskiej, który przybył wraz z uchodźcami z Warszawy. W barakach odprawiał Mszę św., głosił Słowo Boże i udzielał sakramentów św. Pomoc chorym niosły także dwie siostry Zmartwychwstanki⁵².

Rok 1945 przyniósł istotne zmiany. Parafię św. Jakuba w Częstochowie opuściło wielu uchodźców z różnych stron Polski i jeńców wojennych z różnych stron Europy. Życie religijne powoli zaczynało się rozwijać bez przeszkód. Ks. Mondry ponownie rozpoczął wskrzeszać parafialne wspólnoty i stowarzyszenia. I tak zaczęły funkcjonować wspólnoty Żywego Różańca, Stowarzyszenie Pań Miłosierdzia i Oddział Caritasu⁵³.

Ks. bp Teodor Kubina 30 stycznia 1946 r. mianował dotychczasowego ks. prodziekana, dziekanem dekanatu częstochowskiego. Ks. Mondry piastował to stanowisko przez 22 lata, a pod koniec swego życia został mianowany honorowym dziekanem. Także przez wiele lat był konsultorem diecezjalnym (1944–1951). Konsultorzy diecezjalni za rządów ks. bpa Kubiny mieli duże znaczenie, zastępowali wówczas nie istniejącą kapitułę katedralną. Dwie kolejne kadencje w gremium konsultorów świadczyły o dużym zaufaniu rządcy diecezji do ks. Mondrego⁵⁴.

Poza pracami w ramach parafii i dekanatu pełnił różne funkcje w życiu całej diecezji. W 1945 roku biskup Kubina mianował go delegatem do spraw materialnych Seminarium Duchownego w Krakowie, a ks. bp Zdzisław Goliński 10 września 1951 r. — przewodniczącym Rady Duszpasterskiej i kierownikiem Referatu Duszpasterstwa przy Kurii Biskupiej w Częstochowie. Po utworzeniu w miejsce Konsultorów Diecezjalnych Kapituły Katedralnej w 1951 r. ks. Mondry

⁵⁰ Tamże, s. 6–7.

⁵¹ Tamże, s. 7.

⁵² W. Mondry, jw., s. 19.

⁵³ Tamże, s. 20–23.

⁵⁴ J. Związek, jw., s. 140.

otrzymał w niej trzecią kanonię jako kanonik gremialny. Od 1952 roku był członkiem Rady Administracyjnej diecezji częstochowskiej, sprawującej kontrolę nad finansami w diecezji. W roku 1955, 28 października, diecezja częstochowska obchodziła 30-lecie istnienia, za przygotowanie jubileuszu odpowiedzialny był ks. Mondry z upoważnienia ks. bpa Golińskiego⁵⁵.

Liczba wiernych na terenie parafii ustawicznie się powiększała dzięki powstawaniu nowych osiedli. Niewielki kościół św. Jakuba nie był już w stanie pomieścić wszystkich wiernych. Przedwojenne starania o budowę nowego kościoła spełzły na niczym, a po wojnie nie zostały uwieńczone nowym kościołem mimo wielu starań o pozwolenie⁵⁶. Także konieczną potrzebą było wybudowanie domu parafialnego wraz z mieszkaniami dla księży i pomieszczeniami na sale katechetyczne. Niestety, zdrowie ks. Mondrego nie pozwoliło już na kontynuowanie tych trudnych prac budowlanych. Toteż poprosił ks. biskupa, by do pomocy mianował ks. Tadeusza Ojrzyńskiego jako wikariusza-pomocnika, dobrze zorientowanego w sprawach budowlanych. Ks. Ojrzyński, będąc proboszczem parafii Opatrzności Bożej w Częstochowie, wybudował nowy kościół. Prace budowlane domu parafialnego niebawem zostały przez niego ukończone⁵⁷.

Mimo że ks. W. Mondry spędził 44 lata z życia kapłańskiego w diecezji częstochowskiej, jednak zawsze był sercem przywiązany do diecezji warmińskiej. Można by rzec, że była to jego „Ojcowizna”. Nie zapomina się i nie wyzbywa z pamięci lat dziecięcych, szkolnych, czy też studenckich. Rok przed śmiercią ks. Mondry pisał do ks. bpa Józefa Drzazgi: *O swoim wielkim przywiązaniu do diecezji warmińskiej i do Biskupa Warmińskiego jako drugiego mojego biskupa po Ordynariuszu Częstochowskim i czuję (...) przywiązanie do diecezji, w której otrzymałem łaskę godności kapłańskiej*. Był to okres ciężkiej choroby. Mimo wielu zaproszeń, które otrzymywał z Warmii na różne uroczystości — jak dalej pisał w liście — z powodu złego stanu zdrowia, nie mógł przyjechać na *ukochaną Warmię*⁵⁸.

Zmarł 20 grudnia 1969 r. Największą część życia kapłańskiego poświęcił parafii św. Jakuba i diecezji częstochowskiej — 44 lata. Miał wiele obowiązków — rektora i proboszcza parafii św. Jakuba, piastował stanowisko dziekana dekanatu częstochowskiego, był nauczycielem religii w szkołach częstochowskich, a także pełnił szereg ważnych funkcji w diecezji częstochowskiej.

⁵⁵ Tamże, s. 140.

⁵⁶ Ks. W. Mondry dosyć dokładnie przedstawia starania o budowę nowego kościoła św. Jakuba w Częstochowie przed i po II wojnie światowej, w: *Srebrne gody*, jw., s. 31–40.

⁵⁷ Tamże, s. 41–44.

⁵⁸ AAWO, AB H 304 b/4, List ks. W. Mondrego do ks. bpa Józefa Drzazgi z dnia 27.06.1968.

**LEBEN UND WERK VON WOJCIECH MONDRY
VOR DEM HINTERGRUND DER EPOCHE, DER GESCHICHTE
VON ERMLAND UND DER DIÖZESE CZĘSTOCHOWA**

ZUSAMMENFASSUNG

Pfarrer W. Mondry wurde am 03. Dezember 1887 in Bottau/Botowo/Masuren (Kreis Ortelsburg/Szczytno) geboren. Zum Priester geweiht wurde er am 05. Februar 1911 in Ermlands Kathedrale zu Frauenburg/Frombork. Seine erste Gemeinde, in der er als Kaplan arbeitete, war Alt Wartenburg/Barczewko (1911–1912). Für seine pro polnischen Sympathien wurde er nach Königsberg/Królewiec versetzt. Er war Präfekt in Mittelschulen und im Lehrerseminar. Als Seelsorger war er auch für die polnische Bevölkerung tätig, die in Industriebetrieben und landwirtschaftlichen Gütern arbeitete. Kurzzeitig war er Pfarrer in Passenheim/Pasym und Reichenberg/Kraszewo bei Heilsberg/Lidzbark (1918–1919). Ab Oktober 1919 wurde er in die Heimatgemeinde nach Bischofsburg/Biskupiec Reszelski versetzt. 1920 verließ er die Diözese Ermland und begab sich nach Danzig, wo er in der Redaktion des „Dziennik Gdański“ arbeitete. 1922 übersiedelte er nach Tschenstochau/Częstochowa, wo er Rektor der Jakobi-Kirche wurde. 1926–1937 redigierte er das Diözesan-Wochenblatt „Niedziela“. Dafür wurde er vom hl. Vater, Pius XI. mit dem Orden Pro Ecclesia et Pontifice ausgezeichnet. Nach einer Reorganisierung des Gemeinenetzes in der Diözese Częstochowa wurde W. Mondry erster Gemeindepfarrer des bisherigen Rektorats der Jakobi-Kirche. 1946 wurde er zum Dekan ernannt, und diesen Posten übte er 22 Jahre lang aus. 1951 wurde er Kanonikus des Domkapitels von Częstochowa. Gestorben ist er am 20. Dezember 1969.

PRACA WYCHOWAWCZA SIÓSTR ŚW. KATARZYNY DZIEWICY I MĘCZENNICZY W LATACH 1939–1945

Treść: — Wstęp. — I. Działalność wychowawcza Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w diecezji warmińskiej w 1939 roku. 1. Sytuacja diecezji warmińskiej w 1939 roku. 2. Działalność oświatowo-wychowawcza Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w 1939 roku. — II. Warunki polityczno-religijne na Warmii a sytuacja Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w okresie II wojny światowej (1939–1945). 1. Warmia w okresie II wojny światowej. 2. Losy Prowincji Warmińskiej Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy i prowadzonych przez nie dzieł w czasie II wojny światowej. — Zusammenfassung

WSTĘP

Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy powstało w 1571 roku w północno-wschodniej części diecezji warmińskiej, w miejscowości Braniewo. Założyła je dziewiętnastoletnia mieszkanka tegoż miasta — Regina Protmann. Pochodziła ona z zacnej rodziny mieszczańskiej. Jej rodzicami byli małżonkowie — Piotr i Regina Protmannowie¹. Niewiele wiadomo o dzieciństwie i latach młodzieńczych Reginy, gdyż na ten temat zachowały się skromne wiadomości².

Regina Protmann została wychowana w atmosferze głębokiej wiary. Mimo naporu reformacji na terenie diecezji warmińskiej, córka Piotra i Reginy wyniosła z domu rodzinnego zdrowe zasady moralne i wiedzę religijną, a także staranne wykształcenie³. Do dziewiętnastego roku życia Regina przebywała w domu rodzinnym. W 1571 roku, odpowiadając na głos powołania, opuściła go i wraz z innymi dziewczętami⁴ zamieszkała w opustoszałym budynku należącym do jej ojcowizny⁵. Pragnęła służyć Bogu i bliźnim⁶. Szukając stosownych dróg i środków dotarcia do potrzebujących, pielęgnowała chorych, troszczyła się o sieroty, a także o ludzi opuszczonych i niedołączonych⁷.

¹ B. Śliwińska, *Dzieje Zgromadzenia Sióstr Świętej Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w latach 1571–1772*, Olsztyn 1996, s. 54.

² Tamże, s. 54.

³ Tamże, s. 56.

⁴ *Żywot Sługi Bożej Reginy Protmann, Założycielki Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy*, napisany przez wiarygodnego kapłana, Grottaferrata – Roma 1979, s. 19 (dalej: *Żywot*).

⁵ B. Śliwińska, *iw.*, s. 57–58.

⁶ Tamże, s. 58.

⁷ Tamże, s. 58.

Z czasem Regina i jej współsiostry pociągnęły za sobą inne dziewczęta. Szukając pomocy w Bogu, Regina powierzyła swoje dzieło szczególnej opiece i wstawiennictwu świętej Katarzyny z Aleksandrii⁸, którą obrała za patronkę swojej wspólnoty zakonnej⁹.

Dzięki pomocy księży jezuitów Regina Protmann ułożyła dla swej wspólnoty zakonnej Regułę, którą zatwierdził ówczesny biskup warmiński Marcin Kromer w dniu 18 marca 1583 roku na zamku w Lidzbarku Warmińskim¹⁰. W 1602 roku Reguła ta została dostosowana do wymagań i potrzeb Zgromadzenia.

Dzięki staraniom biskupa warmińskiego Piotra Tylickiego Reguła została zatwierdzona przez niego dnia 12 marca 1602 roku w Wilnie. W tym też dniu Reguła otrzymała papieską aprobatę nuncjusza apostolskiego Klaudiusza Ragoniego¹¹. Od tego czasu Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy istniało już na prawie papieskim i swobodnie mogło rozwijać swą działalność. Jeszcze za życia założycielki powstały konwenty w Ornecie, Lidzbarku Warmińskim i Reszlu. Regina Protmann zmarła 18 stycznia 1613 roku¹².

Po śmierci założycielki Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy nadal rozwijało swą działalność. Pionierskie dzieło, zainspirowane przez Reginę Protmann odbiegało od tradycyjnego, tzn. klauzurowego modelu życia zakonnego, który istniał w Kościele od XVI wieku. Było to pierwsze zgromadzenie żeńskie o charakterze kontemplacyjno-czynnym¹³. Głównym celem wytyczonym Zgromadzeniu przez Reginę była służba ludziom biednym, chorym i potrzebującym, a także wychowanie dzieci i młodzieży żeńskiej oraz praca dla kościołów¹⁴.

Siostry św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy wiernie spuściznie założycielki realizowały powierzone im zadania. Zgodnie z zaleceniem Reginy Protmann dostosowały te zadania do zmieniających się realiów¹⁵. Działalność Zgromadzenia obejmowała cały szereg dziedzin życia, między innymi wychowanie oraz kształcenie dzieci i młodzieży¹⁶.

Przedmiotem badań niniejszej pracy jest działalność wychowawcza sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w latach 1939–1945. Zajmiemy się działalnością sióstr na polu wychowawczym przed wybuchem drugiej wojny światowej i w okresie wojennym.

⁸ Kult św. Katarzyny w czasach Reginy Protmann był bardzo rozpowszechniony. Św. Katarzyna Dziewica i Męczennica, słynąca z mądrości, stałości charakteru i odwagi, a przede wszystkim z obrony wiary, najbardziej odpowiadała Reginie — w czasach zagrożenia reformacją — na patronkę założonego przez nią dzieła o charakterze kontemplacyjno-czynnym. Być może powodem powierzenia Zgromadzenia opiece św. Katarzyny był fakt, iż kościół parafialny w Braniewie był pod wezwaniem tejże świętej.

⁹ B. Śliwińska, jw., s. 58.

¹⁰ Żywot, jw., s. 27, przypis 19.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże, s. 42–43.

¹³ B. Śliwińska, jw., s. 69.

¹⁴ Żywot, jw., s. 21–23.

¹⁵ B. Śliwińska, jw., s. 72.

¹⁶ Żywot, jw., s. 23.

I. DZIAŁALNOŚĆ WYCHOWAWCZA SIÓSTR ŚW. KATARZYNY DZIEWICY I MĘCZENNICZY W DIECEZJI WARMIŃSKIEJ W 1939 ROKU

1. Sytuacja diecezji warmińskiej w 1939 roku

Sytuacja społeczno-polityczna i religijna diecezji warmińskiej w 1939 roku przedstawiała się inaczej, niż w latach poprzednich. Na podstawie książki J. Obłąka *Historia Diecezji Warmińskiej*¹⁷ na terenie Prus Wschodnich¹⁸ zaobserwowano kryzys religijności, załamanie się ideałów patriotycznych, a także ogromne zubożenie społeczeństwa. Ludność polska, mieszkająca na terenie Prus, była podatna na wypływy germanizacyjne. Dotyczyło to zwłaszcza dzieci i młodzieży.

Po objęciu władzy przez Hitlera w 1933 roku wzrosła jeszcze bardziej nienawiść do Polaków¹⁹. Na terenie Prus Wschodnich dążono do rozbicia struktur politycznych i społecznych. Podejmowano też jawną walkę z Kościołem katolickim. Ówczesne władze polityczne dążyły do osłabienia wpływu Kościoła katolickiego na społeczeństwo. Czyniono to poprzez likwidowanie różnych organizacji kościelnych, chrześcijańskich stowarzyszeń i związków zawodowych. Stopniowo znoszono święta kościelne, a także utrudniano prowadzenie duszpasterstwa. W większości miast nie było już katechizacji w szkołach. Nauczanie religii odbywało się w salach parafialnych w godzinach popołudniowych²⁰.

Taki rozwój sytuacji niepokoił ówczesnego biskupa warmińskiego, Maksymiliana Kallera²¹, odpowiedzialnego za katolików mieszkających na terenie diecezji, którą zarządzał. Trzeba też przyznać, że sukcesy polityczne partii hitlerowskiej stanowiły niemałe zaskoczenia dla Kościoła katolickiego na Warmii i jego rządcy. Biskup stanął przed dylematem, czy być lojalnym obywatelem państwa pruskiego i wypełniać zarządzenia dotyczące germanizacji ludności polskiej, czy też bronić praw narodu polskiego, narażając na prześladowania kapłanów i wiernych Kościołowi katolików²².

¹⁷ J. Obłąk, *Historia Diecezji Warmińskiej*, Olsztyn 1959.

¹⁸ A. Szorc, *Dzieje diecezji warmińskiej (1243–1991)*, Olsztyn 1991, s. 102. Diecezja Warmińska obejmowała całe Prusy Wschodnie, a także pas nadwiślański Prus Zachodnich. Podział Prus na dwie części został przyjęty w państwie niemieckim w 1877 roku. Stąd za Prusy Wschodnie uważano ziemie na prawo od Wisły, należące do Niemiec do 1945 roku.

¹⁹ J. Obłąk, jw., s. 59–60.

²⁰ M. Józefczyk, *Elbląg i okolice 1937–1956*, Elbląg 1998, s. 21–31.

²¹ Bp Maksymilian Kaller, urodzony 10.10.1880 r. w Bytomiu na Śląsku. Wyświęcony na kapłana 20.06.1903 r. we Wrocławiu. Pracował w Rugii i w Berlinie. W 1926 r. powołany na Administratora Wolnej Prałatury Piłskiej, konsekrowany 28.10.1930 r. Od tegoż roku biskup warmiński. Po wojnie został biskupem katolickich Niemców wypędzonych ze wschodnich terytoriów. Zmarł we Frankfurcie nad Menem 7.07.1947 r. Pochowany w Königstein.

²² M. Józefczyk, jw., s. 19. Według obliczeń z dnia 17.05.1939 r. w diecezji warmińskiej mieszkało 2.622.065 osób, w tym 390.656 katolików. Stanowiło to zaledwie 15% ogółu ludności warmińskiej. Większość terytoriów ówczesnych Prus Wschodnich stanowiła diaspora, to jest środowisko zamieszkałe w znacznej części przez ewangelików.

2. Działalność oświatowo-wychowawcza Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w 1939 roku

Działalność Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy była nastawiona na czynną miłość bliźniego²³. W 1939 roku zgromadzenie to prowadziło wiele akcji charytatywnych i — na nieco mniejszą skalę, niż w latach poprzednich — pracę wychowawczą. Wiązało się to z ograniczeniem przez ówczesne władze państwowe na terenie Warmii działalności zakonów. Siostry zakonne odsuwano od pracy wychowawczej. W tym okresie ponownie likwidowano szkoły, internaty, ochronki i sierocińce prowadzone przez siostry²⁴.

W 1939 roku działalność oświatowo-wychowawcza Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy na terenie Warmii obejmowała²⁵: 33 przedszkola; 6 sierocińców; 1 zakład wychowawczy dla dziewcząt; 2 szkoły pielęgniarskie; 2 szkoły gospodarstwa domowego wraz z internatem; 3 pensjonaty dla dziewcząt; misja dworcowa dla dziewcząt podróżujących i szukających pracy; nauczanie dzieci w szkołach przyzakładowych i mieszczących się w domach leczniczo-wychowawczych; nauka prac ręcznych; kilka punktów katechetycznych.

A. Opieka nad dziećmi w przedszkolu

Siostry ze Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy, zgodnie z charyzmatem założycielki, poświęcały się pracy wychowawczo-opiekuńczej w prowadzonych przez siebie przedszkolach²⁶. W 1939 roku siostry pracowały w 33 przedszkolach, do których uczęszczało ogółem 1702 dzieci²⁷.

Zazwyczaj przedszkola usytuowane były w domach sióstr, pomieszczeniach połączonych z domem zakonnym, niekiedy w domach parafialnych, bądź też w pomieszczeniach należących do szpitali, w których siostry pracowały. Pomieszczenia przeznaczone dla dzieci były duże, przestrzenne, często nowoczesne i z wyścuciem wyposażone. Siostry pełniły w tychże przedszkolach funkcje kierownicze²⁸.

²³ Żywot, jw., s. 22–23.

²⁴ M. K r e b s, Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w diecezji warmińskiej w latach 1933–1993, *SW* 32(1995), s. 294, a także: A. S z o r c, jw., s. 114–115. Gdy rządy totalitarne likwidowały życie zakonne, zgromadzenia czynne, dzięki swej użyteczności społecznej, miały szansę przetrwania. Okres *Kulturkampfu* przerwał na kilkanaście lat działalność oświatowo-wychowawczą prowadzoną przez siostry na terenie diecezji warmińskiej. W okresie międzywojennym Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny przeżyło okres rozkwitu, nie tylko pod względem duchowym, ale i w działalności zewnętrznej. Siostry mogły ponownie podjąć pracę wychowawczą w szkołach zawodowych, sierocińcach i pensjonatach. Potem stopniowo zwiększało się prześladowanie Kościoła katolickiego na Warmii, a co za tym idzie, ograniczano też działalność zakonów na tym terenie. Siostry zakonne były szykanowane i prześladowane przez gestapo.

²⁵ M. K r e b s, Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy. Prowincja Warmińska, w: *Żeńskie Zgromadzenia zakonne w Polsce 1939–1947*, *Studia i Materiały do historii chrześcijaństwa w Polsce* (12), Lublin 1998, s. 150–153.

²⁶ T e n z e, Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w diecezji warmińskiej w latach 1933–1993, jw., s. 319.

²⁷ Tamże, s. 319.

²⁸ *Katholische Caritas und katholisches Vereinswesen in der Diözese Ermland, Braunsberg 1931*, s. 60–62.

Przedszkola były prowadzone przez siostry w następujących miejscowościach²⁹:

Tab. 1

Przedszkola, w których pracowały siostry przed wybuchem drugiej wojny światowej

Lp.	Miejscowość	Rok założenia przedszkola	Liczba dzieci przebywających w przedszkolu w ciągu roku	Lokalizacja przedszkola
1	2	3	4	5
1.	Braniewo Stare Miasto	1898	85	w budynku Zgromadzenia
2.	Braniewo Nowe Miasto	1917	85	w domu parafialnym
3.	Barczewko	1920	25	w domu sióstr
4.	Barczewo	1917	75	w nowocześnie urządzonym powiatowym domu ubogich
5.	Bartołty Wielkie	1928	30	w domu sióstr
6.	Benowo	1928	30	w domu sióstr
7.	Biskupiec Rzeszelski	1930	80	w pomieszczeniu dobudowanym do sierocińca
8.	Bisztynek	1924	50	w domu parafialnym
9.	Brąswałd	1920	30	w domu sióstr
10.	Dobre Miasto	1925	50	w budynku należącym do szpitala
11.	Elbląg	1889	40	w domu sióstr
12.	Frombork	1923	50	w domu parafialnym
13.	Gietrzwałd	1904	60	w nowym domu sióstr
14.	Giławy	1919	30	w domu sióstr
15.	Gryżliny	1929	40	w domu sióstr
16.	Jeziorany	1925	45	w budynku kościelnym

²⁹ M. Krebs, Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w diecezji warmińskiej w latach 1933–1993, jw., s. 319–320.

1	2	3	4	5
17.	Jonkowo	1919	30	w domu sióstr
18.	Królewiec	1904	40	w budynku Zgromadzenia
19.	Lidzbark Warmiński	1918	60	w pomieszczeniach konwentu sióstr do 1931 r., następnie w budynku Rady Miasta
20.	Lutry	1929	35	w domu sióstr
21.	Malbork	brak danych	46	w domu należącym do szpitala
22.	Olsztyn, Parafia św. Jakuba	1902	90	w domu parafialnym
23	Olsztyn, Parafia św. Józefa	1930	80	w domu parafialnym
24.	Orneta	1928	60	w budynku obok szpitala św. Elżbiety
25.	Pieniężno	1928	40	w budynku parafialnym
26.	Purda Wielka	1906	40	w domu sióstr
27.	Ramsowo	1919	35	w domu sióstr
28.	Reszel	1907	60–70	w domu klasztornym
29.	Ryjewo	1929	40	w domu sióstr
30.	Stanclewo	1930	30	w domu sióstr
31.	Sząbruk	1921	31	w domu sióstr
32.	Sztum	1929	60	w Domu Katolickim Niemieckiego Związku Kobiet
33	Tolkmicko	1926	110	w budynku należącym do szpitala

W odniesieniu do programów wychowawczych, realizowanych w wymienionych przedszkolach, należy powiedzieć, że autorka nie natrafiła na materiały źródłowe, dotyczące szczegółowych planów zajęć prowadzonych przez siostry Katarzynki. Zachowała się jedynie relacja s. Agnes Schlegel³⁰, która pracowała

³⁰ Relacja ta znajduje się w APKathM, 6.31/1.208.

w przedszkolu, mieszczącym się przy parafii św. Józefa w Olsztynie. Z teŝej relacji moŝna fragmentarycznie odtworzyć, jak moŝły wyglądać zajęcia takŝe w innych przedszkolach prowadzonych przez siostry.

Według relacji s. Agnes Schlegel dzieci i ich rodzice bardzo aktywnie włączali się w życie przedszkola. Dzieci, poza braniem pryszniców, najbardziej lubiły przebywać w kuchni (tzw. kuchni zawodowej), gdzie po raz pierwszy same moŝły być kucharzami. Piekły boŝonarodzeniowe ciasteczka, przygotowywały budynie, zajmowały się obróbką owoców i warzyw oraz porządkowaniem miejsca pracy. Wszystkie te zajęcia odbywały się w obecności sióstr wychowawczyń³¹. Ponadto dzieci uprawiały niewielki ogródek warzywny, z którego zbiory wykorzystywano przy przyrządzaniu posiłków³². Kaŝdy dzień przynosił nowe przeŝycia i spostrzeżenia. Oprócz zabaw ruchowych odbywało się wiele wycieczek do pobliskiego lasu, skąd dzieci przynosiły materiał przyrodniczy (szyszki, liście, jarzębinę, korę itp.) i który wykorzystywały w pracach plastycznych, w pracach przestrzennych i do dekoracji przedszkola³³. Punktem szczytowym w życiu placówki były różnego rodzaju uroczystości, w tym takŝe związane z rokiem liturgicznym (dzień św. Mikołaja czy św. Marcina)³⁴. Na terenie przedszkola organizowano również wieczorne spotkania z rodzicami, na których udzielano im porad dotyczących wychowania dzieci. Ponadto rodzice wykonywali różne prace, pomoce, dekoracje na rzecz dzieci i przedszkola³⁵.

Aby siostry przedszkolanki moŝły pracować bez przeszkód zarówno z dziećmi jak i z ich rodzicami, musiały zdobyć odpowiednie wykształcenie. Takie były wymogi stawiane przez ówczesne władze państwowe na terenie Warmii. Dlatego teŝ przełożone Zgromadzenia sióstr św. Katarzyny troszczyły się o to, by siostry posiadały pełne kwalifikacje zawodowe, potrzebne do pracy w tego typu placówkach wychowawczych. Od 1930 roku zdobywały je w niemieckim Seminarium dla Wychowawczyń Przedszkoli w Olsztynie, które kształciło przyszłe przedszkolanki. Uczęszczały do tego seminarium zarówno dziewczęta świeckie, pragnące pracować w przedszkolach, jak i siostry zakonne³⁶.

Z dokumentów potwierdzających ukończenie Seminarium dla Wychowawczyń Przedszkoli w Olsztynie wnioskujemy, że Siostry św. Katarzyny Dziewicy i Męzczenicy zdobywały solidne kwalifikacje zawodowe. Na podstawie świadectw

³¹ APKathM 6.31/1.208.

³² Tamŝe.

³³ Tamŝe.

³⁴ Tamŝe.

³⁵ Tamŝe.

³⁶ B. K o z i e Ź o - P o k l e w s k i, O przedszkolach polskich na Warmii w latach 1927–1939, *KMW* 1 (1980), a takŝe: APKathM 6.31/1.208.

Niemieckie Seminarium dla Wychowawczyń Przedszkoli w Olsztynie, kształcące przyszłe przedszkolanki rozpoczęło swą działalność we wrześniu 1930 roku. Dziewczęta podejmując naukę w tym seminarium odbywały praktykę w przedszkolu prowadzonym przez siostry Katarzynki i wychowawczynie świeckie, mieszczącym się przy parafii św. Józefa w Olsztynie. Dziewczęta świeckie, a takŝe siostry zakonne uczeŝzczające do seminarium, po dwuletniej nauce i zdaniu państwowego egzaminu końcowego, zdobywały kwalifikacje zawodowe, z potem pracowały w przedszkolach na terenie Warmii. Seminarium działało przez dziewięć lat. W 1939 roku z powodów politycznych zostało zamknięte.

sióstr³⁷ uczących się wówczas w tymże seminarium możemy odtworzyć, jakie zajęcia były w nim prowadzone. Wykładane były następujące przedmioty³⁸:

A. W dziedzinie wiedzy:

1. religia;
2. pedagogika i wprowadzenie do literatury pedagogicznej;
3. wychowanie przedszkolne;
4. wiedza o przyrodzie i kulturze;
5. język niemiecki i literatura młodzieżowa;
6. wiedza o społeczeństwie i młodzieżowej działalności charytatywnej;
7. wiedza o zdrowiu;
8. język polski — wymowa;
9. prace pisemne:
 - a) wypracowania egzaminacyjne;
 - b) roczne wypracowanie łącznie z pracami domowymi.

B. W dziedzinie artystyczno-technicznej:

1. wychowanie fizyczne i zabawy ruchowe,
2. wychowanie muzyczne,
3. zajęcia praktyczno-techniczne łącznie z terapią zajęciową,
4. rysunki, wycinanie, modelowanie,
5. szycie.

C. Prace praktyczne:

1. praca w przedszkolu wraz z pielęgnacją dzieci,
2. praca w świetlicy wraz z pielęgnacją dzieci,
3. prace domowe i ogrodowe,
4. lekcje praktyczne w przedszkolu.

Po dwuletniej nauce i zdaniu państwowego egzaminu końcowego oraz po obronieniu pracy dyplomowej zdobywano pełne kwalifikacje zawodowe. Dopiero po takim przygotowaniu można było podjąć pracę w warmińskich przedszkolach, zgodnie z zaleceniem ówczesnych władz państwowych.

B. Działalność wychowawczo-opiekuńcza wśród dzieci i młodzieży w sierocińcach i zakładach wychowawczych

Kulturkampf zniweczył wszelkie nadzieje i oczekiwania sióstr na prowadzenie pracy wychowawczej wśród dzieci i młodzieży. W zaistniałej sytuacji zwrócono większą uwagę na pracę opiekuńczo-wychowawczą. Siostry podjęły się prowadzenia sierocińców i zakładów wychowawczych. Placówki te działały prężnie przez wiele lat. Dopiero czasy reżimu hitlerowskiego przyniosły zasadnicze zmiany

³⁷ Świadczenia ukończenia niemieckiego Seminarium dla Wychowawczyń Przedszkoli w Olsztynie. Świadczenia te znajdują się w Archiwum Prowincjalnym Sióstr św. Katarzyny w Braniewie.

³⁸ Tamże.

i w tej działalności sióstr, ograniczając ich pracę w sierocińcach lub całkowicie likwidując te instytucje³⁹, np. sierociniec w Braniewie został zlikwidowany już 07.06.1937 r.

a. Sierocińce

Przed wybuchem drugiej wojny światowej na terenie diecezji warmińskiej siostry prowadziły 6 sierocińców. Znajdowały się one w następujących miejscowościach: Biskupcu Rzeszelskim, Królewcu, Lidzbarku Warmińskim, Ornecie, Sztumie i Szyłokarczmie (Heydekrug)⁴⁰.

Tab. 2

Sierocińce prowadzone przez siostry Katarzynki w 1939 roku

Lp.	Miejscowość	Rok założenia sierocińca	Liczba dzieci	Liczba sióstr pracujących w sierocińcu
1.	Biskupiec	1910	30	4
2.	Królewiec	1912	20	1
3.	Lidzbark Warmiński	1859 ¹	100	7
4.	Orneta	1887	66	2
5.	Sztum	1904	68	3
6.	Szyłokarczma (Heydekrug)	1906	20	2

¹ Sierociniec w Lidzbarku Warmińskim od momentu założenia prowadziły siostry Szarytki, natomiast od 1877 r. siostry Katarzynki.

W sierocińcu w Biskupcu Rzeszelskim przebywało rocznie 30 sierot. Byli to chłopcy i dziewczęta w wieku szkolnym oraz katechumeni z południowo-wschodniej diaspory. Sierociniec podlegał kuratorowi, natomiast jego zwierzchnikiem był ksiądz proboszcz, zaś cztery siostry Katarzynki sprawowały opiekę nad domem oraz zajmowały się wychowaniem dzieci⁴¹.

Następnym miejscem, gdzie siostry sprawowały opiekę nad dziećmi, był Królewiec. Dom dziecka w Królewcu przygotowano dla sierot oraz dzieci, których rodzice od pewnego czasu zostali pozbawieni praw rodzicielskich. Przez kilka lat przyjmowano do niego tylko dziewczęta w wieku 2–14 lat. Rocznie do dyspozycji dziewcząt było 20 miejsc⁴².

³⁹ APSK, *St. Katharina-Gruss* 44(1939), s. 14.

⁴⁰ M. K r e b s, *Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy. Prowincja Warmińska*, jw., s. 169–183.

⁴¹ *Katholische Caritas*, jw., s. 48–52.

⁴² Tamże.

Do sierocińca św. Józefa połączonego z zakładem wychowawczym w Lidzbarku Warmińskim przyjmowano natomiast tylko chłopców. Wychowankami byli młodzieńcy w wieku 14–19 lat, a także poniżej czternastego roku życia. Wychowaniem objęto wszystkie dzieci, które fizycznie lub moralnie zostały dotknięte sieroctwem. Na wniosek Opieki Społecznej i Urzędu Miasta przyjmowano również chłopców w wieku 1–14 lat⁴³. W sierocińcu przebywało 100 chłopców, w większości specjalnej troski. Dom był bardzo praktycznie i nowocześnie wyposażony. W miejsce masowego wychowania wprowadzono pewnego rodzaju nowość, a mianowicie utworzono rodzinne grupy wychowawcze, znajdujące się w osobnych oddziałach. Pracą wychowawczą w tych grupach zajmowało się siedem siostr⁴⁴.

Katolicki sierociniec w Ornece, mieszczący się w skrzydle klasztoru, był przygotowany na przyjęcie 66 sierot. Grupa była mieszana: chłopcy i dziewczynki. Dzieci pozostawały w tymże domu aż do ukończenia szkoły. Ich wychowaniem zajmowały się dwie siostry⁴⁵.

Siostry sprawowały także opiekę wychowawczą nad sierotami wyznania katolickiego w Sztumie. Sierociniec mieścił się w starym zamku sztumskim i mógł pomieścić 68 dzieci: chłopców i dziewcząt. W pierwszej kolejności przyjmowane były pełne sieroty w wieku do 14 lat. Opiekę nad dziećmi powierzono trzem siostr⁴⁶.

Kolejnym domem dla sierot, prowadzonym w 1939 roku przez siostry Katarzynki, był sierociniec w Szyłokarczmie. Pracowały w nim dwie siostry⁴⁷.

Na podstawie kronik sierocińca św. Józefa, połączonego z zakładem wychowawczym w Lidzbarku Warmińskim można odtworzyć, na czym polegała praca z wychowankami, jak wyglądał porządek w dniu powszednim i świątecznym⁴⁸.

Dzień powszedni:

Godz. 7.00	— pobudka, porządkowanie sali i modlitwa;
7.30	— śniadanie;
8.00	— rozpoczęcie zajęć lekcyjnych;
9.45	— drugie śniadanie;
13.00	— zakończenie zajęć lekcyjnych, obiad;
13.30–14.00	— czas na zabawy;
14.00–15.30	— odrabianie lekcji lub prac domowych;
15.30	— podwieczorek;
16.00	— czas zabaw (najstarsi chłopcy pomagali w ogrodzie);
18.30	— kolacja, przygotowanie sypialni;
19.00	— czas wolny;
20.00 lub 20.30	— modlitwy wieczorne, spoczynek.

⁴³ APKathM, 1.41/7.1.225, s. 42, a także Katholische Caritas, jw., s. 48–52.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ APKathM, 1.41/7.1.225, s. 42–43.

Dzień świąteczny

Godz. 7.00	— pobudka,
8.15	— Msza Święta;
9.00	— śniadanie;
9.00–10.00	— odrabianie prac domowych, czas wolny;
11.00	— obiad;
14.00	— Nieszpory;
14.30	— podwieczorek;
15.00–18.30	— gry i zabawy, imprezy sportowe, wyprawy w plener.

Po zajęciach dydaktycznych chłopcy pomagali w różnego rodzaju pracach gospodarskich. Między innymi uprawiali warzywa, pielęgnowali ogród, zajmowali się sadem⁴⁹. Odbywały się również wycieczki, wyjścia do cyrku, do kina na jarmark⁵⁰. W sezonie letnim wielką atrakcją były wyjazdy na grzyby i jagody⁵¹. Ponadto wychowankowie mieli niejedną okazję, by popływać w pobliskiej rzece, a zimą pojeździć na łyżwach i sankach⁵².

Na pobliskim placu często odbywały się imprezy sportowe (gra w piłkę, gry fantowe)⁵³. W długie zimowe wieczory zaś chłopcy ćwiczyli sprawność manualną oraz wyobraźnię poprzez prace rzeźbiarskie, słuchając przy tym muzyki płynącej z radia lub gramofonu⁵⁴. Mogli też pograć w bilard lub poczytać ciekawą książkę z własnej biblioteki⁵⁵.

Najstarsi chłopcy w niedziele i święta za dobre sprawowanie otrzymywali pozwolenie na samodzielne popołudniowe wyjście na miasto⁵⁶.

Ubogaceniem były różnego rodzaju święta, które obchodzono bardzo uroczysto. Do takich świąt, oprócz uroczystości w roku liturgicznym, można było zaliczyć dzień Pierwszej Komunii św. a także zakończenie szkoły w sierocińcu⁵⁷. Rocznie około 20 chłopców kończyło szkołę zakładową⁵⁸.

b. Zakład wychowawczy dla dziewcząt

Oprócz sierocińców, siostry Katarzynki prowadziły od 1922 roku także zakład wychowawczy dla moralnie zaniedbanych dziewcząt w Braniewie. Siostry mogły przyjąć do tego zakładu 40 wychowanek. Dziewczęta otrzymywały praktyczne wykształcenie z zakresu gospodarstwa domowego, prac ręcznych oraz ogrodnictwa. Dom był bardzo nowoczesnie urządony. Znajdowały się w nim pracownie:

⁴⁹ Tamże, s. 41–49.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże.

hafciarska i tkacka oraz prasownia. Do dyspozycji dziewcząt były: bogata w zbiory biblioteka, gry towarzyskie, instrumenty muzyczne, radio a na zewnątrz oprócz obszernego ogrodu — osłonięty od wiatru plac sportowy. W zakładzie wychowawczym pracowało sześć siostr⁵⁹.

C. Charakter działalności wychowawczej wśród młodzieży w szkołach ponadpodstawowych i przyzakładowych prowadzonych przez siostry Katarzyny

W działalności dydaktyczno-wychowawczej siostr katarzynek poważne miejsce zajmowało wychowanie młodzieży, które było także jednym z głównych zadań i celów Zgromadzenia⁶⁰. Siostry Katarzyny prowadziły szkoły pielęgniarские, szkoły gospodarstwa domowego wraz z internatami oraz pensjonaty dla dziewcząt.

a. Szkoły pielęgniarские

W 1939 roku Siostry św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy prowadziły dwie szkoły pielęgniarские: w Królewcu i w Olsztynie. Oprócz pracy wychowawczej siostry opiekowały się chorymi, dlatego też szkoły te umożliwiały kandydatkom, wstępującym do zgromadzenia, dobre przygotowanie do zawodu pielęgniarского.

Szkoła pielęgniarская w Królewcu istniała przy szpitalu św. Katarzyny. Przyjmowano do niej przede wszystkim postulantki i kandydatki Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny. Mogło do niej uczęszczać 25 uczennic. Nauka trwała dwa lata⁶¹.

Druga tego typu szkoła istniała w Olsztynie przy szpitalu mariańskim. W tej szkole do zawodu pielęgniarского przygotowywały się nie tylko postulantki zgromadzenia, lecz także dziewczęta spoza klasztoru. Mogło do tej szkoły uczęszczać 25 uczennic. Nauka w szkole również była dwuletnia⁶².

b. Szkoły gospodarstwa domowego wraz z internatami

Prowadzenie szkół gospodarczych cieszyło się zainteresowaniem społeczeństwa. O wiele wcześniej niż władze państwowe, siostry dostrzegły konieczność takiej pracy. Dlatego, odpowiadając na potrzeby czasu, otwierały szkoły gospodarstwa domowego. W 1939 roku siostry Katarzyny prowadziły dwie takie szkoły: w Królewcu i w Ornecie⁶³.

Szkołę gospodarstwa domowego w Królewcu otworzyły siostry w 1904 roku. Uczęszczało do niej 60 uczennic. Dziewczęta otrzymywały w szkole gruntowne

⁵⁹ Katholische Caritas, jw., s. 49, a także: M. Krebs, Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy. Prowincja Warmińska, jw., s. 152.

⁶⁰ Żywot, jw., s. 22–23.

⁶¹ M. Krebs, Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w diecezji warmińskiej w latach 1933–1993, jw., s. 317.

⁶² Tamże.

⁶³ Tamże, s. 316–317.

wykształcenie gospodarcze. Nauka odbywała się zgodnie z państwowym planem nauczania i trwała dwa lata⁶⁴. W szkole i internacie pracowało osiem sióstr⁶⁵.

Natomiast szkoła gospodarstwa domowego pod wezwaniem św. Anny w Ornece została założona w 1890 roku. Powstała z inicjatywy Warmińskiego Związku Gospodarzy⁶⁶. Celem szkoły było przygotowanie dziewcząt do pełnienia zadań w rodzinie, w państwie i w Kościele. Uznana była przez państwo⁶⁷. Podobnie jak w Królewcu, nauka trwała dwa lata. Szkoła posiadała internat. Łącznie pracowało w niej siedem sióstr⁶⁸.

Na podstawie książki *Wormditt*⁶⁹ Paula Plietha możemy odtworzyć jak wyglądały zajęcia w tejszej szkole. Uczennice otrzymywały wszechstronne wykształcenie gospodarcze. Plan nauczania obejmował część praktyczną i teoretyczną⁷⁰.

Do prac praktycznych należało:

- gotowanie;
- pieczenie chleba i wypiek ciastek;
- wyrób wina i soków owocowych;
- wyrób sera;
- przetwórstwo owoców i warzyw;
- pielęgnacja pomieszczeń;
- nakrywanie stołu i serwowanie dań;
- szycie bielizny i odzieży;
- pranie, maglowanie, prasowanie;
- uprawa ogrodu.

Natomiast nauka teoretyczna obejmowała następujące dziedziny:

- religia;
- znajomość prowadzenia gospodarstwa domowego:
 - a) pielęgnacja i hodowla zwierząt domowych;
 - b) gospodarka mlekiem;
 - c) gospodarka ogrodem;
 - d) pielęgnacja pomieszczeń;
 - e) pielęgnacja bielizny;
 - f) obsługa materiałów oświetleniowych i palących;
- sporządzanie przepisów kulinarnych;
- prowadzenie korespondencji zawodowej i prywatnej;
- rachunkowość;

⁶⁴ AGKath, *St. Katharina-Gruss* 5(1929), s. 20. Szkoła gospodarstwa domowego w Królewcu otrzymała prawa państwowe z dniem 1 maja 1929 roku.

⁶⁵ M. Krebs, jw., s. 151; APSK, *Spis Sióstr i Domów Zakonnych w 1939 r.*, s. 16.

⁶⁶ P. Plieth, *Wormditt*, Meerbusch 1994, s. 264; *Katholische Caritas*, jw., s. 54.

⁶⁷ AGKath, *St. Katharina-Gruss* 5(1929), s. 20.

Prawa państwowe szkoła w Ornece otrzymała 22 stycznia 1929 roku i została uznana przez rząd pruski za szkołę rolniczą i gospodarstwa domowego.

⁶⁸ M. Krebs, *Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy*. Prowincja Warmińska, jw., s. 151; APSK, *Spis Sióstr i Domów Zakonnych z 1939 r.*, s. 28.

⁶⁹ P. Plieth, jw., s. 264.

⁷⁰ Tamże, s. 265–267.

- a) arytmetyka;
- b) prowadzenie ksiąg gospodarczych;
- nauka dobrego wychowania;
- troska o zdrowie i pielęgnacja chorych;
- śpiew;
- prace ręczne.

Istniała także możliwość dodatkowego pobierania nauki z zakresu:

- gry na pianinie;
- nauki języków obcych;
- tkactwa;
- malarstwa;
- garncarstwa;
- rzeźbiarstwa.

Prowadzono te zajęcia za dodatkową opłatą⁷¹. Ponadto uczennice uczestniczyły w uroczystościach roku liturgicznego oraz w rekolekcjach parafialnych⁷². Organizowano dla nich także wycieczki krajoznawcze oraz wyjazdy doksztalające⁷³. Taki stan rzeczy utrzymywał się do 01.04.1939 roku, kiedy to decyzją ówczesnych władz państwowych szkołę zamknięto⁷⁴.

c. Pensjonaty dla dziewcząt

Siostry Katarzynki, idąc za przykładem założycielki, poświęciły się nauczaniu i wychowaniu z największą troską. Poza internatami siostry prowadziły od 1843 roku, z krótką przerwą podczas *Kulturkampfu*, trzy pensjonaty: w Braniewie, w Lidzbarku Warmińskim i w Reszlu⁷⁵.

Tab. 3

Pensjonaty dla dziewcząt prowadzone przez siostry Katarzynki w 1939 roku

Lp.	Miejscowość	Liczba pensjonariuszek	Liczba sióstr pracujących w pensjonacie
1.	Braniewo	100	3
2.	Lidzbark Warmiński	70	2
3.	Reszel	50	2

⁷¹ Tamże, s. 268–269.

⁷² Tamże.

⁷³ Tamże.

⁷⁴ APKathM, 1.41/3.1223, a także: M. K r e b s, Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w diecezji warmińskiej w latach 1933–1993, jw., s. 317.

18 stycznia 1939 roku dostarczono nakaz zamknięcia szkoły. Termin rozwiązania placówki ustalono dopiero na 1 kwietnia, aby uczennice mogły zaliczyć bieżący rok nauki. Zgodnie z zarządzeniem szkoła została zlikwidowana przez władze hitlerowskie. Miało to miejsce 1 kwietnia 1939 roku. Po zamknięciu teje szkoły siostry urządziły w budynku szkolnym Dom starców.

⁷⁵ T e n z e, Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy. Prowincja Warmińska, jw., s. 151–152.

W pensjonatach przebywały dziewczęta, które uczęszczały do wyższych szkół znajdujących się na terenie danej miejscowości. Ze względu na wzrastającą wciąż liczbę pensjonariuszek rozbudowano pomieszczenia tychże placówek wychowawczych, a także dostosowano je do wymogów czasu. Siostry zajmowały się wychowaniem dziewcząt w duchu religijnym, organizowały w miarę możliwości odpowiednie warunki do nauki. Dziewczęta mogły dodatkowo uczestniczyć w zajęciach prowadzonych przez siostry popołudniami, ucząc się gry na różnych instrumentach muzycznych, szycia i prac ręcznych⁷⁶. Łącznie w pensjonatach przebywało 220 dziewcząt, których wychowaniem zajmowało się siedem sióstr Katarzynek⁷⁷.

Nie potrafimy więcej powiedzieć, na czym polegało życie w pensjonacie, co organizowano dla pensjonariuszek, gdyż autorka nie dotarła do materiałów źródłowych dotyczących tegoż zagadnienia.

D. Inne formy działalności oświatowo-wychowawczej

Poza prowadzeniem sierocińców, przedszkoli, szkół pielęgniarских i szkół gospodarstwa domowego wraz z internatami oraz pensjonatów dla dziewcząt siostry nauczycielki zajmowały się także pracą pedagogiczną w szkołach podstawowych i zawodowych, istniejących przy zakładach specjalistycznych⁷⁸.

We Fromborku istniał od 1927 roku Kopernikowski Zakład Ortopedyczny. W tymże zakładzie siostry nauczycielki podjęły pracę oświatową wśród chorych dzieci, ucząc w szkole podstawowej i zawodowej. Podobnie w Orniecie, gdzie na Wzgórzu św. Andrzeja istniał Zakład Leczniczo-Epileptyczny, siostry oprócz opieki sprawowanej nad pacjentami, także uczyły w szkole przyzakładowej, podstawowej i zawodowej⁷⁹.

Z pracy pedagogicznej w szkołach podstawowych i zawodowych, istniejących przy zakładach specjalistycznych siostry nauczycielki zostały zwolnione przez ówczesne władze hitlerowskie przed wybuchem drugiej wojny światowej⁸⁰.

Poza tego typu placówkami, siostry Katarzynki prowadziły w Królewcu Hospicjum dla podróżujących i szukających pracy. Misję prowadziły dwie siostry. Natomiast w miejscowości Żegoty dwie siostry, oprócz pielęgnacji chorych, troskę o estetykę ołtarzy i bielizny liturgicznej, podjęły się nauki prac ręcznych⁸¹.

Zasadniczą formą pracy wychowawczej w Zgromadzeniu Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy było przekazywanie poprzez katechizację prawd religijnych i moralnych dzieciom. W 1939 roku siostry Katarzynki uczyły religii zaledwie w kilku punktach katechetycznych m.in.: w Mrągowie, Olsztynie i Kętrzynie⁸².

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ Tamże, s. 153.

⁷⁹ T e n ż e, Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w diecezji warmińskiej w latach 1933–1993, jw., s. 319.

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ T e n ż e, Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy. Prowincja Warmińska, jw., s. 169–183.

⁸² Tamże oraz relacje ustne sióstr.

Jedną z piękniejszych kart działalności Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy przed wybuchem drugiej wojny światowej była opieka materialna i duchowa, obejmująca dzieci i młodzież. Siostry Katarzynki, kontynuując charyzmat założycielki zgromadzenia — Reginy Protmann, prowadziły na terenie diecezji warmińskiej owocną działalność oświatowo-wychowawczą. Na uwagę zasługuje fakt, iż nie ograniczały swej pracy jedynie do troski o dzieci i młodzież, ale prowadziły także ożywną współpracę z ich rodzicami.

Analizując istniejące źródła, można zauważyć, że działalność sióstr Katarzynek wśród dzieci i młodzieży miała charakter religijno-wychowawczy. Charakter religijny wyrażał się w umożliwieniu wychowankom rozwoju duchowego, poprzez wprowadzanie w regularne życie sakramentalne i głębokie przeżywanie Bożej rzeczywistości na co dzień. Formą pogłębienia więzi z Bogiem była zachęta do wspólnej modlitwy, uczestnictwa we Mszy Świętej oraz przeżywanie świąt liturgicznych. Natomiast charakter wychowawczy wyrażał się w trosce o sumienność, umiejętność bycia z innymi, zabawę.

Jednak inwigilacja władz państwowych w stosunku do Kościoła katolickiego przytłumiła te bogate osiągnięcia. Nastąpiło ograniczenie działalności sióstr, a także usuwanie z placówek oświatowo-wychowawczych. Mimo to, nawet w najtrudniejszych momentach, Siostry św. Katarzyny wykazywały się sumiennością i odpowiedzialnością za tych, wśród których pracowały i których otaczały swą opieką.

II. WARUNKI POLITYCZNO-RELIGIJNE NA WARMII A SYTUACJA ZGROMADZENIA SIÓSTR ŚW. KATARZYNINY DZIEWICY I MĘCZENNICZY W OKRESIE II WOJNY ŚWIATOWEJ (1939–1945)

1. Warmia w okresie II wojny światowej

Druga wojna światowa, zapoczątkowana 1 września 1939 roku agresją hitlerowskich Niemiec na Polskę, była największą wojną w dziejach ludzkości, a także trudnym czasem dla mieszkańców Warmii⁸³. Już latem 1939 roku mieszkańcy Prus Wschodnich zaczęli otrzymywać karty powołania do wojska. Zmobilizowano pod broń 320 tysięcy mężczyzn. Na lotnisku pułki bombowe oczekiwały sygnału do lotu. Z Prus Wschodnich miało pójść uderzenie na Warszawę i Pomorze. W tym samym czasie do akcji wkroczyli gestapowcy, aresztując polskich działaczy, nauczycieli, urzędników. Zamknięto szkoły. Dopiero 7 września wojska niemieckie uderzyły z Prus Wschodnich w kierunku na Białystok i Brześć nad Bugiem⁸⁴. Przez około dwa lata tereny Prus Wschodnich nie odczuwały skutków wojny. Dopiero w czerwcu 1941 roku na pograniczu Prus Wschodnich wybuchła wojna. Wojska hitlerowskie uderzyły na Związek Radziecki. Front oddalił się na wschód⁸⁵.

⁸³ Wojna i okupacja na ziemiach polskich 1939–1945, pr. zb. pod red. W. Góry, Warszawa 1984, s. 7.

⁸⁴ S. Achrzemyk, Historia Warmii i Mazur — od pradziejów do 1945 roku, Olsztyn 1992, s. 262–270.

⁸⁵ Tamże.

Tymczasem polityczno-wojskowe położenie Niemiec pogorszyło się. Zmiany w sytuacji polityczno-strategicznej hitlerowskich Niemiec zmusiły je do prowadzenia wojny na dwa fronty. Uznając front wschodni za główny, kierownictwo III Rzeszy usiłowało rozstrzygnąć działania na froncie zachodnim. Fakt prowadzenia wojny na dwa fronty skłonił niemiecki Sztab Generalny do zajęcia stanowiska w sprawie organizacji obrony wschodnich granic Rzeszy. Dużą uwagę przywiązywano do obrony obszaru Prus Wschodnich⁸⁶. W ostateczności obrona ta okazała się mało skuteczna. W końcowej fazie wojny, przed opanowaniem Prus Wschodnich przez Armię Czerwoną, miejscowa ludność zaczęła opuszczać rodzinne strony, udając się w kierunku północnym. W połowie stycznia 1945 roku wojska rosyjskie rozpoczęły ofensywę wschodniopruską⁸⁷.

Błyskawiczny jej rozwój zaskoczył dowództwo wojsk hitlerowskich⁸⁸. Władze niemieckie zarządziły na terenie Warmii przymusową ewakuację ludności⁸⁹.

Wydarzenia te nie pozostawały bez wpływu na rozwój życia religijnego na tychże terenach. Diecezja warmińska w okresie wojennym należała do Kościoła niemieckiego⁹⁰ i wchodziła w skład metropolii wrocławskiej⁹¹. Ordynariuszem warmińskim od 1930 roku był biskup Maksymilian Kaller — gorliwy duszpasterz, znający język polski⁹². Do pomocy w zarządzaniu diecezją biskup miał wikariusza generalnego — ks. prałata Alojzego Marquarda⁹³. Biskup Maksymilian Kaller, jak i Kuria Biskupia wraz z Kapitułą Warmińską sprawowali swe funkcje do chwili wkroczenia na teren Warmii wojsk rosyjskich⁹⁴.

Mimo wzmożonej walki z Kościołem w okresie drugiej wojny światowej, na Warmii nadal działały stowarzyszenia katolickie. W diecezji prowadzono szkoły, przedszkola, sierocińce a także szpitale i domy starców⁹⁵. Wypełniano zadania duszpasterskie, funkcje dobroczynne, społeczne i oświatowe⁹⁶.

W pierwszych miesiącach 1945 roku, gdy zbliżał się front wschodni, działalność ta została całkowicie przerwana. Dnia 7 lutego gestapo wywiozło biskupa

⁸⁶ Encyklopedia II wojny światowej, pr. zb. pod red. K. Sobczaka, Warszawa 1975, s. XXII–XXV.

⁸⁷ S. Achremczyk, jw., s. 267, a także: Historia X–XX wieku. Kronika wydarzeń, pod red. J. A. Rozwadowskiej i H. Rozwadowskiego, Toruń 1992, s. 263–264.

⁸⁸ N. Dolata, T. Jurga, Walki zbrojne na ziemiach polskich 1939–1945, Warszawa 1977, s. 348.

⁸⁹ S. Achremczyk, jw., s. 270, a także: Historia X–XX wieku, jw., s. 263–264.

⁹⁰ J. Wojtkowski, Diecezja warmińska w latach 1945–1972, *KMW* 1(1996), s. 81–82.

⁹¹ J. Obłąk, jw., s. 19.

Diecezja Warmińska od połowy XVI w. Cieszyła się przywilejem egzempcji, tzn. podlegała bezpośrednio Stolicy Apostolskiej. W 1929 roku została włączona do metropolii wrocławskiej.

⁹² J. Wojtkowski, jw., s. 81–82.

⁹³ Ks. prałat Alojzy Marquardt, ur. 05.01.1891 r. w Braniewie. Wyświęcony 28.02.1915 r. Od 21.02.1931 r. wikariusz generalny biskupa warmińskiego. Po wywiezieniu biskupa M. Kallera w głąb Niemiec, sprawował rządy w diecezji warmińskiej od 7 do 10 lutego 1945 roku. Aresztowany 10.02.1945 r. więziony w Pasłęku i Wystruci. Zwolniony 11.06.1945 r. z więzienia został wezwany do opuszczenia kraju. Wyjechał do Niemiec, gdzie został 16.08.1945 r. ponownie uwięziony i wywieziony do ZSRR. Spędził dziesięć lat na Syberii. Po powrocie do Niemiec był wiceoficjałem w Kolonii. Zmarł 1.08.1972 r. Został pochowany w Kolonii.

⁹⁴ A. Kopiczko, Kościół warmiński a polityka wyznaniowa po II wojnie światowej, Olsztyn 1996, s. 12–13.

⁹⁵ Tamże.

⁹⁶ Tamże.

warzyńskiego do Gdańska, a następnie do Niemiec⁹⁷. Biskup Maksymilian Kaller, przed opuszczeniem siedziby biskupiej we Fromborku, powierzył rządy diecezją warmińską swojemu wikariuszowi generalnemu — ks. Alojzemu Marquardtowi⁹⁸. Ten sprawował je tylko od 7 do 10 lutego 1945 roku, gdyż 10 lutego został aresztowany przez Rosjan. Następnie był więziony w Pastęku i Wystruci⁹⁹. W czasie nieobecności biskupa i jego zastępcy, diecezją warmińską rządziła kapituła katedralna¹⁰⁰. Jednak nie na długo, gdyż w krótkim czasie utraciła kilku swoich członków. Ci, którzy pozostali przy życiu, opuścili Frombork, udając się do bardziej bezpiecznych miejscowości. Faktycznie więc pod koniec drugiej wojny światowej diecezja warmińska pozostawała bez rządu¹⁰¹.

2. Losy Prowincji Warmińskiej Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy i prowadzonych przez nie dzieł w latach II wojny światowej

Okres II wojny światowej był wielką próbą życia zakonnego. Zdezorganizowane życie w wielu placówkach oświatowych i wychowawczych oraz różne formy represji ze strony ówczesnych władz państwowych zahamowały rozwój zgromadzenia. Jednak nie przerwały jego pracy. W nowych zupełnie warunkach siostry nadal realizowały swoją działalność. Prowadzone były przedszkola, sierocińce i zakład wychowawczy dla dziewcząt. Również, w miarę możliwości, funkcjonowały szkoły pielęgniarskie i szkoła gospodarstwa domowego oraz pensjonaty. Pod koniec działań wojennych siostry w przeważającej części utraciły placówki oświatowe i wychowawcze. Wiązało się to z rozpoczętą w styczniu 1945 roku przez Armię Czerwoną ofensywą wschodniopruską¹⁰².

A. Likwidacja szkół i placówek wychowawczo-opiekuńczych prowadzonych przez siostry Katarzynki

Z chwilą wybuchu drugiej wojny światowej w 1939 roku większość prowadzonych przez siostry Katarzynki placówek wychowawczo-opiekuńczych funkcjonowała nadal. Działalność wychowawcza Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w Prowincji Warmińskiej, w tym czasie przedstawiała się następująco¹⁰³: 33 przedszkola; 6 sierocińców; 1 zakład wychowawczy dla dziewcząt; 2 szkoły pielęgniarskie; 1 szkoła gospodarstwa domowego wraz z internatem; 3 pensjonaty dla dziewcząt; misja dworcowa dla dziewcząt podróżujących i szukających pracy.

⁹⁷ Tamże.

⁹⁸ Tamże.

⁹⁹ J. Wojtkowski, jw., s. 82.

¹⁰⁰ A. Kopiczko, jw., s. 13.

¹⁰¹ Tamże.

¹⁰² M. Krebs, Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w diecezji warmińskiej w latach 1933–1993, jw., s. 294–320.

¹⁰³ Tenże, Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy. Prowincja Warmińska, jw., s. 169–183.

Stopniowo jednak na skutek trwania działań wojennych poszczególne placówki wychowawczo-opiekuńcze prowadzone przez siostry Katarzynki ulegały likwidacji.

a. Przedszkola

W okresie drugiej wojny światowej, nadal w miarę możliwości, prowadzone były przez siostry Katarzynki przedszkola. Niektóre z nich zlikwidowano w pierwszych latach wojny. Pozostałe przedszkola sióstr Katarzynek zostały zamknięte dopiero na początku 1945 roku¹⁰⁴. W latach 1939–1945 zostały zlikwidowane przedszkola w następujących miejscowościach: Braniewo — Stare Miasto, Braniewo — Nowe Miasto, Barczewko, Barczewo, Bartoły Wielkie, Benowo, Biskupiec Reszelski, Bisztynek, Brąswałd, Dobre Miasto, Elbląg, Frombork, Gietrzwałd, Giławy, Gryźliny, Jeziorany, Jonkowo, Królewiec, Lidzbark Warmiński, Lutry, Malbork, Olsztyn — par. św. Jakuba, Olsztyn — par. św. Józefa, Orneta, Pieniężno, Purda Wielka, Ramsowo, Reszel, Ryjewo, Stanclewo, Sząbruk, Sztum, Tolkmicko¹⁰⁵.

Po zakończeniu działań wojennych siostry Katarzynki wznowiły pracę wychowawczo opiekuńczą tylko w czterech wyżej wymienionych przedszkolach. Pozostałe zaś placówki po drugiej wojnie światowej nie podjęły tej działalności¹⁰⁶.

b. Sierocińce

Pomimo reżimu hitlerowskiego, nakazującego ograniczenie działalności Sióstr św. Katarzyny w sierocińcach, siostry nadal opiekowały się swymi wychowanymi. Dzieci przebywające w sierocińcach pochodziły głównie z terenu Warmii¹⁰⁷.

W okresie wojennym na terenie diecezji warmińskiej prowadzono 7 tego typu placówek: w Biskupcu Rzeszelskim, Królewcu, Lidzbarku Warmińskim, Lubomlinie, Ornece, Sztumie i Szyłokarczmie¹⁰⁸.

Sierociniec św. Antoniego w Biskupcu Rzeszelskim funkcjonował do stycznia 1945 roku¹⁰⁹. 25 stycznia 1945 roku dwie siostry wraz z dziećmi z sierocińca wyjechały na Zachód¹¹⁰.

Dom Dziecka w Królewcu został zamknięty w 1944 roku¹¹¹. W marcu tegoż roku dzieci (w liczbie 23), których nie udało się umieścić w rodzinach, przewieziono do domu zakonnego w Lubomlinie¹¹².

¹⁰⁴ T e n ż e, Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w diecezji warmińskiej w latach 1933–1993, jw., s. 320.

¹⁰⁵ T e n ż e, Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy. Prowincja Warmińska, jw., s. 169–183.

¹⁰⁶ Tamże.

¹⁰⁷ AGKath, *St. Katharina-Gruss* 44(1939), s. 14.

¹⁰⁸ M. K r e b s, Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w diecezji warmińskiej w latach 1933–1993, jw., s. 318–319.

¹⁰⁹ Tamże.

¹¹⁰ M. K r e b s, Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy. Prowincja Warmińska, jw., s. 170.

¹¹¹ APSK, ZG-A-b(2)-3.

¹¹² M. K r e b s, Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w diecezji warmińskiej w latach 1933–1993, jw., s. 318–319.

W czasie drugiej wojny światowej w sierocińcu św. Józefa w Lidzbarku Warmińskim znacznie wzrosła liczba niemieckich sierot. Wiązało się to ze zbliżającym się frontem rosyjskim. Z końcem stycznia 1945 roku było ich około 200¹¹³. Spośród nich około 80 dzieci wysłano do ich krewnych¹¹⁴. W czasie trwania ofensywy wschodniopruskiej siostry zaczęły starać się u władz powiatowych miasta¹¹⁵ o bezpieczne schronienie dla pozostałych w sierocińcu 120 wychowanków w wieku od 2 do 18 lat¹¹⁶. Niestety bezskutecznie. W związku z brakiem zainteresowania się losem sierocińca przez władze powiatowe miasta, siostry podjęły na własną odpowiedzialność ewakuację dzieci. Po ośmiomiesięcznej tułaczce z wychowankami dotarły do Niemiec¹¹⁷.

Od marca 1944 roku zaczął funkcjonować sierociniec urządzony w domu zakonnym w Lubominie. Przewieziono tam bowiem 23 dzieci z sierocińca w Królewcu. Pod koniec wojny liczba sierot wzrosła do 46¹¹⁸.

Sierociniec w Ornece w styczniu 1945 roku, z powodu ewakuacji sióstr wraz z dziećmi, został również zamknięty¹¹⁹. Trzy siostry Katarzynki wraz z 60 dziećmi udały się na Zachód¹²⁰.

Podobny los spotkał sierociniec w Sztumie. Zlikwidowano go podczas trwającej ofensywy wschodniopruskiej. 21 stycznia 1945 roku siostry wraz z 72 wychowankami tegoż sierocińca wyjechały na Zachód¹²¹.

Natomiast w sierocińcu w Szyłokarczmie w październiku 1939 roku przebywało tylko 10 sierot. Wówczas postanowiono zamienić sierociniec na zakład, w którym siostry przygotowywałyby dzieci do pierwszej Komunii Świętej¹²². Dom, aby mógł dalej służyć jako placówka wychowawcza, wymagał najpierw generalnego remontu. W listopadzie, dzięki pomocy ks. biskupa Maksymiliana Kallera, rozpoczęto prace renowacyjne budynku¹²³. W okresie zimowym prace te zostały przerwane. Wznowiono je wiosną 1940 roku. W maju tegoż roku rozpoczęto pierwsze kursy przygotowujące dzieci do pierwszej Komunii Świętej. Wiosną 1941 roku, z powodu wybuchu wojny z ZSRR, zaniechano pracy z dziećmi. Dom został zajęty przez wojsko. W tym czasie posłużył on za lazaret dla rannych żołnierzy¹²⁴.

Po upływie czterech miesięcy został on ponownie oddany do użytku siostrom i dzieciom. Wznowiono kursy przygotowujące dzieci do pierwszej Komunii Świętej¹²⁵. Wiosną 1942 roku władze miasta postanowiły przemienić ten budynek

¹¹³ S.M. Venerabilis, St.-Josefi-Stift. Heilsberg, w: Ermlandbuch 1988, s. 135–139.

¹¹⁴ Tamże.

¹¹⁵ Z relacji s. M. Venerabilis nie dowiadujemy się z kim konkretnie siostry rozmawiały.

¹¹⁶ Tamże, s. 135–139.

¹¹⁷ Tamże.

¹¹⁸ M. Krebs, Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy. Prowincja Warmińska, jw., s. 152.

¹¹⁹ Tenże, Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w diecezji warmińskiej w latach 1933–1993, jw., s. 318.

¹²⁰ Tenże, Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy. Prowincja Warmińska, jw., s. 179.

¹²¹ Tamże, s. 182.

¹²² APSK, ZG-D-6.

¹²³ Tamże.

¹²⁴ Tamże.

¹²⁵ Tamże.

w dom dla niemowląt. Zmienił się charakter pracy, więc potrzebne były świeckie pielęgniarki i opiekunki do dzieci. Ponieważ takich nie było, oddano dom do dyspozycji Kościoła. W związku z tym 1 sierpnia 1942 roku, po uzgodnieniu tej decyzji z ks. biskupem Maksymilianem Kallerem, przekazano dom siostrom Elżbietankom¹²⁶.

c. Zakład wychowawczy dla dziewcząt

W okresie drugiej wojny światowej siostry Katarzynki nadal prowadziły w Braniewie zakład wychowawczy dla moralnie zaniedbanych dziewcząt¹²⁷. Początkowo w zakładzie tym przebywało 40 wychowanek. Z czasem jednak, z powodu przeznaczenia domu na oddział położniczy, zmniejszyła się liczba dziewcząt przebywających w nim¹²⁸.

Na początku 1945 roku, w związku z błyskawiczną ofensywą Armii Radzieckiej na obszarze Prus Wschodnich, większość dziewcząt wróciła do domów rodzinnych¹²⁹. 20 lutego 1945 roku, po ewakuacji sióstr i pozostałych dziewcząt, ostatecznie zakład zamknięto¹³⁰.

d. Szkoły pielęgniarskie i szkoła gospodarstwa domowego wraz z internatem

Niewiele wiadomo na temat wojennych losów szkół pielęgniarskich prowadzonych przez siostry Katarzynki w Królewcu i w Olsztynie. Obie szkoły, istniejące przy szpitalach prowadzonych przez siostry, funkcjonowały w okresie wojennym¹³¹.

W Królewcu w sierpniu 1944 roku, w czasie bombardowania miasta przez aliantów, zostały uszkodzone budynki szpitalne¹³². Podobny los spotkał szkołę istniejącą przy tymże szpitalu. Pomimo to szkoła ta nadal czasowo funkcjonowała.

Natomiast w Olsztynie pracę sióstr pracujących w szpitalu i w szkole przerwała ofensywa styczniowa Armii Radzieckiej¹³³ i dopiero pod koniec drugiej wojny światowej obie szkoły pielęgniarskie zostały zlikwidowane¹³⁴.

W okresie wojennym siostry Katarzynki prowadziły również szkołę gospodarstwa domowego wraz z internatem w Królewcu. 27 sierpnia 1944 roku pomieszczenia szkolne zostały zbombardowane. Szkoła i internat przestały istnieć¹³⁵.

¹²⁶ Tamże.

¹²⁷ M. Krebs, Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w diecezji warmińskiej w latach 1933–1993, jw., s. 319.

¹²⁸ APSK, ZG-A-b(2)-3. Kopia pisma Zarządu Generalnego Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy do Kurii Biskupiej we Fromborku z dnia 26 lipca 1944 roku.

¹²⁹ M. Krebs, jw., s. 319.

¹³⁰ Tamże.

¹³¹ Tenże, Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy. Prowincja Warmińska, jw., s. 151.

¹³² Tamże, s. 176.

¹³³ Tamże, s. 151.

¹³⁴ Tenże, Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w diecezji warmińskiej w latach 1933–1993, jw., s. 317.

¹³⁵ Tamże.

e. Pensjonaty dla dziewcząt oraz Misja dworcowa dla dziewcząt podróżujących i szukających pracy

W okresie drugiej wojny światowej, oprócz internatu istniejącego przy szkole gospodarstwa domowego w Królewcu, siostry Katarzyny posiadały jeszcze trzy pensjonaty dla dziewcząt: w Braniewie, Lidzbarku Warmińskim i Reszlu¹³⁶.

Pensjonat w Braniewie już w pierwszych miesiącach wojny został zamknięty przez ówczesne władze państwowe. Miało to miejsce 1 października 1939 roku¹³⁷.

W Lidzbarku Warmińskim w okresie wojennym zmieniono nazwę pensjonatu na Dom dla Uczennic. Funkcjonował do 11 października 1943 roku, a następnie również został zamknięty¹³⁸.

Podobny los spotkał pensjonat w Reszlu. Również zamieniono jego nazwę w czasie wojny na Dom dla Uczennic. W marcu 1944 roku pensjonat zlikwidowano, a w jego pomieszczeniach urządzono pomocniczy szpital wojenny¹³⁹.

Przez cały czas trwania działań wojennych siostry prowadziły w Królewcu Misję dworcową dla dziewcząt podróżujących i szukających pracy. W 1945 roku dom został zbombardowany. Placówka sióstr uległa likwidacji¹⁴⁰.

B. Rozproszenie i uchodźstwo Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w 1945 roku

Mimo przesuwającego się frontu wojennego, Siostry św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy trwały na swoich stanowiskach pracy, aż do przymusowej ewakuacji na początku 1945 roku. Już w pierwszych miesiącach tegoż roku działalność sióstr z Prowincji Warmińskiej została całkowicie przerwana¹⁴¹.

Na terenie Prus Wschodnich od stycznia 1945 roku trwała ofensywa radziecka. Dlatego ówczesne władze hitlerowskie zarządziły przymusową ewakuację mieszkańców¹⁴². Ewakuacja nie ominęła także sióstr Katarzynek. Początkowo siostry

¹³⁶ Tamże, s. 317–318.

¹³⁷ Tamże.

¹³⁸ Tamże.

¹³⁹ Tamże.

¹⁴⁰ T e n ż e, Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy. Prowincja Warmińska, jw., s. 176.

¹⁴¹ T e n ż e, Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w diecezji warmińskiej w latach 1933–1993, jw., s. 295–296, a także APSK, ZG-G-a-3. W okresie drugiej wojny światowej przełożoną generalną Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy była s. M. Arcadia Schmalenbach, wybrana na to stanowisko w czasie kapituły generalnej 26.11.1931 r. na okres 6 lat i ponownie 22.11.1937 r. na dalsze 6 lat. Matka Arcadia Schmalenbach sprawowała urząd przełożonej generalnej przez cały okres drugiej wojny światowej i w pierwszych latach powojennych. Druga kadencja przełożonej generalnej kończyła się w listopadzie 1943 roku. Ze względu na trwające w tymże roku działania wojenne, kadencja ta została przedłużona aż do czasu zwołania wyborczej kapituły generalnej.

Przełożoną prowincjalną przez cały okres wojny była s. M. Irmgarda Fox. Do końca 1944 roku przełożoną generalną, jak i przełożoną prowincjalną — przebywające w klasztorze braniewskim — utrzymywały kontakt ze wszystkimi domami i placówkami oraz poszczególnymi siostrami na terenie Prowincji Warmińskiej. Dopiero w pierwszych miesiącach 1945 roku, na skutek ofensywy radzieckiej, została przerwana działalność sióstr z Prowincji Warmińskiej. W lutym 1945 roku ówczesne władze hitlerowskie zarządziły przymusową ewakuację sióstr i mieszkańców miasta Braniewa.

¹⁴² S. A c h r e m c z y k, jw., s. 270.

z placówek Prowincji Warmińskiej szukały schronienia w Braniewie, w domu macierzystym¹⁴³. Kiedy jednak wojska radzieckie zbliżyły się i do tego miasta, władze powiatowe zarządziły natychmiastową ewakuację¹⁴⁴. Przełożona generalna Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy — s. M. Arcadia Schmalenbach¹⁴⁵ a także siostry i podopieczni 24 lutego 1945 roku opuścili Braniewo, podejmując tułaczy trud w kilku grupach¹⁴⁶.

Młodsze siostry wyruszyły w drogę pieszo lub wozami, zaś starsze i chore wywieziono samochodami ciężarowymi do Świętej Siekierki¹⁴⁷. W drodze część sióstr została zatrudniona przy rannych i uchodźcach. Niektóre siostry — starsze i chore — zmarły w drodze z wyczerpania fizycznego¹⁴⁸. Inne wraz z Matką Generalną, po krótkim pobycie w Świętej Siekierce, po wielu trudnościach dotarły do Gdańska. Tam nastąpiło spotkanie kilku grup sióstr Katarzynek¹⁴⁹. Siostry od marca do sierpnia przebywały w Gdańsku. Po tym okresie Matka Generalna zdecydowała się wraz z wieloma siostrami wyjechać do domu prowincjalnego w Berlinie, dokąd dotarły 10 sierpnia 1945 roku¹⁵⁰. Nastąpiło całkowite rozproszenie sióstr Katarzynek z prowincji warmińskiej.

W okresie drugiej wojny światowej została zniszczona prawie całkowicie działalność Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy z Prowincji Warmińskiej. Wojna ta przyniosła także tejże prowincji ogromne straty personalne i materialne¹⁵¹.

W czasie drugiej wojny światowej, mimo niesprzyjających warunków politycznych i trwających działań wojennych, siostry Katarzynki trwały wiernie na swoich stanowiskach pracy. W tym tak trudnym okresie szczególną opieką otaczały swych wychowanków w przedszkolach. Młodzieży uczącej się w szkołach, a także przebywającej w internatach i pensjonatach, pomagały w dalszym kształceniu. Najbardziej bezpośredni wpływ wychowawczy wywierały siostry na dzieci, które przebywały w sierocińcach.

Wojna i przeżycia z nią związane prawie całkowicie zniszczyły działalność wychowawczą sióstr Katarzynek. Prowadzone przez siostry szkoły wraz z internatami, pensjonaty, przedszkola i sierocińce zostały zlikwidowane. Na początku 1945 roku na skutek trwającej ofensywy wschodniopruskiej większość sióstr przedostała się na Zachód. Łączyło się to z długą tułaczką, niejednokrotnie wraz z wychowankami. Analizując w historiografii przebieg działań wojennych oraz skutków z nich wynikających, można przypuszczać, iż okres drugiej wojny światowej należy do najtrudniejszych w historii Zgromadzenia Sióstr Katarzynek.

¹⁴³ M. Krebs, jw., s. 295–296.

¹⁴⁴ S. Achremczyk, A. Szorc, Braniewo, Olsztyn 1995, s. 244–246.

¹⁴⁵ M. Krebs, jw., s. 295–296.

¹⁴⁶ Tamże.

¹⁴⁷ Tamże. Przełożona generalna wraz z około 80 starszymi siostrami 24 lutego 1945 roku opuściła Braniewo. Front wojenny zablokował wszelkie drogi lądowe na Zachód. Pozostała jedynie możliwość ucieczki drogą morską. Siostry, zabierając co najkonieczniejsze, ruszyły w kierunku północy. Drogi zatłoczone były uchodźcami. Siostry wyruszyły w drogę ku portom morskim w kilku grupach.

¹⁴⁸ Tamże.

¹⁴⁹ Tamże.

¹⁵⁰ Tamże.

¹⁵¹ Tamże, s. 321.

**ERZIEHUNGSTÄTIGKEIT DER SCHWESTERN DES ORDENS
DER HL. KATHARINA, JUNGFRAU UND MÄRTYRERIN,
IN DEN JAHREN 1939–1945**

ZUSAMMENFASSUNG

In diesem Beitrag konzentrierte man sich auf die didaktisch-erzieherische Beeinflussung seitens der Katharinaschwestern auf Kinder und Jugendliche in den Jahren 1939-1945. In Anlehnung an die analysierten geschichtlichen Quellen sollte der erzieherische Aufwand der Schwestern in die Erziehung der jungen Generation der Ermländischen Diözese gezeigt werden. Im uns interessierenden Zeitraum haben die Schwestern mit ihren Aktivitäten Kindergärten, Krankenschwesternschulen, Haushaltsschulen mit Internaten, Pensionen und Waisenhäuser umfasst. Pädagogisch tätig waren sie auch in Grundschulen, Berufsschulen als auch in Erziehungsanstalten. Über die Seelsorge überreichten sie an ihre Zöglinge die Einlage des Glaubens.

Die erzieherische Tätigkeit der Schwestern machte in den Jahren 1939–1945 verschiedene Etappen durch, die von der gesellschaftlich-politischen sowie religiösen Situation im Ermland bedingt waren. Im Jahr 1939 mit seinen weitgefächerten Horizonten und Möglichkeiten erzieherischer Arbeit, setzen die Schwester das Charisma der Gründerin, Regina Protmann, fort und führten eine fruchtbare didaktisch-erzieherische Tätigkeit durch. Der Ausbruch des II. Weltkrieges hemmte die Weiterentwicklung des Ordens, aber er unterbrach seine Arbeit nicht. Trotz banger Momente, trotz Schwierigkeiten und Hürden, verbunden mit diesem Zeitraum, hat der Orden nicht aufgehört zu arbeiten und seine Tätigkeit nicht aufgegeben. Es wurde weiterhin unterrichtet, erzogen, es wurden künstlerische, technische und intellektuelle Talente entwickelt. Der Krieg und die damit verbundenen Erlebnisse haben fast gänzlich die erzieherischen Aktivitäten der Schwestern und sogar das Ordensleben untergraben. Trotzdem haben die Schwestern sogar in schwierigsten Zeiten die Erziehung von Kindern und Jugendlichen direkt beeinflusst.

MATERIAŁY i SPRAWOZDANIA

BRANIEWO I JEGO MIESZKAŃCY W CZASACH NOWOŻYTNYCH

Braunsberg, Brunsberga, Braniewo pierwsza stolica Warmii, jej najstarsze a zarazem najważniejsze miasto nazywane było przez biskupów warmińskich *naszą metropolią* a przez elektora brandenburskiego Fryderyka Wilhelma *duszą* Warmii. Marcin Kromer w dziele *Polska* wydanym w drugiej połowie XVI wieku pisał, że Brunsberga *składa się z dwu miast i ma potężne mury obronne, a przy tym jest tak ludna i bogata, że można ją zaliczyć do największych miast w Prusach. Na polu nauki i wiedzy uświetnił je niedawno przy naszej pomocy Stanisław Hozjusz*¹. W średniowieczu było warmińskim portem łączącym Warmię ze światem, miastem włączonym do Hanzy. Przyznawano mu czwarte miejsce wśród miast pruskich po Gdańsku, Elblągu i Toruniu, z aspiracją do zasiadania w wyższej izbie sejmiku generalnego Prus Królewskich. W XVI i następnym stuleciach silny ośrodek nauki, oświaty i kultury na Warmii. Zawsze podkreślało swoje wyjątkowe miejsce w biskupstwie warmińskim, swoją niezależność od władzy zwierzchniej. Braniewianie akcentowali swą wysoką pozycję wśród miast pruskich, cieszyli się przodownictwem miastom warmińskim w sejmiku warmińskim, a także poza sejmikiem, posiadali prawo wyboru burmistrzów i rajców, prawo ustanawiania wilkierzy, uzyskali monopol na handel zagraniczny całej Warmii, zniżkę w płaceniu dziesięciny, czynszu. Biskupom warmińskim składali Braniewianie specjalną przysięgę z osobną rotą, posiadali nieformalny tytuł metropolii warmińskiej posiadającej pełne sądownictwo cywilne i karne. Od króla Władysława IV uzyskali rzadki przywilej używania w korespondencji z rządzącymi czerwonego wosku do pieczętowania nie tylko listów ale i dokumentów podczas gdy inne miasta używały wosku koloru zielonego².

Początki Braniewa sięgają roku 1240, gdy Zakon Krzyżacki założył u ujścia Pasłęki do Zalewu Wiślanego drewniany zamek otwierając możliwość kolonizacji Warmii. Drewnianą warownię zburzyli Prusowie w czasie pierwszego powstania w roku 1242. W traktacie dzierżgońskim zawartym w 1249 roku a kończącym powstanie Prusowie zobowiązali się do zbudowania kościoła *in Brusebergue*. Wnet

¹ M. Kromer, *Polska czyli o położeniu, ludności, obyczajach, urzędach i sprawach publicznych królestwa polskiego księgi dwie*, przekład S. Kazikowski, opr. R. Marchwiński, Olsztyn 1977, s. 56.

² A. Szorc, *Dominium warmińskie 1243–1772*, Olsztyn 1990, s. 258–259; AAWO, AB, A 13, k. 190–191; AAWO, Braniewo-magistrat 47, k. 18 przysięga Braniewian z czasów biskupa Mikołaja Szyzkowskiego; AAWO, AK, Acta Cap. 5, k. 162.

osada otrzymała prawa miejskie. W 1251 roku odnotowano urzędowanie proboszcza Fryderyka *in Brunsbergk*, w 1254 roku biskup Anzelm w dokumencie wystawionym w Elblągu określił Braniewo jako miasto, w którym urządził sobie rezydencję. W czasie drugiego powstania Prusów w 1260 roku mieszkańcy Braniewa widząc, iż nie sprostają potężde Prusów podpalili miasto, opuścili je uchodząc do Elbląga. Powrócili dopiero po stłumieniu powstania w 1273 roku zakładając osadę w nieco innym miejscu. Ta również została zniszczona przez Prusów w czasie trzeciego ich powstania w 1277 roku. Szybko jednak to powstanie, zresztą o ograniczonym zasięgu, zostało stłumione. W 1279 roku Braniewo zostało nazwane miastem. Prawa miejskie otrzymało Braniewo dopiero w 1284 roku od biskupa Henryka Fleminga. Braniewo zostało obdarowane sporym nadaniem ziemskim liczącym 328 łanów, szerokim samorządem, sądownictwem i przywilejem rybołówstwa w Pasłęce i Zalewie Wiślanym. Przywileje ściągnęły nowych osadników, przybyli oni z Lubeki, Holsztyna, Meklemburgii. Położenie miasta przy ujściu spławnej Pasłęki do Zalewu Wiślanego sprawiły, że stało się ono portem morskim dla całej Warmii, a jego mieszkańcy trudnili się handlem. W połowie XIV wieku Braniewo było jednym z sześciu miast państwa zakonnego, należącego do Związku Miast Hanzeatyckich. Kupcy braniewscy wywozili warmińskie zboże, chmiel, len, płótno lniane do Flandrii, Anglii, Inflant, Skandynawii. Nawet przeniesienie siedziby biskupów warmińskich z Braniewa do Ornety a później do Lidzbarka Warmińskiego nie powstrzymało rozwoju miasta.

Miasto zostało założone na terenie obronnym. Ulokowano je na niewielkim wzniesieniu oblanym od wschodu rzeką Pasłęką. Od północy i południa dostęp do miasta utrudniały bagniste wgłębienia zapewne pozostałe po dawnym korycie Pasłęki. Jedyne od strony zachodniej nie było terenowych utrudnień, stąd mieszkańcy sami zbudowali tu sztuczne zabezpieczenia. Stare Miasto rozplanowano w kształcie w miarę regularnego prostokąta o rozmiarach 400×250 metrów, przy czym wschodni odcinek tegoż prostokąta przylegał do Pasłęki. Pod koniec XIV wieku miasto zostało otoczone murami obronnymi i to bardzo solidnymi, wzmocnionymi wieżami. Najsilniejsza linia murów i to podwójnych chroniła Braniewo od strony zachodniej. Kilkanaście wież wzmacniało obronność miasta, niektóre z tych wież były jednocześnie bramami miejskimi. Najważniejsza była Brama Wysoka ulokowana w zachodnim odcinku murów, przez którą prowadził szlak handlowy w kierunku Elbląga. Odpowiednikiem jej we wschodnim odcinku murów miejskich była Brama Młyńska, przez którą prowadziła droga na Królewiec, a także skręcając na południe wiódł szlak w kierunku Lidzbarka Warmińskiego. We wschodniej linii murów obronnych znajdowała się druga brama zwana *Kutteltor* później *Kesseltor*, za którą był most na Pasłęce i droga do rzeźni miejskiej. Na północnym odcinku murów wybudowano trzy bramy zwane Mniszą, Gwoździarzy i Wodną. Najpotężniejszą, najbardziej obronną była Wysoka Brama broniona nie tylko przez podwójny mur, ale przez Wieżę Węglową.

Dzisiejsza ulica Gdańska, dawniejsza ulica Długa, stanowiła główną ulicę miasta biegnącą od Wysokiej Bramy do Bramy Młyńskiej. Przez tę ulicę prowadził szlak handlowy Elbląg – Braniewo – Królewiec. Odpowiednikiem ulicy Długiej była ulica Poczтовая w północno-wschodniej części Braniewa. Pozostałe ulice przecinały miasto z północy ku południu. W środku miasta znajdował się rynek

niewielkich rozmiarów z ratuszem. Handlową rolę spełniała ulica Długa, a nie jak w innych miastach rynek. Ulica Długa była najokazalszą ulicą, przy niej pobudował się patrycjat miejski, domy zaś miały przedproża. Przy murze miejskim w południowej części Braniewa znajdował się potężny, gotycki kościół św. Katarzyny. Na wschód od niego pobudowany był także masywny zamek biskupi. Kościół św. Katarzyny wraz z zamkiem wzmacniały obronność Braniewa³.

W części północno-zachodniej miasta znajdował się klasztor franciszkanów i kościół pod wezwaniem Panny Maryi już od połowy XIV wieku. Budynki klasztorne w 1565 roku przejęli jezuiti. Jezuiti w następnych stuleciach dokupili trzy parcele wraz z domami na wschód od klasztoru aż do Bramy Mniszej. Na obszarze tym ulokowali nie tylko budynek kolegium, ale także gimnazjum, konwikt seminarium papieskie. Alumnat papieski, bo tak zwano owe seminarium papieskie, ulokował się w najokazalszym trzypiętrowym budynku, jaki posiadało Braniewo. Ten narożny budynek nazwano Kamiennym Domem, w posiadanie którego weszli jezuiti w 1612 roku, a przebudowali w stylu barokowym pod koniec XVII stulecia. W tej części miasta jezuiti w 1743 roku wzniesli nowy budynek szkolny.

W obrębie murów miejskich w czasach Reginy Protmann znajdowały się 232 domy, z których najokazalsze były przy ulicy Długiej, Pocztowej i rynku. Poza murami miejskimi także znajdowało się kilka domów. Były tam dwa szpitale w tym jeden dla chorych na choroby zakaźne, była rzeźnia miejska, stocznia, hamernia, garbania, młyn, karczma. Rozbudowano w ten sposób przedmieście na prawym brzegu Pasłęki przy drodze prowadzącej do Królewca. Wzdłuż drogi ku Fromborkowi rozbudowywało się kolejne przedmieście zwane fromborskim. Tu okazałe domy pobudowali najzamożniejsi mieszczanie, była też karczma oraz stodoły. Na północ od linii murów obronnych znajdowała się osada Koźlin, także odgrywająca rolę przedmieścia. Były w niej domy mieszkalne z ogrodami, a także spichlerze i stodoły.

W 1342 roku na wschód od Starego Miasta na prawym brzegu Pasłęki założono Nowe Miasto Braniewo. Rozmiary Nowego Miasta były spore, gdyż zamykało się ono w kształcie prostokąta 300×150 metrów. Otoczono to miasto palisadą. Najważniejszą arterią tegoż miasta była dzisiejsza ulica Rzemieślnicza na kształt wydłużonego rynku z ratuszem.

Braniewo było największym warmińskim miastem i najludniejszym. Niestety spisów ludności nie posiadamy, by ukazać liczbę mieszkańców na przestrzeni wieków. Zaborcze władze pruskie pozostawiły nam pierwszy spis mieszkańców z 1772 roku. W dokumentach zawsze określano Braniewo jako miasto największe, piąte, co do znaczenia miasto na ziemiach pruskich.

Pierwsi mieszkańcy Braniewa wywodzili się z Dolnych Niemiec zwłaszcza z Lubeki, Holsztyna, Meklemburgii, na przedmieściach osiedliła się ludność pruska. Ilu było mieszkańców — nie wiemy. Dopiero rejestry podatkowe z XV wieku przynoszą pewne ustalenia. Zachowany spis podatkowy z 1453 roku wykazuje mieszkańców zobowiązanych do uiszczenia podatku na rzecz Związku

³ A. Lutterberg, Zur Baugeschichte der Altstadt Braunsberg, *ZGAE* 19(1916), s. 601–618; M. Biskup, Rozwój przestrzenny miasta Braniewa, *KMW* 1(1959), s. 12–13.

Pruskiego. Według niego w obrębie murów Starego Miasta Braniewa mieszkało 360 rodzin⁴, na przedmieściach żyły 132 rodziny. Gdy do tej liczby dodamy około stu osób nie ujętych w rejestrze podatkowym, a byli to nędzarze, załoga zamku biskupiego oraz osoby duchowne, wówczas możemy stwierdzić, iż Braniewo zamieszkałe było przez około 2550 osób, 1800 mieszkało w obrębie murów miejskich, 660 na przedmieściach. Nie wiemy ilu mieszkańców liczyło w tym czasie Nowe Miasto Braniewo.

Pisownia nazwisk wskazuje, że większość mieszkańców była pochodzenia niemieckiego, przybyszy z Niemiec oraz z różnych miejscowości państwa krzyżackiego oraz Warmii. Kilkadziesiąt nazwisk wskazuje na ich pruskie pochodzenie. Zatem Prusowie otrzymali obywatelstwo miejskie i przestali być uważani za element niebezpieczny. Analizując nazwiska pod kątem narodowości Buchholz dopatrywał się istnienia mieszkańców pochodzenia polskiego, litewskiego a nawet ruskiego. Rejestr podatkowy z 1453 roku notuje Mikołaja i Michała Protmannów⁵. Zapewne Protmannowie pojawili się w Braniewie na początku XV wieku być może po wojnie głodowej z 1414 roku.

Spisy podatkowe z lat 1462 i 1463 potwierdzają dane z 1453 roku. Natomiast rejestr podatkowy z 1579 roku wskazuje na znaczny rozwój Braniewa oraz na podwojenie ludności w porównaniu z połową XV wieku. Mimo niszczących wojen polsko-krzyżackich rosła liczba ludności. W 1579 roku naliczono w Starym Mieście Braniewo 275 domów i siedem bud pod ratuszem, na przedmieściu Koźlin stało 99 domów. Zatem Braniewo liczyło 381 domów, w których mieszkało około 3500 mieszkańców⁶. Rejestr podatkowy odnotował czterech Protmannów — Bartłomieja, Jakuba, Klemensa i Piotra. Bartłomiej był najzamożniejszym z rodziny, był rajcą braniewskim wybieranym w latach 1571–1602. W 1575, 1583, 1590, 1602 był asesorem sędziego, w 1576, 1584, 1591 sędzią braniewskim, w 1600 kamlarzem, zmarł w 1629 roku. Pod względem wysokości płacenia podatków znalazł się w 1579 roku na dziewiątym miejscu wśród wszystkich Braniewian, zatem był człowiekiem zamożnym. Płacił on za ogród leżący na przedmieściu Koźlin 4,5 marki i 14 groszy, podczas gdy Jakub Protmann płacił trzy marki, Klemens 2,5 marki a Piotr Protmann tylko dwie marki⁷.

Rejestr z 1579 roku ukazał znaczne zróżnicowanie majątkowe mieszkańców Braniewa. Z 274 płatników wykazanych w rejestrze 180 płaciło podatek mniejszy niż dwie marki w tym aż 103 płaciło mniej niż jedną markę, natomiast 26 podatników płaciło po dwie marki, 33 po 2,5 marki, 10 po trzy, 4 po 3,5 marki, 9 po cztery marki i 8 ponad 4,5 marki. Protmannowie należeli do bogatszych mieszczan braniewskich. Piotr Protmann, ojciec Reginy posiadał dom w pobliżu ratusza, a więc w najważniejszej części miasta, w której mieszkali najbogatsi. Posiadał

⁴ F. Buchholz, Eine Steuerliste der Altstadt Braunsberg vom Jahre 1453, *ZGAE* 25(1935), s. 430.

⁵ Tamże, s. 417, 420; B.G. Śliwińska, *Dzieje Zgromadzenia sióstr Świętej Katarzyny Dziewicy i Męczennicy, Olsztyn 1998*, s. 54.

⁶ H. Schmauch, Ein Steuerregister der Altstadt Braunsberg vom Jahre 1579, *ZGAE* 25(1935), s. 472.

⁷ Tamże, s. 464–473.

spichlerz nad Pasłęką, a jego gospodarstwo oszacowano na 400 guldenów⁸. Protmannowie do połowy XVII wieku należeli do patrycjatu braniewskiego, pełnili funkcje rajców.

W rejestrze składających przysięgę obywatelską dla lat 1603–1646 widnieje jedenastu Protmannów. Dwaj z nich zasiadali w radzie miejskiej. Michał Protmann obywatelstwo otrzymał w 1613. Rok wcześniej ożenił się z córką burmistrza Katarzyną Bartsch. Burmistrz Jakub Bartsch zasiadał w radzie od 1602 roku. W 1624 roku zrzekł się dobrowolnie stanowiska rajcy i osiadł w dobrach ziemskich Krosno i Bażyny. Cieszył się zaufaniem biskupów warmińskich Andrzeja Batoiego oraz Szymona Rudnickiego, zmarł w 1632 roku⁹. Michał Protmann był w 1625 roku sędzią, a w 1624 i 1636 wybrany asesorem sędziego. Jerzy Protmann zasiadał w radzie miejskiej w tym samym czasie, co Michał. Był rajcą jeszcze w 1637 roku. Król Władysław IV odznaczył Protmannów tytułem patrycjuszowskim za wierność w czasie wojny szwedzkiej.

Braniewo w XVII i XVIII wieku liczyło około czterech tysięcy mieszkańców. Analiza zachowanych metryk ślubów, chrztów, zgonów pozwala scharakteryzować mieszczaństwo braniewskie. W roku 1576 odnotowano 233 chrztów w Braniewie, w 1673 — 220, w 1774 — 231. Taka liczba chrztów zdaniem historyków odpowiada społeczności liczącej około 4250 osób¹⁰. Na marginesie warto odnotować, że w średniowieczu najbardziej popularnym imieniem nadawanym dziewczętom było imię Katarzyna natomiast w XVII wieku, co trzecia dziewczynka w Braniewie zwana była Anną.

W księdze zmarłych odnotowywano rocznie od stu do dwustu zgonów. Ich liczba gwałtownie wzrastała w czasie zaraz, a te nawiedzały miasto dość często. Sporą liczbę mieszkańców pochłonięła zaraza szalejąca w połowie XVI stulecia. W latach 1661–1662 zmarło w Braniewie tysiąc osób. Jeszcze więcej ofiar pochłonięła dżuma z lat 1709–1711. W księdze zmarłych tego czasu odnotowano 1049 pogrzebów.

Wobec choroby ludzie byli bezradni. Uciekali z miasta, składali śluby, pielgrzymowali do miejsc kultu świętych, podejmowali pokutę. Ludzie umierali, a także zawierali związki małżeńskie, rodziły się dzieci. W 1709 roku w Braniewie ochrzczono 196 dzieci, w 1711 — 190, w 1712 — 240, w 1713 — 233.

Liczba mieszkańców Braniewa po przejściu dżumy zmniejszyła się o jedną trzecią. Życie nie znosiło jednak próżni. Do Braniewa napłynęli nowi osadnicy z różnych miast warmińskich, a także z niektórych wsi. Szybko rosła liczba mieszkańców. Kataster sporządzony przez pruskie władze zaborcze jesienią 1772 roku dostarcza wielu interesujących danych obrazujących życie społeczne i gospodarcze Braniewa. Dzięki niemu wiadomo, iż Stare Miasto liczyło 207 domów, przedmieścia 156 domów, mieszkańców zaś było 2871. Nowe Miasto liczyło 200 domów i 1378 mieszkańców. Zatem Braniewo liczyło ponad cztery tysiące mieszkańców. Pruski kataster wyliczył także, iż w gimnazjum jezuickim uczyło się

⁸ Tamże, s. 464; B.G. Śliwińska, *iw.*, s. 55.

⁹ A. Frankowski, *Elita władzy Starego Miasta Braniewa w XVII i XVIII wieku*, *KMW* 2(2001), s. 186.

¹⁰ S. Achremczyk, A. Szorc, *Braniewo*, Olsztyn 1995, s. 109.

200 uczniów, w seminarium papieskim 20, a w seminarium diecezjalnym 19 alumnów.

Mieszkańców Braniewa możemy podzielić na dwie grupy — na obywateli posiadający pełnię praw miejskich i mieszkańców. Przyjmuje się, iż 20% mieszkańców posiadało obywatelstwo. Zachowały się braniewskie księgi wpisów obywateli z lat 1600–1808. Wynika z nich, że rocznie nadawano obywatelstwo od pięciu do 20 osobom. Starający się o obywatelstwo winien udowodnić, że przynajmniej rok czasu mieszka w mieście, jest katolikiem, człowiekiem wolnym, pochodzącym z prawego łoża, żonatym, złoży przyrzeczenie poszanowania praw miejskich oraz uści stosowną opłatę. Opłaty sięgały nawet 90 grzywien tyle za obywatelstwo zapłacił w 1677 roku Jan Filipowicz. Inni płacili mniej. W 1664 roku Heinrich Schorn za wpis do księgi prawa miejskiego zapłacił 42 grzywny. Urodzony w Pieniężnie Ertman Dromler wniósł do kasy miejskiej 45 grzywny i w 1713 roku otrzymał obywatelstwo. Pochodzący również z Pieniężna Tomas Hanmann zapłacił za obywatelstwo w 1672 roku 450 grzywien. Zdarzało się, iż nadawano obywatelstwo nie pobierając opłat. Niejaki Tobiasz Jarlach w 1633 roku został obywatelem za wierną służbę radzie miejskiej. Samuel Grądzielewski został wpisany do rejestru obywateli za dorobienie wskazówki do zegara na wieży miejskiej. Od połowy XVII rozróżniano obywatelstwo większe i mniejsze. Taki podział wprowadziła rada miejska wraz z trzecim ordynkiem. W XVIII wieku za duże obywatelstwo płacono 100 złotych, a za mniejsze nawet cztery złote. Mimo opłat i to wysokich do Braniewa napływali ludzie.

Pomyślność braniewskich mieszczan zależała także od rady strzegącej autonomii i niezależności. Rada nie tylko podejmowała uchwały, sądziła, ale i kontrolowała życie mieszkańców Braniewa. W braniewskiej radzie zasiadało od 12 do 20 rajców, przeważnie było ich 16. Braniewska rada była wyjątkowa, gdyż sama wybierała rajców, zaś biskupi warmińscy nie ingerowali w wybory miejskie. Nie zdarzały się one często gdyż funkcje radnych były dożywotnie. Corocznie dokonywano jednak zmian stanowisk wewnątrz rady. Urzędujący burmistrz ustępował na rzecz jednego ze swego zastępcy, by po dwóch latach powrócić na pierwsze miejsce w radzie. Dożywotność funkcji i nieusuwalność rajców sprawiła, że miejsce w radzie opanowały niektóre rodziny, spokrewnione ze sobą i najbogatsze. Najwięcej do rady wprowadzili przedstawiciele rodziny Hintzów, Kirstenów, Follertów, Schornów, Wichmannów i Hanmannów. Kirstenowie rządili Braniewem w XVII wieku, Wichmannowie w pierwszej połowie tegoż stulecia. W XVIII wieku kierowali pracami rady Schornowie, Hanmannowie.

Burmistrzowie i rajcy braniewscy byli ludźmi wykształconymi. Większość ukończyło gimnazjum braniewskie i reszelskie. Rajca Johann Fischer uczył się w Warszawie, studiował w Paryżu. W Lipsku i Erfurcie studiowali Gabriel Schwang oraz Józef Kampf. Studia na uniwersytecie królewieckim w XVIII wieku ukończyli Franz Zahn, Franz Oestreich, Anton Hanmann. Wśród rajców XVII-wiecznych znajdujemy absolwentów Akademii Krakowskiej¹¹.

Oficjalnie członkowie rady funkcje swe pełnili honorowo nie pobierając żadnej pensji. Nie mniej jednak, dla siebie rezerwowali miejskie urzędy, a tych i to dobrze

¹¹ A. Frankowski, jw., s. 175–176.

płatnych było sporo. Zdarzało się, że jeden rajca piastował kilka miejskich stanowisk. W 1728 roku rada licząca 14 rajców rozdysponowała 24 urzędy. I tak Johannowi Hintzowi przyszło pełnić funkcję kamlarza, bartnego, starszego asesora sędziego, prowizora pastwisk i rowów. W 1741 roku rajca Georg Lunitz zarządzał miejskimi browarami, słodownią, młynem, szpitalem, nocnymi stróżami. Czerpali rajcy z tego tytułu spore dochody. Dodatkowo radnym przysługiwało drewno na opał z miejskiego lasu, podarki pieniężne, wino, miód sycony z okazji świąt Bożego Narodzenia, Wielkanocy, Zielonych Świątek. Sędzia miejski pobierał trzecią część opłat sądowych, prezydujący burmistrz otrzymywał łaszt jęczmienia, dwie świnię, a w XVIII wieku 100 grzywien.

Do znacznej fortuny doszli w XVII wieku rajcy Christoph Schmidt i Andreas Ludwich handlujący winem. W XVIII wieku monopol na handel winem przejęli Schornowie. Michał Schorn zasiadał w radzie od 1759 roku. Trzykrotnie wchodził w związku małżeńskie. W 1736 roku ożenił się z Magdaleną Dromler pochodzącą z Pieniężna, po raz drugi ożenił się z córką bankiera gdańskiego Marią von Math. Po śmierci brata Henryka stał się właścicielem domu handlowego zajmującego się handlem winem. Jego firma w 1765 roku zbankrutowała, długi jej oszacowano na ponad 363 tysiące guldenów¹². Kupcem i armatorem był Franz Oestreich, Georg Lunitz, Klemens i Antoni Hanmannowie¹³.

W Braniewie utworzyła się elita władzy złożona z ludzi wykształconych, bogatych, a także spokrewnionych ze sobą. Poszczególne rodziny posiadały bogate tradycje urzędnicze.

Głównym źródłem utrzymania Braniewian obok rzemiosła był handel. Braniewo było warmińskim oknem na świat, zyskało monopol na handel. Było portem morskim, który swą świetność przeżywał w średniowieczu, a także w XVI wieku. Jeszcze w połowie XVIII stulecia kupiec Nowego Miasta budując statek morski nazwany *Biały Łabędź* przypomniał o portowym znaczeniu Braniewa. Na starych braniewskich sztychach uwidoczniono port na Pasłęce. W Braniewie był cech przewoźników. Szyprowie posiadali swój wilkierz wydany w 1599 i 1654 roku. Przez to miasto eksportowano zboże, produkty leśne, a przede wszystkim len, przędzę lnianą i płótno lniane.

Ustanawiając w 1718 roku podatki na Warmii ich wysokość uzależniono także od odległości danej miejscowości od portu braniewskiego. Cotygodniowe targi braniewskie odbywające się w każdą sobotę ściągały do miasta kupców warmińskich, okoliczne chłopstwo z całego komornictwa braniewskiego. Jeszcze więcej ludzi przyjeżdżało na jarmarki. Ściągali na jarmarki, zwłaszcza na jarmark zimowy, odbywający się w pierwszą niedzielę Wielkiego Postu, kupcy nie tylko z miast warmińskich, ale z Królewca, Gdańska, Elbląga, przybywali handlarze żydowscy, wieśniacy. Jarmark był wielkim wydarzeniem nie tylko handlowym, ale i kulturalnym. Popisywali się wędrowni trubadurzy, uczniowie gimnazjum jezuickiego wystawiali sztuki teatralne. Główna ulica zwana Długą zamieniała się w ulicę handlową, można było kupić wyroby rzemieślnicze, ryby, owoce, olej, ziemniaki,

¹² Tamże, s. 195.

¹³ P. An h u t h, Die Familie von Hanmann, *ZGAE* 16(1906–1907), s. 649–657; F. B u c h h o l z, Beitrage zur Geschichte der ermländischen Familie von Hanmann, *ZGAE* 26(1936–1938), s. 384.

wino, piwo i inne produkty. Ważną pozycję w handlu stanowiły napoje alkoholowe, a z nich piwo. W Prusach piwo było bardzo popularnym napojem, i to dobrej jakości. Ceniono ciemne piwo barczewskie, a piwem braniewskim zachwycał się car rosyjski Piotr I. Według wyliczeń historyków przeciętnie każdy mieszkaniec wypijał dziennie od trzech do sześciu litrów piwa. Nawet przyrządzano zupełną piwną. Prawo wyszynku piwa posiadali ci z mieszczan, którzy posiadali cały dom w mieście. Od miejskich piwowarów kupowali piwa karczmarze miejscy. Za murami Braniewa prosperowały dobrze dwie karczmy, jedna z nich zwana „Pod Czarnym Orłem” dotrwała aż do 1945 roku.

Warmiacy także chętnie kupowali wino. Na handlu winem dorobiło się wiele braniewskich rodzin. W XVIII wieku monopolistami w tym względzie była rodzina Schornów pochodząca z Kolonii. Wino sprowadzała ona z Gdańska, a także z krajów zachodniej Europy — z Francji, Niemiec, Austrii, Włoch, ceniony był tokaj węgierski. Od końca XVI wieku pojawiło się w Braniewie *vinum crematum* wino palące w usta, czyli gorzałka. Jej produkcja była kontrolowana przez władze warmińskie. Mimo uchwalania edyktów ograniczających produkcję gorzałki i jej spożycie, sprowadzana z sąsiednich Prus na Warmię napływała tania wódka. Strumień alkoholu napływał do Braniewa i stąd był rozprowadzany na całą Warmię.

W czasach Reginy Protmann Braniewo toczyło spór z miastami warmińskimi o handel lnu. Len, chmiel, wełna należały do surowców, które mieszkańcy mogli sprzedawać tylko na rynku miasta swego komornictwa. Przepis ten był niekorzystny dla kupców braniewskich, gdyż zmuszał ich do skupowania lnu w terenie. Zazwyczaj przed jarmarkami w miastach warmińskich przez kilka dni trwał skup lnu. Braniewianie domagali się od warmińskich mieszczan, aby nie skracali czasu skupu lnu. Wielkie oskarżenia wysuwali pod adresem Olsztyna i Barczewa, gdy tamtejsze magistraty ograniczyły skup lnu do dwóch dni przed każdym jarmarkiem. Nie tylko skup był okazją do nieporozumień, ale też jakość skupowanego lnu i waga. Braniewianie chcieli mieć kontrolę nad jakością, miarą i wagą. Jednostką wagi w Prusach był kamień o różnej wadze w poszczególnych miastach. W Braniewie kamień wynosił 36 funtów, w Ornece 38, Lidzbarku Warmińskim 40. Zatem kupcy gdańscy woleli skupować len poza Braniewem z oczywistych powodów — cięższej wagi. Około 1580 roku rada braniewska chcąc dostosować wagę do norm elbląskich i gdańskich zaczęła ważyć len za pomocą dużej wagi odważnikami o ciężarze 30 kamieni. Kupcy innych miast warmińskich skupowali len ważony małą wagą, w małych pęczkach. Sprzedając len w Braniewie tracili sporo pieniędzy, czuli się oszukani przez kupców braniewskich. Nie mogli sprzedać lnu kupcom gdańskim czy elbląskim, bowiem Braniewo miało monopol na handel zagraniczny.

Gdy w 1580 roku angielska Kompania Wschodnia ulokowała się w Elblągu i zaczęła skupować duże ilości lnu, Braniewo bogaciło się. Pozostałe miasta warmińskie rozpoczęły ostre wystąpienia przeciw Braniewianom. Na dwór biskupów słały supliki, oskarżały Braniewian na sejmikach warmińskich, rzecz szła o wolność handlu. Po interwencji biskupa Marcina Kromera, mieszczanie warmińscy mogli w każdą środą zawierać w Braniewie kontrakty na sprzedaż lnu z kupcami przyjezdnymi. Za życia Kromera, Braniewianie godzili się z niekorzystnym dla

siebie postanowieniem. Do następcy Kromera, biskupa Andrzeja Batorego wysłali suplikę żądającą zniesienia fatalnego dla nich dekretu. Dowodzili, że wprowadzenie środowego targu jest niezgodne z dotychczasowym prawem, sprzeczne z praktyką miast hanzeatyckich. W żadnym mieście należącym do Hanzy nie ma wolnego handlu dla obcych kupców, powoływali się na przykład Gdańską, który odrzucił żądania wolnego handlu stawiane przez kupców angielskich. Środowy handel lmem szkodliwy jest dla kupców braniewskich zmuszanych do kupowania surowca w odległych od Braniewa miejscowościach, zakłóca wymianę handlową z miastami Prus Książęcych, z Morągiem, Miłakowem, Bartoszycami.

Spór trwał do 1618 roku. W tym roku, w Smolajnach, w obecności biskupa Szymona Rudnickiego zostało podpisane porozumienie Braniewa z miastami warmińskimi. Braniewianie przystawali na przedłużenie na lat pięć handlowych śród, ale zyskali zgodę, by chłopci nie zadłużeni mogli sprzedawać swoje towary w Braniewie. Braniewianie mogli sprzedawać sól, żelazo i inne towary na rynkach miast warmińskich. Miasta warmińskie, które chciałyby sprzedawać len w Braniewie zobowiązane zostały do łożenia pieniędzy na konserwację portu. Zatem Braniewo wyszło zwycięsko z konfliktu.

Mieszczanie braniewscy żyli z handlu, rzemiosła oraz rolnictwa. Braniewo otrzymało w przywileju lokacyjnym aż 328 łanów chełmińskich. Do każdego domu była przypisana część ziemi miejskiej. Urodzajna ziemia w pobliżu miasta cieszyła się dużym wzięciem. W miejscowości Ułowo z gruntów podzielonych na niewielkie parcele korzystało 116 mieszczan. Posiadali oni od 1 do 4 morgów uprawnej ziemi. W innych miejscowościach było podobnie. Znany burmistrz braniewski Szymon Wichmann posiadał pół łanu ziemi. Z początku XVII wieku zachował się ciekawy dokument noszący tytuł: *Pola mieszczan braniewskich poczynając od Podgórze aż do Rudłowa, według stanu z czasów konfliktu Szymona Protmanna*¹⁴.

Wymieniony Szymon Protmann był krewnym Reginy założycielki zgromadzenia siostr św. Katarzyny. Popadł w konflikt z radą miejską o szarwark z dwóch łanów ziemi, które posiadał na przedmieściu Koźlin. Biskup Szymon Rudnicki powołał specjalną komisję dla rozstrzygnięcia sporu. We wrześniu 1612 roku doszło do kompromisu. Burmistrz Jakub Bartsch zgodził się na zwolnienie tych dwóch łanów od szarwarku. Tych dwóch łanów Protmann nie mógł podzielić między swych spadkobierców. Bartsch, którego córka poślubiła Michała Protmanna wydał korzystne postanowienie dla innego Protmanna. Zresztą Protmannowie nie należeli do tych, którzy zatargi przegrywali, byli to ludzie energiczni, przedsiębiorczy, zadziorni.

Dokonany w średniowieczu rozdział ziemi przetrwał do początku XVIII wieku. Gdy mieszczenie braniewscy zajęli się handlem i rzemiosłem pozostawili dla siebie niewielkie parcele oddając ziemię miastu nadaną wieśniakom. W ten sposób na ziemi miejskiej założono trzy wsie i osiem folwarków. Chłopi świadczyli powinności na rzecz miasta, odrabiali szarwark, płacili czynsz.

Od połowy XVII wieku Braniewo zaczęło sprzedawać miejską ziemię. W czasie wielkiej wojny północnej zadłużone Braniewo sprzedawało posiadłości ziem-

¹⁴ S. Achremczyk, A. Szorc, jw., s. 114.

skie wierzycielom. W 1709 roku za 1600 złotych folwark Biała Góra za ledwie półtora łanowy kupili jezuici urządzając w nim miejsce odpoczynku dla studentów. Kupcowi Tomaszowi Hanmannowi odstąpili rajcowie folwarki Katzenhöfen i Róźaniec, gdy nie byli w stanie oddać pożyczonych 32 tysięcy złotych. I tak w 1715 roku w posiadaniu Braniewa znajdowało się nie 328 łanów a tylko 125.

Życie w czterotysięcznym mieście, jakim było Braniewo regulowały wilkierze, akty prawne zawierające szereg przepisów porządkowych. Niestety nie zachował się oryginalny tekst wilkierza braniewskiego. O jego istnieniu wzmiankuje się w 1421 roku, 1554, 1648. Wilkierz braniewski, podobnie jak wilkierze innych miast warmińskich rozpoczynał się od nakazu, by mieszczanie okazywali posłuszeństwo i szacunek władzom miejskim, nie lżyli obraźliwymi słowami burmistrzów, szanowali proboszcza. Wilkierz wymieniał prawa i obowiązki mieszczanina, wzmiankował o warzeniu piwa, o gospodarowaniu na roli, o przestrzeganiu przepisów przeciwpożarowych. Zobowiązywał wilkierz w XVI wieku, by ludzie co niedzielę chodzili do kościoła, gdy zaś będą w niedzielę trwonić czas przy studni zostaną osadzeni w areszcie. Wiele uwagi poświęcały wilkierze dbałości o czystość w mieście — głosiły, że w każdy piątek należy wywozić nieczystości z głównych ulic miasta, wyburzyć budynki między stodołami, kominy muszą być murowane, a dachy domów pokryte dachówką. Zabraniano pędzić luzem konie przez miasto, trzodę chlewną trzymać w zamkniętych budynkach, usunąć z miasta wszystkie kozy. Dalej — zakazywano służącym sprzedawać piwo po godzinie ósmej wieczorem, kobiety lekkich obyczajów decyzją rady z 1605 roku miały opuścić miasto albo szybko wyjść za mąż. Kto zaś zakłócałby spokój w mieście po godzinie dziesiątej wieczorem grając głośno na różnych instrumentach miał być osadzony w więzy. Szereg przepisów dotyczyło handlu, a także organizacji pogrzebów ograniczając przede wszystkim przesadną ich pompę.

Sławę Braniewu przynosiły szkoły. Tu założono pierwsze w Polsce gimnazjum jezuickie, pierwsze seminarium duchowne, tu istniał alumnat papieski. Funkcjonowały liczne fundacje stypendialne, działała drukarnia. Braniewo słynęło jako miasto szkół przyciągające młodzież z całej wielkiej Rzeczypospolitej, jako ośrodek kultury. Te zagadnienia doczekały się literatury historycznej, choć na nowo należy podjąć nad nimi badania.

BRAUNSBURG UND SEINE BEWOHNER IN DER NEUZEIT

ZUSAMMENFASSUNG

Der Beitrag stellt eine Geschichtsskizze aus Braunsbergs Geschichte seit dem 16. Jahrhundert dar. Da wird die geographische Lage der Stadt gezeichnet, ihre ersten aus der Geschichte berühmten Bewohner beschrieben, ihre Lebensbedingungen und Vermögenslage sowie ihr Rang in der damaligen Gesellschaft vorgestellt. Die Stadt wird als starkes Kultur- und Bildungszentrum im damaligen Polen dargestellt.

CZTERECHSETLECIE PAPIESKIEJ APROBATY REGUŁY ZGROMADZENIA SIÓSTR ŚWIĘTEJ KATARZYNY DZIEWICY I MĘCZENNICZY (1602–2002)

Treść: — Wstęp. — I. Bł. Regina Protmann wobec innowacji życia zakonnego. — II. Fenomen dzieła bł. Reginy. — III. Geneza i tematyka *Reguły* aprobowanej przez Stolicę Apostolską. — IV. Znaczenie *Reguły* i jej wpływ na duchowość Zgromadzenia. Zakończenie. — Zusammenfassung

WSTĘP

Zainteresowanie wymienioną w tytule *Regułą* znajduje swoje uzasadnienie w przypadającej w 2002 roku czterechsetnej rocznicy zatwierdzenia jej przez Stolicę Apostolską a pośrednio także zatwierdzenia samego Zgromadzenia. Jest to zatem jubileusz czterechsetlecia papieskiej aprobaty Zgromadzenia Sióstr Świętej Katarzyny, powołanego do życia przez bł. Reginę Protmann w Braniewie w drugiej połowie XVI stulecia.

Chronologicznie jest to druga z kolei *Reguła* tego Zgromadzenia. Swoją genezą sięga czasów Założycielki i wiąże się ściśle z misją, jaką powierzył jej Bóg wobec posłannictwa zakonów żeńskich doby Soboru Trydenckiego.

I. BŁ. REGINA PROTMMANN WOBEC INNOWACJI ŻYCIA ZAKONNEGO

Warto przypomnieć, iż w czasach Reginy Protmann (1552–1613) Kościół nie akceptował żeńskich formacji zakonnych bez obowiązku ścisłego odosobnienia. Wszelkie inicjatywy kobiet, zmierzające do wyłamania się spod prawa klauzury i zaangażowania w działalność duszpasterską, wychowawczą i charytatywną były tłumione przez ówczesne ustawodawstwo kościelne. W przekonaniu władz kościelnych, jedyną drogą, którą kroczyć mogły niewiasty, pragnące wieść życie według rad ewangelicznych, był bowiem klasztor z jego surową klauzurą i ślubami uroczystymi. W zakonach tego typu akcentowano głównie kontemplację jako naśladowanie Chrystusa, oddającego się modlitwie na Górze¹. Podstawowym obowiązkiem ich członkiń była zatem kontemplacja rzeczy Bożych oraz ustawiczne zjednoczenie z Bogiem w modlitwie, zwłaszcza liturgicznej. Oddawanie chwały

¹ Mt 14,23; por. KK 46.

Bogu poprzez udział w eucharystycznej Ofierze Chrystusa i odprawianie świętego oficjum w chórze oraz życie w odosobnieniu, pokucie i ascezie, to istotne rysy realizacji apostołskiego wymiaru powołania mniszki. Zaangażowanie zakonnice w służbę Królestwa Bożego miało więc charakter wybitnie duchowy, bowiem przestrzeganie ścisłej klauzury, wprowadzonej dekretem papieża Bonifacego VIII (1294–1303) *Periculoso* z 1298 r. uniemożliwiało podejmowanie twórczych inicjatyw kobiecego geniuszu.

Ukształtowany przez stulecia model zakonów kontemplacyjnych przetrwał do czasu Soboru Trydenckiego (1545–1563), który jeszcze bardziej ograniczył życie niewiast do murów klasztornych, nakładając na wszystkie mniszki obowiązek bezwzględnego poddania się prawu klauzury, której *nawet na krótko i pod żadnym pozorem* nie wolno było przekroczyć². Wprawdzie postanowienie Ojców Soboru, wśród których poczesne stanowisko zajmował biskup warmiński, kardynał Stanisław Hozjusz (1551–1579)³, miało na celu przywrócenie karności i pierwotnej gorliwości niektórym, rozluźnionym w okresie renesansu klasztorom autonomicznym, to jednak w praktyce miało znacznie szersze zastosowanie. Istotną rolę w tej kwestii odegrała bulla papieża Piusa V (1566–1572) *Circa pastoralis* z 29 maja 1566 r., mocą której wszystkie nieformalne grupy kobiece zobowiązane były do przyjęcia klauzury i złożenia ślubów uroczystych, bądź powrotu do życia świeckiego⁴.

Przeświadczenie o integralnej spójności żeńskiego życia zakonnego z odosobnieniem od świata było tak głęboko zakorzenione w duchowości Kościoła, że wszelkie próby wypracowania nowych struktur napotykały zdecydowany sprzeciw ze strony papieżstwa. Bariery tych przekonań nie zdołali przełamać nawet święci tej miary, co Franciszek Salezy († 1622), Wincenty á Paulo († 1660) czy Aniela de Merici († 1540)⁵.

² Za naruszenie klauzury, przewidzianej dekretem dyscyplinarnym *De regularibus et monialibus* z 3 grudnia 1563 r. (XXV sesja), groziła *ipso facto* kara ekskomunikacji; por. M. D a n i l u k, K. K l a u z a, Podręczna encyklopedia instytutów życia konsekrowanego, Lublin 1994, s. 161.

³ Stanisław Hozjusz (1504–1579), biskup chełmiński (1549–1551); od 1551 r. biskup warmiński, 26 II 1561 r. mianowany kardynałem przez papieża Piusa IV (1559–1565) oraz legatem papieskim na Sobór Trydencki (10 III 1561 r.) w 1563 r. przewodniczył obradom soborowym, odgrywając decydującą rolę w sformułowaniu niektórych jego uchwał; por. J. M i s i u r e k, EK VI, k. 1257–1260; W. U r b a n, PSB X, 44.

⁴ Bullarum Romanum, t. II, Roma 1638, s. 138–139.

⁵ Należy pamiętać, iż św. Franciszek Salezy (1567–1622), bp Genewy, założył w 1610 r. w Annecy (Francja) Zakon Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny (wizytki), którego członkinie miały zajmować się chorymi i biednymi. Realizację tego celu uniemożliwiło jednak bezwzględne poddanie się prawu klauzury, obwarowanej kratami. W rezultacie dzieło św. Franciszka zostało zatwierdzone przez Stolicę Apostolską (23 IV 1618 r.) jako zakon autonomiczny i charakter ten zachowało do dziś.

Natomiast św. Wincenty á Paulo (1581–1660), żeby nie popaść w konflikt z dekretem soborowym o zachowaniu klauzury, założył w 1633 r. Siostry Miłosierdzia (szarytki) w formie stowarzyszenia o corocznie odnawianych ślubach prostych, zatwierdzone przez Stolicę Apostolską dopiero w 1668 r.

Nieco inaczej potoczyły się losy instytutu świeckiego, powołanego do życia w Brescii (Włochy) przez św. Anielę de Merici (ok. 1474–1540) w 1535 r. To zrzeszenie niewiast, zamieszkujących początkowo w swoich domach rodzinnych, bez ślubów zakonnych, oddających się pracy wychowawczej i nauczycielskiej, w 1612 r. zostało przekształcone (na terenie Francji, gdzie zostało przeniesione) w zakon autonomiczny o ścisłej klauzurze; por. B. Ł o z i ń s k i, Leksykon zakonów w Polsce.

To fenomenalne wprost zadanie podjęła młoda córka warmińskiej ziemi Regina Protmann, dziś błogosławiona, by móc pójść wytyczonymi przez siebie drogami zaangażowania w pałacę potrzeby Kościoła i społeczeństwa warmińskiego, a zwłaszcza miejscowej ludności, dotkniętej kataklizmem klęsk żywiołowych i epidemią dżumy (1571–1572)⁶. Młodzieńczy entuzjazm i bogata osobowość, a przede wszystkim głęboka i żywa wiara w Opatrzność Bożą, pozwoliły Reginie przezwyciężyć tradycję modelu zakonów żeńskich o ścisłej klauzurze i ślubach uroczystych i stworzyć podstawy nowoczesnych otwartych struktur egzystencji zakonów żeńskich o celach apostołskich. Pierwsze ogniwo tego nurtu, który z trudem torował sobie drogę, stanowi prezentowane tu Zgromadzenie Sióstr Świętej Katarzyny, powołane do istnienia przez bł. Reginę Protmann w 1571 r.⁷

II. FENOMEN DZIEŁA BŁ. REGINY

Oryginalność pionierskiego dzieła Reginy polega na połączeniu podstawowych cech pobożności późnego średniowiecza z duchowością potrydencką, na którą znaczny wpływ wywarli ojcowie jezuiti. Opierając się na tradycyjnych zasadach duchowości monastycznej, Matka Regina ukazała własne drogi i metody szukania i znajdowania Boga, integrujące modlitwę i kontemplację z działalnością apostołską. Odstąpiła zatem od praktyki składania ślubów uroczystych, zobowiązujących mniszki do klauzury papieskiej i modlitwy brewiarzowej; wprowadziła natomiast zwyczaj zachowywania klauzury zwykłej, biskupiej i składania ślubów prostych, a więc bez obowiązku ścisłego odosobnienia, by móc oddawać się działalności wychowawczej i dobroczynnej⁸. Zerwała także z praktyką podziału sióstr na chóry i wprowadziła nowy, scentralizowany hierarchicznie system władzy zakonnej, koordynującej aktywność socjalno-charytatywną i apostołską Zgromadzenia. W sferze organizacyjnej poddała się bezpośrednio biskupowi diecezji, rezygnując tym samym ze zwyczaju podporządkowywania się zakonowi gałęzi męskiej. W odróżnieniu od innych zakonów, nie przyjęła także żadnej z uznanych przez Kościół reguł klasycznych⁹, lecz — na wzór jezuitów i przy ich współpracy — stworzyła własne normy prawne, własną *Regułę*¹⁰, w której określiła cel

Informator o życiu konsekrowanym, Warszawa 1998, s. 328–329, 343–344, 350–351, 388–389; A.Z. K o t o w s k a, Ch. S z a r s k a, Urszulanki Unii Rzymskiej. Prowincja Polska Zakonu Św. Urszuli, w: Zeńskie zgromadzenia zakonne w Polsce 1939–1947, t. XII, Lublin 1998, s. 15–16.

⁶ A. W a l a w e n d e r, Kronika klęsk elementarnych w Polsce i w krajach sąsiednich w latach 1450–1586, t. I, Lwów 1932–1935, s. 69–70, 262–264; por. List o. St. Rozdrażewskiego, jezuity do generała zakonu — ARSI Germ. 134/II, k. 450.

⁷ Szerzej na temat powstania Zgromadzenia zob. B.G. Ś l i w i Ń s k a, Dzieje Zgromadzenia Sióstr Świętej Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w latach 1571–1772, t. I, Olsztyn 1998², s. 78–82.

⁸ Reguła z 1583 r., art. 4, 9–11, 14 n., 19, 21.

⁹ Terminem tym określano reguły zakonodawców: Bazylego z Kapadocji (kon. IV w.), Augustyna z Hippony (354–430), Benedykta z Nursji (480–547) i Franciszka z Asyżu (1182–1226).

¹⁰ W przekładzie polskim drugiej edycji biografii Reginy Protmann z 1727 r. czytamy: „Regina, oświecona światłem Ducha Świętego, rozumiała, że żadną miarą obejść się nie można bez karności, domowego porządku, dobrych ustaw i Reguły. (...) Wprowadziła do domu *Regułę* i porządek dnia. Określiła i wyznaczyła czas na modlitwy, na rachunek sumienia, na milczenie i rozmowy oraz na prace

i charakter swego Instytutu oraz zakres prowadzonych przez niego dzieł. Pierwszy biograf, spowiednik i kierownik duchowy Reginy, o. Engelbert Keilert (1565–1622), jezuita tak o tym pisze: *Patrząc na dzieło Reginy, należy w nim zauważyć nadzwyczajne zamiary Boże w Kościele, a także szczególne postannictwo zgromadzeń zakonnych. Od początku chrześcijaństwa — relacjonuje dalej biograf — Bóg powoływał do istnienia klasztory i zgromadzenia żeńskie, które w całkowitym odsunięciu od świata, zabiegały o uświęcenie własne i bliźnich, spiesząc im z pomocą przez modlitwę i życie cnotliwe. Dziewice żyjące w tych klasztorach przebywały na ogół w swoich celach, nie ukazując się światu ani otoczeniu. Przez Reginę mądrość Boża w sposób widoczny zrzuciła pewną nowość; dała Kościołowi św. nowe Zgromadzenie dziewic, żyjących w diecezji warmińskiej, które oprócz trzech ślubów zakonnych: wieczystej czystości, dobrowolnego ubóstwa i posłuszeństwa, zobowiązały się wyjść poza klauzurę, do domów ludzi potrzebujących pomocy i gorliwie świadczyć im uczynki miłosierdzia chrześcijańskiego: pielęgnować chorych, pocieszać smutnych i służyć im swą pomocą we dnie i w nocy¹¹.*

Zainicjowany przez Reginę nowatorski typ zgromadzeń żeńskich zyskał poparcie i aprobatę wybitnego humanisty, dyplomaty, teologa i rzecznika odnowy potrydenckiej, biskupa Marcina Kromera (1569–1579), który zatwierdził jego *Regułę* 18 marca 1583 r. na zamku w Lidzbarku Warmińskim¹². Aczkolwiek było to zatwierdzenie na szczeblu diecezjalnym, to jednak odegrało decydującą rolę w wewnętrznym ustabilizowaniu i pomyślnym rozwoju tego Instytutu.

III. GENEZA I TEMATYKA *REGUŁY* APROBOWANEJ PRZEZ STOLICĘ APOSTOLSKĄ

Druga wersja *Reguły*, wyrosła na podłożu *Reguły* kromerowskiej, jest wynikiem głębokich przemyśleń i 19-letnich doświadczeń życiowych zarówno Założycielki bł. Matki Reginy, jak i pierwszej generacji sióstr katarzynek. Zrodziła się z troski o zachowanie konsolidacji istniejących już wówczas czterech konwentów: w Braniewie, Ornecie, Lidzbarku Warmińskim i Reszlu.

Wiadomo bowiem, iż pierwsza *Reguła*, zatwierdzona autorytetem Kościoła lokalnego, przeznaczona była zasadniczo dla konwentu braniewskiego, z którego wyłoniły się potem pozostałe trzy klasztory, opierające na niej swoją egzystencję. Nie mogła zatem przewidzieć i uwzględnić problemów, wynikłych na gruncie powiązań i relacji ich przełożonych z matką konwentu macierzystego, Reginą Protmann, która sprawowała wówczas tę funkcję. Groziło to decentralizacją Instytutu, a w rezultacie rozbiciem go na samodzielne jednostki, kroczące własnymi drogami.

rzeczna” — Żywot Sługi Bożej Reginy Protmann, Założycielki Zgromadzenia Sióstr Świętej Katarzyny Dziewicy i Męczennicy, napisany przez wiarygodnego kapłana, wyd. w Grottaferrata (Roma) 1979 r., s. 21–22.

¹¹ Tamże, s. 22.

¹² Oryginał *Reguły* wraz z dekretem jej zatwierdzenia przez bp. Marcina Kromera znajduje się w Archiwum Domu Generalnego w Grottaferrata (dalej — AGKath). W przekł. pol. zob. SW 22–23(1985–1986), s. 40–48; Dekret zatwierdzenia zob. B.G. Śliwińska, jw. Aneks nr 9; tłum. pol. tamże, s. 99, przyp. 122.

Przewidując ten problem, Matka Regina zwróciła się do nowo powołanego na stolicę warmińską biskupa Piotra Tylickiego (1600–1604) z prośbą o przeprowadzenie rewizji dotychczasowych norm prawnych Zgromadzenia i dokonania w nich niezbędnych uściśleń i zmian. Biskup Tylicki życzliwie ustosunkował się do przedstawionych mu kwestii i przy współpracy kompetentnych osób dokonał postulowanych poprawek, o czym sam pisze w prologu do *Reguły*: *Skoro tylko zostaliśmy przeniesieni na biskupstwo warmińskie*¹³ przedłożono nam prośbę w imieniu Bogu poświęconych dziewic ze Zgromadzenia św. Katarzyny (...), *abyśmy zapoznali się z ustawami tego Instytutu i według potrzeb je rozszerzyli* (...). *My zatem — pisze dalej biskup — pragnąc (...) zadośćuczynić ich prośbom, po dokładnym rozważeniu tej doniostej sprawy i wyczerpującym omówieniu wszystkich problemów z uczonymi ze stanu duchownego i zakonnego, dostosowując się nie tylko do chwalebnych zwyczajów przyjętych w Kościele przez inne podobne zgromadzenia zakonne, lecz przede wszystkim do uchwał świętego Soboru Trydencckiego, ułożyliśmy (...) te ustawy w niżej podanej formie...*¹⁴.

Nowa redakcja *Reguły*, zwana tylicjańską lub po prostu drugą *Regułą*, jest zatem rezultatem zabiegów i prac redakcyjnych zarówno biskupa Piotra Tylickiego jak i ekspertów ze stanu duchownego i zakonnego, do grona których niewątpliwie należała także sama bł. Regina Protmann.

Odnowioną i przystosowaną do ducha czasu i potrzeb Zgromadzenia *Regułę* zatwierdził najpierw rządca diecezji, mecenas nauki i sztuki, polityk i sekretarz Zygmunta III Wazy, biskup Piotr Tylicki 12 marca 1602 r. na zamku królewskim w Wilnie. W tymże dniu, również w Wilnie, potwierdził ją mocą Stolicy Apostolskiej, przebywający tam biskup Regii, książę, asystent i prałat papieża Klemensa VIII (1592–1605), jego i Stolicy Świętej nuncjusz apostolski Klaudiusz Rangoni (1559–1612)¹⁵. W zachowanym do dziś *Dekrecie*, sygnowanym 12 marca 1602 r. w Wilnie czytamy: *Niech wiedzą wszyscy i każdy z osobna wyznawcy Chrystusa (...), że na prośbę Zgromadzenia poświęconych Bogu dziewic Św. Katarzyny w diecezji warmińskiej, zostały nam przedstawione niektóre konstytucje, zarządzenia, czyli reguły przez nie zachowywane (...), abyśmy je zechcieli zatwierdzić powagą Stolicy Apostolskiej.*

¹³ Biskup Piotr Tylicki (1600–1604), od 1595 bp chełmiński, został biskupem warmińskim 5 VI 1600 r. Rządy w nowej diecezji objął jednak dopiero 26 II 1601 r. W 1604 r. otrzymał biskupstwo kujawsko-pomorskie a w 1607 r. diecezję krakowską; por. A. A c h r e m c z y k i inni, *Poczet biskupów warmińskich*, Olsztyn 1994, s. 125–127; A. K o p i c z k o, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525–1821*, cz. 2, *Słownik*, Olsztyn 2000, s. 336; T. O r a c k i, *Słownik biograficzny Warmii, Prus Książęcych i Ziemi Malborskiej od połowy XV do końca XVIII wieku*, t. II, Olsztyn 1988, s. 192 n.

¹⁴ Wstęp do *Reguły* z 1602 r., *SW* 22–23(1985–1986), s. 50.

¹⁵ Tytułaturę nuncjusza zacerpnięto, z zachowanego do dziś w oryginale, dekretu zatwierdzenia *Reguły*. Jest to dokument pisany w jez. łacińskim na pergaminie o wymiarach 56,5×27,6 + 5,6 cm, opatrzony podpisem nuncjusza oraz przywieszoną na środku jego pieczęcią, odciśniętą w czerwonym wosku w drewnianej miseczce o średnicy 7 cm; por. AAWO, AB, Eb 97; druk — zob. B.G. Ś l i w i Ń s k a, jw., aneks nr 17; tłum. pol. tamże, s. 102–103, przyp. 129; tamże, aneks nr 16 — Dekret zatwierdzenia *Reguły* przez bp. Piotra Tylickiego. Natomiast oryginał *Reguły*, zatwierdzonej autorytetem Kościoła w Wilnie 12 III 1602 r., znajduje się w AGKath w Grottaferrata — Rzym; w tłum. pol. zob. *SW* 22–23(1985–1986), s. 49–57.

My zaś — głosi dalej Dekret — po przejrzeniu, przeczytaniu i dokładnym rozważeniu wyżej wymienionych konstytucji, zarządzeń i reguł, stwierdziwszy z należytą pilnością i dojrzałą rozwałą, że one pod żadnym względem nie sprzeciwiają się świętym kanonom, a w szczególności dekretem Świętego Soboru Trydenckiego, konstytucje, zarządzenia i reguły wyżej wymienione powagą Stolicy Apostolskiej i mocą naszych uprawnień (...), którymi posługujemy się w tej sprawie, umacniamy, zatwierdzamy i zabezpieczamy (...), polecając przestrzeganie tym, których dotyczą, albo w przyszłości dotyczyć będą w myśl zawartych w nich orzeczeń oraz pod sankcją kar związanych z ich przekroczeniem...

W dalszej części *Dekretu*, uwierzytelnionego podpisem i pieczęcią nuncjusza oraz jego sekretarza, wymienione są przywileje, udzielone siostram w tym doniosłym dla nich momencie historycznym, od którego w bieżącym roku upływa 400 lat¹⁶.

Nowa wersja *Reguły* jest krótsza i bardziej precyzyjna od pierwszej — kromerowskiej, aczkolwiek opiera się na tych samych założeniach. Odzwierciedla program naśladowania Chrystusa, podjęty przez Założycielkę bł. Reginę Protmann w całkowitej uległości Duchowi Świętemu oraz środki do realizacji jej charyzmatu, uznane przez Kościół za zgodne z jego wymaganiami i zapotrzebowaniem społecznym. Wyraźniej od niej akcentuje charakter apostolski Instytutu, wprowadzając doń nowe elementy. Składa się z 27 artykułów zredagowanych zwięźle i jasno. Tematyka ich koncentruje się wokół idei totalnego zawierzenia Bogu i oddania się Mu przez profesję rad ewangelicznych. Miłość do Chrystusa i szczerze pragnienie osiągnięcia ewangelicznej doskonałości stanowiło kryterium powołania każdej kandydatki (art. 1, 7, 22). Nie mogły zatem być przyjęte do Zgromadzenia te osoby, które kierowały się motywami praktycznymi, a zwłaszcza wygodnictwem lub chęcią zabezpieczenia sobie przyszłości (art. 1). Każda panna, pragnąca należeć do grona oblubienic Chrystusa, zobowiązana była odbyć rok próby w nowicjacie¹⁷, a po jego upływie złożyć proste śluby wieczyste ubóstwa, czystości i posłuszeństwa (art. 1, 5, 6). Prawo przyjmowania kandydatek posiadała przełożona domu, po uprzednim zasięgnięciu opinii i uzyskaniu zgody większości swoich siostr (art. 2). Jej również przysługiwała władza dopuszczania nowicjuszek do złożenia ślubów i zwalniania ich, w razie potrzeby, z nowicjatu przy czym — w przypadku opuszczenia nowicjatu — wymagana była decyzja biskupa odnośnie zwrotu kosztów,łożonych na jej utrzymanie w nowicjacie (art. 6). Natomiast nowicjuszki, które miały złożyć profesję, przystępowały do tzw. egzaminu kanonicznego. Składały go pod koniec nowicjatu wobec delegowanego przez biskupa oficjała lub proboszcza parafii, na terenie której znajdował się klasztor. Zadaniem egzaminatora było sprawdzenie dojrzałości psychicznej nowicjuszek, dobrowolności ich decyzji w kwestiach złożenia ślubów i pozostawania w klasztorze, dostatecznego uświadomienia w sprawach majątkowych oraz zakresu znajomości czekających je w Zgro-

¹⁶ Niniejsze opracowanie było przedmiotem referatu, wygłoszonego przez autorkę na sympozjum w WSDMW „Hosianum” w Olsztynie 25 IV 2002 r., zorganizowanym z okazji jubileuszu 450. rocznicy urodzin bł. Reginy Protmann oraz 400-lecia papieskiej aprobaty Reguły i Zgromadzenia Sióstr Świętej Katarzyny.

¹⁷ Do 1859 r. każdy konwent prowadził własny nowicjat. Wprowadzenie wspólnego nowicjatu jest zasługą bp. J.A. Geritza; zob. Zarządzenie z 22 IX 1856 r. — APSK, ZG-B-b-1/2.

madzeniu obowiązków. Pozytywna ocena tych postaw wystarczała, by nowicjuszka mogła złożyć śluby zakonne. Nie przesądzała natomiast o jej walorach duchowych i możliwościach twórczych w dziedzinie apostołstwa, zgodnego z duchowością i charyzmatem Zgromadzenia.

W świetle zasad obowiązującej *Reguły* istotę życia zakonnego stanowiło całkowite poświęcenie się Bogu przez naśladowanie Chrystusa w miłości i służbie oraz ukazywanie bliźnim właściwych im dróg zbawienia (art. 1, 21–22). Pierwszym i podstawowym zadaniem siostr a zarazem ich *jedyną pocięchą* — jak głosi art. 11 tejże *Reguły* — miała być częsta rozmowa z Chrystusem, swoim Oblubieńcem, *poprzez święte modlitwy (...) i pobożne rozważania* (art. 9, 11–13, 16) oraz upodobnienie się do Niego w umartwieniu (art. 1, 10) i ascezie (art. 18, 20, 26). Ze względu na Chrystusa, któremu powierzyły siebie i swoje dziewictwo, miały nosić skromny czarny strój, odmienny od stroju świeckiego (art. 9). Dla Niego wyrzekały się rozrywek i zabaw światowych oraz zbytecznych kontaktów z osobami świeckimi (art. 18–20). Poza teren swego klasztoru mogły siostry wychodzić tylko w razie konieczności lub w przypadku, gdy wymagała tego posługa chorym i potrzebującym pomocy. Czyniły to jednak zawsze w towarzystwie drugiej siostry, wyznaczonej do tego przez przełożoną (art. 20).

Na straży ich powinności stał porządek dzienny, który precyzował aż do najdrobniejszych szczegółów całokształt zajęć. Określał i wyznaczał czas porannego wstawania i udawania się na spoczynek (art. 23), odprawiania modlitw i ćwiczeń duchownych (art. 11–13, 17), uczestniczenia w codziennej Mszy św. (art. 14–15), okoliczności i czas spożywania posiłków, dni postnych (art. 10, 24) oraz innych zobowiązań życia codziennego. Jedynie opieka nad chorymi i posługiwanie potrzebującym nie były ujęte w ramy czasowe. Siostry spieszyły do chorych zawsze, ilekroć zachodziła tego potrzeba (art. 21).

Nowa *Reguła*, aprobowana autorytetem Kościoła w 1602 r. wprowadziła w ustawodawstwo Zgromadzenia wiele nowych elementów. Dotyczą one przede wszystkim struktury organizacyjnej i kwalifikacji kandydatek na poszczególne stanowiska oraz prowadzenia dzieł apostołskich.

Wiele uwagi poświęcono wyborom i kompetencji przełożonych zarówno na szczeblu podstawowym, jak i wyższym; wprowadzony został bowiem urząd przełożonej głównej (generalnej) rezydującej w Braniewie (art. 3, 4, 27). Odstąpiono natomiast od nadzoru osób świeckich nad konwentami i wyznaczania przełożonych poszczególnych domów przez biskupa (co dopuszczała I *Reguła*). Odtąd każda przełożona domu miała być wybierana co trzy lata w tajnym głosowaniu przez wszystkie siostry konwentu; określono także kwalifikacje, jakim miały odpowiadać kandydatki na to stanowisko (art. 3). Wprowadzony został zwyczaj wybierania siostr radnych (art. 4), które miały wspierać radą i pomocą matkę swojego konwentu. O przyjęciu kandydatek, których wiek podniesiono z 12 do 16 lat, decydować miały wszystkie siostry tego domu, w którym kandydatka odbywała roczny nowicjat (art. 1, 2, 5) i składała śluby wieczyste (art. 6). Dowartościowano znaczenie ślubów, a zwłaszcza ślubu ubóstwa (art. 7, 8). Zrezygnowano natomiast z wyznaczania tematyki codziennych rozmyślań; odtąd każda siostra, za radą swego spowiednika, mogła dokonywać wyboru przedmiotu swoich medytacji (art. 13), które odprawiała, podobnie jak i rachunki sumienia,

dwa razy dziennie (art. 12). Określono natomiast intencje, odmawianej w godzinach wieczornych, Koronki do Najświętszej Maryi Panny, obejmując nimi wszystkie stany i potrzeby Kościoła (art. 12). Do sakramentu pokuty i Eucharystii miały siostry przystępować przynajmniej raz w tygodniu (art. 15), przy czym nie musiały się opowiadać przełożonej, gdy z ważnych przyczyn nie mogły tego uczynić.

Zupełną nowością *Reguły* z 1602 r., nie tylko w odniesieniu do poprzedniej, lecz także do ówczesnej rzeczywistości, było wprowadzenie obowiązku wychowywania i nauczania dzieci i młodzieży żeńskiej (art. 22). Pociągało to za sobą obowiązek prowadzenia szkół w domach zakonnych, w których dziewczęta pobierały podstawową wiedzę religijną, intelektualną i praktyczną. Ten rys działalności stał się odąd głównym komponentem programu apostołskiego Zgromadzenia, realizowanym do dnia dzisiejszego.

IV. ZNACZENIE *REGUŁY* I JEJ WPŁYW NA DUCHOWOŚĆ ZGROMADZENIA

O wartości i wpływie prezentowanej tu *Reguły* na duchową prężność i rozwój Zgromadzenia świadczy fakt, iż zachowała ona swą moc obowiązującą przez trzy stulecia — do 1903 roku. Wydawane na przestrzeni tych trzech wieków deklaracje i zarządzenia biskupów warmińskich¹⁸ miały jedynie charakter „dodatków” wyjaśniających, poszerzających bądź uzupełniających jej postanowienia. Analogiczny charakter posiadały także dwie kolejne redakcje *Reguły*, dokonane przez biskupa Józefa Ambrożego Geritza (1841–1867) w 1853 r. oraz biskupa Filipa Krementza (1867–1885) w 1871 r.¹⁹ Motywem inspirującym ich twórców było nie tylko pragnienie przystosowania dotychczasowych ustaw prawnych Zgromadzenia do obowiązujących w Kościele norm kanonicznych, ale także do potrzeb Zgromadzenia, otwartego na znaki czasu. Nie otrzymały one jednak zatwierdzenia Stolicy Apostolskiej; posiadały zatem tylko charakter przejściowy.

Kluczową rolę w ewolucji struktur normatywnych Zgromadzenia odegrała tzw. „Trzecia Reguła” aprobowana przez Stolicę Apostolską dekretem Świętej Kongregacji dla Biskupów i Zakonników 23 maja 1903 r.²⁰ Aczkolwiek wprowadziła ona istotne zmiany w strukturach organizacyjnych, które w związku z rozwojem i podziałem Zgromadzenia na prowincje stały się koniecznością, to jednak pozostała wierna duchowej spuściznie Założycielki bł. Reginy, przekazanej w *Regule* z 1602 r. *Reguła* ta stanowiła punkt wyjścia także dla dalszych ustaw normatywnych Zgromadzenia, dostosowywanych zarówno do obowiązujących

¹⁸ Do najważniejszych należą: *Deklaracja* bp. Sz. Rudnickiego z 6 XI 1613 r., dotycząca interpretacji niektórych artykułów *Reguły* z 1602 r.; AAWO, AB, B 1 b, k. 444r–445v; *Zarządzenie* bp. J. Hohenzollerna z 19 IX 1827 r. o pedagogicznych kwalifikacjach aspirantek — AAWO, AB, A 90a, k. 45r–47r; A 81, k. 264; APSK, ZG-A-b/2-3; szereg zarządzeń bp. J.A. Geritza z lat 1856–1862, dotyczących edukacji w nowicjacie — APSK, ZG-B-b-1/2, k. 1-8.

¹⁹ Obydwie *Reguły* znajdują się w APSK w Braniewie z tym, że *Dodatki* bp. J.A. Geritza zachowały się tylko w maszynopisie, natomiast *Reguła* aprobowana przez bp. Filipa Krementza ukazała się drukiem w Braniewie w 1871 r.

²⁰ Oryginał *Reguły* zatwierdzonej przez Stolicę Apostolską 23 V 1903 r. znajduje się w Archiwum Prowincjalnym Sióstr św. Katarzyny w Münster; wydana druk. w Braniewie w 1904 r.

kanonów prawa kościelnego jak i dekretów Soboru Watykańskiego II. Wystarczy wspomnieć, iż aktualnie obowiązujące *Konstytucje Zgromadzenia*, wielokrotnie (bo aż 11 razy) powołują się na jej autorytet czy wręcz cytują fragmenty jej artykułów²¹.

Stanowi to niewątpliwie trwałe i autentyczny wyraz charyzmatu Założycielki bł. Reginy Protmann, który Zgromadzenie odczytywało na nowo w aspekcie zachodzących wówczas przemian polityczno-społecznych i religijnych i starało się go wiernie realizować.

ZAKOŃCZENIE

Ustawiczny powrót do własnych korzeni w odczytywaniu realnych potrzeb Kościoła tamtych czasów, gwarantował żywotność posłannictwa Zgromadzenia oraz duchową tożsamość i jedność pokoleń sióstr katarzynek minionych czterech stuleci.

Dla członkiń trzeciego tysiąclecia stanowi to wyzwanie do wierności duchowej spuściznie Założycielki bł. Reginy Protmann, przekazanej w aktualnie obowiązujących Konstytucjach. W nich bowiem zawarty jest program naśladowania Chrystusa, ukształtowany przez jej charyzmat, potwierdzony autorytetem Kościoła, otwarty na poszukiwanie nowych form działalności w dzisiejszym świecie.

SCHWESTERNORDEN DER HL. KATHARINA — JUNGFRAU UND MÄRTYRERIN (1602–2002)

ZUSAMMENFASSUNG

Zur Hälfte des 16. Jahrhunderts ist Ermlands Tochter, Regina Protmann (1552–1613), nun selig gesprochen, mit einem neuen Existenzkonzept für Frauenorden in der Kirchengeschichte erschienen. Dieses Konzept beruhte auf der Integration von Gebet und Kontemplation — den eigenständischen Orden eigen — mit apostolischer Tätigkeit, offen auf die sozialen Bedürfnisse jener Epoche. Diese mystisch-apostolische Dimension ihrer Mission hat sie zum Programm des Schwesternordens der hl. Katharina erhoben, den sie 1571 in Braunsberg gegründet hat. Dieses Programm ist enthalten in der Regel, die sie ihren geistigen Töchtern als Erbeigentum vermacht hat.

Ihre Grundlage bildet eine tiefe Gotteserfahrung seitens der jungen Regina, die sich in einer vorbehaltlosen Nachahmung von Christus, seines Verhaltens gegenüber Vater und Brüdern offenbart. Liebe und Dienst sind die charakteristischen Merkmale der Geistigkeit der seligen Regina, die in der Regel festgeschrieben sind. Dieses Motiv hat alle Lebenssparten der Katharinaschwestern inspiriert und belebt. Aus Liebe zu Christus gingen sie auf den Weg der evangelischen Ratschläge (Art. 1, 6, 9), und verzichteten auf Bequemlichkeiten und Freuden dieser Welt (Art. 1, 7, 9, 18, 20). Dank diesem Verzicht verharrten sie im Gebet und Kontemplation (Art. 11–13). Daraus schöpften sie Kraft und Ausdauer zu Opfern und Hingabe (Art. 10, 17, 23–24).

²¹ Por. Konstytucje Zgromadzenia Sióstr Św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy, Grottaferrata – Rzym 1990, art. 2, 6, 12, 14, 32, 43, 45–46, 56, 66, 92.

Das bahnbrechende Schaffen der seligen Regina Protmann wurde von Bischof Martin Kromer (1579–1589) unterstützt und gutgeheißen. Er bestätigte die Regel am 18.03.1583 auf dem Schloss zu Heilsberg. Nach mehrjährigen Versuchen und ihrer Anpassung an die Bedürfnisse des sich entwickelnden Ordens hat dann der Hl. Stuhl die neue Version der Regel und somit auch den Orden bestätigt. Das Dekret unterzeichnete der Nuntius Klaudius Rangoni (1559–1612) am 12.03.1602 im Königsschloss zu Wilna. Diese Regel bildete die Grundlage weiterer Modifizierungen des eigenen Ordensrechts bis zum heutigen Tage. Dafür spricht das Programm der Nachahmung des Lebens Christi, welches in den zurzeit geltenden Verfassungen enthalten und auf die Suche neuer apostolischer Formen in der heutigen Welt offen ist ohne die ursprüngliche Inspiration zu verlassen.

REGINA PROTMAAN WZOREM MĄDROŚCI ORAZ OFIARNEJ SŁUŻBY WYPŁYWAJĄCEJ Z MIŁOŚCI BOGA I CZŁOWIEKA

Treść: — I. Geneza *Żywota Sługi Bożej Reginy Protmann Założycielki Zgromadzenia Sióstr Świętej Katarzyny Dziewicy i Męczennicy* napisanego przez wiarygodnego kapłana. Kwestia autorstwa. Cel pracy biografy. — II. Pochodzenie Reginy. Nieprzeciętna indywidualność. Przemiana wewnętrzna. Powołanie do miłości, która jest ostatecznym celem wszystkiego. — III. Odważne wyzwanie. Świadczenie miłości odpowiedzią na Bożą miłość. Apostolstwo słowa i czynu. — IV. Testament Reginy i jego realizacja. — Zusammenfassung

I. GENEZA ŻYWOTA SŁUGI BOŻEJ REGINY PROTMAAN ZAŁOŻYCIELKI ZGROMADZENIA SIÓSTR ŚWIĘTEJ KATARZYN DZIEWICY I MĘCZENNICZY NAPISANEGO PRZEZ WIARYGODNEGO KAPŁANA. KWESTIA AUTORSTWA. CEL PRACY BIOGRAFA

Anonimowy autor *Żywota...*, wydany drukiem w Krakowie, w 1623 roku, wyjaśnił w *Przedmowie do czytelnika*, co go skłoniło do opisanego życia Reginy Protmann. Zainspirowała go mianowicie lektura Biblii. Przede wszystkim słowa Chrystusa Pana, *aby zapalonego światła nie ukrywać, lecz postawić je na świeczniku, by świeciło wszystkim znajdującym się w domu* (por. Mt 5,15), jak również pouczenia Mędrca Pańskiego Eklezjastyka o tym, że *godne pochwały jest to, co w życiu bogate było w cnoty, sławne i wiernie zachowywane*¹. Znając osobę obdarzoną takimi właśnie przymiotami, autor oświadczył: *pobudzony zostałem do tego, by przy pomocy łaski Bożej opisać życie, cnoty i dary niebieskie, jakimi odznaczała się Regina*. Pragnął też pozostawać w zgodzie z sumieniem².

Powstają zatem pytania: kim był ów biograf — „wiarygodny kapłan”? Jak przygotował się do tej pracy? Jaki cel mu przyświecał i kto był adresatem jego dzieła?

Przede wszystkim należy stwierdzić, że nazwisko autora nie zostało odnotowane ani w pierwszym (1623), ani w drugim wydaniu *Żywota...* (1727).

¹ *Żywot Sługi Bożej Reginy Protmann Założycielki Zgromadzenia Sióstr Świętej Katarzyny Dziewicy i Męczennicy*, napisany przez wiarygodnego kapłana, Grottaferrata (Roma) 1979, s. 15. Wszystkie cytaty z *Żywota...* podaje się według tej edycji.

² Tamże, s. 16.

Przypuszcza się, że mógł nim być spowiednik siostr i świadek ostatnich chwil życia Reginy Protmann, i chyba nie tylko ostatnich, jezuita O. Engelbert Keilert (ok. 1564/65 – 13.04.1622). Do pracy tej przygotował się rzetelnie, co wyraźnie podkreślił: *Z całą starannością przesłuchałem wiarygodnych świadków życia i przemian wewnętrznych Reginy*³. Napisał go więc na podstawie świadectwa ludzi, którym osoba ta nie była obca. Mówili o niej tak, jak ją zapamiętali.

Z biografii też wiadomo, że autor znał ją osobiście. Wspomina bowiem: *Sam będąc naocznym świadkiem jej życia i cnót, starałem się dokładnie opisać oraz pokazać to, co widziałem i słyszałem*⁴, by pozostała w pamięci potomnych jako wzór godny naśladowania. Oczywiście wszystko czynił zgodnie z jezuicką zasadą *Ad majorem Dei gloriam*. Tym pewnie należy tłumaczyć jego anonimowość. Postępowanie takie było odpowiednie do wskazań św. Ignacego Loyoli i idei przewodniej zakonu jezuitów. Jest nią dążenie do chwały Bożej, pojętej praktycznie jako maksymalna pomoc i posługa dawana Kościołowi oraz bliźnim w dążeniu do życia dobrego, przez które Bóg jest uwielbiony⁵.

W założeniu autora wzór życia Reginy Protmann miał uczyć współpracy z łaską Bożą i służyć przykładem każdemu czytelnikowi poprzez obraz Założycielki Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy, która jak światło przyświecała ludziom na drodze wiodącej do Boga. Cnoty jej, wymienione przez autora, znajdują swój wyraz w czynach, a te mają uzasadnienie w Biblii, tak często cytowanej przez niego, jako *wiarygodnego kapłana*.

W ten sposób *Żywot* jest nie tylko biografią pochwalną, pouczającą o dziejach życia przyszłej Błogosławionej, lecz także wskaźnikiem drogi wiodącej do doskonałości.

II. POCHODZENIE REGINY. NIEPRZECIĘTNA INDYWIDUALNOŚĆ. PRZEMIANA WEWNĘTRZNA. POWOŁANIE DO MIŁOŚCI, KTÓRA JEST OSTATECZNYM CELEM WSZYSTKIEGO

Anonimowy autor *Żywota* poinformował potomnych o życiu i działalności Reginy. Z biografii tej wiadomo, że urodziła się w Braniewie, w diecezji warmińskiej, w 1552 roku, jako córka Piotra Protmanna, zamożnego kupca i matki Reginy z domu Tingels. Pochodziła z wielodzietnej i głęboko wierzącej rodziny mieszczańskiej, w której otrzymała staranne wychowanie i odpowiednie do swej pozycji społecznej wykształcenie. Wzrastała w zdrowej pobożności, dlatego z domu rodzinnego wyniosła trwałe zasady życia chrześcijańskiego. Odznaczała się urodą, bystrością umysłu, mądrością, roztropnością i dobrocią. Była dzieckiem zdolnym, o nieprzeciętnej inteligencji. Podobnie jak inne rówieśnice usiłowała zaspokoić swoje ambicje i aspiracje serca upodobaniem *do światowych uciech*. Lubiła się stroić i bawić. Była towarzyska, pogodna i wrażliwa na potrzeby bliźnich. Dzięki tym cechom charakteru zjednywała sobie sympatię koleżanek,

³ Tamże.

⁴ Tamże.

⁵ M. Bednarz TJ, *Jezuici a religijność polska 1564–1964*, NP 20: 1964, s. 158.

które nie tylko ją podziwiała, ale i naśladowała, gdyż zdawały sobie sprawę z jej niepospolitych zalet.

Zastanawiając się nad cechami psychicznymi Reginy, które stanowią o jej osobowości, należy zauważyć, że kształtowały się one w ciągu całego jej życia, szczególnie w dzieciństwie i młodości pod wpływem rodziny, wychowania, kultury otoczenia, a także własnej, wytrwałej pracy nad swoją wolą, charakterem, moralnością i uczuciami. Świat bowiem wewnętrzny każdego człowieka kształtuje się przede wszystkim w dzieciństwie i młodości. Oczywiście również i w życiu dorosłym, poprzez relacje z ludźmi, realizowane w działaniu.

Na uformowanie osobowości Reginy oddziaływała też z pewnością ożywiona wówczas atmosfera religijna Braniewa, do którego kardynał Stanisław Hozjusz sprowadził jezuitów (1565). Być może usłyszała wówczas o duchowości ignacjańskiej, mówiącej o współpracy z łaską w celu uformowania rycerza Chrystusa i sama zapragnęła nim być⁶. Widocznie nie była zadowolona z siebie, dlatego szukała nowej drogi życia, która wypełniłaby jej serce Bożym pokojem. Wtedy to zrodziło się w niej pragnienie porzucenia tego wszystkiego, co do tej pory przedstawiało dla niej wartość nadrzędną. Postanowiła zrewidować porządek wartości, zmienić swą dotychczasową postawę życiową, przemienić się w nowego człowieka, otwartego na Boga i otaczający świat. Przypuszczalnie decyzja ta nie była dla niej łatwa, bo z *Żywota* wynika, że charakter musiała mieć nie tylko szlachetny, ale i stanowczy, nieugięty, wiedziała, czego chce i dokąd zmierza. Wszystko to dowodzi, iż była ona osobą zintegrowaną. Jej mocna wola podążała w sposób zdecydowany za wskazaniami żywotnymi, wytyczonymi przez rozum oświecony wiarą. Wydaje się, że w odniesieniu do Reginy można mówić o charakterystycznej kompozycji układów dotyczących psychiki ludzkiej z punktu widzenia wartości, jaką odznaczają się święci. Na plan pierwszy wysuwa się tu typ religijno-społeczny. Gdy rozumiała, że jedyną drogą prowadzącą do celu jest Chrystus, wówczas ośrodkiem zainteresowania stał się dla Reginy Bóg i życie społeczne. Była to więc osobowość człowieka w pełni zjednoczonego z Bogiem i podporządkowanego wyłącznie Jego woli, co znalazło wyraz w realizacji przykazania miłości. Odznaczała się całkowitym przyłgnięciem do Boga kochanego ponad wszystko oraz miłowaniem bliźnich. W ten sposób wyrażała się jej dojrzała wiara. To właśnie ona była motorem jej altruistycznego działania i uświęcała ją w wypełnianiu życiowych zadań. Regina była więc typem moralnym, ukierunkowanym na czynienie dobra. Jeśli chodzi o jej temperament, to pewnie był on sangwiniczny, silny, zrównoważony, ruchliwy, energiczny. Już od najwcześniejszych lat była pozytywnie ustosunkowana do ludzi, uprzejma i wyrozumiała, ponadto odważna, zdolna do pokonywania trudności i do dużego wysiłku, wytrwała w postanowieniach, działaniu i dążeniach. Zawsze też była wierna woli Bożej. Postanowiła więc włączyć się w potrydencką odnowę Kościoła, by całym sercem pracować dla Boga i bliźnich.

W tym bowiem czasie szerzył się na Warmii protestantyzm, jednakże rodzina Protmannów pozostała wierna Bogu i papieżowi. Takie zasady wpoila również swoim dzieciom.

⁶ I. Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, Kraków 1991, s. 51 i 65.

Nie bez znaczenia w życiu Reginy były też zapewne wypadki losowe, a mianowicie straszliwa zaraza (1564, 1571–1572) dziesiątkująca ludność Braniewa i okolicę, wywołująca przerażenie oraz poczucie zagrożenia. W takich to okolicznościach dojrzywało w niej powołanie życiowe do miłości, która jest ostatecznym celem wszystkiego, jednoczy niebo z ziemią wartości Boże, wieczne, z ludzkimi, doczesnymi. Biograf napisał, że *Kiedy światło łaski Bożej zaczęło jasno promieniować w sercu Reginy, poznała marność uciech światowych, poczuła do nich wstręt i niechęć*⁷. A więc olśniona łaską zapragnęła całkowicie zjednoczyć się z Jezusem. Pod wpływem działania tej łaski poznała *marność rzeczy przemijających i spraw doczesnych*⁸, postanowiła jednoznacznie zerwać z nimi, a opowiedzieć się po stronie wartości ewangelicznych. Wtedy też pewnie zrozumiała, że miłość ku Bogu polega na pełnieniu Jego woli⁹. W rezultacie podjęła dojrzałą decyzję o bezkompromisowym poświęceniu się Bogu i człowiekowi. Zapragnęła odtąd upodobnić się w miłości do Jezusa, służyć ofiarnie cierpiącym i umierającym, okazywać im życzliwość, szacunek i miłość. Był to początek jej drogi wsłuchiwania się w głos serca, szukania Boga w codzienności i radosnego wzrastania w łasce.

III. ODWAŻNE WYZWANIE. ŚWIADCZENIE MIŁOŚCI ODPOWIEDZIĄ NA BOŻĄ MIŁOŚĆ. APOSTOLSTWO SŁOWA I CZYNU

W 1571 roku Regina *kierowana Duchem Świętym* — jak pisze *wiarygodny kapłan* — opuściła bogaty dom rodzinny, rodziców, siostrę i braci, krewnych i znajomych, by wspólnie z dwiema dziewczętami, zafascynowanymi — podobnie jak ona — Ewangelią Jezusa, zamieszkać najpierw u pewnej pobożnej wdowy, a następnie w ubogim domu przy ulicy Kościelnej, gdzie *założyła pierwszy konwent*, któremu przewodziła, widząc w tym wypełnianie woli Boga. Być może nieobce jej były *Ćwiczenia duchowne* św. Ignacego Loyoli, który zachęca *do szukania i znalezienia woli Bożej*¹⁰. Ponadto przekonuje, że ten będzie wzrastać duchowo, kto *odłączy się od wszystkich przyjaciół i znajomych, i od wszelkiej troski doczesnej, opuszczając np. dom, w którym mieszka, a udając się do innego domu..., aby tam żyć w jak największym odosobnieniu i ukryciu tak, by mógł codziennie iść na mszę i nieszpory bez obawy przeszkód ze strony znajomych*¹¹, aby *służyć Panu Bogu naszemu i chwalić Go*¹².

A może właśnie ten fragment *Ćwiczeń duchownych* jest kluczem do rozwiązania zagadki, dotyczącej zdecydowanego odejścia Reginy z domu rodzinnego? To przecież św. Ignacy przypominał, że człowiek musi dokonać pewnego wysiłku, aby współpracować z łaską Bożą¹³. Regina podjęła ten trud i odpowiedziała na wezwanie. Z natchnienia Bożego postanowiła *służyć wyłącznie Bogu w oderwaniu*

⁷ Żywot, jw., s. 18.

⁸ Tamże.

⁹ I. Loyola, jw., s. 84 i 87.

¹⁰ Tamże, s. 5; por. też: I. Loyola, Św. Autobiografia, Kraków 1993, passim.

¹¹ Tenże, Ćwiczenia, jw., s. 16–17.

¹² Tamże, s. 7.

¹³ A. Jordan, Zarys historii duchowości, Kielce 1993, s. 221.

*od wszystkiego, co światowe i żyć z innymi dziewczycami w odosobnieniu od osób świeckich*¹⁴. To pragnienie obcowania z Bogiem skierowało ją wówczas na drogi apostołskie. Wtedy to swoją małą, lecz szybko rozrastającą się wspólnotę, dziewiętnastoletnia Regina powierzyła Katarzynie Aleksandryjskiej, patronce kościoła parafialnego, w którym została ochrzczona. Przyjmowała wciąż nowe kandydatki i formowała je w duchu ideałów tworzonego zgromadzenia.

Z porywu serca, pod wpływem łaski, podjęła odważne wyzwanie. Zapragnęła być wolną, aby kochać. Jej młodzieńczy idealizm zaowocował wyborem drogi, będącej służbą Bogu i człowiekowi. Zrozumiała bowiem, że ten nowy styl życia, jaki przyjęła, polega na świadczeniu miłości, a ukonkretnia się w codziennym postępowaniu. W wyniku podjętej decyzji, postanowiła natychmiast zapomnieć o sobie, przekonana o tym, że miłość Boża nie może czekać. W rezultacie otworzyła się na innych, by akceptować ich takimi, jakimi są, bo kochać, znaczy ofiarować siebie samą. Odtąd Regina podporządkowywała wszystko temu celowi. Na początku musiała zapewne pokonać wiele przeszkód, stojących na drodze tak pojętej miłości. Być może przed podjęciem ostatecznej decyzji stoczyła trudną walkę wewnętrzną, gdyż była bardzo przywiązana do rodziny i otoczenia. Obecnie nic już nie było dla niej tak ważne, jak miłowanie Boga i pełnienie Jego woli, zgodnie z przyjętą przez nią dewizą życia „Jak Bóg chce”. W tych krótkich słowach wyraziła rozumiany przez siebie prymat miłości.

Umieszczenie Chrystusa w centrum swego życia było dla Reginy wyborem, który wynikał z doświadczenia żywej miłości Boga, z poczucia Jego obecności i bliskości. Rezultatem tych doznań była właśnie wewnętrzna potrzeba oddania Mu siebie bez reszty. Regina rozumiała, że skoro Bóg jest Miłością, więc wszystko jest dziełem tej Miłości, bo Boże działanie polega na miłowaniu, obdarzaniu miłością¹⁵. Odkryła logikę miłości, która przemienia człowieka. Jednocześnie na tę wielką Miłość odpowiedziała swoją małą miłością. Poczuli się zaproszona do wspólnoty miłości z Bogiem i powierzyła się całkowicie działaniu Jego miłości. Zapragnęła też pełnego, przemieniającego zjednoczenia z Bogiem. Świadczy o tym napisana przez nią modlitwa, która tchnie żarem kontemplacji duszy rozmiłowanej w Chrystusie:

*O Panie i Boże mój, zrań grzeszne serce moje ognistą strzałą miłości Twej, która wszystko przewyższa, abym nie miała upodobania w żadnym stworzeniu, lecz tylko w Tobie jedynie, Boże mój i Panie. Daj mi taką miłość, abym się cała spaliła i w Tobie rozplynęła. Jezu mój najukochańszy, tylko Ty bądź w sercu moim i przyjmij mnie do Serca Swego, abym już tylko Tobie podobać się mogła na wieki... oby dusza moja z miłości ku Tobie stopniała jak wosk od słońca i z Tobą się zjednoczyła, o Panie i Boże mój*¹⁶.

Do tak pełnego zaprzyjaźnienia z Chrystusem Regina dorastała wewnątrz. Zapewne już w najwcześniejszym okresie życia pomogli jej, w odkryciu prawdziwego Boga, najbliżsi — rodzice i rodzeństwo. Była to przecież rodzina religijna. Nie można także pominąć kontaktów, na płaszczyźnie wiary, z braniewskimi

¹⁴ Żywot, jw., s. 19.

¹⁵ I. L o y o l a, Ćwiczenia, jw., s. 105.

¹⁶ Żywot, jw., s. 18.

jezuitami, którym zawdzięczała swój postępowanie duchowy. Z czasem, dzięki zrozumieniu istoty miłości osobowej, bezinteresownej, sprawy Boże stawały się coraz bardziej jej sprawami.

Założycielka Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy pragnęła nie tylko jednoczyć się z Bogiem na modlitwie, czego szczególnym wyrazem był kontemplacyjny duch założonego przez nią klasztoru. Jednocześnie chciała dać wyraz swojej miłości do Boga przez służbę na rzecz potrzebujących pomocy materialnej i duchowej, gdyż obawiała się o ich los w wieczności. Zapragnęła uczestniczyć w zbawczej misji Chrystusa, pochylać się nad ubóstwem człowieka, by ubogacić go Bożą miłością. Nie mogła bowiem pozostać obojętna względem osób chorych fizycznie i moralnie, wszystkich cierpiących i opuszczonych, żyjących w nędzy i poniżeniu, głodnych, spragnionych, chorych i w podeszłym wieku. Misję Chrystusa przyjmowała jako swoją własną, bo rozumiała, że istotą miłości jest jedność w myśleniu, pragnieniu i działaniu. Z Jezusem szła do ludzi, by życiem swoim skutecznie głosić Ewangelię. O tym, że jest to obowiązek każdego chrześcijanina przypominał już wcześniej św. Ignacy Loyola. Pisał też o przystosowaniu życia zakonnego do potrzeb czasów¹⁷.

Regina była tego w pełni świadoma. Miłość do biednych, potrzebujących Boga i ciepła ludzkiego serca, pobudzała do otwartości i aktywności najpierw ją, a potem współsiostry. I chociaż same borykały się od początku z trudnościami materialnymi, wynikającymi z tworzenia podstawowych warunków bytowych, to stale towarzyszyła im wiara w Bożą Opatrzność. Apostołowały słowem, modlitwą, cierpieniem i przykładem własnego życia, znoszonego w pokorze, cierpliwości i posłuszeństwie, dając w ten sposób świadectwo prawdziwej miłości i jedności siostrzanej.

W tym czasie istniały tylko zakony kontemplacyjne ze ścisłą klauzurą, która uniemożliwiała jakąkolwiek działalność poza murami klasztorami¹⁸. Sposób ewangelicznego życia, zapoczątkowany przez Reginę i jej duchowe córki, rozpoczął nową formę apostołstwa kontemplacyjnego. Połączyła bowiem *vita contemplativa* i *vita activa*. Odtąd jej aktywne życie apostołskie łączyło kontemplację z działalnością dobroczynną. Można więc o Reginie powiedzieć, że realizowała ignacjańską zasadę *in actione contemplativus*¹⁹. Była w działaniu kontemplatywna [*in actione contemplativa*], gdyż modlitwę zespoliła z działaniem. Ta forma apostołowania okazała się odpowiedzią na powszechne zapotrzebowanie w społeczności nie tylko kościelnej, czego wyrazem był podziw i szacunek władz miasta oraz życzliwość ludzi.

¹⁷ A. Jordan, jw., s. 222.

¹⁸ Należy przypomnieć, że w pierwszej połowie XVI w. franciszkańska tercjarka Aniela Merici założyła w 1535 r. w Brescii, we Włoszech, rodzinę zakonną [stowarzyszenie] Urszulanek, które szły do ludzi z prawdziwie chrześcijańską miłością. Było to wówczas nowością w Kościele katolickim. Ich regułę zatwierdził papież Paweł V w 1544 r., już po śmierci założycielki [1540], jako zgromadzenie o ślubach prostych; por. M. Banaszak, Historia Kościoła katolickiego, t. 3: Czasy nowożytne 1517–1758, Warszawa 1989, s. 92 oraz: św. Aniela Merici, w: W. Zaleski SDB, Święci na każdy dzień, Warszawa 1989, s. 55–57.

¹⁹ P. Divarkar SJ, Droga wewnętrznego poznania. O „Ćwiczeniach duchowych” świętego Ignacego Loyoli, Kraków 2002², s. 191.

Regina, którą ludzie nazywali „Matką ubogich”, dostrzegła też inny ważny problem nurtujący mieszkańców Braniewa, a mianowicie kwestię nauczania i wychowania dziewcząt, zwłaszcza biednych. Korzystając z doświadczeń jezuitów, otworzyła dla nich szkołę, gdyż chodziło jej o przeciwdziałanie nędzy, nie tylko materialnej, ale i duchowej, poprzez kształcenie i wychowywanie religijne, co z kolei miało się przyczynić do umacniania katolicyzmu w rodzinach. Uczyniła to najpierw w swoim klasztorze w Braniewie, a następnie w pozostałych konwentach Zgromadzenia: w Lidzbarku Warmińskim, Ornećcie i Reszlu, gdzie siostry katarzynki przygotowywały młode dziewczęta do podjęcia w przyszłości odpowiedzialnej roli wzorowej żony i dobrej matki. Pragnęły bowiem prowadzić uczennice do Boga poprzez życie uczciwe, zgodne z sumieniem i wyznawaną wiarą. Były przekonane, że od kształtowania postaw zależy dobre wychowanie przyszłego, zdrowego moralnie pokolenia.

Założycielka Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy zleciła też swojej wspólnocie troskę o estetykę kościołów, zwłaszcza ołtarzy i szat liturgicznych, o świece, hostie i komunikanty, a także o to wszystko, co jest potrzebne do sprawowania Eucharystii. Siostry przyjęły te trzy formy apostołstwa charyzmatycznego i realizowały je w pracy z Kościołem, w Kościele i dla Kościoła.

Mimo skrajnego ubóstwa, w jakim żyły na co dzień, młoda wspólnota wciąż się powiększała. Regina opracowała dla niej, na polecenie Marcina Kromera, ówczesnego biskupa, normy prawne, według których powinno być zorganizowane życie zakonne. Wiadomo, że już w 1579 roku siostry miały *Regułę*, która wskazywała im drogę życia ukierunkowanego na pomnażanie chwały Bożej i wzrastanie w świętości. Przepisy te zatwierdził biskup Kromer 18 marca 1583 roku. Po dziewiętnastu latach zostały przeredagowane i uprawomocnione przez Piotra Tylickiego, kolejnego biskupa warmińskiego²⁰. Zatwierdziła je także Stolica Apostolska w 1602 roku, za pontyfikatu Klemensa VIII. W ten sposób Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy zostało uznane przez najwyższy autorytet Kościoła jako pierwsze na tych ziemiach żeńskie zgromadzenie zakonne, kontemplacyjno-czynne, realizujące szereg prac o charakterze wychowawczo-oświatowym i charytatywno-społecznym.

Należy podkreślić, że jego Założycielkę charakteryzował duch pokuty i umartwienia, trwała i bliska łączność modlitewna z Bogiem, z którym była zawsze zjednoczona. Chrześcijańska postawa Reginy potwierdza prawdę, że od życia wewnętrznego zależy cała zewnętrzna działalność człowieka. Jej oblubieńcza miłość do Chrystusa znalazła wyraz w modlitwie, którą ułożyła i odmawiała. Przytoczył ją *wiarygodny kapłan*, anonimowy autor *Żywota...*²¹. On też przekazał potomnym świadectwo wielkiej pobożności Reginy. Dziś można powiedzieć, że była ona zarówno wertykalna, ukierunkowana bezpośrednio na Boga, jak i horyzontalna²² wyrażająca się w zainteresowaniu człowiekiem i pragnieniu ulżenia jego

²⁰ Wprowadzenie do I *Reguły*, wydrukowanej, SW 22–23(1985–1986), s. 40–48, przygotowała s. B.G. Śliwińska CSC, s. 39. Tu także znajduje się tekst II *Reguły* (s. 50–57) oraz krótkie jego omówienie (s. 49).

²¹ Żywot, jw., s. 18.

²² K. Esser OFM, Myśli do Testamentu Matki Reginy, Strasbourg [b.r.w.], s. 5.

doli z miłości do Boga. Biograf dał też świadectwo jej czci do Najświętszego Serca Pana Jezusa i do Eucharystii, pisał o zamiłowaniu do modlitwy oraz gorliwości w świadomym uczestniczeniu w Ofierze Mszy Świętej. Życie Ofiarą Eucharystyczną oraz komunią św., przyjmowaną z wielką żarliwością i pobożnością, przyczyniało się do szybkiego postępu duchowego Reginy, jej wzrastania w miłości i jedności z Bogiem i bliźnimi. Chciała bowiem najdoskonalej wypełnić zamiary Boże względem siebie, gdyż wola Boża była dla niej największym umiłowaniem. Długie godziny spędzała przed Najświętszym Sakramentem, prosząc o światło, zwłaszcza przed podjęciem ważnych decyzji. Odznaczała się też dziecięcym, pełnym ufności nabożeństwem do Matki Najświętszej, która była dla niej mistrzynią życia duchowego. Wiadomo, że Regina należała do Sodalicji Mariańskiej, którą prowadzili jezuiti. Sodalisi byli wówczas zaangażowani nie tylko w uświetnianie nabożeństw, ale także w działalność charytatywną na rzecz najbiedniejszych, najbardziej doświadczonych przez los, zagrożonych przez różnego rodzaju epidemie, dziesiątkujące ludność w tamtych czasach²³.

Może to właśnie dzięki Sodalicji Regina poznała pytania, pojawiające się w *Ćwiczeniach duchownych* świętego Ignacego Loyoli: *Com ja uczynił dla Chrystusa? Co czynię dla Chrystusa? Com powinien uczynić dla Chrystusa?*²⁴ Być może szczegółowe ich przemyślenie pozwoliło jej dokładnie określić swe powołanie życiowe i wyznaczyć kierunek działania. Przede wszystkim być bezwzględnie wierną woli Bożej. Najpierw jak najwnikliwiej ją poznać, a następnie poddać się jej, przyjmując i wypełniając we wszystkim, co się zdarzy. Stać się narzędziem Boga: iść do ludzi i dawać im Chrystusa, dawać świadectwo przez kontemplację i dzieła miłosierdzia. Zrozumiała bowiem głęboką i tajemniczą więź istniejącą pomiędzy umęczonym Jezusem, a cierpiącymi ludźmi, których spotykała. Jej zdolność promieniowania Bożą miłością wynikała przede wszystkim z głębokiego osobistego zetknięcia z płomieniem tejsze miłości. Rozsiewała więc miłość i budziła ją w innych.

Wszystko, co czyniła, było wyrazem bezgranicznego zaufania Bogu, praktykowania cnót Boskich: wiary, nadziei i miłości oraz cnót kardynalnych: roztropności, umiarkowania i męstwa²⁵. W chwilach wyjątkowo trudnych Regina nigdy nie zwątpiła w Bożą miłość. Nawet w cierpieniu potrafiła dostrzec zamierzenia Boże. Uważała, że widocznie Pan Bóg chce, by była doświadczana. Jego wolę przyjmowała z całym spokojem, cierpliwością i męstwem. Tego też uczyła siostry. O tym, jak bogata była to osobowość, świadczy chyba najlepiej duchowość założonego przez nią Zgromadzenia, które przetrwało już kilka wieków.

Jej duch pokuty i umartwienia, umiłowanie Boga i bliźnich, otwartość na znaki czasu, które odczytywała z ogromną intuicją oraz gorliwa służba Kościołowi, kult świętej Katarzyny Aleksandryjskiej, patronki kościoła parafialnego i utworzonego Zgromadzenia — wszystko to sprawiło, że gdy zmarła 13 stycznia 1613 roku, już współcześni widzieli w niej świętą.

²³ M. Paciuszkiewicz TJ, Andrzej Bobola i Regina Protmann, *Sanktuarium św. Andrzeja Boboli. Biuletyn* 8(1999), s. 5.

²⁴ I. Loyola, *Ćwiczenia, jw.*, s. 35.

²⁵ M. Krebs CSC, *Błogosławiona Regina Protmann i jej dzieło*, Braniewo 1999, s. 13.

IV. TESTAMENT REGINY I JEGO REALIZACJA

Matka Regina zadziwiała ludzi niezwykłymi darami łaski oraz całkowitym pogodzeniem się z wolą Bożą. Słowa „Jak Bóg chce” były do końca treścią jej życia. Anonimowy biograf napisał, że *po przyjęciu sakramentów świętych, z ufnością i w pokoju zasnęła w Panu roku Pańskiego 1613, w 61 roku życia. Przeżyła 34 lata wśród swoich współsióstr pełniąc urząd przełożonej z powagą miłością i wiernością*²⁶.

Swoją ostatnią wolę Regina spisała własnoręcznie dla swych duchowych córek w przesłaniu, pełnym treści uwróżliwiających na właściwą hierarchię wartości w realizacji powołania chrześcijańskiego. Siostry nazwały je testamentem. W nim podzieliła się z siostrami doświadczeniem życiowym i troską o założoną wspólnotę, której udzieliła *zbawiennych pouczeń i przestróg* oraz na wskroś ewangelicznych rad i wskazówek odnośnie do wzrastania w cnotach i doskonałości. Wytyczyła jednocześnie program relacji z Bogiem, Kościołem i każdym człowiekiem. Wskazała na wartość czynienia dobrych postanowień, gdyż pozwalają one wytrwać w wierności. Ważny jest przy tym — podkreśliła — *pokój wewnętrzny, (...) cierpliwość w przeciwnościach, unikanie zbytecznych trosk i smutków oraz zniechęcenia i niepotrzebnych rozmów*²⁷.

Zachęcała też siostry, by w walce z pokusami szukały *rad i pomocy u przewodnika duszy* [kierownika duchowego], którego porównała do sternika łodzi na wzburzonym morzu²⁸. Wzywała też do pokory, posłuszeństwa i modlitwy, dobroci serca, życzliwych myśli i szlachetnych czynów.

Anonimowy autor *Żywota, wiarygodny kapłan*, zapewne taki właśnie „sternik” Reginy, zauważył, że *ta zbawienna i rozumna nauka jest przede wszystkim dla osób zakonnych, ale również i dla tych, którzy pragną osiągnąć ewangeliczną doskonałość*²⁹. Miał też własnoręcznie napisane przez Reginę pełne miłości upomnienia i pouczenia dla jej współsióstr, które przytoczył w biografii:

Jest to moim pokornym i matczynym upomnieniem dla was, moje kochane siostry, byście zawsze przed Panem Bogiem i naszym najukochańszym Oblubieńcem, Jezusem Chrystusem, a także przed wszystkimi ludźmi, wiernie trwały w karności, skromności, pokorze, prawdziwej cierpliwości, w doskonałym posłuszeństwie i chrześcijańskiej miłości.

Uczcie się, ukochane siostry, umartwiać w sobie nie tylko te bardzo szkodliwe, ale także i wszystkie małe, drobne i nieuporządkowane pożądania, które mogą zaszkodzić waszemu powołaniu i stanowi, a mianowicie: niepotrzebne rozmowy, podejrzliwe, próżniacze myśli, lenistwo i pusty śmiech.

Pilnie się o to starajcie, byście nie tylko między sobą realizowały siostrzaną miłość, ale byście z każdym człowiekiem żyły w pokoju.

*A Bóg dobry będzie was we wszystkim wspomagał i będzie wam błogosławił*³⁰.

²⁶ Żywot, jw., s. 42–43.

²⁷ Tamże, s. 40.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże, s. 41.

³⁰ Tamże, s. 42.

Zakończenie *Żywota* świadczy o tendencjach parenetycznych autora, który przypomniał o obowiązku wystawiania dobroci i mądrości Bożej oraz dziękowania Bogu za to, że *Oblubienicę swoją* [Reginę Protmann] *ozdobił takimi nadzwyczajnymi i szczególnymi darami*. Ponadto podkreślił, że powinniśmy *prosić dobrego Boga o udzielenie nam łask i sił, abyśmy gorliwie i z powagą mogli naśladować jej cnoty i wspaniałe czyny*³¹.

Wskazówki biografą, a przede wszystkim rady i pouczenia Matki Reginy przyjęły jej duchowe córki. Podobnie jak ona, dbały zawsze o sprawy Boże i zbawienie ludzi. Zajmowały się działalnością charytatywną, troszczyły o kościoły, uczyły i wychowywały, wiernie realizowały swoje posłannictwo. Przetrwały wszystkie burze i dramatyczne zawieruchy dziejowe (długoletnie wojny polsko-szwedzkie, wojnę północną, rozbiory, *kulturkampf*, II wojnę światową, w czasie której Zgromadzenie poniosło największe straty personalne i materialne).

Pomimo tylu bolesnych doświadczeń, siostry w dalszym ciągu gorliwie realizują charyzmat swej Założycielki, błogosławionej Reginy Protmann, wyniesionej do chwały ołtarzy 13 czerwca 1999 roku, w Warszawie, przez Ojca Świętego Jana Pawła II. Pracują nadal dla Kościoła, w Kościele i z Kościołem. Dynamicznie realizują swoje posłannictwo na trzech kontynentach: w Europie, Ameryce Południowej i Afryce. Pracują w jedenastu krajach: w Polsce (w pięciu diecezjach), na Litwie, Białorusi, w Rosji, Niemczech, we Włoszech, w Finlandii, Brazylii, Togo, Kamerunie i Beninie.

Ich Matka Założycielka, bł. Regina Protmann, tak bardzo otwarta na znaki czasu, w którym żyła i zawsze posłuszna woli Bożej, pełna prostoty i pokory, dziś także może wskazywać swoim przykładem drogę do zbawczej miłości Pana³². To ona czynem, słowem i cierpieniem, wielką wrażliwością i sercem otwartym na potrzeby bliźnich, wcielała w życie Ewangelię Chrystusa. Jej miłość do ludzi była heroiczna. Modliła się za nieprzyjaciół, potrafiła przebaczać i to m.in. było też dla niej źródłem pokoju, do przekazywania którego zachęcała współsiostry. Jest ona wzorem właściwego sposobu odczytywania życiowego powołania każdego chrześcijanina poprzez prawdziwie ewangeliczne rozumienie najistotniejszego przykazania: miłości Boga i bliźniego. Wiedziała, że nie może być prawdziwej miłości do człowieka, jeśli nie wypływa ona z miłości do Boga. Z kolei znakiem prawdziwej miłości Boga jest miłość bliźniego. Należy także pamiętać, że jej woła była zawsze otwarta i gotowa na przyjęcie pomocy nadprzyrodzonej w celu zrealizowania zamiarów Bożej Opatrzności. Można też zaryzykować twierdzenie, że w całkowitym zawierzeniu Panu Bogu i bezkompromisowym pełnieniu Jego woli, w pewnym sensie wyprzedziła św. s. Faustynę Kowalską, a w pełnieniu dzieł miłosierdzia Matkę Teresę z Kalkuty. Zarówno bł. Matka Regina, jak i Matka Teresa, obie pokazały, swoją postawą służebną, czym jest miłość wobec potrzebującego człowieka. Obie też pomnażały tę miłość w zasięgu swojej ręki.

³¹ Tamże, s. 44.

³² L. Sobisch CSC, List do siostr katarzynek, w: *Żywot*, jw., s. 7.

REGINA PROTSMANN — VORBILD FÜR WEISHEIT UND EINSATZBEREITSCHAFT AUS LIEBE ZU GOTT UND MENSCH

ZUSAMMENFASSUNG

Folgende Fragen wurden in diesem Artikel besprochen: I. Daseinsgeschichte der Gottesdienerin Regina Protmann, der Gründerin des Schwesternordens der hl. Katharina — Jungfrau und Märtyrerin, nachgezeichnet von einem glaubwürdigen Priester; II. Reginas Abstammung, ihre überdurchschnittliche Individualität, ihre innere Wandlung, Berufung zur Liebe, die als letztendliches Ziel gilt. III Mutige Herausforderung. Dienst in der Liebe, die eine Antwort auf die göttliche Liebe ist. Seelsorge in Wort und Tat. IV. Reginas Testament und seine Vollstreckung.

Unter Punkt eins stellte die Autorin fest, dass Reginas Daseinsgeschichte wahrscheinlich von dem Jesuitenpater Engelbert Keilert geschrieben worden ist, dem Beichtvater der Katharina-Schwestern. Grundlage dazu waren Berichte von Personen, die — wie er — sie persönlich kannten. Dieser „glaubwürdige Priester“ stürzte sich in die Arbeit, um Regina für spätere Generationen als nachahmenswertes Beispiel zu erhalten.

Im zweiten Punkt wird versucht, Regina Protmanns Persönlichkeit aufzuzeigen sowie ihre Entscheidung zu erklären, das Elternhaus zu verlassen, um sich Gott und den Menschen zu opfern.

Unter Punkt drei wurden die Bedeutung der Kontakte zu den Braunsberger Jesuiten auf der Glaubensebene sowie Reginas innere Entwicklung zur vollen Gottgefälligkeit besprochen. Überdies wurde der Einfluss der Gottesgnade auf ihre letztendliche Entscheidung zur eindeutigen Teilnahme an der apostolischen Mission von Jesus Christus über die Verschmelzung des Gebets mit Tätigkeiten, die Gründung des kontemplativ-aktiven und erzieherisch-ausbildenden Ordens sowie die Ausarbeitung und Bestätigung der Rechtsnormen des Ordens besprochen.

Der vierte Punkt erinnert an den letzten Willen von Mutter Regina, die ihre geistigen Töchter auf die richtige Hierarchie der Werte in der Erfüllung der christlichen Berufung sensibilisiert. Die Schwestern haben diese Herausforderung aufgenommen und realisieren opferwillig das Charisma der Ordensgründerin, der seligen Regina Protmann.

Zum Abschluss erinnerte die Autorin daran, dass die selige Regina Protmann auf Zeichen der Zeit immer offen war und dem Willen Gottes gehorsam.

KULT MATKI REGINY PROTSMANN NA PRZESTRZENI WIEKÓW

Treść: — Wstęp. — I. Sława świętości. — II. Kult prywatny. — III. Cześć oddawana w okresie prowadzenia procesu beatyfikacyjnego. — IV. Kult publiczny Reginy Protsmann po beatyfikacji. — Zakończenie. — Zusammenfassung

WSTĘP

Dokumenty Kościoła katolickiego mocno podkreślają potrzebę rozbudzenia wśród chrześcijan, prawdziwej tęsknoty za świętością. Sobór Watykański II, w Konstytucji Dogmatycznej o Kościele poucza, że dążenie do świętości jest obowiązkiem każdego człowieka.

Jednym ze środków do realizacji tego zadania jest ukazywanie ludziom świadków Chrystusa, zmarłych w opinii świętości i beatyfikowanych lub kanonizowanych przez Kościół. Do takich świadków została zaliczona również bł. Regina Protsmann (1552–1613), którą Ojciec Święty Jan Paweł II, ogłosił błogosławioną, dnia 13 czerwca 1999 roku w Warszawie. Akt ten upoważnia wiernych do oddawania jej czci publicznej.

W niniejszym artykule zostanie ukazany kult bł. Reginy Protsmann, Założycielki Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy na przestrzeni wieków.

I. SŁAWA ŚWIĘTOŚCI

Zachowane materiały źródłowe świadczą o tym, że po śmierci Matki Reginy istniało ogólne przekonanie o jej świętości. Odnotował to przede wszystkim jej pierwszy biograf w słowach: *Będąc naocznym świadkiem jej życia i cnót, starałem się dokładnie opisać oraz przekazać to, co widziałem i słyszałem (...) gdybym pominął milczeniem tak wspańiałą jasność, ukrył tak wielkie światło pod korcem i pozwolił, by o tym świetlanym życiu zapomniano, czułbym się w sumieniu własnym oskarżonym*¹.

¹ Żywot Sługi Bożej Reginy Protsmann, Założycielki Zgromadzenia Sióstr Świętej Katarzyny Dziewicy i Męczennicy, napisany przez wiarygodnego kapłana, Grottaferrata (Roma) 1979, s. 15–16.

Z kolei jezuita Tomasz Clagius, w opracowaniu *Linda Mariana sive de beata virgine Lindensi*, pisząc o siostrach katarzynkach w Reszlu zaznaczył, że ich *Instytut i Reguła w Braniewie wzięły początek od dziewicy jaśniejącej chwałą roztropności i pobożności, Reginy Protmann (...). Owa wyjątkowa światłość pobożności zachwycała, a woń cnót chrześcijańskich pociągała wiele osób ku sobie*².

O sławie świętości Matki Reginy mogą też świadczyć okoliczności związane z jej pogrzebem. Nie zachowały się wprawdzie żadne mowy pożegnalne ani kazania wygłoszone w czasie uroczystości pogrzebowej. Nie wiadomo też, kto przewodniczył obrzędowi pogrzebowym. Istnieją jednak dokumenty, przekazujące pewne informacje o pogrzebie Matki Reginy.

Jednym z nich jest list kanonika Kapituły Warmińskiej Adama Steinhallena z 19 stycznia 1613 roku, w którym powiadamia on Biskupa Warmińskiego Szymona Rudnickiego o śmierci Matki Reginy³. W liście tym zapowiada też swój udział w pogrzebie, z pewnością nie z urzędu, ale z szacunku i życzliwości wobec Matki Reginy oraz jako wielki dobroczyńca Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny⁴. Ponieważ list kanonika Steinhallena zawiera informację o dniu śmierci Matki Reginy, dlatego jego kopia była przechowywana z wielką czcią w dawnym Domu Generalnym Sióstr św. Katarzyny w Braniewie, jako ważne źródło historyczne⁵.

Następnym dokumentem przekazującym pewne wiadomości o pogrzebie Matki Reginy, są zapiski w Rocznikach Sodalitacji Mariańskiej w Kolegium Braniewskim z lat 1590–1615. Tam, pod datą 21 stycznia 1613 roku, zanotowano, że *nazajutrz [22 stycznia 1613 roku], sodalisi uczestniczyli we wszystkich obrzędach pogrzebowych zmarłej wówczas Przełożonej Panien Świętej Katarzyny*. Dokument ten informuje też, że sodalisi czynili starania, o to, aby Matka Regina została przez nich pochowana. Początkowo uzyskali na to zgodę, później jednak było to *przez innych wstrzymane*⁶. Dziś nie wiadomo, kim byli ci „inni” i dlaczego wstrzymali?

Kolejnym dokumentem, świadczącym o uznaniu dla cnotliwego życia Matki Reginy oraz życzliwości do jej Zgromadzenia, jest list kondolencyjny biskupa Rudnickiego, skierowany do sióstr konwentu braniewskiego w dniu 23 stycznia 1613 roku, w którym ksiądz biskup wyraził swój żal z powodu śmierci Matki Reginy, a siostry zapewnił o ojcowskiej pomocy w każdej potrzebie⁷.

Częstym miejscem kultu i sławy świętości jest też grób osoby zmarłej w opinii świętości. Wiadomo, że Matka Regina nie została pochowana na cmentarzu, lecz w podziemiu kościoła ojców jezuitów pw. Najświętszej Maryi Panny w Braniewie⁸,

² T. Clagius SJ, *Linda Mariana sive de beata virgine Lindensi*, Coloniae 1659, s. 326–327.

³ AAWO, D 55, k. 5r.

⁴ Tamże, oraz B.M. Rosenberg, *Links des Rheines — rechts der Weichsel*, ZGAE 30(1960), s. 171.

⁵ Tamże; przypis 10.

⁶ *Annales Congregationis B.M. Virginis in Collegio Braunsbergensi 1590–1615*, w: *Positio Super Virtutibus Reginae Protmann*, Roma 1992, s. Tav. L.

⁷ AAWO, A 10 (Akta curiae episcopalis Varmiensis sub episcopo Simone Rudnicki ex annis 1611–1616, k. 185–186).

⁸ A. Boenigk, *Regina Protmann und Die Kongregation der Schwestern von der hl. Katharina*, Braunsberg 1933, s. 26, oraz *Informator Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny w Braniewie, St. Katharina-Gruss* 12(1931), s. 46.

gdzie jezuici, poza członkami własnego zgromadzenia, chowali jedynie zasłużonych dobroczyńców swojego kolegium. Do takich właśnie dobroczyńców została zaliczona również Matka Regina. Potwierdził to generał jezuitów Klaudiusz Aquaviva w liście z 24 marca 1608 roku, w którym powiadomił Matkę Reginę o włączeniu jej do udziału w dobrach duchowych swojego Zgromadzenia, ze względu na jej cnotliwe i bogobojne życie oraz zasługi dla Towarzystwa Jezusowego⁹.

Najwięcej jednak wiadomości o życiu i cnotach heroicznych Reginy Protmann zawiera jej pierwsza biografia, napisana przez „wiarygodnego kapłana”, przypuszczalnie O. Engelberta Keilerta SJ, wydrukowana w Krakowie w 1623 roku. Jest ona podstawowym źródłem wiadomości o Reginie Protmann. Ona to przybliżyła jej postać szerokim kręgom społeczeństwa.

Porównując wyżej przytoczone wydarzenia i dokumenty, świadczące o opinii świętości Matki Reginy, z ówczesnymi przepisami prawa kanonizacyjnego, można wnioskować, iż duchowieństwo warmińskie, zwłaszcza jezuici braniewscy, z biskupem Rudnickim na czele, zmierzało ku temu, aby rozwinąć kult publiczny Matki Reginy, a następnie postarać się u Stolicy Apostolskiej o wyniesienie jej do chwały ołtarzy. Taka bowiem była wówczas najczęstsza droga postępowania kanonizacyjnego odnośnie do osób zmarłych w opinii świętości i cieszących się kultem publicznym¹⁰.

Niestety, w przypadku Matki Reginy nie udało się tego dokonać w tamtym czasie ze względu na wprowadzenie przez papieża Urbana VIII (1623–1644) nowej, bardzo surowej procedury kanonizacyjnej. Jego Konstytucja apostolska *Caelestis Hierusalem cives*, wydana w 1634 roku, a więc 21 lat po śmierci Matki Reginy, jak gdyby odwróciła całkowicie dotychczasowy porządek postępowania kanonizacyjnego. Odtąd nie wolno było bez aprobaty Stolicy Apostolskiej, oddawać czci publicznej osobom zmarłym w opinii świętości¹¹. Uznawany był natomiast kult prywatny i on stał się drogą zwyczajną prowadzącą do beatyfikacji i kanonizacji (*via non cultus*). Przepis ten był bardzo surowo przestrzegany i przetrwał wieki. W czasie procesu diecezjalnego Reginy Protmann, aż dziesięć sesji poświęcono na przesłuchiwanie świadków i badanie tej sprawy¹².

Sprawa beatyfikacyjna Sługi Bożej Reginy Protmann czekała więc na aprobatę Stolicy Apostolskiej do 1999 roku. Głównym powodem tej zwłoki, oprócz surowych przepisów papieża Urbana VIII, były też burzliwe dzieje Warmii na przestrzeni wieków. Z nimi bowiem bardzo ściśle związana była historia Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny. Ciągłe wojny i prześladowania Kościoła oraz szerzące się epidemie, nie sprzyjały rozwojowi życia zakonnego, a tym bardziej prowadzeniu procesu beatyfikacyjnego. Do tego dochodziło skrajne ubóstwo Zgromadzenia. Ponadto obowiązujące wówczas prawo kanonizacyjne nie pozwalało na prowadze-

⁹ E. M. W e r m t e r, Quellen zur Geschichte der ersten Katharinen-schwester und ihrer Gründerin Regina Protmann † 1613, *ZGAE*, Beiheft 2(1975), s. 82–84.

¹⁰ H. M i s z t a l, Prawo Kanonizacyjne według ustawodawstwa Jana Pawła II, Lublin – Sandomierz 1997, s. 134.

¹¹ Tamże, s. 135.

¹² AGKath, Kronika posiedzeń Trybunału diecezjalnego.

nie procesu członkiniom własnego Zgromadzenia. Na postulatora należało zamianować kogoś z zewnątrz. Musiał to być kapłan świecki lub zakonny¹³.

Jednakże, mimo tych różnych trudności, przekonanie o świętości Matki Reginy przetrwało wieki. Zostało to udowodnione w *Pozycji Historycznej, o cnotach heroicznych Sługi Bożej Reginy Protmann*, opracowanej w Rzymie w latach 1990–1992.

II. KULT PRYWATNY

Po zakazie Stolicy Apostolskiej na oddawania czci publicznej osobom zmarłym w opinii świętości, Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny podejmowało, w miarę możliwości, starania o szerzenie kultu prywatnego swojej Założycielki. Wyrażał się on w różny sposób:

- W obrazach

W klasztorach św. Katarzyny w Braniewie i Ornećce, od najdawniejszych czasów, znajdowały się olejno malowane portrety przedstawiające Reginę Protmann na łożu śmierci. Na tych obrazach Matka Regina spoczywa w stroju zakonnym. W splecionych rękach trzyma krzyż i różaniec. Na welonie leży wieniec z kwiatów symbolizujący dziewictwo. W prawym, górnym rogu obrazu widnieje napis następującej treści: *Regina Brodtmann [sic!], pierwsza przełożona duchowych dziewic Zgromadzenia tutejszego biskupstwa, zasnęła w Panu w 61 roku swojego życia, dnia 18 stycznia. 34 lata sprawowała swój urząd. Ao. D. N. J. 1613*¹⁴. W klasztorze orneckim obraz ten zachował się do dnia dzisiejszego, natomiast w braniewskim spłonął wraz z klasztorem pod koniec II wojny światowej, w lutym 1945 roku.

Należy też zaznaczyć, że klasztor braniewski posiada od około 1720 roku¹⁵ drugi, mniejszy obraz Matki Reginy, olejno namalowany przez nieznanego malarza. Obraz ten przetrwał zawieruchę wojenną i obecnie przechowywany jest w Muzeum Domu Prowincjalnego sióstr katarzynek w Braniewie. W późniejszym czasie, szczególnie w XX wieku, z wyżej wymienionych obrazów robione były kopie i rozpowszechniane pomiędzy ludźmi.

Inną, drogocenną „relikwią”, przechowywaną z wielką czcią w refektarzu starego klasztoru św. Katarzyny w Braniewie, był list Matki Reginy, oprawiony w ramki pod szkłem. List ten został własnoręcznie przez nią napisany i podpisany. Skierowany był do Kapituły Katedralnej we Fromborku. Jego treść zawierała podziękowanie za zapis testamentowy, uczyniony przez jednego z kanoników fromborskich. List ten odnaleziono po I wojnie światowej w Archiwum Państwo-

¹³ F. Bączkowiicz CM, *Prawo Kanoniczne, Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 3, Kraków 1958³, s. 306.

¹⁴ A. Boenigk, jw., s. 26–27.

¹⁵ Tamże, s. 52.

wym w Królewcu¹⁶. Dalsze jego losy nie są dziś znane. Zachowały się jedynie odpisy tego listu¹⁷.

- Publikacje

Zgodnie z prawem kanonizacyjnym, kult prywatny można rozpowszechniać także przy pomocy książek, artykułów, żywotów itp., zawsze jednak za zgodą biskupa diecezjalnego¹⁸.

W 1623 roku, czyli 10 lat po śmierci Matki Reginy, została wydrukowana w Krakowie jej pierwsza biografia. Do naszych czasów nie zachował się jednak ani jeden egzemplarz tegoż wydania.

W 1727 roku, w drukarni braniewskiej, ukazało się drugie wydanie tejże biografii, której kilka egzemplarzy zachowało się do chwili obecnej. Profesor Józef Bender znał jeszcze w 1865 roku wydanie krakowskie, które za jego życia posiadał konwent lidzbarski. Stwierdził on, że zarówno szata zewnętrzna jak i treść wydania braniewskiego jest zupełnie zgodna z wydaniem krakowskim z 1623 roku¹⁹.

W XIX wieku ukazały się nowe opracowania dotyczące życia, cnót i działalności Reginy Protmann. Ich autorami byli wybitni historycy warmińscy: Józef Grunenberg, Antoni Eichhorn, Franz Hipler²⁰ i inni.

Liczba publikacji zwiększyła się znacznie w XX wieku. W 1. połowie tegoż stulecia pisali o Reginie Protmann i jej Zgromadzeniu: Franz Buchholz, Georg Matern, Adolf Poschmann, a przede wszystkim ks. prałat Andreas Boenigk²¹.

Po II wojnie światowej, obszerniejszą monografię o Matce Reginie opracował Hans Hümmeler, a następnie ks. prałat Ladas Tulaba, postulator procesu diecezjalnego Reginy Protmann. Dalsze artykuły o Matce Założycielce siostr katarzynek pisali: ks. biskup Jan Obłąk, ks. prof. Alojzy Szorc, Ernst M. Wermter oraz inni historycy.

Bardzo liczne publikacje o Słudze Bożej Reginie Protmann i założonym przez nią Zgromadzeniu, ukazały się pod koniec XX wieku, co oczywiście związane było z jej beatyfikacją.

¹⁶ A. Boenigk, Neues über Regina Protmann, *UEH* 12: 1932, nr 3, s. 9; *St. Katharina-Gruss* 16(1932), s. 61–62.

¹⁷ H. Bonk, *Urkundenbuch, zur Geschichte Allensteins, Erster Teil: Allgemeine Urkunden bis 1815*, Allenstein 1912, s. 329; B.G. Śliwińska CSC, *Dzieje Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy 1571–1772*, t. I, Wyd. 2 uzupełnione, Olsztyn 1998, s. 153–154.

¹⁸ H. Misztal, jw., s. 108–109.

¹⁹ J. Bender, *Geschichte des braunsberger Buchhandels und Bücherdrucks in frühere Zeit bis gegen Ende des vorigen Jahrhunderts, nebst bibliographischen Notizen über die in Braunsberg erschienenen Bücher*, *Neue Preussische Provinzial-Blätter* 10(1865), s. 466, poz. 139.

²⁰ W. Zawadzki, *Duchowieństwo katolickie z terenu obecnej diecezji elbląskiej w latach 1821–1945*, Olsztyn 2000, s. 140, 110, 159–160.

²¹ Dyrektor duchowny siostr katarzynek w latach 1922–1934; autor wielu artykułów i opracowań o Reginie Protmann i jej Zgromadzeniu.

- Niezwykłe dzieje doczesnych szczątków Matki Reginy

Bardzo ważnym aktem czci i szacunku wobec osoby zmarłej w opinii świętości jest też troska o zachowanie jej doczesnych szczątków. Szczątki Reginy Protmann przetrwały bardzo burzliwe dzieje. W niniejszej relacji była już mowa o tym, że ciało Matki Reginy zostało złożone w podziemiu kościoła jezuitów w Braniewie. Tam spoczywało 196 lat, tj. do czasu przeznaczenia tegoż kościoła w 1809 roku na rozbiórkę²².

Wtedy siostry zatroszczyły się w sposób szczególnie o doczesne szczątki swojej Założycielki. Jednakże, z nieznanych dziś powodów, nie przenieśli stamtąd całej trumny, lecz jedynie w *wielkim pośpiechu* udało się im zabrać tylko niektóre kości Matki Reginy, które w lnianym woreczku umieścili w swoim oratorium. We wrześniu 1809 roku, w dniu pogrzebu ówczesnej przełożonej generalnej, m. Teresy Koll, dostały się one do podziemi kościoła św. Katarzyny w Braniewie, gdzie od 1742 roku znajdowało się miejsce wiecznego spoczynku zmarłych sióstr katarzynek²³. W kościele św. Katarzyny, szczątki Matki Reginy spoczywały 120 lat.

W 1927 roku, kiedy postanowiono zainstalować ogrzewanie kościoła, otwarto podziemia, które od 1809 roku, z polecenia władz miejskich były zamknięte. Wówczas postanowiono odszukać także szczątki Matki Reginy. W 1929 roku, po wielu wysiłkach, zdołano je odnaleźć²⁴. Odtąd, przez kilkanaście lat, były przechowywane w braniewskich klasztorach, najpierw w starym klasztorze św. Katarzyny przy dawnej ul. Klasztornej, a następnie, od 1935 roku w nowym, przy dzisiejszej ul. Moniuszki 7.

W lutym 1945 roku, w czasie ewakuacji mieszkańców Braniewa przed zbliżającym się frontem wojennym, siostry również musiały opuścić zagrożone miasto. Część z nich została ewakuowana do Świętej Siekierki (Heiligenbeil). Tam matka generalna M. Arkadia zorientowała się, że w Braniewie pozostały relikwie Matki Założycielki. Dwie siostry, widząc zmartwioną matkę, zdobyły się na odwagę i wróciły po nie do płonącego już Braniewa, a następnie szczęśliwie dotarły z nimi do Świętej Siekierki²⁵. Jednakże, z powodu trudnych warunków podróży, zostawiły je u proboszcza katolickiego, ks. J. Westpfahla, w Świętej Siekierce, dziś Mamonowo w Obwodzie Kaliningradzkim. W grudniu 1945 roku, gdy ksiądz Westpfahl zmuszony był opuścić to miasto, ukrył szczątki Matki Reginy na poddaszu domu, w którym czasowo mieszkał. Dwie kostki zabrał ze sobą i oddał je siostrze św. Katarzyny w Niemczech²⁶. Stamtąd dostały się w 1963 roku do Domu Generalnego Zgromadzenia w Grottaferrata k. Rzymu, gdzie znajdują się do chwili obecnej.

Pozostałe szczątki, ukryte przez księdza Westpfahla w Świętej Siekierce, zostały odnalezione dopiero 20 kwietnia i 17 maja 1991 roku i przewiezione do

²² A. G. Langkau, Das Ende der Braunsberger Jesuitenkirche 1809, *UEH* 11: 1931, nr 3, s. 9.

²³ H. Hümmeler, Regina Protmann und die Schwestern von der hl. Katharina, Siegburg 1955, s. 127–128; A. Boenigk, Regina Protmann, jw., s. 26.

²⁴ A. Langkau, Die Auffindung der Gebeine der Ordensstifterin Regina Protmann, *St. Katharina-Gruss* 36(1937), s. 4–5.

²⁵ APSK, relacje pisemne sióstr: M. Berty Barwińskiej CSC i M. Wigberty Fox CSC.

²⁶ APSK, Zeznanie ks. J. Westpfahla, spisane dnia 19 września 1963 r. w Witten/Ruhr (Niemcy).

Domu Prowincjalnego Sióstr św. Katarzyny w Braniewie. Tam, w specjalnie urządzonym Oratorium, były przechowywane do czasu beatyfikacji.

Należy zaznaczyć, że odnalezienie relikwii Reginy Protmann w Mamonowie, było wielkim przeżyciem dla wielu osób, wierzących i niewierzących, a szczególnie członków Komisji poszukiwawczej oraz Sióstr św. Katarzyny. Miało też pozytywny wpływ na dalsze prowadzenie procesu beatyfikacyjnego oraz ożywienie kultu prywatnego Sługi Bożej.

- Modlitwy, łaski, cuda

Kult prywatny Matki Reginy Protmann przejawiał się szczególnie w modlitwach, zanoszonych do Boga za jej wstawiennictwem. O tym, że były one często wysłuchiwane, świadczą liczne podziękowania o otrzymanych łaskach, zapisane w Informatorze Zgromadzenia z lat 1928–1940²⁷, a następnie przesyłane do Domu Generalnego w Grottaferrata.

Rozwój kultu prywatnego Matki Reginy stał się szczególnie intensywny w XX wieku, zwłaszcza w okresie międzywojennym, gdy zostały zapoczątkowane prace przygotowawcze do procesu beatyfikacyjnego. Podjął się tego z dużą gorliwością ks. prałat Andreas Boenigk, dyrektor duchowny Sióstr św. Katarzyny w Braniewie w latach 1922–1934. Zabiegał on nieustraszenie o poszukiwanie i kompletowanie dowodów historycznych potrzebnych do wszczęcia procesu beatyfikacyjnego. Zajął się też wydrukowaniem w 1927 roku i rozpowszechnianiem krótkiej biografii Matki Reginy oraz modlitwy w intencji beatyfikacji umieszczonej na obrazkach z jej wizerunkiem²⁸.

Pod koniec II wojny światowej, gdy została przerwana praca związana z przygotowaniem do procesu, nie zaniedbano jednak modlitw w intencji beatyfikacji oraz o wstawiennictwo Reginy Protmann w różnych potrzebach.

Spośród otrzymanych łask, na uwagę zasługuje domniemane cudowne uzdrowienie kapelana szpitala w Bad Rothenfelde (Niemcy), ks. Pawła Wolffa (1907–1975), wyleczonego w 1948 roku z choroby nowotworowej jamy brzusznej. Był to kapłan diecezji warmińskiej. W czasie II wojny światowej był m.in. kapłanem szpitala polowego w Braniewie. Po uchodźstwie z Warmii, w 1945 roku, został kapłanem szpitala właśnie w Bad Rothenfelde w Niemczech. Pod koniec października 1947 roku ciężko zachorował. Przeprowadzona operacja, według diagnozy lekarzy, wykazała stan beznadziejny. Siostry katarzynki, pracujące w tym szpitalu, rozpoczęły natychmiast modlitwę do Boga za wstawiennictwem swojej Założycielki Reginy Protmann. Nieustannie odprawiały nowenny i modliły się prywatnie. Klęcząc, odmawiały też 61 razy *Chwała Ojcu...*, co miało związek z latami życia Matki Reginy. Ich prośba została wysłuchana. Stan zdrowia księdza szybko poprawiał się. W kwietniu 1948 roku mógł już na nowo podjąć pracę duszpasterską wśród chorych w szpitalu, a także inne zleczone mu zadania²⁹.

²⁷ APSK, *St. Katharina-Gruss* 8(1930), s. 30; 12(1931), s. 45–46; 16(1932), s. 62.

²⁸ APSK, *St. Katharina-Gruss* 1(1928), s. 4; 5(1929), s. 20, a także: Regina Protmann zu Ehren, Braunsberg 1927.

²⁹ AGKath, Akta procesu diecezjalnego cudu, przeprowadzonego w diecezji Tusculum (Włochy), w okresie od 17 lutego do 23 maja 1966 roku.

To wydarzenie przeżył bardzo głęboko chirurg, który operował księdza. Był on protestantem. Po uzdrowieniu chorego przeszedł na wiarę katolicką. Ksiądz Wolff przyjął go w 1950 roku do Kościoła katolickiego. Ks. Wolff, jeszcze przez 27 lat wypełniał swoje obowiązki jako duszpasterz chorych³⁰.

W 1952 roku miało miejsce drugie cudowne uzdrowienie, przypisywane wstawiennictwu Reginy Protmann. Tym razem w Brazylii, w Juiz de Fora. Olavo Batista doznał ciężkiego ataku apopleksji, który spowodował paraliż prawego boku oraz duszności. Badania lekarskie wykazały stan nieuleczalny. Jednakże po żarliwej modlitwie do Boga, z prośbą o wstawiennictwo Matki Reginy, ku zdumieniu lekarzy i personelu pielęgniarskiego, umierający człowiek odzyskał całkowicie zdrowie. Leczący go lekarz oświadczył oficjalnie, że uzdrowienia pacjenta nie da się wytłumaczyć dostępnymi środkami medycyny współczesnej. Nastąpiło to wyłącznie w sposób nadprzyrodzony³¹.

W 1959 roku, również w Brazylii, dwie następne osoby zawdzięczają swój powrót do zdrowia Panu Bogu za wstawiennictwem Matki Reginy: Carlinda Freitas da Cruz oraz lekarz Ermenegildo Sardi³².

Dnia 4 kwietnia 1961 roku, w szpitalu św. Katarzyny w Sao Paulo SP, miało miejsce uzdrowienie 42-letniego Joao Luiza de Souza, przypisywane wstawiennictwu Matki Reginy. Człowiek ten od pewnego czasu chorował na zaburzenia układu pokarmowego. Odczuwał bóle żołądka, dwunastnicy i jelit. Na początku 1961 roku, w szpitalu św. Katarzyny w Sao Paulo, przeszedł trzy operacje: 24 stycznia, 7 lutego i 22 marca. Żadna z nich nie dała oczekiwanego rezultatu. Po trzeciej operacji wystąpiły trzy poważne krwotoki wewnętrzne, po których nastąpiła zapaść, spowodowana znacznym upływem krwi, z bardzo niepewną prognozą na przyszłość. Nie ustawało też zapalenie ścianki lewego boku. Transfuzja krwi i terapia medyczna nie przyniosły rezultatu, stąd też kondycja kliniczna chorego pogarszała się aż do dnia 4 kwietnia 1961 roku, kiedy lekarze stwierdzili, że nie ma już ratunku. Wówczas siostra pielęgniarka ze Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy oraz chory i jego żona, wezwali pomocy Bożej za wstawiennictwem Reginy Protmann. Chory natychmiast zauważył, że krwotok ustał, i że został on uzdrowiony. Po kilku dniach, będąc w pełni zdrowy, opuścił szpital³³.

III. CZEŚĆ ODDAWANA W OKRESIE PROWADZENIA PROCESU BEATYFIKACYJNEGO

Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy, posiadając już kilka domniemanych, cudownych uzdrowień, przypisywanych wstawiennictwu Reginy Protmann, wymaganych do beatyfikacji przez ówczesne prawo kanoniczne, rozpoczęło dnia 6 kwietnia 1961 roku, proces beatyfikacyjny swojej Założycielki³⁴.

³⁰ Relacje ustne sióstr katarzynek, naocznych świadków.

³¹ A.C. Endlich, M.G. Bohn, *Seu nome e Regina*, Grottaferrata – Roma 1999, s. 81–82.

³² Tamże, s. 82–83.

³³ Tamże, s. 84–85.

³⁴ AGKath, Akta procesu diecezjalnego.

W czasie trwania tegoż procesu, kult prywatny Matki Reginy stawał się coraz intensywniejszy, zwłaszcza w tych krajach, w których siostry katarzynki pracują. Starano się rozpowszechniać coraz więcej obrazków, folderów i broszurek z życiorysem Reginy Protmann oraz modlitwami do Boga za jej wstawiennictwem. Siostry wyjeżdżały też do wielu parafii z prelekcjami i montażami słowno-muzycznymi, zawierającymi treści o życiu i działalności Matki Reginy.

Kult prywatny w sposób szczególny był kontynuowany w jej rodzimej diecezji i parafii pw. św. Katarzyny w Braniewie. Z inicjatywy dziekana braniewskiego, ks. prałata Tadeusza Brandysa oraz księdza prefekta Józefa Midury, w czwartki każdego tygodnia były odprawiane Msze św. w kościele św. Katarzyny oraz nieustanna nowenna w intencji beatyfikacji. Zaprowadzona też została specjalna księga, do której ludzie, po dzień dzisiejszy, wpisują swoje prośby zanoszone do Boga za wstawiennictwem Reginy Protmann oraz podziękowania za otrzymane łaski³⁵.

Wśród otrzymanych podziękowań, za wstawiennictwem Sługi Bożej, najczęściej jest za otrzymane łaski zdrowia, ale są też inne. Ludzie często dziękują Panu Bogu za pomoc w budowie, za otrzymanie pracy zarobkowej, za nawrócenie kogoś z rodziny lub krewnych, za zerwanie z piciem alkoholu, za powrót ojca do rodziny itp.

W okresie trwania procesu beatyfikacyjnego Reginy Protmann, do Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych w Rzymie lub bezpośrednio do Ojca Świętego, wysłanych zostało też dużo listów postulacyjnych z prośbą o wyniesienie jej do chwały ołtarzy³⁶.

Dnia 17 grudnia 1996 roku, w obecności Ojca Świętego Jana Pawła II, został ogłoszony Dekret o heroicznosci cnót Czcigodnej Sługi Bożej Reginy Protmann³⁷.

Spośród domniemanych cudownych uzdrowień, za wstawiennictwem Matki Reginy, Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych wybrała do beatyfikacji uzdrowienie Joaoa Luiza de Souza, jako posiadające wymagane przez prawo kanonizacyjne elementy: ze śmiertelnej choroby, nastąpiło nagle, było doskonałe i trwałe. Ponadto zachowała się dokumentacja z przebiegu choroby oraz potwierdzenie lekarzy, świadczące o uzdrowieniu chorego w sposób nadprzyrodzony.

Dnia 6 kwietnia 1998 roku, w obecności papieża Jana Pawła II, został opublikowany Dekret o cudownym uzdrowieniu, którego ostateczna konkluzja brzmi: *Udowodniono cud zdziałany przez Boga za wstawiennictwem Czcigodnej Sługi Bożej Reginy Protmann, Założycielki Zgromadzenia Sióstr Świętej Katarzyny Dz. i M., a mianowicie natychmiastowe, doskonałe i trwałe uzdrowienie Jana Alojzego de Souza z choroby „głębokich krwotoków wewnętrznych wraz z infekcją we wnętrzu brzucha i stanem zakaźnym otrzewnej u pacjenta poddanego trzem operacjom chirurgicznym w krótkim czasie po sobie następującym, w warunkach poważnego zagrożenia życia”*³⁸.

³⁵ Księgi pamiątkowe przechowywane są w Archiwum Parafii św. Katarzyny w Braniewie.

³⁶ Positio Super Virtutibus Reginae Protmann, Romae 1992, s. 743–781.

³⁷ Decretum Super Virtutibus Reginae Protmann, Romae 1996.

³⁸ Decretum Super Miraculo Reginae Protmann, Romae 1998.

Uzdrowienie to przyczyniło się do tego, że Sługa Boża Regina Protmann, dnia 13 czerwca 1999 roku w Warszawie, została włączona do grona BŁOGOSŁAWIONYCH przez Ojca Świętego Jana Pawła II.

Uzdrowiony Joao Luiz de Souza żyje do chwili obecnej, a 13 czerwca 1999 roku, w wieku 80 lat, brał udział w uroczystości beatyfikacyjnej Matki Reginy Protmann w Warszawie.

IV. KULT PUBLICZNY REGINY PROTSMANN PO BEATYFIKACJI

Wyniesienie Reginy Protmann do chwały ołtarzy dnia 13 czerwca 1999 roku w Warszawie, przez papieża Jana Pawła II, przyczyniło się do oddawania jej czci publicznej.

Publikacje, rozpowszechnione z okazji beatyfikacji oraz informacje podawane w mediach transmitujących centralne uroczystości związane z wizytą papieża w Polsce, rozślawiły jej imię po całym świecie. To z kolei wywołało setki listów nadchodzących do Braniewa z kraju i zagranicy. Dotyczyły one różnych spraw. Były to podziękowania za otrzymane łaski, prośby o modlitwę wstawienniczą w różnych intencjach, a także o przysłanie materiałów biograficznych i historycznych w celu lepszego poznania jej życia i działalności.

Beatyfikacja Matki Reginy przyczyniła się także do nadania jej imienia nowo budowanym kościołom i kaplicom, dzwonom kościelnym, domom starców i dziennego pobytu dziecka, szpitalom, ulicom, domom formacyjnym, szkołom, sierocińcom i różnym innym fundacjom lub stowarzyszeniom i wspólnotom³⁹. Obrały ją sobie też za patronkę dwie młode osoby, noszące imię Regina.

Nową okazją do ożywienia kultu bł. Reginy Protmann stało się również przekazanie jej Relikwii w dniu 20 czerwca 1999 roku, przez ks. kardynała Józefa Glempa, Prymasa Polski i przełożoną generalną s. M. Armele Rhoden, przełożonym prowincjalnym i przedstawicielkom wszystkich krajów, w których pracują siostry katarzynki. Relikwie bł. Reginy zostały też umieszczone w ołtarzu centralnym kościoła św. Katarzyny w Braniewie oraz w klasztorze sióstr katarzynek. Otrzymał je także ksiądz proboszcz z Gronowa dla pierwszego w Polsce kościoła pod wezwaniem bł. Reginy Protmann⁴⁰.

Ponadto dnia 23 lutego 2000 roku, Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów w Rzymie, na mocy uprawnień udzielonych jej przez Ojca Świętego Jana Pawła II, biorąc pod uwagę prośbę przedłożoną jej przez Metropolitę Warmińskiego, ks. abpa Edmunda Piszczka, przychyliła się do niej i potwierdziła *Błogosławioną Reginę Protmann PATRONKĄ, przed Bogiem, Miasta Braniewa*⁴¹. Rok później — 10 lutego 2001 roku, ta sama Kongregacja odznaczyła kościół św.

³⁹ Por. Łącznik Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy 73: 2000, nr 65-01 (numer specjalny), s. 109–112.

⁴⁰ Relacja autorki.

⁴¹ Dekret Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów z dnia 23 lutego 2000 r., Prot. 120/00/L.

Katarzyny w Braniewie tytułem i godnością BAZYLIKI MNIEJSZEJ z racji rozwijającego się w niej kultu bł. Reginy Protmann⁴².

ZAKOŃCZENIE

Kult bł. Reginy Protmann jest wciąż żywy, choć może często niewidoczny. Wielu ludzi stale zwraca się do niej z prośbą o wstawiennictwo u Boga. Można to szczególnie zauważyć w jej kościele parafialnym — Bazylice Mniejszej pw. św. Katarzyny w Braniewie przy jej relikwiach. Do tej świątyni przyjeżdżają też pielgrzymi z różnych stron Polski, a także z zagranicy.

Przychodzą też do klasztoru, by wspólnie z siostrami, założonego przez nią Zgromadzenia, wypraszać potrzebne łaski.

VEREHRUNG DER SELIGEN REGINA PROTSMANN DURCH DIE JAHRHUNDERTE

ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Beitrag befasst sich mit der Verehrung der seligen Regina Protmann im Laufe der Jahrhunderte. Auf der Grundlage der auf uns zugekommenen Quellen wurde die Berühmtheit der Frömmigkeit der seligen Regina nach ihrem Tode dargestellt. Aus den angeführten Ereignissen und Dokumenten geht hervor, dass die damalige Geistlichkeit des Ermlands versucht hatte, die öffentliche Verehrung der Mutter Regina zu erweitern, um sie dann vom Heiligen Stuhl heilig sprechen lassen. Dies jedoch vereitelten die neuen Vorschriften der Heiligsprechung, die vom Papst Urban VIII. 1634 veröffentlicht worden sind. Es wurde also ohne Genehmigung durch den Heiligen Stuhl nicht mehr erlaubt, verstorbene Personen öffentlich zu ehren, die als heilig galten. Auf diese Zustimmung wartete die Seligsprechung der Regina Protmann bis 1999. Die Ursache dieser Verzögerung lag auch in der stürmischen Geschichte des Ermlands im Laufe der Jahrhunderte, womit auch sehr eng die Geschichte des Ordens der hl. Katharina verbunden ist. Trotz dieser Schwierigkeiten hat die Überzeugung von der Heiligkeit der Mutter Regina Jahrhunderte überdauert. Geschichtlich wurde es über die heroischen Tugenden der Gottesmagd Regina Protmann bewiesen, die 1990-1992 in Rom bearbeitet worden sind.

Im Zeitraum, als man Mutter Regina öffentlich nicht verehren durfte, bemühte man sich, sie privat zu ehren. Vor allem wurden da ihre Bilder geehrt, ihr Lebenslauf veröffentlicht und ihre Tugenden gepriesen. Man betete auch an Gott und bat sie um Fürsprache, was auch öfter angehört worden war.

Die private Verehrung wurde besonders damals intensiv, als die Seligsprechung in die Wege geleitet worden war, und dann auch während der Dauer des Prozesses. Zu dieser Zeit fanden auch wunderbare Heilungen statt, die unabdingbar in der Seligsprechung waren. Davon wählte die Kongregation der Seligsprechung die gnadenreiche Heilung des Joao Luiz de Souza aus Sao Paulo (Brasilien).

⁴² Dekret Kongregacji Kultu Bożego i Sakramentów z dnia 10 lutego 2001 roku, Prot. N. 1107/00/L.

Am 6. April 1998 wurde bei Anwesenheit des hl. Vaters, Johannes Paul II., das Dekret der Kongregation der Seligsprechung zu dieser wunderbaren Heilung promulgiert, die der Fürsprache der Gottesdienerin Regina Protmann zu verdanken sei. Diese wunderbare Heilung hat zur Seligsprechung am 13. Juni 1999 in Warschau seitens Papst Johannes Paul II. beigetragen.

Reginas Protmann Seligsprechung ermöglichte erst, sie öffentlich zu ehren, was auf besondere Art und Weise deutlich wird in ihrer Pfarrkirche — in der Basilika-Minorum der hl. Katharina in Braunsberg und überall dort, wo die Katharina-Schwestern tätig sind.

PARAFIE Utworzone w Dziesięcioleciu Archidiecezji Warmińskiej 1992–2002*

W pierwszym dziesięcioleciu istnienia Archidiecezji Warmińskiej od 25 marca 1992 roku do 25 marca 2002 roku Ksiądz Arcybiskup, Metropolita Warmiński dr Edmund Piszcz utworzył 31 nowych parafii i na nowo obsadził dwie dawne.

I. OLSZTYN-LIKUSY — NMP WSPOMOŻYCIELKI WIERNYCH (29 VI 1992)

Arcybiskup Metropolita Warmiński dekretem wydanym w Uroczystość Ześłania Ducha Świętego, w dniu 7 czerwca 1992 roku, wydzielił z parafii św. Wawrzyńca w Olsztynie-Gutkowie ulice: Bałtycką od nr 24 do 85, Brzozową, Kardynała Hozjusza, Jagodową, Kajakową, Krańcową, Letniskową, Łabędią, Pływacką, Rakową, Redykajny, Wakacyjną, Wczasową, Wędkarską, Wodną i Żbiczą, tworząc z nich rzymskokatolicką parafię pod wezwaniem Najświętszej Maryi Panny Wspomożycielki Wiernych. Dekret wszedł w życie w uroczystość św. Piotra i Pawła Apostołów, dnia 29 czerwca 1992 roku. Pierwszym proboszczem został ks. Stanisław Rusiniak SDB. Parafia liczyła około 1264 wiernych i od początku powierzona została Inspektorii Warszawskiej Towarzystwa Salezjańskiego, chociaż umowa powierzenia została podpisana 6 października 1998 roku. Kościołem parafialnym stał się dotychczasowy kościół filialny, powstały w latach 1978–1980 na skutek rozbudowy wiejskiej kaplicy, dokonanej przez ks. Jana Sposoba SDB. Wizytacja pasterska w 1995 roku wykazała, że parafia ma przyrost naturalny rzędu 6,3 promille. Drugim proboszczem parafii został z dniem 1 lipca 1998 roku ks. mgr Tadeusz Pawluk SDB, imiennik i bratanek Protonotariusza Apostolskiego, ks. prof. dr hab. Tadeusza Pawluka, kapłana archidiecezji warmińskiej.

* Artykuł oparty na aktach parafii w Kurii Metropolitalnej Archidiecezji Warmińskiej, które z czasem przejdą do Archiwum Akt Nowych w Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie, przy ul. Kopernika 47.

II. SZCZYTNO — CHRYSTUSA KRÓLA (1 VII 1992)

Dekretem Arcybiskupa Metropolity Warmińskiego podpisanym w Uroczystość Zesłania Ducha Świętego, dnia 7 czerwca 1992 roku, przez wydzielenie z parafii św. Stanisława Kostki powołana została do życia rzymskokatolicka parafia pod wezwaniem Chrystusa Króla w Szczytnie. Dekret wszedł w życie z dniem 1 lipca 1992 roku. Parafia objęła południowozachodnią część miasta Szczytno. Jej północną granicę stanowią tory linii kolejowej Olsztyn – Szczytno, granicę wschodnią ulice Marii Curie-Skłodowskiej i Wielbarska, których obie strony weszły w skład nowej parafii, a także miejscowości Sedańsk i Leśny Dwór. Parafia otrzymała niebo, ziemię i dusze. Wybudowała tymczasowy kościół oraz stałą plebanię. Pierwszym jej proboszczem i budowniczym został ksiądz mgr Mirosław Rudoman.

W Wielki Wtorek, 6 kwietnia 1993 roku Arcybiskup Metropolita Warmiński na prośbę mieszkańców dokonał korekty granic, odłączając ulice Bohaterów Stalingradu, Boczna, Osuchowskiego, Kochanowskiego, Krótką i Nowowiejskiego od parafii Chrystusa Króla i włączając ponownie do parafii św. Stanisława Kostki w Szczytnie. Liczba wiernych po korekcie wyniosła 4023. Wizytacja pasterska przeprowadzona w 1997 roku wykazała, iż parafia jest rozwojowa. Jej przyrost naturalny wynosi około 8,5 promile.

III. LIDZBARK WARMIŃSKI — ŚW. ANDRZEJA BOBOLI (1 VII 1992)

W uroczystość Zesłania Ducha Świętego, dnia 7 czerwca 1992 roku, dekretem Arcybiskupa Metropolity Warmińskiego utworzona została rzymskokatolicka parafia pod wezwaniem Świętego Andrzeja Boboli w Lidzbarku Warmińskim, przez wydzielenie z parafii św. Piotra i Pawła ulic: Astronomów, Dąbrowskiego, Majowej, Polnej, Rolnej, Słonecznej i Warszawskiej, oraz miejscowości: Koniewo (wieś i majątek), Nowa Wieś Wielka i Wielochowo. Dekret wszedł w życie dnia 1 lipca 1992 roku. Parafia otrzymała niebo, ziemię i około 2900 dusz. Wszystko inne musiała sama sobie wybudować. Pierwszym proboszczem i budowniczym został ks. Marian Piotrowski. Parafia jest rozwojowa. Wizytacja pasterska z roku 1993 wykazała przyrost naturalny około 6,9 promile, a pięć lat później, w 1998 roku 7,3 promile.

IV. OSTRÓDA — ŚW. FAUSTYNY KOWALSKIEJ (1 VII 1993)

W dniu 14 maja 1993 roku Arcybiskup Metropolita Warmiński dekretem nr 485/93 powołał do istnienia rzymskokatolicką parafię pod wezwaniem Świętej Faustyny Kowalskiej w Ostródzie, wydzielając z parafii św. Dominika Savio Osiedle Plebiscytowe oraz miejscowości: Warlity Wielkie, Międzyzlesie i Zwierzewo. Parafia otrzymała niebo, ziemię i 2360 dusz. Dekret wszedł w życie 1 lipca 1993 roku. Pierwszym proboszczem został ks. mgr Władysław Szmul, który wybudował kościół wraz z plebanią. Wizytacja pasterska w roku 1994 wykazała, że parafia ma przyrost naturalny 3,8 promile.

Dekretem z 24 czerwca 1994 roku, wchodzącym w życie dnia 1 lipca 1994 roku, Arcybiskup Metropolita Warmiński powiększył parafię św. Faustyny Kowalskiej w Ostródzie dołączając pozostałą część parafii św. Dominika Savio położoną na wschód od drogi międzynarodowej nr 7, a mianowicie koniec ulicy Olsztyńskiej (nr 36 i 55), ulicę Spokojną oraz miejscowość Lubajny z koloniami, Państwowym Gospodarstwem Rolnym oraz Nowym Siedliskiem. Dekret zobowiązywał do budowy kaplicy w Lubajnach. Na prośbę mieszkańców domy położone przy ulicy Olsztyńskiej nr 34, 34-A, 36 oraz 55 zostały dekretem Arcybiskupa Metropolity Warmińskiego z dniem 1 stycznia 1995 roku przywrócone parafii św. Dominika Savio w Ostródzie.

W Lubajnach pobudowany został kościół pod wezwaniem Matki Boskiej Fatimskiej, który dekretem Arcybiskupa Metropolity Warmińskiego z dnia 13 kwietnia 1996 roku został zatwierdzony jako Sanktuarium Dekanalne. Ksiądz Arcybiskup Metropolita pisał: *Niech Matka Boska, która upodobała sobie Lubajny i tak cudownie wsparła budowę kościoła, wyprasza modlącemu się Ludowi Bożemu wszelkie łaski dla duszy i ciała.*

Z dniem 1 lipca 1997 roku powstał Dekanat Ostróda II, którego pierwszym dziekanem został proboszcz parafii św. Faustyny Kowalskiej, ks. mgr Władysław Szmul. Wizytacja pasterska w 1999 roku wykazała, że parafia św. Faustyny jest rozwojowa, liczy 2988 wiernych i ma przyrost naturalny rzędu 7,2 promile.

V. KĘTRZYN — ŚW. JACKA (1 VII 1993)

Dekretem z dnia 20 maja 1993 roku, nr 536/93, Arcybiskup Metropolita Warmiński wydzielił z kętrzyńskich parafii św. Katarzyny oraz św. Jerzego rzymskokatolicką parafię pod wezwaniem św. Jacka. Z dniem 1 lipca 1993 roku w skład parafii weszły ulice: Poznańska nr 21–23 i 32–54, Żeromskiego, Kwiatowa, Kołtątaja, Sienkiewicza, Broniewskiego, Brzozowa, Dębowa, Klonowa, Sosnowa, Świerkowa, Sikorskiego, nr 59–81 i 66–98, Gdańska, Kasztanowa, Górna i Łąkowa, oraz miejscowości: Rataje, Gnatowo, Gałwuny, Koskajmy, Kotki, Olszany, Marszewo, Filipówka, Grabno, Nowy Młyn, Smokowo, Biedaszki Małe, Biedaszki Duże i Trzy Lipy. Parafia otrzymała niebo, ziemię i około 4000 dusz, wszystko inne musiała sobie sama pobudować. Pierwszym proboszczem został mianowany ks. mgr Andrzej Orłowski, który wybudował kościół parafialny wraz z plebanią, według projektu architekta Antoniego Cieloszczyka z Pizy. Z dniem 1 lipca 1996 roku parafia otrzymała wikariusza w osobie ks. mgr Stanisława Dźwila. Wizytacja pasterska z 1996 roku wykazała, że parafia jest rozwojowa i ma przyrost naturalny rzędu 6,75 promile. Z dniem 1 lipca 1998 roku nastąpiła zmiana na stanowisku wikariusza. Nowym współpracownikiem został ks. mgr Andrzej Preuss. Konsekracji wybudowanego kościoła dokonał Ksiądz Arcybiskup Metropolita Warmiński dr Edmund Piszcz w dniu 6 października 1999 roku. Jeden dzwon poświęcił biskup Julian Wojtkowski 21 marca 1999 roku, aby zadzwonił już na konsekrację kościoła, drugi natomiast biskup Jacek Jezierski 29 kwietnia 2001 roku.

VI. BIESAL — NIEPOKALANEGO POCZĘCIA NMP (1 VII 1993)

Proboszcz rzymskokatolickiej parafii pod wezwaniem Narodzenia NMP oraz kustosz Sanktuarium Maryjnego w Gietrzwałdzie, ks. Jan Brzozowski CRL, w dniu 20 lipca 1992 roku złożył Arcybiskupowi Metropolicie Warmińskiemu wniosek o utworzenie parafii w Biesalu, przez wydzielenie części parafii Gietrzwałd, powierzonej Zakonowi Kanoników Regularnych Laterańskich. Ksiądz wizytator dr Stanisław Więzik CRL w dniu 14 kwietnia 1993 roku pisał: *Mając na uwadze dobro duchowe Ludu Bożego, Rada Wizytatora na spotkaniu w dniu 13 kwietnia 1993 roku wyraziła zgodę na utworzenie parafii w Biesalu z wydzielonej części parafii Gietrzwałd. Zakon nasz tę część parafii opuści 30 czerwca 1993 roku*

Arcybiskup Metropolita Warmiński dekretem z dnia 29 maja 1993 roku powołał do życia rzymskokatolicką parafię pod wezwaniem Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny w miejscowości Biesal. W skład parafii z dniem 1 lipca 1993 roku weszły wsie: Biesal, Dłużki, Grazymy, Guzowy Piec, Guzowy Młyn, Jadaminy, Lobkajmy, Łęguty, Podleжки, Rapaty i Śródka, oraz Mańki, Gębiny, Kapity, Makruty, Mitelki, Mycyny, Samogowo i Wituły. Miejscowości te należały uprzednio do czterech parafii, a mianowicie: Gietrzwałd, Olsztynek, Stawiguda i Sząbruk.

Kościółem parafialnym stał się dotychczasowy kościół filialny Niepokalanego Poczęcia NMP w Biesalu. Na terenie parafii znalazł się zabytkowy kościół św. Mikołaja w Mańkach, kaplica Domu Pomocy Społecznej w Grazymach oraz miejsce stałego odprawiania Mszy Świętej w Łęgutach. Pierwszym proboszczem został mianowany ks. Leszek Niedźwiedź. Wizytacja pasterska z 1995 roku wykazała, że parafia liczy 1291 wiernych i jest rozwojowa, gdyż przyrost naturalny wynosi 7,2 promile. Wizytacja z 2001 roku wykazała liczbę 1348 wiernych i spadek przyrostu naturalnego do 2,96 promile.

Ponieważ starania o budowę kaplicy w Łęgutach nie odniosły skutku, za zgodą Biskupa Diecezji Mazurskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej, ks. mgr Rudolfa Bażanowskiego, w dniu 15 października 2001 roku została zawarta wobec notariusza Bolesława Piotrowskiego w Olsztynie na Starym Mieście umowa użyczenia przez ewangelicko-augsburską parafię w Ostródzie jej kościoła w Łęgutach dla rzymskokatolickich nabożeństw parafii Niepokalanego Poczęcia NMP w Biesalu. Arcybiskup Metropolita Warmiński dr Edmund Piszcz umowę tę w dniu 16 października 2001 roku potwierdził i polecił ks. proboszczowi parafii Biesal sprawowanie Eucharystii w kościele ewangelicko-augsburskim w Łęgutach w dniach i godzinach zapisanych w aneksie do umowy użyczenia.

VII. NIDZICA — BŁ. BOLESŁAWY LAMENT (1 VII 1993)

Arcybiskup Metropolita Warmiński dekretem z dnia 5 czerwca 1993 roku ustanowił rzymskokatolicką parafię pod wezwaniem bł. Bolesławy Lament w Nidzicy. Dekret wszedł w życie 1 lipca 1993 roku. Z parafii Niepokalanego Poczęcia NMP i św. Wojciecha w Nidzicy wydzielone zostały, a do nowej parafii włączone,

ulice: Bałtycka, Bukowa, Bursztynowa, Cegielniana, Dębowa, Findera Pawła (do Zielonej), Górna, Jesionowa, Klonowa, Kochanowskiego, Kozłowskiego, Krasiczkiego (do Zielonej), Krótka, Krucza, Krzemowa, Kwiatowa, Plac Lotników, Marchlewskiego, Miodowa, Mokra, Morełowa, Narutowicza, Nowomiejska, Nowotki, Pierwszego Maja (od Sprzymierzonych do Zielonej), Pawia, Platynowa, Plac Pokoju, Porzeczkowa, Prusa, Plac Róż, Słoneczna, Spacerowa, Sprzymierzonych, Srebrna, Śliwkowa, Świerkowa, Wilcza, Wiśniowa, Wyspiańskiego, Złota, Zwirowa, Żywieczna; a nadto wsie Nibork i Waszulki. Parafia otrzymała ziemię, niebo i 2670 dusz, resztę musiała sobie sama wybudować. Pierwszym proboszczem został ks. mgr Adam Turek. Dolny kościół poświęcił biskup Julian Wojtkowski 12 listopada 1994 roku. Na kościół górny przeniesiona została stalowa konstrukcja hali z Kozłowa. Wizytacja pasterska przeprowadzona przez księdza biskupa dr Jacka Jezierskiego w dniu 29 czerwca 1999 roku wykazała już 2951 wiernych i udowodniła, że parafia jest rozwojowa, gdyż ma 9,6 promile przyrostu naturalnego.

VIII. OSTRÓDA — ŚW. JANA BOSKO (1 VII 1993)

Arcybiskup Metropolita Warmiński dekretem z dnia 6 czerwca 1993 roku powołał do życia rzymskokatolicką parafię pod wezwaniem św. Jana Bosko Kapłana w Ostródzie i powierzył ją na stałe Warszawskiej Prowincji Towarzystwa Salezjańskiego (Księża Salezjanów). W dniu 1 lipca 1993 roku w skład nowej parafii weszły dwa osiedla miasta Ostródy: Osiedle Drwęckie i Osiedle Mrongowiusza, oraz miejscowości: Wałdowo, Fiugajny (Czerwona Karczma) i Kaczory. Parafia otrzymała oprócz ziemi, nieba i 2640 dusz także kaplicę w Kaczorach oraz mieszkanie dla duszpasterzy w domu zakonnym Towarzystwa Salezjańskiego w Ostródzie, przy kościele św. Dominika Savio. Pierwszym proboszczem został ks. Stanisław Szestowicki SDB. Z dniem 1 lipca 1994 roku mianowany został wikariusz w osobie ks. Krzysztofa Kostrzewy SDB. Dnia 4 sierpnia 1997 roku nowym proboszczem został ks. Andrzej Kurto SDB. Wizytacja pasterska z roku 1999 wykazała, że parafia liczy 2230 dusz i jest rozwojowa, bo ma roczny przyrost naturalny 8,4 promile.

IX. OSTRÓDA — ŚW. MARCINA (1 VII 1993)

Przez wydzielenie z macierzystej parafii Niepokalanego Poczęcia NMP w Ostródzie powstała dekretem Arcybiskupa Metropolity Warmińskiego z dnia 17 czerwca 1993 roku rzymskokatolicka parafia pod wezwaniem św. Marcina z Tours Biskupa w Ostródzie. Dekret wszedł w życie dnia 1 lipca 1993 roku. W skład nowej parafii weszły z miasta Ostródy ulice: Ignacego Paderewskiego, Lalki, Bolesława Prusa, Cypriana Norwida, Jagienki, Stanisława Moniuszki, Jana Kilińskiego, Grunwaldzka 19–35 i 18–74, Warmińska, Składowa, Stefana Żeromskiego, Józefa Piłsudskiego 12 i 27, Władysława Jagiełły 1, 2, 2-A, 2-B, oraz miejscowości: Górki, i Wólka Lichtańska. Parafia otrzymała niebo i ziemię z 4144 mieszkańcami. Pierwszym proboszczem został ks. Roman Gałęzowski. Wizytacja pasterska w roku

1999 wykazała, że parafia liczy około 3500 katolików i jest rozwojowa, gdyż ma 4,4 promile rocznego przyrostu naturalnego.

X. OLSZTYN — ŚW. MAKSYMILIANA KOLBE (1 VII 1994)

Starania rozpoczęły się wnioskiem Kurii Biskupiej Diecezji Warmińskiej do architekta miejskiego w Olsztynie z dnia 7 listopada 1990 roku o wskazania lokalizacyjne dla *Kaplicy Misji Dworcowej pod wezwaniem Błogostawionego Rafała Kalinowskiego w Olsztynie*, w okolicy Dworca Głównego Polskich Kolei Państwowych i Państwowej Komunikacji Samochodowej przy ulicy Lubelskiej. Wniosek przewidywał 500 m² pod kaplicę i 200 m² pod kapelanię, razem 700 m² powierzchni.

Na patrona misji dworcowej przewidziano św. Rafała Kalinowskiego, gdyż misja miała być powierzona Zakonowi Karmelitów Bosych, którzy mieli roztoczyć opiekę duchową nad Karmelem w Spręcowie, czyli tamtejszym klasztorem Sióstr Karmelitanek Bosych.

Ostatecznie *zgodę na objęcie parafii przydworcowej i wybudowanie nowej świątyni wraz z klasztorem w Olsztynie* wyraziło dnia 17 lutego 1994 roku definitorium, czyli Rada Prowincjalna Ojców Franciszkanów Konwentalnych, Prowincji Świętego Maksymiliana Kolbe w Gdańsku.

Ponieważ nowa parafia miała powstać przez wydzielenie z dwu istniejących już w Olsztynie parafii: diecezjalnej Najświętszego Serca Jezusowego oraz z powierzonej na stałe Warszawskiej Prowincji Zakonu Braci Mniejszych Kapucynów parafii Matki Boskiej Ostrobramskiej, konieczna stała się zgoda także i tego Zakonu. Minister Prowincjalny, brat Kazimierz Synowczyk OFM^{Cap.}, odpisał 17 marca 1994 roku: *wyrażam moją radość z nowej inicjatywy duszpasterskiej. Cieszę się także z tego, że tę inicjatywę podejmują Bracia Franciszkanie Konwentalni. W ten sposób franciszkańska obecność jeszcze się wzbogaci.*

Nowa parafia otrzymała jako patrona św. Maksymiliana Marię Kolbego, w 100-lecie jego urodzin. W kaplicy adoracji Najświętszego Sakramentu umieszczony został obraz bł. Doroty z Mątów, relikwii kwidzyńskiej, *wzoru świeckiej osoby rozmodlonej przed Najświętszym Sakramentem*, zgodnie z pismem Ojca Prowincjała Mansweta Wardyna OFM^{Conv} z dnia 16 marca 1994 roku.

Arcybiskup Metropolita Warmiński dekretem z Wielkiego Czwartku, dnia 31 marca 1994 roku, wchodzącym w życie 1 lipca 1994 roku, powołał do życia rzymskokatolicką parafię pod wezwaniem św. Maksymiliana Kolbe w Olsztynie i powierzył ją na stałe Gdańskiej Prowincji Świętego Maksymiliana Kolbe Ojców Franciszkanów Konwentalnych. W skład parafii wszedł Plac 3 Maja oraz ulice: Lubelska, Towarowa, Stalowa, Żelazna, Gizewiusza, Składowa, Przemysłowa, Dworcowa nr 1, 2, 4, 6, 8, Kętrzyńskiego 11, 9, 7, oraz Jasna. Granice parafii przebiegają Placem 3 Maja, linią kolejową do końca ul. Lubelskiej, ulicą Budowlaną, Towarową, Kętrzyńskiego do nr 7 i Jasną do Placu 3 Maja. Parafia otrzymała niebo, ziemię i 2133 dusze. Wszystko inne miała sama sobie wybudować. Pierwszym proboszczem został o. mgr Kazimierz Trzcziński OFM^{Conv}.

Wizytacja pasterska przeprowadzona w roku 1996 wykazała przyrost naturalny w wysokości 5,6 promile, a więc parafia jest rozwojowa. Parafia ma już kaplicę tymczasową i klasztor. Docelowo będzie miała pomieszczenia misji dworcowej, służące pomocą bezdomnym żyjącym na dworcu PKP i PKS.

XI. OLSZTYN — ŚW. WOJCIECHA (1 VII 1994)

Także i tu starania rozpoczęły się wnioskiem Kurii Biskupiej Diecezji Warmińskiej do architekta miejskiego w Olsztynie z dnia 7 listopada 1990 roku o wskazania lokalizacyjne, mianowicie dla *Rzymskokatolickiej Parafii pod wezwaniem św. Wojciecha w Olsztynie na Osiedlu Mleczna*. Wniosek przewidywał 600 m² pod kościół, 300 m² pod plebanię i 300 m² pod dom parafialny, razem 1.200 m² powierzchni.

Arcybiskup Metropolita Warmiński dekretem z 4 maja 1994 roku, który wszedł w życie dnia 1 lipca 1994 roku wydzielił z parafii współkatedralnej św. Jakuba południową część Osiedla Podgrodzie z istniejącymi już ulicami: Gałczyńskiego, Iwazkiewicza i Rymkiewicza, oraz projektowanymi: Martuszewskiego, Sepołowskiej i Stępowskiego, tworząc z nich rzymskokatolicką parafię, najpierw pod wezwaniem bł. Urszuli Ledóchowskiej, a potem pod wezwaniem św. Wojciecha Biskupa i Męczennika, w Olsztynie. Parafia otrzymała niebo, ziemię z 3900 mieszkańcami, o resztę stara się sama. Pierwszym proboszczem został ks. mgr Krzysztof Jabłoński.

Ksiądz biskup dr Jacek Jezierski zapisał nazajutrz: *Dnia 2 lipca 1994 roku — na ustne polecenie Arcybiskupa Metropolity Warmińskiego — dokonałem poświęcenia placu pod budowę kościoła dla parafii pod wezwaniem św. Wojciecha w Olsztynie. Odprawiłem Mszę św. koncelebrowaną z pierwszym proboszczem parafii, Ks. Mgrem Krzysztofem Jabłońskim. Po pozdrowieniu wiernych dziekan, Ksiądz Infułat Julian Żołnierkiewicz, odczytał dekret erygujący parafię oraz nominujący proboszcza. Zamiast aktu pokutnego odbyło się poświęcenie krzyża i placu oraz pokropienie wodą święconą zebranych niezbyt licznie wiernych. Ewangelię odczytał proboszcz Parafii-Matki to znaczy Katedry św. Jakuba, Ksiądz Prałat Tadeusz Borkowski. Formularz Mszy o św. Wojciechu. Homilia zawierała argumentację: racje pastoralne za tworzeniem nowej wspólnoty parafialnej. We Mszy polowej na placu budowy, obok Księży Proboszczów Olsztyna i parafian, wzięli również udział: Radni nowej kadencji do Rady Miejskiej (Dr A. Sarna, Dr J. Bagiński, Mec. K. Urbanowicz oraz Płk. Szkudlarek WP).*

W dniu 1 lipca 1995 roku obowiązki wikariusza objął ks. mgr Stanisław Dźwil.

Z dniem 1 stycznia 1996 roku parafia powiększyła się o wschodnią pierzeję ulicy Warszawskiej bez nr 107 i następnych, oraz północną pierzeję ulicy Tuwima od ulicy Warszawskiej do rzeki Łyny.

W wigilię uroczystości patronalnej parafii, dnia 22 kwietnia 1996 roku, Arcybiskup Metropolita Warmiński dokonał poświęcenia kamienia węgielnego pod kościół i wmurowania aktu erekcyjnego, w obecności archiprezbitera ks. dr. Juliana Żołnierkiewicza, fundatora ks. Jerzego Górnego, proboszcza ks. Krzysztofa Jabłoń-

skiego, wikariusza ks. Stanisława Dźwila, architekta Kazimierza Grządki oraz konstruktora Zenona Drabowicza.

W dniu 1 lipca 1996 wikariuszem parafii został ks. mgr Wiesław Zagórowski. Wizytacja pasterska przeprowadzona w tymże 1996 roku wykazała, że kościół jest w budowie, parafia liczy 3576 wiernych i jest rozwojowa, gdyż ma 7,3 promile przyrostu naturalnego.

W dniu 27 kwietnia 1997 roku Arcybiskup Metropolita Warmiński dokonał poświęcenia nowo zbudowanego kościoła parafialnego. Dnia 1 lipca tegoż 1997 roku wikariat objął ks. mgr Tomasz Kowalski.

Dnia 27 czerwca 1998 roku pani Jadwiga Biała została mianowana *Prezesem Zarządu Parafialnego Oddziału Akcji Katolickiej w Parafii Świętego Wojciecha w Olsztynie*.

Z dniem 25 czerwca 1999 roku proboszczem został ks. prałat dr Stanisław Kozakiewicz, obejmując kościół parafialny już wybudowany. W dniu 1 lipca 1999 roku obowiązki wikariusza objął ks. mgr Tomasz Łojek, a dnia 6 września tegoż 1999 roku rezydentem przy parafii został ks. dr Mariusz Falk.

30 grudnia 1999 roku Arcybiskup Metropolita Warmiński zatwierdził na trzy lata skład Parafialnej Rady Duszpasterskiej i Parafialnej Rady Ekonomicznej. W dniu 3 stycznia 2000 roku nastąpiło zatwierdzenie Statutów obu Rad Parafialnych.

Z dniem 1 lipca 2001 roku przybył do parafii drugi wikariusz, ks. mgr Stanisław Zarzycki, w miejsce wyjeżdżającego na stypendium habilitacyjne do Niemiec rezydenta, ks. dr Mariusza Falka. W dniu 1 grudnia 2001 roku nastąpiła zmiana na stanowisku proboszcza. Ksiądz prałat dr Stanisław Kozakiewicz został przeniesiony przez Arcybiskupa Metropolite Warmińskiego na stanowisko Dyrektora Instytutu Kultury Chrześcijańskiej imienia Papieża Jana Pawła II, a proboszczem parafii św. Wojciecha w Olsztynie został ks. prałat mgr lic. Andrzej Zieliński, Kanclerz Kurii Metropolitalnej Archidiecezji Warmińskiej.

XII. KANIGOWO — PODWYŻSZENIA KRZYŻA ŚWIĘTEGO (1 VII 1994)

Arcybiskup Metropolita Warmiński dekretem z dnia 21 czerwca 1994 roku, wchodzącym w życie 1 lipca tegoż 1994 roku, powołał do życia rzymskokatolicką parafię pod wezwaniem Podwyższenia Krzyża Świętego w Kanigowie, obejmującą miejscowości: Kanigowo, Gniadki, Kamionka, Pawliki, Siemiątki, Ważyny, Zabłocie Kanigowskie i Zagrzewo. Kościołem parafialnym stał się zabytkowy kościół Podwyższenia Krzyża Świętego w Kanigowie, a mieszkaniem proboszcza plebania w Kanigowie, przekazana Kościołowi na własność orzeczeniem Komisji Majątkowej z dnia 14 kwietnia 1992 roku. Pierwszym proboszczem mianowany został ks. Bogdan Mieszczanowicz. Wizytacja pasterska w 1999 roku wykazała liczbę 940 wiernych i 8,9 promile przyrostu naturalnego, a więc parafia jest rozwojowa.

Kaplica w dawnej świetlicy PGR Zagrzewo otrzymała 5 sierpnia 1994 roku odpust zupełny w uroczystość patronalną św. Krzysztofa.

Po tragicznej śmierci w dniu 19 sierpnia 1995 roku pierwszego proboszcza, na skutek wypadku samochodowego, nowym proboszczem z dniem 30 września 1995

roku został ks. Jerzy Olechnowicz. W dniu 1 lipca 1997 roku trzecim z kolei proboszczem został mianowany ks. Jan Szytygiel.

Dnia 7 marca 1999 roku ks. biskup dr Jacek Jezierski poświęcił plac pod budowę kaplicy św. Krzysztofa w Zagrzewie.

XIII. KROSNO — NAWIEDZENIA NMP I ŚW. JÓZEFA (1 XI 1994)

W Święto Łukasza Ewangelisty, dnia 18 października 1994 roku, Arcybiskup Metropolita Warmiński dekretem wchodzącym w życie z dniem 1 listopada 1994 roku powołał do istnienia rzymskokatolicką parafię pod wezwaniem Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny i św. Józefa w Krośnie koło Ornety. Granice jej objęły miejscowość Krosno wraz z koloniami, należącą odwiecznie do parafii św. Jana Chrzciciela w Ornece. Kościołem parafialnym został zabytkowy kościół barokowy, a plebania i kancelaria parafialna znalazły pomieszczenie w zabytkowym budynku Sanktuarium Maryjnego w Krośnie, stanowiącym ongiś Dom Księży Emerytów Diecezji Warmińskiej. Pierwszym proboszczem został ks. mgr Andrzej Krużycki.

Z krużganków kościoła dwa późnobarokowe ołtarze, a mianowicie nastawy i rzeźby, w tym św. Antoniego i św. Franciszka, ornamentowane skrzydła ołtarzowe, dwa obrazy ołtarzowe oraz konfesjonał zostały w kwietniu 1995 roku przekazane do odbudowanego po zniszczeniach wojennych zabytkowego kościoła Franciszkanów w Kadynach, Diecezji Elbląskiej, w zamian za ołtarz przeniesiony przed 150 laty przez władze pruskie z Kadyn do sąsiadującego z Krosnem kościoła parafialnego w Opinie.

Wizytacja parafii przeprowadzona w 1998 roku wykazała liczbę 418 wiernych oraz 6,4 promile przyrostu naturalnego, co oznacza, iż parafia jest rozwojowa.

W grudniu 2000 roku zakończony został kapitalny remont zabytkowych organów przez firmę mgr inż. Andrzeja Kowalewskiego z Braniewa.

XIV. ŁABĘDNIK — MATKI BOSKIEJ ZWYCIĘSKIEJ (1 XI 1994)

Arcybiskup Metropolita Warmiński w dniu 27 października 1994 roku, dekretem wchodzącym w życie 1 listopada tegoż 1994 roku, powołał do istnienia rzymskokatolicką parafię pod wezwaniem Matki Boskiej Zwycięskiej w Łabędniku. W skład parafii weszły miejscowości: Łabędnik, Łabędnik Mały, Nuny, Maszewy, Wardomy, Kinkajmy, Gile oraz Glitajny, należące dotychczas do trzech sąsiednich parafii: św. Brunona w Bartoszycach, Wniebowzięcia NMP w Galinach i św. Anny w Sokolicy. Kościołem parafialnym stał się ponownie przedreformacyjny zabytkowy kościół gotycki pod wezwaniem Matki Boskiej Zwycięskiej w Łabędniku. Plebania znalazła pomieszczenie pod jednym dachem z kaplicą filialną w Kinkajmach. Pierwszym proboszczem mianowany został ks. Krzysztof Józefczyk.

Tytuł kościoła parafialnego jest powojenny i nawiązuje do postaci generała Jana Fryderyka von der Groebena, herbu własnego, dowódcy Wojsk Polskich cudzozie-

mskiego autoramentu, uczestnika odsieczy wiedeńskiej, podczas której dowodził piechotą na prawym skrzydle pod wodzą hetmana Stanisława Jana Jabłonowskiego. Za zdobyty namiot wezryra zakupił on trzy majoraty: w Łabędniku, Łodwigowie i Ponarach. Pomnik jego wznosi się w kościele w Łabędniku.

W dniu 6 marca 1995 roku Arcybiskup Metropolita Warmiński powiększył parafię o miejscowości Matyjaski i Dębiany z parafii Sokolica.

Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji, Departament Wyznań, Wydział Funduszu Kościelnego, powiadomił proboszcza pismem z dnia 19 lipca 2001 roku o przyznaniu przez Zarząd Funduszu Kościelnego w dniu 28 czerwca 2001 roku dotacji w kwocie 10.000.- zł na generalny remont dachu świątyni. Pismo podpisała starsza księgowa Wydziału Funduszu Kościelnego, Departamentu Wyznań MSWiA, Jolanta Solecka.

W 1997 roku na prośbę księdza proboszcza Krzysztofa Józefczyka, popartą przez Arcybiskupa Metropolite Warmińskiego, Ojciec Święty Jan Paweł II odznaczył orderem *Benemerenti* zasłużonego parafianina, mgr inż. Józefa Maczugę.

XV. TUROWO — ŚW. MICHAŁA ARCHANIOŁA (1 II 1995)

Parafia istniała w Turowie już w XIV wieku. Pierwotny kościół drewniany groził zawaleniem i w 1687 roku został zastąpiony wybudowanym i konsekrowanym pod wezwaniem Wniebowzięcia NMP przez biskupa pomocniczego chełmińskiego Jana Opalińskiego, właściciela majątku Turowo. Był to wówczas jedyny kościół katolicki dla wiernych powiatu nidzickiego i ostródzkiego i należał do dekanatu lubawskiego. W latach 1894–1895 wzniesiony został nowy kościół, pod wezwaniem Niepokalanego Poczęcia NMP, konsekrowany przez Biskupa Chełmińskiego Leona Rednera¹. Ostatnim przedwojennym proboszczem był ks. kanonik Anastazy Szudziński z Kurzętnika powiat Lubawa, który podczas II wojny światowej został aresztowany przez hitlerowców i uwięziony w obozie koncentracyjnym w Dachau, w barakach dla obywateli niemieckich. Kościół spalony podczas działań wojennych 1944/45 roku odbudował pod wezwaniem Świętego Michała Archanioła ksiądz proboszcz Jan Rodziewicz, rezydujący w Szkotowie.

Ksiądz Arcybiskup Metropolita Warmiński dr Edmund Piszcz z dniem 1 lutego 1995 roku mianował proboszczem rzymskokatolickiej parafii pod wezwaniem św. Michała Archanioła w Turowie ks. mgr. Zbigniewa Żabińskiego, wyznaczając parafii siedzibę przy zabytkowym kościele filialnym w Gardynach, odbudowanym przez ks. proboszcza Eugeniusza Bracha, a włączając do parafii miejscowości: Dziurdziewo (z drugim kościołem filialnym), Kamionki i Wierzbowo, wyłączone z parafii Ruskowo.

Kolejnym proboszczem parafii Turowo został w dniu 1 lipca 1999 roku ks. mgr Grzegorz Górski.

¹ J. O b ł ą k, Turowo, w: Rocznik Diecezji Warmińskiej 1985, Olsztyn 1985, s. 324.

XVI. SZCZEPANKOWO — ŚW. ANTONIEGO PADEWSKIEGO (1 VII 1995)

We wspomnienie Świętych Męczenników Jana Fishera Biskupa i Tomasza More'a, dnia 22 czerwca 1995 roku Arcybiskup Metropolita Warmiński wystawił dekret powołujący do życia z dniem 1 lipca 1995 roku rzymskokatolicką parafię pod wezwaniem św. Antoniego Padewskiego w Szczepankowie, wydzielając dla niej z parafii w Durągu miejscowości: Bednarka, Głądy, Kitnowo, Miejska Wola, Ryn, Szczepankowo, a z parafii w Marwądzie miejscowości: Bartki, Dylewko, Dylewo, Jędrychowo i Płachawy. Dotychczasowy kościół filialny św. Antoniego Padewskiego w Szczepankowie stał się kościołem parafialnym, a kościół Matki Boskiej Pocieszenia w Dylewie pozostał nadal kościołem filialnym. Plebania i kancelaria parafialna znalazły pomieszczenie w dotychczasowym domu katechetycznym, przylegającym do kościoła w Szczepankowie. Pierwszym proboszczem został ks. Jerzy Woliński. Na terenie parafii w roku Wielkiego Jubileuszu powstała kaplica bł. Ojca Pio z Pietrelciny, dla mieszkańców wsi Bednarka i Ryn, z prawem przechowywania Najświętszego Sakramentu, w tabernakulum stanowiącym dar Arcybiskupa Metropolity Warmińskiego. Wizytacja pasterska przeprowadzona przez ks. biskupa dr. Jacka Jezierskiego w 2001 roku wykazała, iż w parafii jest 970 wiernych. Parafia jest rozwojowa, gdyż ma imponujący przyrost naturalny w wysokości 11,5 promile. Z dniem 1 sierpnia 2001 roku proboszczem został ks. mgr Andrzej Tenus.

XVII. OLSZTYN — MATKI BOSKIEJ FATIMSKIEJ (1 VIII 1995)

Arcybiskup Metropolita Warmiński wystąpił 15 marca 1995 roku do Prezydenta Miasta Olsztyna z prośbą o przydzielenie działki „42 U (US)” pod budowę kościoła dla 5–7-tysięcznego osiedla na Pieczewie: ulicy Wincentego Witosa i terenu zabudowy położonego na południe od niej aż do szosy Butryńskiej.

W dniu 5 lipca 1995 roku, we wspomnienie św. Marii Goretti Dziewicy i Męczennicy, Arcybiskup Metropolita Warmiński wydał dekret, powołujący do życia z dniem 1 sierpnia 1995 roku rzymskokatolicką parafię pod wezwaniem Matki Boskiej Fatimskiej w Olsztynie, w skład której weszła część parafii bł. Franciszki Siedliskiej, a mianowicie: ulica Wincentego Witosa i projektowane osiedle jego imienia oraz ulice: Ernsta Wiecherta nr 9 (Szkoła Podstawowa nr 31), 11, 13, 17, 19, 23, 25 (Społeczna Szkoła Podstawowa), 27, 29, 31, 35; Immanuela Kanta nr 40, 42, 44, 48, 52, 54, 56; z projektowanymi w rejonach tych ulic i numerów nowymi budynkami. Na pierwszego proboszcza już 5 czerwca 1995 roku powołany został ks. mgr Grzegorz Kurnatowski.

W dniu 6 sierpnia 1995 roku o godzinie 18:00 ksiądz biskup dr Jacek Jezierski poprowadził procesję z kościoła bł. Franciszki Siedliskiej na plac budowy przy ul. Witosa, poświęcił krzyż i plac budowy, oraz odprawił pierwszą Mszę św. Udział wzięli księża: infułat dr Julian Żołnierkiewicz, prałat mgr Bronisław Magdziarz, kanonik mgr Maksymilian Falk, proboszczowie mgr Grzegorz Kurnatowski i mgr Krzysztof Jabłoński, księża kondekanalni i około 200 wiernych.

Ksiądz dziekan prałat mgr Bronisław Magdziarz z pielgrzymki do Fatimy, gdzie przebywał w dniach 5–12 września 1995 roku przywiózł figurę Matki Boskiej Fatimskiej, która 13 października 1995 roku została procesjonalnie przeniesiona do budującej się kaplicy. Biskup Julian Wojtkowski poprowadził procesję, poświęcił budowę i odprawił Mszę Świętą. Arcybiskup Metropolita Warmiński dekretem z dnia 14 kwietnia 1996 roku powołał do życia *Sanktuarium Matki Boskiej Fatimskiej Archidiecezji Olsztyńskiej* w rzymskokatolickiej parafii pod wezwaniem Matki Boskiej Fatimskiej w Olsztynie na Osiedlu Witosy. Wizytacja pasterska z 1996 roku wykazała 1829 parafian.

Nocą 16/17 października 1996 roku spłonęły na skutek podpalenia deski budowlane. Nocą 20/21 października 1996 roku włamywacze ukradli wzmacniacz nagłośnienia i zdemolowali zakrytą oraz kancelarię parafialną.

Decretem z dnia 6 czerwca 1997 roku Arcybiskup Metropolita Warmiński włączył do Parafii bloki przy ulicy Sikiryckiego 1, 2, 3, 4, 5, 6, 8, 10 i 12 oraz bloki przy ulicy Gębika 11, 13, 20, 22, 24, 26, 28 i następne w budowie aż do końca. Bloki te należały przedtem do macierzystej parafii bł. Franciszki Siedliskiej.

13 października 2000 roku Ksiądz Arcybiskup Metropolita Warmiński dr Edmund Piszcz dokonał poświęcenia kamienia węgielnego kościoła, znajdującego się już w budowie. Tabernakulum ufundował Stanisław Pierechod jako dziękczynne *votum* za 82 lata życia.

XVIII. PIERZCHAŁY — ŚW. MAŁGORZATY (1 I 1996)

Pierzchały po raz pierwszy wspomniane były w 1296 roku. W 1311 roku biskupi warmińscy założyli w Pierzchałach wieś na prawie chełmińskim. W 1341 roku biskup warmiński Henryk Fleming ustanowił w Pierzchałach parafię. Przed 1341 rokiem Pierzchały były siedzibą Kapituły Kolegiackiej, przeniesionej w 1343 roku do Głotowa, a w 1347 do Dobrego Miasta. Od początku XV wieku kościół był filią parafii św. Jerzego w Szalmii². Po drugiej wojnie światowej zamieniony na magazyn Państwowego Gospodarstwa Rolnego, uległ poważnemu zniszczeniu. Odbudowany został przez ks. mgr. Tadeusza Rudzińskiego, który zabiegał o fundusze zagraniczne oraz o pomoc Arcybiskupa Metropolity Warmińskiego i Urzędu Rady Ministrów, Departamentu Wyznań, Funduszu Kościelnego.

Arcybiskup Metropolita Warmiński z dniem 1 stycznia 1996 roku, ks. mgr. Tadeusza Rudzińskiego mianował proboszczem rzymskokatolickiej parafii św. Małgorzaty Dziewicy i Męczennicy w Pierzchałach, zaznaczając, że w skład parafii wchodzi miejscowości: Pierzchały, Trąby i Trąbki. Dekretem z dnia 8 stycznia 1996 roku wyłączył z parafii św. Katarzyny w Braniewie wieś Wielewo i włączył do parafii św. Małgorzaty w Pierzchałach. Natomiast dekretem z dnia 9 stycznia 1996 roku przeniósł odpust zupełny z dnia Matki Boskiej Anielskiej (2 VIII) na święto Narodzenia NMP (8 IX).

² Katalog zabytków sztuki. Województwo Elbląskie. Braniewo, Frombork, Orneta i okolice, Warszawa 1980, s. 174.

Wizytacja pasterska przeprowadzona przez Arcybiskupa Metropolite Warmińskiego w 1998 roku wykazała, iż parafia liczy 240 wiernych, ale jest rozwojowa, gdyż przyrost naturalny wyniósł w latach 1996–1997 aż 18,75 promile.

Dekretem z 12 lutego 1999 roku Arcybiskup Metropolita Warmiński wyłączył z dniem 1 marca 1999 roku z parafii Pierzchały wsie Trąby i Trąbki i włączył z powrotem do parafii w Chruścielu.

Uroczystego poświęcenia odbudowanej świątyni dokonał Arcybiskup Metropolita Warmiński w dniu 17 października 1999 roku.

Muzeum Okręgowe w Toruniu w dniu 19 listopada 2001 roku odmówiło zwrotu do parafii w Pierzchałach: *tych ocalałych fragmentów gotyckiego ołtarza, które znajdują się w zbiorach Muzeum Okręgowego w Toruniu. Kwaterę oznaczoną numerem inw. MT/Rz/14/SN i opisaną jako pochodzącą z kościoła w Pierzchałach, Muzeum otrzymało w darze od OO Redemptorystów z Braniewa, którzy po 1945 roku byli właścicielami zabytku. Darowizna została dokonana 47 lat temu, 10 listopada 1954 roku na zasadzie wymiany eksponatów — w zamian za omawianą kwaterę Muzeum przekazało do Braniewa 6 obrazów, którymi byli zainteresowani Ojcowie Redemptoryści.*

XIX. DOROTOWO — BŁ. DOROTY Z MAŁÓW (15 II 1996)

Starania w Urzędzie Gminy w Stawigudzie o wskazania lokalizacyjne pod budowę kaplicy filialnej w Dorotowie rozpoczęła parafia Stawiguda 23 lutego 1991 roku. W dniu 28 maja 1992 roku Arcybiskup Metropolita wyraził zamiar utworzenia parafii w Dorotowie i po przedłożeniu bliższych danych przez proboszcza Stawigudy, ks. Ryszarda Andrukiewicza, zaproponował w dniu 3 czerwca 1992 roku, by *czasowo zacząć odprawiać Mszę św. w niedziele i święta zarówno w Dorotowie jak i Tomaszkowie. Pomieszczenie na kaplicę na pewno się znajdzie.* Po upływie półroczu proboszcz Stawigudy w dniu 30 stycznia 1993 roku wyjaśnił, że w Tomaszkowie nie próbował odprawiać Mszy św., gdyż jest to teren parafii Bartąg, a w Dorotowie nie ma Mszy św. z braku pomieszczenia. Starania o działkę spełzyły na niczym. Ponadto: *Dnia 9 sierpnia 1992 roku rada sołecka przeprowadziła bez uzgodnienia i pod nieobecność proboszcza referendum w sprawie budowy kaplicy. W owym referendum wzięło udział 27 osób spośród 174 osób upoważnionych. Stwierdzono więc nieważność referendum oraz brak zainteresowania mieszkańców budową kaplicy.*

W dniu 8 września 1995 roku parafia Stawiguda złożyła w Urzędzie Gminnym ponowny wniosek o wskazania lokalizacyjne pod budowę kaplicy filialnej w Dorotowie. Z rozmowy z wójtem proboszcz dowiedział się o planach rozbudowy Dorotowa (80 domów jednorodzinnych) i Tomaszkowa (30 domów jednorodzinnych) oraz o przygotowaniach do budowy kolektora ścieków. To skłoniło go do podjęcia myśli Arcybiskupa Metropolity Warmińskiego o utworzeniu w Dorotowie parafii, do której należałyby jeszcze miejscowości: Mojdy, Kręsk i Tomaszkowo.

Arcybiskup Metropolita Warmiński dekretem wydanym w święto Cyryla Mnicha i Metodego Biskupa, Patronów Europy, dnia 14 lutego 1996 roku, wchodzącym w życie już nazajutrz, 15 lutego 1996 roku, utworzył rzymskokatolic-

ką parafię pod wezwaniem bł. Doroty z Małków w Dorotowie, w skład której weszły następujące miejscowości. Z parafii w Stawigudzie: Dorotowo, kolonia Dorotowo, Mojdy. Z parafii w Bartągu: Tomaszkowo i Kolonia Tomaszkowo. Z parafii w Sząbruku: Kręsk. Nowa parafia otrzymała ziemię, niebo i 600 dusz zimą a *tysiące* latem. Wszystko inne musiała sama sobie wypracować. Pierwszym proboszczem został notariusz Warmińskiego Trybunału Metropolitalnego, ks. Ireneusz Kuźmicki.

Aktem notarialnym zawartym wobec rejenta Alfreda Jasińskiego w dniu 23 lutego 1996 roku zakupiona została dla parafii nieruchomość Stanisława i Henryki Prusinowskich o powierzchni 7 arów, zabudowana piętrowym domem mieszkalnym i budynkiem gospodarczym. W domu tym znalazła pomieszczenie tymczasowa kaplica parafialna oraz zamieszkał ksiądz proboszcz. 18 maja 1996 roku Arcybiskup Metropolita zatwierdził skład *Parafialnej Rady Duszpasterskiej*.

Z dniem 1 lipca 1997 roku parafię objął nowy proboszcz, ks. mgr Leszek Gulmantowicz. Wziął się energicznie do pracy i budując domy dla wiernych wybudował także kościół parafialny, którego konsekracji dokonał Arcybiskup Metropolita Warmiński 6 stycznia 2002 roku.

XX. OLSZTYNEK — BŁ. ANIELI SALAWY (1 VII 1996)

W dniu 2 lutego 1996 roku Arcybiskup Metropolita Warmiński dekretem wchodzącym w życie z dniem 1 lipca 1996 roku powołał do istnienia rzymskokatolicką parafię pod wezwaniem bł. Anieli Salawy w Olsztynku. W skład parafii weszła północna część miasta Olsztynka, oddzielona od śródmieścia szosą z Olsztyna do Warszawy i drogą szybkiego ruchu z Warszawy do Gdańska, oraz miejscowości: Jagielek, Łęciny, Sudwa, Świętajny, Tolejny i Wilkowo. Parafia otrzymała ziemię, niebo i 1480 dusz, z obowiązkiem budowy kościoła i plebanii przy ulicy Wilczej, a kaplicy filialnej przy ulicy Owocowej.

Zaproszenie do objęcia parafii zostało przez Konsultę Prowincjalną Polskiej Prowincji Salwatorianów w dniu 18 lipca 1998 roku załatwione odmownie: *Trudności związane z ukończeniem budów kościołów w Elblągu, Wilkasach i Węgorzewie uniemożliwiają nam rozpoczęcie czegoś nowego w ramach małej administracji proponowanej parafii w Olsztynku i związanych z tym dużych kosztów adaptacyjnych z nowymi punktami sakralnymi i mieszkaniem.*

Pierwszym proboszczem parafii bł. Anieli Salawy w Olsztynku został więc kapłan archidiecezji warmińskiej, ks. Sławomir Piniaha. Parafia w dniu 23 lutego 1996 roku otrzymała z Kurii Prowincjalnej Ojców Franciszkanów Konwentualnych relikwie Patronki. Z dniem 1 lipca 1997 roku parafia powiększyła się o Dom Pomocy Społecznej w Olsztynku, a z dniem 1 marca 2000 roku o Leśnictwo Gibała.

XXI. SAMIN — NMP NIEUSTAJĄCEJ POMOCY (1 VIII 1996)

Decretem wydanym w Olsztynie w święto Tomasza Apostoła, dnia 3 lipca 1996 roku, Arcybiskup Metropolita Warmiński powołał z dniem 1 sierpnia 1996 roku do

życia rzymskokatolicką parafię pod wezwaniem Najświętszej Maryi Panny Nieustającej Pomocy w Saminie, w skład której weszły miejscowości należące dotychczas do parafii w Dąbrównie, a mianowicie: Samin, Saminek i Ostrowite.

Kościółem parafialnym został dotychczasowy kościół filialny, wybudowany w Saminie przez proboszcza z Dąbrówna, ks. kanonika dr. Jana Bernackiego, pod wezwaniem NMP Nieustającej Pomocy. 17 lipca 1997 roku zakupiona została na plebanię działka o powierzchni 20 arów, zabudowana budynkiem mieszkalnym i gospodarczym.

Pierwszym proboszczem mianowany został ks. Aleksander Korczak z diecezji ełckiej, ze względu na bliskie sąsiedztwo z potrzebującymi pomocy, starzejącymi się rodzicami. Jednak na swe własne życzenie z dnia 12 lipca 1996 roku został zwolniony ze stanowiska proboszcza w Saminie i ekskardynowany z archidiecezji warmińskiej. Tymczasowym administratorem parafii Samin został proboszcz z Dąbrówna, ks. mgr Marian Glinkowski. Dopiero z dniem 1 lipca 1997 roku objął parafię drugi z kolei proboszcz, ks. mgr Wiesław Musiał. W tym samym dniu parafia Samin powiększyła się o miejscowość Grunwald, należącą dotychczas do parafii w Stębarku. Rok później, 8 lipca 1998, Arcybiskup Metropolita Warmiński zezwolił na *Kaplicę z prawem przechowywania Najświętszego Sakramentu w Grunwaldzie*. Św. Penitencjaria Apostolska reskryptem z dnia 13 sierpnia 1998 roku nadała odpust zupełny za nawiedzenie kaplicy w Grunwaldzie 8 czerwca, w uroczystość patronalną św. Jadwigi Królowej.

Wizytacja pasterska w 2001 roku wykazała, iż parafia ma 1144 wiernych, a przyrost naturalny wynosi 8,7 promile, czyli wspólnota parafialna nie wymiera, ale jest rozwojowa.

XXII. ROZDROŻE — ŚW. JADWIGI KRÓLOWEJ (22 II 1997)

W dniu 4 marca 1996 roku Arcybiskup Metropolita Warmiński wyraził zgodę na utworzenie parafii Rozdroże – Łysakowo – Sławka – Gołębiewo oraz na podział Dekanatu Nidzica przez utworzenie Dekanatu Kozłowo. Ksiądz prałat mgr Władysław Sudziński na prośbę Kurii Metropolitalnej wysunął 9 marca 1996 roku następujące propozycje: czasowa kaplica Matki Boskiej Fatimskiej w Rozdrożu, plebania w domku przy kościele w Sławce Wielkiej z możliwością rozbudowy, teren obejmujący Rozdroże, Łysakowo, Sławkę Wielką, Sławkę Małą, Gołębiewo i Miłkowiec z 1336 mieszkańcami i jedną szkołą czteroklasową (0–III) w Sławce Wielkiej o 40 uczniach, proboszcz ks. Wiesław Musiał, ówczesny wikariusz parafii Miłosierdzia Bożego w Nidzicy.

Urząd Miasta w Nidzicy wydał 29 marca 1996 roku decyzję o warunkach zabudowy i zagospodarowania terenu dla inwestycji polegającej na budowie kaplicy z częścią mieszkalną dla planowanej parafii rzymskokatolickiej w Rozdrożu, stwierdzając, że *Inwestycja nie narusza postanowień planu zagospodarowania przestrzennego Gminy Nidzica, zatwierdzonego Uchwałą Rady Miejskiej w Nidzicy z dnia 24 maja 1993 roku.*

Arcybiskup Metropolita Warmiński dekretem wydanym i wchodzącym w życie w Święto Katedry Świętego Piotra Apostoła, dnia 22 lutego 1997 roku powołał do

życia rzymskokatolicką parafię pod wezwaniem św. Jadwigi Królowej w Rozdrożu, w skład której weszły miejscowości: Rozdroże, Gołębiewo, Łysakowo, Miłkowiec, Sławka Mała i Sławka Wielka. Zadania kościoła parafialnego przejęła kaplica w Rozdrożu, kościół w Sławce Wielkiej pozostał nadal kościołem filialnym. Tymczasowym administratorem parafii został mianowany ks. Stanisław Tkacz, proboszcz parafii Miłosierdzia Bożego w Nidzicy, a jego wikariuszem ks. dziekan prałat Zygmunt Załęski z Kozłowa. Działkę 28-arową pod budowę kościoła parafialnego ofiarowali parafii w dniu 25 lutego 1997 roku państwo Zenona i Stefan Kusikowie. Z dniem 1 lipca 1997 roku pierwszym proboszczem parafii św. Królowej Jadwigi w Rozdrożu został ks. mgr Józef Stroński. 3 lipca 1999 roku kaplica Matki Boskiej Częstochowskiej w Łysakowie otrzymała odpust zupełny od Świętej Penitencjarii Apostolskiej.

XXIII. GRONOWO — [DUCHA ŚWIĘTEGO] BŁ. REGINA PROTSMANN (1 VII 1998)

Dekretem podpisanym w Uroczystość Zesłania Ducha Świętego, dnia 31 maja 1998 roku, Arcybiskup Metropolita Warmiński powołał do życia z dniem 1 lipca 1998 roku rzymskokatolicką parafię pod wezwaniem Ducha Świętego w Gronowie koło Braniewa. W skład parafii weszły wydzielone z parafii św. Antoniego w Braniewie miejscowości: Gronowo, Leśna Dąbrowa, Podleśne, Rodowo, Rosiny i Zgoda. Pierwszym proboszczem mianowany został ks. mgr Krzysztof Salamon. Z dniem 1 października 1998 roku nastąpiła zmiana, drugim proboszczem został ks. mgr Leszek Galica.

Na fundamentach zabytkowego kościoła gotyckiego pod wezwaniem św. Filipa i Jakuba ks. prałat dziekan Tadeusz Brandys, z pomocą ks. proboszcza Leszka Galicy, pobudował kościół parafialny w Gronowie, który konsekrował Kardynał Prymas Polski dr Józef Glemp. Kościół w dniu 6 lipca 1999 roku od Arcybiskupa Metropolity Warmińskiego otrzymał tytuł bł. Reginy Protsmann.

XXIV. NOWY DWÓR K. SZCZYTNA — ŚW. WOJCIECHA (1 VII 1998)

Dekretem z dnia 1 lipca 1998 roku, wchodzącym w życie z chwilą wystawienia, Arcybiskup Metropolita Warmiński powołał do życia rzymskokatolicką parafię pod wezwaniem św. Wojciecha w Nowym Dworze koło Szczytna. W skład parafii weszły wydzielone z parafii w Gromie i Jedwabnie miejscowości: Nowy Dwór, Dzierzki, Witówko, Witowo PGR i Witowo wieś-kolonia oraz Brajniki. Kościół w Nowym Dworze stał się kościołem parafialnym, a plebania i kancelaria parafialna znalazły się w dzierżawionych pomieszczeniach. Nominację na pierwszego proboszcza otrzymał ks. Ireneusz Trochimowicz.

XXV. SŁUPY — NMP NIEUSTAJĄCEJ POMOCY (29 XI 1998)

Na prośbę księdza kanonika dr. Ludwika Nadolskiego, proboszcza parafii św. Rozalii w Kieźlinach, Ksiądz Arcybiskup Metropolita Warmiński, dr Edmund Piszcz, dekretem z dnia 21 listopada 1998 roku, wchodzącym w życie z Pierwszą Niedzielą Adwentu, 29 listopada 1998 roku, ustanowił rzymskokatolicką parafię pod wezwaniem Najświętszej Maryi Panny Nieustającej Pomocy w Słupach, obejmującą miejscowość Słupy. Jej kościołem parafialnym stał się wybudowany przez ks. Ludwika Nadolskiego kościół filialny w Słupach. Budowa plebanii stała się zadaniem pierwszego proboszcza, którym mianowany został ks. mgr Zbigniew Meja, tymczasowo mieszkający w parafii św. Józefa w Olsztynie.

Z dniem 1 kwietnia 1999 roku parafia powiększona została dekretem Arcybiskupa Metropolity Warmińskiego o miejscowość Kieźliny — Osiedle Leśne. W dniu 6 października 1999 roku Arcybiskup Metropolita Warmiński zatwierdził Radę Parafialną na okres trzech lat.

XXVI. OLSZTYN-REDYKAJNY — BŁ. ARNOLDA (1 XII 1998)

W dniu 3 stycznia 1991 roku Kuria Biskupia Diecezji Warmińskiej złożyła wniosek do architekta miejskiego o wskazania lokalizacyjne dla rzymskokatolickiej parafii w Olsztynie, na Osiedlu Redykajny, dla 5–8.000 mieszkańców, przewidując powierzchnię użytkową kościoła 600 m², plebani 300 m² i domu parafialnego 300 m², razem 1200 m², na działce o powierzchni około 0,6 ha. Podstawę stanowiło pismo Wojewody Olsztyńskiego z 4 września 1990 roku, UAN-8331-0/30/90. W wyniku starań 30 kwietnia 1992 roku Urząd Rejonowy w Olsztynie wydał *Opis i mapę* położonej na Redykajnach w obrębie 157 działki nr 46/1 o powierzchni 71 arów 59 m².

W Uroczystość św. Józefa, 19 marca 1994 roku Ksiądz Arcybiskup Metropolita Warmiński prosił ks. prałata mgr Emila Rzeszutka, Rektora Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej, o wypełnienie kwestionariusza informacyjnego, celem utworzenia parafii Olsztyn-Redykajny, w *oparciu o księdza pracującego w Seminarium, ewentualnie z pomocą seminaryjnego zespołu budowlanego*. Ksiądz Rektor odpowiedział: *W pierwszym etapie wierni mogą korzystać z kościoła seminaryjnego. Proboszcz, którym może być ktoś z księży profesorów, może zamieszkać w Seminarium. Proponowany tytuł przyszłego kościoła pod wezwaniem Ducha Świętego. [...] Osiedle Redykajny, przeważnie domki jednorodzinne. W tej chwili jeszcze nikt nie mieszka. Sprawa nieaktualna. Stanie się aktualna za 2–3 lata.*

Zimą 1995/96 roku dyskutowana była z architektem Antonim Cieloszczykiem z Piza sprawa projektu kościoła dla parafii Olsztyn-Redykajny, wzorowanego na kościele wybudowanym w Unieszewie, z naniesieniem koniecznych zmian.

W dwa lata później sprawa odżyła w nowym układzie. Ojciec dr Eugeniusz Śliwka SVD, Prowincjał Zgromadzenia Księży Werbistów w dniu 15 lipca 1998 roku odpowiadał na pismo Arcybiskupa Metropolity Warmińskiego z 18 maja tegoż 1998 roku: *Jesteśmy bardzo wdzięczni za zaproszenie nas do współtworzenia Wydziału Teologicznego powstającego Uniwersytetu w Olsztynie. Bardzo dziękuje-*

my także za zaoferowanie nam możliwości osiedlenia się w Olsztynie zarówno w formie parafii, jak też Alumnatu. Wraz z Księdzem Rektorem Janem Guzowskim i Ekonomem Seminarium „Hosianum”, z Wiceprowincjałem O. Ireneuszem Piskorkiem i O. Janem Wróblewskim, Rektorem Seminarium „Adalbertinum” w Pieniężnie, oglądaliśmy proponowany teren. Jesteśmy gotowi przyjęć go po pewnych uzgodnieniach i przystąpić do tworzenia parafii w najbliższym półroczu.

Arcybiskup Metropolita Warmiński zgodnie z prawem kanonicznym zwrócił się przeto 22 lipca 1998 roku do Inspektora Warszawskiego Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego, czyli do Prowincjała Salezjanów: *Zgodnie z umową powierzenia Księżom Salezjanom Parafii Najświętszej Maryi Panny Wspomożycielki Wiernych w Olsztynie na Likusach, pragnę przekonsultować sprawę wydzielenia z niej osiedla domków jednorodzinnych REDYKAJNY, na którym chcę powołać do życia parafię Błogosławionego Arnolda i powierzyć ją Polskiej Prowincji Towarzystwa Słowa Bożego, czyli Ojcom Werbistom. Wiąże się to z pracami nad powołaniem w Olsztynie Uniwersytetu z Wydziałem Teologicznym. Ojcowie Werbiści pragną na tym osiedlu, w pobliżu Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej HOSIANUM, zbudować swój alumnat.*

Jednocześnie serdecznie proszę o zajęcie stanowiska na piśmie wobec ustnie przedstawionej propozycji, aby Księża Salezjanie przyjęli parafię na osiedlu przy ulicy Żurawiej, należącym do Parafii Świętego Wawrzyńca w Olsztynie-Gutkowie, gdzie ma powstać dzielnica z zabudową wielorodzinną. Chodzi o to, aby projekt parafii powstawał razem z projektem dzielnicy, a kościół i budynki rosły wraz z dzielnicą. W ten sposób Księża Salezjanie mieliby nad jeziorem Ukiel trzy parafie: Likuzy, Gutkowo, Żurawia oraz filię w Łupstychu: warunki do rozwinięcia pracy z młodzieżą, jakich nie mają parafie położone w centrum miasta.

Ksiądz dr Józef Struś, Inspektor Salezjanów, odpowiedział 9 października 1998 roku: *...pragnę powiadomić, że przyjmujemy ze zrozumieniem tę propozycję. Odwiedziłem wyżej wymienione osiedle i stwierdziłem, że odległość od miejsca, w którym aktualnie znajduje się kościół parafialny jest zbyt duża dla ludzi, by mogli łatwo przychodzić na Mszę św. i mieć częsty kontakt z ośrodkiem duszpasterskim. Ponadto osiedle Redykajny w sposób naturalny zarysowuje się jako autonomiczna wspólnota domków jednorodzinnych, która powinna posiadać swoją samodzielność również i duszpasterską.*

Prowincjał Werbiatów, powiadomiony przez Arcybiskupa Metropolite Warmińskiego o zgodzie Inspektora Salezjanów na podział parafii Olsztyn-Likusy, oraz że na osiedlu Olsztyn-Redykajny mieszka już 600 osób, odpisał 3 listopada 1998 roku: *Pragnę bardzo serdecznie podziękować za wielką życzliwość jaką Ksiądz Arcybiskup darzy nasze Zgromadzenie, wyrażając zgodę na prowadzenie przez naszą prowincję parafii w Olsztynie-Redykajnach. Obecnie, zgodnie z listem z 12 października b.r. poszukujemy miejsca bliżej osiedla celem wzniesienia tam kaplicy bł. Józefa Freinademetza. Właściwy kościół parafialny powstałby, na ustalonym wcześniej miejscu, dopiero po rozbudowie osiedla. Poszukując nowego miejsca na kaplicę, czekamy jednocześnie na powrót do Polski z Argentyny O. Wiesława Krzyżanowskiego, którego chcielibyśmy zaproponować jako administratora i budowniczego nowo powstającej parafii.*

Arcybiskup Metropolita Warmiński dekretem z dnia 30 listopada 1998 roku, wchodzącym w życie nazajutrz, 1 grudnia 1998 roku, powołał do istnienia rzymskokatolicką parafię pod wezwaniem bł. Arnolda w Olsztynie-Redykajnach. W skład parafii weszła dzielnica miasta pod nazwą Olsztyn-Redykajny. Do chwili wybudowania kościoła parafialnego parafia miała korzystać z kaplicy bł. Józefa z Szantungu. Kancelaria parafialna i mieszkanie proboszcza przewidziane zostały w domu zakonnym Zgromadzenia Słowa Bożego w Olsztynie-Redykajnach. Pierwszym proboszczem został ks. mgr lic. Wiesław Krzyżanowski SVD.

Za kościół parafialny w rzeczywistości służy Kościół Seminaryjny, a kancelaria i mieszkanie proboszcza znajdują się w Seminarium.

W dniu 1 lutego 2000 roku parafia bł. Arnolda zawarła z Zarządem Miasta Olsztyna umowę dzierżawną nr 645, zawierającą między innymi następujące postanowienia:

§ 1. Wyzierzawiający oddaje w dzierżawę teren będący własnością Gminy Olsztyn, położony w Olsztynie przy ulicy Kardynała Stanisława Hozjusza oznaczony jako działka nr 3/15 w obrębie nr 156 o powierzchni 3376 m² z przeznaczeniem na budowę Kościoła.

§ 2. Umowa zostaje zawarta na czas określony od dnia 1 lutego 2000 roku do dnia 31 stycznia 2010 roku. Po upływie tego terminu przedłużenie niniejszej umowy może nastąpić jedynie na piśmie.

§ 3. Czynsz miesięczny za całą dzierżawioną powierzchnię wynosi 311,77 złotych. Należny 22% podatek VAT wynosi 68,59 złotych. [...]

§ 5. Dzierżawca zobowiązuje się korzystać z przedmiotu dzierżawy zgodnie z jego przeznaczeniem, to jest wybudować Kościół [...]

§ 8. Po rozwiązaniu umowy Dzierżawca zobowiązany jest rozebrać znajdujące się na dzierżawionym gruncie obiekty budowlane i uporządkować teren. Dzierżawcy nie przysługuje roszczenie o zwrot wartości niezamortyzowanych nakładów, w tym poniesionych na ulepszenie przedmiotu dzierżawy. [...]

Wizytacja pasterska przeprowadzona w 2001 roku przez księdza biskupa dr. Jacka Jezierskiego wykazała, że parafia liczy 892 wiernych i ma imponujący przyrost naturalny w wysokości 17,37 promile [w latach 1999–2000 były 32 Chrztysy i tylko jeden pogrzeb!].

XXVII. OLSZTYN-ZURAWIA — ŚW. JANA BOSKO (25 XII 1998)

9 października 1998 roku Inspektor Towarzystwa Salezjańskiego, ks. dr Józef Struś pisał z Warszawy do Księdza Arcybiskupa Metropolity Warmińskiego: *...Pragnę odpowiedzieć na list Waszej Ekscelencji z dnia 22 lipca bieżącego roku w sprawie przyjęcia przez Salezjanów nowej parafii w Olsztynie-Gutkowie na osiedlu przy ulicy Żurawiej. Powyższa propozycja była przedmiotem naszej dłuższej refleksji. Dziękuję Księdzu Arcybiskupowi za przyjęcie mnie na rozmowę również w tej sprawie w dniu 6 października bieżącego roku. Budowanie wszystkiego i od podstaw ułatwia powstawanie salezjańskiego ośrodka duszpastersko-wychowawczego. Nie jest ono też wolne od ryzyka. Chcielibyśmy nie zawieść oczekiwań Księdza Arcybiskupa ani społeczeństwa, które w nas pokłada dużą nadzieję, ale*

liczymy się z własnymi możliwościami. Świadomość, że Ksiądz Arcybiskup oczekuje od nas pracy w duchu Św. Jana Bosko umacnia nas w przekonaniu, że chodzi o wolę Bożą. W Imię Boże podejmujemy się więc tego zadania. Proszę Księdza Arcybiskupa, żeby Patronem tej nowej parafii i całego przyszłego dzieła wychowawczo-duszpasterskiego mógł być Św. Jan Bosko. W obecnym roku obchodzimy stulecie przybycia Salezjanów do Polski. To nowe miejsce pracy Salezjanów z Inspektorii Warszawskiej chcemy zadedykować naszemu Założycielowi a zarazem Ojcu i Nauczycielowi młodzieży.

W Uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, dnia 8 grudnia 1998 roku Arcybiskup Metropolita Warmiński dekretem wchodzącym w życie w Uroczystość Bożego Narodzenia, 25 grudnia 1998 roku, powołał do istnienia rzymskokatolicką parafię pod wezwaniem św. Jana Bosko w Olsztynie. Granice parafii stanowią obie strony ulic Bałtyckiej od północy i Żurawiej (do kapliczki) od wschodu, natomiast od południa i zachodu las. Do chwili wybudowania kościoła parafia korzysta z kościoła Świętego Wawrzyńca w Olsztynie-Gutkowie. Kancelaria parafialna, mieszkanie proboszcza i wikariuszy do chwili wybudowania plebani mieszczą się w domu zakonnym Towarzystwa Salezjańskiego w Olsztynie-Gutkowie. Administratorem parafii został początkowo ks. Bernard Kaliński SDB, proboszcz parafii Olsztyn-Gutkowo.

Jednocześnie z wystawieniem dekretu, w dniu 8 grudnia 1998 roku, podpisana została umowa powierzenia rzymskokatolickiej parafii pod wezwaniem św. Jana Bosko w Olsztynie Warszawskiej Inspektorii Towarzystwa Salezjańskiego.

Tymczasowym administratorem parafii św. Jana Bosko na czas od 22 VIII do 14 IX 1999 roku został ks. mgr Łukasz Woźniak SDB, a pierwszym proboszczem z dniem 15 września 1999 roku ks. mgr Piotr Głoskowski SDB. Drugim proboszczem z dniem 1 sierpnia 2001 roku został ks. mgr Leszek Śpiewak.

XXVIII. GAŁAJNY — BŁ. WINCENEGO I TOWARZYSZY [MĘCZENNIKOW PODLASKICH] (1 VII 1999)

W dniu 15 grudnia 1994 roku ksiądz kanonik mgr lic. Stanisław Pietkiewicz, proboszcz i dziekan w Górowie Haweckim zawarł z Urzędem Rejonowym w Bartoszycach, reprezentowanym przez kierownika mgr. Zenona Pietrzaka, umowę w sprawie przekazania w użytkowanie wieczyste gruntu i sprzedaży budynku kaplicy w Gałajnach, Gmina Górowo Haweckie.

Akt notarialny podpisany został przez tych samych przedstawicieli umawiających się stron w Kancelarii Notarialnej Haliny Leszkiewicz w Bartoszycach 11 stycznia 1995 roku. Remiza Ochotniczej Straży Pożarnej, służąca za kaplicę została zakupiona za 2.652.10 zł, a działka o powierzchni 2000 m² została przejęta w wieczyste użytkowanie przy opłacie 20% wartości, w wysokości 171.92 zł. Opłata roczna za użytkowanie wieczyste została naliczona w wysokości 2.58 zł.

Dnia 17 lipca 1995 roku Wójt Gminy Górowo Haweckie, Władysław Macelko, wydał decyzję o warunkach zabudowy i zagospodarowania terenu dla rozbudowy remizy Ochotniczej Straży Pożarnej we wsi Gałajny na kaplicę, zgodnie z doku-

mentacją projektową. Załącznik opisowy zalecał dobudowanie murowanej wieży, pokrytej dachówką ceramiczną i otynkowanie ścian zewnętrznych na biało.

Kolejny proboszcz i dziekan w Górowie Iławeckim, ks. kanonik mgr lic. Eugeniusz Bartusik przedłożył w dniu 12 maja 1998 roku Księdzu Arcybiskupowi Metropolicii Warmińskiej komplet dokumentów, wraz z listami mieszkańców Gałajni i okolicy, w sumie 206 rodzin, czyli 803 wiernych. Na terenie projektowanej parafii była jedna VIII-klasowa szkoła podstawowa ze 172 uczniami w Toprznach.

Wszyscy zgadzali się, że raczej duszpasterskie przemawiają za utworzeniem parafii, a raczej gospodarcze przeciw. Przeważały jednak raczej duszpasterskie. Arcybiskup Metropolita Warmiński w Uroczystość Zesłania Ducha Świętego, dnia 23 maja 1999 roku wydał dekret, mocą którego z dniem 1 lipca 1999 roku powołał do życia rzymskokatolicką parafię pod wezwaniem Męczenników Podlaskich, bł. Wincentego i Towarzyszy, w Gałajnach koło Górowa Iławeckiego. W skład parafii weszły miejscowości: Czyprki, Dulsin, Gałajny, Kumowo, Nowa Wieś, Sigajny, Stabławki, Toprzyny, Wokiele i Żywkowo.

Pierwszym proboszczem mianowany został 23 maja 1999 roku ks. Juliusz Czapiewski, lecz już w dniu 31 maja 1999 roku złożył rezygnację, którą w dniu 9 czerwca Arcybiskup Metropolita Warmiński przyjął, powierzając administrację parafii Gałajny ks. mgr. Tomaszowi Gieniulowi, wikariuszowi z Górowa Iławeckiego. W dniu 26 czerwca 1999 roku administratorem parafii Gałajny mianowany został nowy proboszcz i dziekan w Górowie Iławeckim, ks. mgr Józef Gawrylczyk.

W dniu 6 października 1999 roku parafia Gałajny otrzymała z Kurii Biskupiej Diecezji Siedleckiej relikwie swoich Patronów, bł. Wincentego i Towarzyszy, Męczenników Podlaskich, których autentyczność poświadczył Biskup Pomocniczy Henryk Tomasiak, jako Wikariusz Generalny.

Drugim proboszczem parafii Gałajny został mianowany w dniu 20 stycznia 2000 roku ks. Mieczysław Jarząbek, który jako nauczyciel religii i języka angielskiego zamieszkał przy szkole w Toprznach.

Po nagłej śmierci ks. Edwarda Huszczy, ks. Mieczysław Jarząbek został przeniesiony z dniem 15 października 2001 roku na stanowisko proboszcza parafii w Pieszkowie, a administratorem parafii Gałajny został znowu ksiądz proboszcz i dziekan Józef Gawrylczyk z Górowa Iławeckiego. Jednak na skutek trudności z mianowaniem nowego proboszcza, dla nie mającej mieszkania dla proboszcza parafii w Gałajnach, ks. Mieczysław Jarząbek ponownie objął ją z dniem 31 października 2001 roku, aby wybudować *małą, zgrabną plebanię*.

XXIX. WÓJTOWO — NMP KRÓLOWEJ MĘCZENIKÓW (24 V 1999)

Troską Arcybiskupa Metropolity Warmińskiego było położenie duszpasterskie wsi Wójtowo, należącej do parafii w Klebarku Wielkim. Na pismo w tej sprawie, wystosowane przez Księdza Arcybiskupa 2 czerwca 1995 roku, ksiądz proboszcz Andrzej Majnusz odpowiedział 15 czerwca 1995 roku co następuje:

...wioska Wójtowo leżąca na trasie szybkiego ruchu Olsztyn-Mrągowo liczy 234 dusze. Nie jest wsią bogatą, gdyż o jej zamożności nie może świadczyć pięciu gospodarzy, trzech stolarzy (w tym jeden dojeżdżający z Olsztyna), trzech mechani-

ków samochodowych, dwóch kamieniarzy (dojeżdżających z Olsztyna), jeden sklep i jedna hurtownia mebli. Ostatnio wybudowano tu pięć nowych domów w nadziei sprzedania ich w przyszłości za lepszą cenę. Wszystkie zresztą gminy w Polsce, chcąc ratować swe finanse, wystawiają ziemię na sprzedaż jako działki budowlane.

[...] W latach siedemdziesiątych wybudowano drogę szybkiego ruchu przez Wójtowo, niszcząc równocześnie celowo polną drogę łączącą Wójtowo z Klebarkiem. Aby więc dojechać z Klebarka do Wójtowa trzeba najpierw dostać się Państwową Komunikacją Samochodową do Olsztyna i z Olsztyna autobusem miejskim dojechać do Wójtowa, w sumie około 20 kilometrów w jedną stronę. Trzeba przy tym pamiętać, że w niedziele wiele kursów autobusowych ulega skreśleniu, a w główne święta (Boże Narodzenie, Wielkanoc) Państwowa Komunikacja Samochodowa nie kursuje wcale.

Przez osiem lat na katechizację dzieci szkolnych w Wójtowie dojeżdżałem autobusami, a przy dobrej pogodzie chodziłem na skróty przez pola. Zaś wierni z Wójtowa praktykują w małej liczbie w Klebarku, a głównie w Łęgajnach, Barczewie i Olsztynie, gdyż mają tam lepszy dojazd. Ostatnio upodobili sobie kapliczkę w Olsztynie przy Dworcu Głównym. Swego czasu proponowałem Księdzu Dziekanowi, aby problem ten rozwiązać poprzez przyłączenie Wójtowa i sąsiadujących z nim Bogdan do parafii Łęgajny. Graniczą z tą parafią przez miedzę i mają z nią znakomite skomunikowanie poprzez autobus miejski Nr 14, a ostatnio również minibusy.

Uprzejmie proszę o uwzględnienie powyższej argumentacji. Jeżeli jednak uzna ją Ks. Arcybiskup za nieprzekonującą, od nowego roku szkolnego rozpocznę swe dojazdy do Wójtowa.

Ksiądz proboszcz Andrzej Majnusz rozpoczął odprawianie Mszy Świętych niedzielnych i świątecznych w Wójtowie. Kuria Metropolitalna wszczęła poszukiwania działki pod budowę kościoła.

*Pierwsze poszukiwania szły w kierunku ojcowizny S. Magdaleny Krebs CSC, byłej Przełożonej Prowincjalnej w Braniewie, następnie Asystentki Generalnej w Rzymie — Grottaferrata, a w 1997 roku Sekretarki Prowincjalnej Zgromadzenia Sióstr Katarzynek, pochodzącej z Wójtowa. W dniu 4 kwietnia 1997 roku odpisała: *Jeżeli chodzi o działkę budowlaną z naszej dawnej własności, to pragnę wyjaśnić, że nasze gospodarstwo rolne położone było na „kolonii” w lesie w kierunku Kaplityn, w odległości około 2 km od wsi Wójtowo. W 1972 roku zostało ono przekazane na Skarb Państwa w zamian za rentę dla rodziców.**

Od lutego 1998 roku starania szły w kierunku zakupu budynku zamykanej szkoły, do której budowy, uposażenia i utrzymania walcie przyczynili się mieszkańcy Wójtowa. Jednak mimo starań Księdza Arcybiskupa Metropolity Warmińskiego nie doszło do rozmowy w tej sprawie z Burmistrzem Miasta i Gminy Barczewo, a Rada Gminy w maju 1998 roku większością jednego głosu odmówiła przekazania budynku szkolnego Gromadzie Wójtowo i wystawiła go na przetarg. Również propozycja Kurii Metropolitalnej, zamiany nieruchomości byłej szkoły w Wójtowie na grunty rolne o powierzchni do 15 ha, położone w obrębie Miasta i Gminy Barczewo, nie znalazła akceptacji Rady Miejskiej w Barczewie, o czym powiadomił 23 czerwca 1998 roku Burmistrz mgr Mirosław Kuliś, proponując nabycie w drodze przetargu.

Krótko potem pani sołtys Wójtowa, Irena Kozłowska, telefonicznie w dniu 4 lipca 1998 roku powiadomiła, iż budynki szkolne zostały wycenione na 247.000 zł, a 26 arów działki na 46.250 zł. W przetargu, który miał miejsce 16 lutego 1999 roku Gmina usiłowała sprzedać nieruchomość za 250.000 zł. Nabywcy oferowali 50.000 zł lub 100.000 zł. Najwyższą cenę 140.000 zł zaoferowała firma Poldruk-Unimal z Olsztyna. Ponieważ była ona o 110.000 zł niższa od wyceny, sprawę miał do końca miesiąca rozstrzygnąć Zarząd Gminy Barczewo.

Pomyślny zwrot nastąpił 23 kwietnia 1999 roku, gdy ksiądz kanonik mgr Marek Paszkowski, Dziekan Barczewski powiadomił, iż gospodarz z Wójtowa, pan Zbigniew Abramczyk, gotowy jest odstąpić 30 arów ziemi pod budowę kościoła za trzecią część ceny, czyli za 30.000 zł.

Arcybiskup Metropolita Warmiński dekretem wystawionym w Święto Najświętszej Maryi Panny Matki Kościoła, dnia 24 maja 1999 roku, powołał do istnienia z dniem 1 lipca 1999 roku rzymskokatolicką parafię pod wezwaniem Najświętszej Maryi Panny Królowej Męczenników w Wójtowie. W skład parafii weszła jedna tylko miejscowość Wójtowo. Parafia otrzymała zakupioną już działkę pod budowę kościoła i plebanii. Pierwszym proboszczem mianowany został ks. mgr Krzysztof Bumbul.

Ksiądz Dziekan Barczewski, kanonik mgr Marek Paszkowski zaprotokołował:

W niedzielę 18 lipca 1999 roku na placu kościelnym w Wójtowie została odprawiona Msza św. podczas której uroczystie został wprowadzony w obowiązki proboszcza nowo mianowany na to stanowisko Ks. Krzysztof Bumbul. On też przewodniczył Mszy św., podczas której publicznie złożył wyznanie wiary. Wcześniej został odczytany dekret Ks. Arcybiskupa Metropolity Warmińskiego, powołujący Parafię pod wezwaniem Najświętszej Maryi Panny Królowej Męczenników w Wójtowie oraz dekret mianowania Ks. Mgr Krzysztofa Bumbula proboszczem Parafii w Wójtowie.

We Mszy św. w tym dniu wzięło udział około 200 parafian oraz zaproszeni księża: Ks. Marek Paszkowski — Dziekan Barczewski, Ks. Andrzej Majnusz — były Proboszcz Parafii Klebark, do której należało Wójtowo, ks. Tadeusz Bugaj — Proboszcz z Łęgajń, Ks. Józef Walski — Proboszcz z Wipsowa, Ks. Antoni Górzynski — Proboszcz z Barczewka. Na zakończenie Mszy św. Ks. Dziekan Marek Paszkowski poświęcił krzyż, który został wzniesiony na placu kościelnym, na którym w przyszłości stanie kościół i plebania. Po skończeniu Mszy św. parafianie z Wójtowa kwiatami przywitali swego proboszcza. Następnie zabrał głos Proboszcz z Wójtowa — Ks. K. Bumbul, który podziękował wszystkim parafianom i gościom za przyjęcie, wymieniając osoby najbardziej zasłużone w przygotowaniu uroczystości objęcia parafii. Podziękowanie i kwiaty od parafian z Wójtowa otrzymali również Ks. Andrzej Majnusz oraz Ks. Marek Paszkowski.

Po skończonej Mszy św. na placu kościelnym odbył się piknik, na który Ks. Krzysztof Bumbul zaprosił wszystkich parafian i księży. W radosnej atmosferze można było spożyć świeżo upieczone kielbaski z grilla.

Ks. Krzysztof Bumbul obejmując parafię w Wójtowie przejął po poprzedniku białą ornat i kielich.

Z woli papieża Jana Pawła II na Wielki Jubileusz 2000 roku wszystkie diecezje Kościoła Powszechnego zgłaszały *Nowych Męczenników*, czyli chrześcijan (nie

tylko katolików), którzy ponieśli w XX wieku śmierć za wiarę lub cnotę. Wśród nich znalazła się również męczenniczka z Wójtowa:

*Cecylia GRABOSCH, urodzona w 1917 roku w Unieszewie, Diecezji Warmińskiej, katoliczka, młoda mężatka, matka sześciolatniego Eryka (*1939) i trzyletniej Ewy (*1942), mieszkająca w Wójtowie pod Olsztynem. Podczas drugiej wojny światowej, pod nieobecność męża, walczącego w wojsku niemieckim, krótko po wkroczeniu wojsk rosyjskich, czyli po 22 stycznia 1945 roku, odmówiła wezwaniu rosyjskiego żołnierza na rozpustną zabawę. Ten wyrwał jej córeczkę z rąk i na oczach obojga dzieci zastrzelił matkę. Zginęła śmiercią męczeńską w obronie czystości³.*

XXX. OSTRÓDA — BŁ. HIACYNTY I FRANCISZKA (1 VII 2000)

Pierwsza rozmowa Księdza Arcybiskupa Metropolity Warmińskiego dr. Edmunda Piszczka z Księdzem Dziekanem Ostródzkim mgr. lic. Romanem Wiśniowieckim w sprawie utworzenia parafii w Ostródzie na osiedlach Czarnieckiego i Jagiełły, oraz parafii w Kajkowie, miała miejsce 28 maja 1998 roku.

10 września 1998 roku Arcybiskup Metropolita Warmiński złożył na ręce inż. Wojciecha Borowskiego, Naczelnika Wydziału Gospodarki Gruntami i Architektury Urzędu Miejskiego w Ostródzie wniosek o włączenie do planu zagospodarowania przestrzennego południowej części Miasta Ostródy: 1) Budowy kościoła parafialnego na Osiedlu Jagiełły dla około 5000 mieszkańców (działka około 0,5 ha); 2) Budowy kościoła parafialnego na Osiedlu Czarnieckiego dla około 5000 mieszkańców (działka około 0,5 ha); 3) Budowy kościoła parafialnego na Kajkowie dla około 2500 mieszkańców (działka około 0,25 ha).

19 maja 1999 roku ksiądz dziekan Roman Wiśniowiecki powiadomił Arcybiskupa Metropolite Warmińskiego, iż dla Osiedla Jagiełły przeznaczono działkę pod budownictwo sakralne przy ul. Chrobrego. Tę samą wiadomość wraz z wyrysem działki przekazał Burmistrz Miasta Ostródy, dr inż. Jan Wasilewski w dniu 9 sierpnia 1999 roku. Badania gruntu zostały przeprowadzone z wynikiem dodatnim i Arcybiskup Metropolita 31 sierpnia 1999 roku wskazaną działkę zaakceptował pod budowę kościoła.

We Wspomnienie Błogosławionego Michała Kozala Biskupa i Męczennika, dnia 14 czerwca 2000 roku, Arcybiskup Metropolita Warmiński powołał do życia z dniem 1 lipca 2000 roku rzymskokatolicką parafię pod wezwaniem bł. Hiacynty i Franciszka w Ostródzie. W skład parafii weszło Osiedle Jagiełły, objęte południowo-wschodnią granicą Miasta Ostródy, osią ulic Stefana Czarnieckiego, Władysława Jagiełły i Grunwaldzkiej, z wyłączeniem Szpitala Miejskiego, pozostającego nadal w parafii Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny. Pierwszym proboszczem został ks. mgr Jerzy Balcer.

³ AAWO, Akta Novi Martyres, świadectwo siostrzenic Cecylii Grabosch: Anny Heiden i Łucji Krebs, zredagowane przez Sekretarkę Prowincjalną Zgromadzenia Sióstr Katarzynek w Braniewie, S. Magdalenę (Łucję) Krebs CSC.

W dniu 12 lipca 2000 roku w Kancelarii Notarialnej Aliny Saneckiej w Ostródzie zawarta została umowa kupna działki pod budowę kościoła i plebanii za 68.000 zł. Na zakupionym placu parafia wybudowała obszerną kaplicę.

Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów reskrytem z dnia 23 czerwca 2000 roku zezwoliła na poświęcenie nowego kościoła w Mieście Ostróda błogosławionym dzieciom z Fatimy: Franciszkowi i Hiacyncie Marto.

Z dniem 1 lipca 2001 roku parafia otrzymała wikariusza w osobie ks. mgr. Pawła Biadunia.

XXXI. KAJKOWO — ŚW. MONIKI (1 VII 2000)

Starania o działkę pod budowę kościoła parafialnego w Kajkowie datują się od 17 lipca 1998 roku, gdy Kuria Metropolitalna zwróciła uwagę na dawny magazyn Gminnej Spółdzielni *Samopomoc Chłopska* w Kajkowie. Potrzeba budowy kościoła parafialnego w Kajkowie została zgłoszona przez Księdza Arcybiskupa Metropolite Warmińskiego dr. Edmunda Piszczka do *Planu zagospodarowania przestrzennego południowej części miasta Ostródy w dniu 10 września 1998 roku*.

Arcybiskup Metropolita Warmiński w dniu 20 maja 1999 roku powiadomił Prezesa Gminnej Spółdzielni *Samopomoc Chłopska* w Ostródzie, pana mgr. Jana Ślebiodę, o zamiarze powołania do życia parafii w Kajkowie i zainteresowaniu nabyciem przez tę parafię nieruchomości o powierzchni około 0,27 ha, zabudowanej magazynem, obecnie wykorzystywanym na złom samochodowy, położonej blisko pierwszego skrzyżowania na początku wsi. W odpowiedzi Zebranie Przedstawicieli Gminnej Spółdzielni *Samopomoc Chłopska* w dniu 19 czerwca 1999 roku uchwaliło, że nieruchomość w Kajkowie *może być zbyta wyłącznie w drodze przetargu publicznego*, o czym Księdza Arcybiskupa Metropolite powiadomił Prezes Zarządu Spółdzielni, mgr Jan Ślebioda.

Na ponowną prośbę Arcybiskupa Metropolity z dnia 7 października 1999 roku Prezes Zarządu Spółdzielni w dniu 5 stycznia 2000 roku poinformował, że Rada Nadzorcza Gminnej Spółdzielni *Samopomoc Chłopska* w Ostródzie ustaliła cenę wywoławczą nieruchomości w Kajkowie na kwotę 100.000,00 zł, dodając że aktualny dzierżawca tej nieruchomości wkrótce zakończy działalność gospodarczą i wówczas będzie możliwość ogłoszenia przetargu.

W dniu 23 marca 2000 roku w Kancelarii Notarialnej Teresy Ziółkowskiej w Olsztynku stawili się członkowie Zarządu Gminnej Spółdzielni *Samopomoc Chłopska* w Ostródzie: Jan Kazimierz Ślebioda i Krzysztof Sosnowski, oraz ks. Bronisław Antoni Magdziarz działający w imieniu i na rzecz Archidiecezji Warmińskiej i zawarli umowę sprzedaży działki o powierzchni 2745 m² w Kajkowie, stanowiącej utwardzony, ogrodzony plac, zabudowanej dwiema szopami murowanymi i kantorkiem murowanym za cenę 100.000.00 złotych, na którą składały się: wartość gruntu = 70.585.00 złotych, oraz wartość budynków = 29.415.00 złotych.

We wspomnienie bł. Jolanty Zakonnicy, dnia 15 czerwca 2000 roku, Arcybiskup Metropolita Warmiński powołał do życia z dniem 1 lipca 2000 roku rzymskokatolicką parafię pod wezwaniem św. Moniki w Kajkowie, obejmującą

samą miejscowość Kajkowo. Do czasu wybudowania kościoła parafialnego i plebanii na działce wykupionej od Gminnej Spółdzielni *Samopomoc Chłopska*, stojący na niej magazyn został przystosowany na tymczasową kaplicę, a mieszkanie dla proboszcza zostało wynajęte od mieszkańców. Nominację na pierwszego proboszcza otrzymał ks. mgr Andrzej Ciućkowski, a św. Monika, matka św. Augustyna, patronka mamy ks. A. Ciućkowskiego, stała się patronką parafii w Kajkowie.

Na prośbę księdza proboszcza Arcybiskup Metropolita Warmiński w dniu 24 lutego 2001 roku zatwierdził na trzy lata skład Rady Duszpasterskiej Parafii Świętej Moniki w Kajkowie, a w dniu 14 października tegoż 2001 roku wmurował w wieżę kościoła kamień węgielny, poświęcony przez papieża Jana Pawła II podczas pielgrzymki do Ojczyzny w 1997 roku. Akt erekcyjny stwierdza, że głównym projektantem kościoła i domu parafialnego jest architekt Antoni Cieloszczyk z Pizsa, a głównym wykonawcą robót Przedsiębiorstwo Budowlano-Remontowe w Ostródzie, pod kierownictwem pana prezesa Stanisława Koska.

XXXII. MRĄGOWO — BŁ. OJCA PIO (1 XI 2000)

Ksiądz Arcybiskup Metropolita Warmiński dr Edmund Piszcz pisał do księdza prałata dziekana Henryka Darasewicza w Mrągowie w dniu 12 maja 2000 roku: *Stały wzrost Osiedla Mazurskiego w Mrągowie, położonego pomiędzy torem kolejowym do Olsztyna a mleczarnią, sprawia że mieszka na nim już ponad 2000 mieszkańców. Nadszedł czas utworzenia tam parafii dla obsługi duszpasterskiej rosnącego osiedla. Polecam Czcigodnemu Księdzu Prałatowi jako Proboszczowi i Dziekanowi tego okręgu nabycie na własność Kościoła działki o powierzchni do 1 ha pod budowę kościoła i budynku parafialnego. Proszę mnie na bieżąco informować o postępach w załatwianiu tej sprawy.*

Ksiądz prałat H. Darasewicz odpisał: *Rada Miejska Mrągorowa w dniu 28.09.2000 roku podjęła uchwałę o wyznaczeniu placu pod nowy kościół na Osiedlu Mazurskim, zgodnie z życzeniem Księdza Arcybiskupa. Decyzja ta ma się uprawomocnić w ciągu dwu tygodni, następnie trzeba dokonać podziału gruntów, wyceny i Zarząd Miasta zdecyduje o zwolnieniu z opłat za nabycie tej działki około 1 ha. Proszę o wydanie dekretu nie wcześniej niż 11 listopada bieżącego roku o utworzeniu nowej Parafii.*

Arcybiskup Metropolita Warmiński 24 października 2000 roku wydał dekret powołujący do życia z dniem 1 listopada 2000 roku rzymskokatolicką parafię pod wezwaniem bł. Ojca Pio w Mrągowie. W skład parafii weszło Osiedle Mazurskie Miasta Mrągorowa oraz wieś Lasowiec. Granice parafii przebiegają: od wschodu drogą polną, dawną linią kolei wąskotorowej, łączącą ulicę Generała Okulickiego z ulicą Rynkową; od południa linią kolejową Mrągorowo—Olsztyn do granic gruntów wsi Marcinkowo; od zachodu brzegiem jezior obejmując wieś Lasowiec; od północy granicą kompleksu leśnego. Parafia otrzymała niebo, ziemię i dusze. Resztę trzeba było wybudować. Administratorem parafii został ks. prałat dziekan Henryk Darasewicz.

Kuria Metropolitalna przesłała 9 listopada 2000 roku teksty liturgiczne, a mianowicie formularz mszalny z czytaniem i oficjum Liturgii Godzin, dla dowolnego

wspomnienia bł. Ojca Pio, przypadającego 23 września, wraz z informacją o. dr. Gabriela Bartoszewskiego OFMCap, który 2 listopada 2000 roku pisał: *Obecnie z San Giovanni Rotondo jako relikwie rozdają bandażę ze stygmatów. Dotąd jeszcze nie było kanonicznej rekognicji doczesnych szczątków. Stanie się to zapewne w przyszłym roku z okazji przeniesienia do nowej świątyni. [...] Pewnie będzie trudno je dostać ze względu na wielkie zainteresowanie, ale będziemy się starać o nie. Obecnymi relikwiami mogą służyć.* Ostatecznie relikwie bł. Ojca Pio podarował parafii Biskup dr Antoni Pacyfik Dydycz OFMCap z Drohiczyzna nad Bugiem.

Po nagłej i niespodziewanej śmierci ks. prałata dziekana Henryka Darasewicza nowym administratorem parafii bł. Ojca Pio w Mrągowie został 24 stycznia 2001 roku ks. mgr Wojciech Serafin, który zamieszkał na terenie parafii i wybudował tymczasową kaplicę.

XXXIII. OSTRÓDA — BŁ. OJCA PIO (1 VIII 2001)

Arcybiskup Metropolita Warmiński już 10 września 1998 roku zgłosił do *Planu zagospodarowania przestrzennego Miasta Ostróda* budowę kościoła parafialnego na Osiedlu Czarnieckiego dla około 5000 mieszkańców i prosił o lokalizację. Wiadomość o możliwości nabycia działki pod budowę kościoła przy ulicy Przedszkolnej w Ostródzie na Osiedlu Czarnieckiego, dotarła od ks. prałata Jana Rećko do ks. biskupa dr Jacka Jezierskiego 1 sierpnia 2000 roku. Okazało się, że działka jest ogrodzona, ma 3374,6 m² powierzchni i pozostaje w wieczystym użytkowaniu Spółdzielni Mieszkaniowej *Jedność* w Ostródzie.

Wniosek Księdza Arcybiskupa Metropolity Warmińskiego z 3 listopada 2000 roku o nabycie tej działki pod budowę kościoła został przez Radę Nadzorczą Spółdzielni Mieszkaniowej Lokatorsko-Własnościowej *Jedność* w Ostródzie skierowany 29 grudnia 2000 roku na Zebranie Przedstawicieli, zgodnie z *kompetencjami organu samorządowego, który jest władny do podjęcia decyzji w tej sprawie*, jak informował Przewodniczący Rady Nadzorczej Alfons Straszewski.

W okresie milczenia rozważana była możliwość lokalizacji kościoła i domu parafialnego między ulicami 21 Stycznia i Przedszkolną, lecz Zarząd Miasta Ostródy, aby nie uszczuplać placu zabaw dla przedszkolaków i uniknąć zagrożeń uznał za jedynie możliwe rozwiązanie działkę przy ul. Przedszkolnej. W tej sprawie miała miejsce wymiana listów między Arcybiskupem Metropolita Warmińskim (5 czerwca 2001 roku) a Burmistrzem Miasta Ostródy (18 lipca 2001 roku).

W dniu 21 lipca 2001 roku Arcybiskup Metropolita Warmiński wydał dekret, mocą którego z dniem 1 sierpnia 2001 roku powołał do życia rzymskokatolicką parafię pod wezwaniem bł. Ojca Pio w Ostródzie. W skład parafii weszło Osiedle Czarnieckiego i Osiedle Stępowskiego miasta Ostródy. Granice parafii przebiegają od wschodu osi ulicy Stefana Czarnieckiego, od północy osi ulicy Władysława Jagiełły, od południa i zachodu brzegiem ogródków działkowych. Parafia otrzymała ziemię, niebo i dusze, kościół parafialny i plebanię buduje sama. Pierwszym proboszczem został mianowany ks. Jerzy Woliński. Wyznanie wiary i przysięgę wierności złożył na ręce ks. prałata mgr Władysława Szmula, Dziekana Dekanatu

Ostróda II w dniu 1 sierpnia 2001 roku. Liturgicznego wprowadzenia w urządowanie dokonał tenże sam ksiądz dziekan podczas uroczystego poświęcenia placu i krzyża przez ks. biskupa dr. Jacka Jezierskiego.

Relikwie bandaży ze stygmatów bł. Ojca Pio dla parafii w Ostródzie przekazał Ksiądz Biskup Drohiczyński, dr Antoni Pacyfik Dydycz OFMCap, w dniu 26 lipca 2001 roku.

W dniu 22 sierpnia 2001 roku w Kancelarii Notarialnej Teresy Ziółkowskiej zawarta została umowa przeniesienia prawa użytkowania wieczystego gruntu, o powierzchni 3375 m² za cenę 68.500.00 zł. W imieniu i na rzecz spółdzielni występowali: Wiesław Romuald Jabłoński i Janina Walentyna Klepacz. W imieniu i na rzecz parafii występował ks. Jerzy Artur Woliński.

Od 1 sierpnia 2001 roku wychodzi pismo parafii Bł. Ojca Pio w Ostródzie pod tytułem: *Dobrego Dnia!*

* * *

Tablica wykazuje, że 31 nowych parafii powstało a 2 wskrzeszone zostały w 21 spośród 33 dekanatów archidiecezji warmińskiej. Najwięcej parafii, bo 6, powstało w mieście Olsztynie, niemal tyle samo, bo 5 w mieście Ostródzie.

Dwucyfrowym przyrostem naturalnym może się poszczycić 6 parafii: Olsztyn — Matki Boskiej Fatimskiej 26,3 promile; Pierzchały 18,75 promile; Olsztyn — Bł. Arnolda 17,37 promile; Słupy 15 promile; Gronowo 12,5 promile; Szczepankowo 11,5 promile. Ujemny przyrost naturalny minus 1 promile wykazała wymierająca parafia w Nowym Dworze koło Szczytna. A więc 32 parafie spośród 33 są rozwojowe.

Liczbę wiernych, chrztów i pogrzebów podali księża proboszczowie.

L.p.	Dekanat	Data	Miejscowość	Wezwanie	Wierni	Przyrost promille
1	2	3	4	5	6	7
1.	Barczewo	1999.05.24	Wójtowo	NMP Królowa Męcz.	420	7,1
2.	Braniewo	1998.07.01	Gronowo	Regina Protmann	400	12,5
3.	Frombork	1996.01.01	Pierzchały	Małgorzata	240	18,75
4.	Górowo II.	1999.07.01	Gałajny	Wincenty i Towarz.	803	6,2
5.	Grunwald	1995.07.01	Szczepankowo	Antoni Padewski	970	11,5
6.		1996.08.01	Samin	NMP Nieust. Pomocy	1144	8,7
7.	Kętrzyn	1993.07.01	Kętrzyn	Jacek	4000	6,75
8.	Kozłowo	1995.02.01	Turowo	Michał Archanioł	640	7,8
9.		1997.02.22	Rozdroże	Królowa Jadwiga	1336	4,7
10.	Lidzbark	1992.07.01	Lidzbark	Andrzej Bobola	2900	7,3
11.	Mrażowo II	2000.11.01	Mrażowo	O. Pio	2500	
12.	Nidzica	1993.07.01	Nidzica	Bolesława Lament	2951	9,6
13.		1994.07.01	Kanigowo	Podwyższ. Krzyża	940	8,9
14.	Olsztyn I	1994.07.01	Olsztyn	Maksymilian Kolbe	2133	5,6
15.		1994.07.01	Olsztyn	Wojciech	3576	7,3
16.	Olsztyn II	1998.11.29	Słupy	NMP Nieust. Pomocy	500	15
17.	Olsztyn III	1992.06.29	Olsztyn- -Likusy	NMP Wspom. Wiern.	1264	6,3
18.		1993.07.01	Biesal	Niepokal. Pocz. NMP	1291	7,2
19.		1998.12.01	Olsztyn- -Redykajny	Arnold	892	17,37

1	2	3	4	5	6	7
20.		1998.12.25	Olsztyn ul. Żurawia	Jan Bosko		
21.	Olsztyn IV	1995.08.01	Olsztyn	MB Fatimska	1800	26,3
22.	Olsztynek	1996.02.15	Dorotowo	Dorota z Mątów	600	7,7
23.		1996.07.01	Olsztynek	Aniela Salawa	1480	3,9
24.	Orneta	1994.11.01	Krosno	Nawiedzenie NMP	418	6,4
25.	Ostróda I	1993.07.01	Ostróda	Faustyna Kowalska	2988	7,2
26.		1993.07.01	Ostróda	Jan Bosko	2230	8,4
27.		2000.07.01	Ostróda	Hiacynta, Franciszek	5202	
28.		2000.07.01	Kajkowo	Monika	900	
29.		2001.08.01	Ostróda	O. Pio	5000	
30.	Ostróda II	1993.07.01	Ostróda	Marcin	3500	4,4
31.	Pasym	1998.07.01	N. Dwór k. Szczytna	Wojciech	480	-1
32.	Sępapol	1994.11.01	Łabędnik	MB Zwycięska	1300	1
33.	Szczytno	1992.07.01	Szczytno	Chrystus Król	4023	8,5

KAPŁANI ARCHIDIECEZJI WARMIŃSKIEJ ZMARLI W LATACH 1992–2002¹

W pierwszym dziesięcioleciu archidiecezji warmińskiej, od 25 marca 1992 roku do 25 marca 2002 roku zmarło 65 kapłanów inkardynowanych do archidiecezji. O każdym z nich najpierw w kolejności dnia śmierci podstawowe dane biograficzne, na końcu krótkie omówienie zbiorcze.

Niniejsze opracowanie nie obejmuje kapłanów inkardynowanych z dniem 25 marca 1992 roku do diecezji elbląskiej i ełckiej.

I. KS. CZESŁAW BARWICKI († 28 MARCA 1992)²

Urodził się 10 listopada 1909 roku w Wilnie, ukończył Metropolitalne Seminarium Duchowne w Wilnie, studiując na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Stefana Batorego. W 1935 roku uzyskał magisterium teologii i został wyświęcony na kapłana przez Arcybiskupa Metropolity Wileńskiego dr Romualda Jałbrzykowskiego. W latach 1935–1938 był wikariuszem parafii Nacza koło Lidy, 1938–1940 katechetą w Wilnie, 1941–1945 kapelanem sióstr od Aniołów w Pryciunach, 1945–1958 administratorem parafii Łuczaj, z tym, że lata 1948–1956 spędził w radzieckim łagrze. Po repatriacji administrował tymczasowo w roku 1958/1959 parafią Dobrzyniewo. W diecezji warmińskiej był w latach 1959–1964 proboszczem parafii Rogóż, 1964–1974 proboszczem parafii Młynary, 1974–1979 administratorem parafii Rychnowo. Z dniem 1 października 1979 roku przeszedł na emeryturę. Zmarł 28 marca 1992 roku w szpitalu onkologicznym w Olsztynie. Był kanonikiem honorowym Kapituły Kolegiackiej w Dobrym Mieście (1968) i dziekanem w Pasłęku (1973). Prowadził głębokie życie duchowe.

¹ W oparciu o akta personalne Archiwum Archidiecezji Warmińskiej, kartotekę personalną Kurii Metropolitalnej Archidiecezji Warmińskiej oraz wspomnienia pośmiertne drukowane najpierw w *Warmińskich Wiadomościach Diecezjalnych (WWD)*, a potem *Warmińskich Wiadomościach Archidiecezjalnych (WWA)* oraz *Posłańcu Warmińskim (PW)* z lat 1992–2002. Składam serdeczne podziękowanie ks. kanonikowi dr. hab. Andrzejowi Kopiczce, profesorowi UWM, dyrektorowi Warmińskiego Archiwum Archidiecezjalnego, za zestawienie podstawowych danych bio-bibliograficznych zmarłych kapłanów, stanowiące część jego własnych badań nad prezbiterologią warmińską.

² WWD 47: 1992, nr 2, s. 96–97; PW z 26–8 VIII 1992, 18–31 X 1992.

II. KS. MIKOŁAJ LOHR († 13 KWIETNIA 1992)³

Syn Grzegorza i Marii Buszczak, urodził się 6 grudnia 1913 roku w Starym Samborze i w trzy dni później został ochrzczony w parafii Stary Sambor, archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego. Świadcstwo dojrzałości otrzymał w 1934 roku w Turce nad Stryjem. W roku 1934/1935 ukończył podchorążówkę kawalerii w Przemyślu. W latach 1935–1940 studiował w Metropolitalnym Seminarium Duchownym we Lwowie połączonym z Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu Jana Kazimierza. Na ostatnim roku studiów w dniu 20 września 1939 roku, czyli trzy dni po uderzeniu Armii Czerwonej na Polskę, z rąk Ks. Arcybiskupa Metropolity Lwowskiego dr. Eugeniusza Baziaka otrzymał święcenia kapłańskie. Pracował jako wikariusz w Brzuchowicach (1940–1941), Baszni Dolnej (1942–1944), Ciechanowie (1945–1948). Administrował parafią Uhnów (1948–1951) do aneksji przez Związek Radziecki. W latach 1951–1958 studiował filozofię chrześcijańską w KUL, zdobywając doktorat w 1958 roku. Od 8 września 1958 roku był z nominacji Biskupa Olsztyńskiego, dr. Tomasza Wilczyńskiego, profesorem zwyczajnym filozofii w Warmińskim Seminarium Duchownym *Hosianum*. Od papieża Jana XXIII otrzymał godność szambelana w dniu 24 listopada 1962 roku. Z dniem 1 października 1987 roku przeszedł na emeryturę i wyjechał do Opola, gdzie zmarł 13 kwietnia 1992 roku. Był kapłanem ogromnie sumiennym w odprawianiu Mszy św., odmawianiu Brewiarza oraz osobistej modlitwie.

III. KS. FRANCISZEK MALINOWSKI († 6 CZERWCA 1992)⁴

Syn Franciszka Malinowskiego i Bronisławy Kryszian, urodził się 25 listopada 1923 roku w Botylach Mścibowskich, powiat Wołkowysk i ochrzczony został w parafii Mścibów, archidiecezji wileńskiej. Szkołę powszechną ukończył w Mścibowie, dwie klasy gimnazjum w Małym Seminarium Księży Saletynów w Dębowcu koło Jasta. W Związku Harcerstwa Polskiego doszedł do stopnia Harcerza Orlego. W latach 1941–1943 wywieziony wraz z rodziną w głąb Rosji pracował jako traktorzysta. Repatriowany w 1945 roku w latach 1946–1949 ukończył naukę w Niższym Seminarium Duchownym Diecezji Warmińskiej. Egzamin dojrzałości złożył jako ekstern w Toruniu w 1952 roku na urlopie dziekańskim z Seminarium Warmińskiego, do którego wstąpił w 1949 roku. Święcenia kapłańskie przyjął 5 czerwca 1955 roku w Olsztynie, z rąk Biskupa Pomocniczego Podlaskiego Mariana Jankowskiego, kolegi obozowego z Dachau ówczesnego wikariusza kapitulnego diecezji warmińskiej, ks. prof. dr. hab. Stefana Biskupskiego. Rok był wikariuszem w Pieniężnie u o. Laurentego Malugi OFM (1955/56), sześć lat administratorem parafii w Dębowcu (1956–1962) i trzydzieści lat administratorem w Butrynach (1962–1992). Zmarł w szpitalu onkologicznym w Olsztynie 6 czerwca 1992 roku i pochowany został w Butrynach 10 czerwca 1992 roku. W ostatnich latach przed śmiercią sprawował wakacyjną opiekę duszpasterską w gromadzącej półtora tysiąca harcerzy stancji nad jeziorem Gim.

³ WWD 47: 1992, nr 2, s. 97–98; PW z 20–3 X 1992.

⁴ WWA 51: 1996, nr 25, s. 88–89; PW z 11–24 VIII 1996.

IV. KS. JÓZEF MAJKA († 8 SIERPANIA 1992)⁵

Najstarszy syn listowego Aleksandra Majki i Moniki Baran, urodził się 6 marca 1955 roku w miejscowości Krzywa koło Sędziszowa Małopolskiego w województwie rzeszowskim i ochrzczony został 12 marca 1955 roku w parafii Czarna koło Ropczyc, diecezji tarnowskiej. Szkołę podstawową rozpoczął w Krzywej, a ukończył w Czarnej. Bierzmowanie otrzymał w Czarnej z rąk Tarnowskiego Biskupa Pomocniczego Józefa Gucwy. Egzamin dojrzałości złożył 5 czerwca 1974 roku w Sędziszowie Małopolskim. Mimo cukrzycy wstąpił 25 sierpnia 1974 roku do Warmińskiego Seminarium Duchownego *Hosianum* w Olsztynie, które ukończył przyjmując święcenia kapłańskie z rąk Biskupa Warmińskiego dr. Józefa Glempa w dniu 8 czerwca 1980 roku. Pracował jako wikariusz w Gołdapi 1980–1982, Giżycku 1982/1983, Olsztynie 1983/1984, Młynarach 1984/1985, Braniewie 1985/1986, Gryżlinach-Orzechowie 1986/1987, Kętrzynie 1987–1992. Ostatnie dwa lata był na rencie, gdyż z powodu utraty wzroku mógł tylko spowiadać, a Mszę św. odprawiał jedynie w koncelebrze. Zmarł w szpitalu w Giżycku 8 sierpnia 1992 roku i 10 sierpnia 1992 roku został tamże pochowany. Spośród 37 lat jego życia, 6 lat seminarium i 12 lat kapłaństwa naznaczonych było postępującym nieuleczalnym cierpieniem.

V. KS. JÓZEF BOGDAN SOJKA († 17 SIERPANIA 1992)⁶

Syn Stanisława Sojki i Stanisławy Nowak, urodził się 19 marca 1922 roku w Gnieźnie, województwie wielkopolskim i ochrzczony został 19 kwietnia 1922 roku w parafii Trójcy Świętej w Gnieźnie, archidiecezji gnieźnieńskiej. Egzamin dojrzałości złożył w Gnieźnie 14 lipca 1945 roku. Najpierw w latach 1945–1949 w Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu ukończył studia prawnicze i uzyskał tytuł zawodowy magistra praw. Następnie od roku 1949 do 1954 odbył studia filozoficzne i teologiczne w Warmińskim Seminarium Duchownym *Hosianum* w Olsztynie. Święcenia kapłańskie otrzymał w Olsztynie, dnia 30 maja 1954 roku z rąk Biskupa Włocławskiego prof. dr. hab. Antoniego Pawłowskiego, zaproszonego przez ówczesnego wikariusza kapitulnego diecezji warmińskiej, ks. prof. dr. hab. Stefana Biskupskiego, kapłana diecezji włocławskiej, a kolegę księdza biskupa z Wydziału Teologii Katolickiej w Uniwersytecie Warszawskim. Po święceniach był wikariuszem w Osieku 1954–1955, proboszczem w Świątkach, Kwiecewie i Skolitach 1955–1957, administratorem w Kisielicach 1957–1959, notariuszem Sądu Biskupiego i Kurii Biskupiej w Olsztynie 1959, wikariuszem w Giżycku 1959–1961, studentem Wydziału Prawa Kanonicznego w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie 1961–1965, administratorem we Frączkach 1965–1974. W dniu 9 listopada 1974 roku otrzymał zgodę na przejście do pracy w diecezji gorzowskiej, gdzie pełnił obowiązki notariusza i sędziego w Sądzie Biskupim. Zmarł w Gorzowie 17 sierpnia 1992 roku, pochowany został w Gnieźnie 20 sierpnia 1992 roku.

⁵ WWA 52: 1997, nr 28, s. 83.

⁶ PW z 14–27 III 1993.

VI. KS. RYSZARD MARIAN KLIK († 4 WRZEŚNIA 1992)⁷

Był dziewiątym dzieckiem Aleksandra Klika, zgładzonego w 1947 roku za Armię Krajową, i Janiny Smolińskiej, małżonków katolickich. Urodził się 23 marca 1937 roku w Sławkowie, gmina Sypniewo, powiat Maków Mazowiecki, województwo warszawskie. Ochrzczony został 25 lipca 1937 roku w parafii Sypniewo, diecezja płocka. Bierzmowanie przyjął również w Sypniewie 24 sierpnia 1948 roku. Szkołę podstawową ukończył w Sypniewie w latach 1945–1952. Był prymusem Państwowego Technikum Mechanizacji Rolnictwa w Karolewie, gdzie w dniu 26 czerwca 1956 roku zdobył świadectwo dojrzałości z wynikiem bardzo dobrym. Typowany na studia zagraniczne w Moskwie, albo w kraju, ukończył w latach 1956–1962 Warmińskie Seminarium Duchowne *Hosianum* w Olsztynie i w dniu 14 stycznia 1962 roku otrzymał święcenia kapłańskie z rąk Biskupa Pomocniczego Warmińskiego dr. Józefa Drzazgi w kościele św. Jakuba w Olsztynie. Był wikariuszem w Sarnowie 1962–1963, Wojciechach 1963, Młynarach 1963–1964, administratorem w Nowicy 1964–1992. Łączył powołanie kapłańskie z rolniczym. Jako duszpasterz żył z gospodarstwa rolnego i hodowlanego, parafianom pomagał zaprowadzić hodowlę bydła zarodowego, dzięki czemu dorobili się i pobudowali. Sam mieszkał tak ubogo, jak nikt w jego parafii. Służąc bezinteresownie cierpiał niezrozumienie. Zmarł w szpitalu w Pastęku 4 września 1992 roku, pochowany został w Sypniewie 7 września 1992 roku.

VII. KS. WIKTOR BORYSIEWICZ († 1 PAŹDZIERNIKA 1992)⁸

Syn Michała Borysiewicza i Antoniny Kulik, urodził się 16 maja 1905 roku w Rubieżewiczach, województwo Nowogródek. Po ukończeniu VII klasy szkoły powszechnej zaczął seminarium nauczycielskie w Nieświeżu, ale po roku przeniósł się do Niższego Seminarium Duchownego, czyli Gimnazjum Biskupiego, w Nowogródku, które ukończył w 1928 roku i wstąpił do Seminarium Duchownego im. Świętego Tomasza z Akwinu w Pińsku. Po jego ukończeniu w roku 1935 został wyświęcony na kapłana przez ówczesnego Biskupa Pińskiego Kazimierza Bukrabę. Był wikariuszem w Ciechanowcu (1935–1942), potem proboszczem parafii Pobikry dekanat Ciechanowiec (1942–1952). W dniu 19 grudnia 1952 roku został aresztowany i w pokazowym procesie w Łapach skazany na 7 lat więzienia, całkowity przepadek mienia oraz pozbawienie praw obywatelskich przez 5 lat za pomoc duchową (spowiedź) i materialną udzielaną żołnierzom Armii Krajowej. Ponad 3,5 roku przebywał w więzieniu, najpierw w Warszawie na Mokotowie, potem w Białymstoku, wreszcie w Katowicach. Wyszedłszy z więzienia pracował jako duszpasterz pomocniczy w Wyszku nad Bugiem, diecezji płockiej, a w dniu 27 lutego 1957 roku zgłosił się do pracy w diecezji warmińskiej. Administrował parafią Krukłanki 1957–1965, a następnie parafią Drygały 1966–1983, czyli do przejścia na emeryturę, którą spędził w Drygałach, pomagając w spowiadaniu. Zmarł w szpitalu w Piszcu 1 października 1992 roku.

⁷ WWA 52: 1997, nr 28, s. 81–82; PW z 23–8 III 1997.

⁸ WWA 52: 1997, nr 28, s. 80–81; PW z 9–22 II 1997.

VIII. KS. WIESŁAW TEREZ († 23 GRUDNIA 1992)⁹

Urodził się w Wilnie 3 października 1926 roku jako syn Zygmunta Tereza, zawodowego podoficera Wojska Polskiego oraz Marii z Ciechanowiczów. Chrzest Święty otrzymał w uniwersyteckim kościele św. Jana w Wilnie. Pierwsze lata życia spędził w Kraśnem, gdzie stacjonował pułk jego ojca, który we wrześniu 1939 roku poszedł na wojnę i zaginął bez wieści. Wojnę spędził w powiecie Święciany przerabiając program gimnazjum i biorąc czynny udział w konspiracji, za co był więziony i katowany. W maju 1946 roku został repatriowany do Mrągowa i podjął pracę w Powiatowym Komitecie Opieki Społecznej. We wrześniu 1948 roku wstąpił do Niższego Seminarium Duchownego w Olsztynie, a złożył egzamin dojrzałości w 1949 roku zgłosił się do Warmińskiego Seminarium Duchownego *Hosianum*. Święcenia kapłańskie otrzymał w Olsztynie, dnia 30 maja 1954 roku, z rąk Biskupa Włocławskiego prof. dr. hab. Antoniego Pawłowskiego. Dwa lata pracował jako wikariusz w parafii św. Jerzego w Kętrzynie (1954–1956) i został skierowany na studia filozofii najpierw przez wikariusza kapitulnego ks. prof. dr. hab. Stefana Biskupskiego do Warszawy na Akademię Teologii Katolickiej, a potem przez Biskupa Olsztyńskiego dr. Tomasza Wilczyńskiego na Katolicki Uniwersytet Lubelski. Po uzyskaniu tytułu zawodowego magistra filozofii chrześcijańskiej biskup Tomasz Wilczyński mianował go profesorem filozofii w Warmińskim Seminarium Duchownym. Jednocześnie pisał on rozprawę doktorską, którą obronił w 1963 roku. Powróciwszy do pracy w diecezji pełnił w latach 1963–1980 obowiązki wikariusza, a od 1980 do 1988 roku proboszcza i dziekana w Mrągowie. Papież Jan Paweł II w dniu 11 czerwca 1987 roku mianował go swym Kapelanem Honorowym. Z dniem 1 września 1988 roku przeszedł na emeryturę. Zmarł w Olsztynie 23 grudnia 1992 roku. Był wszechstronnie uzdolniony, najlepiej się spełniał jako prefekt młodzieży szkół średnich. Pogrzeb prowadzony w Mrągowie 29 grudnia 1992 roku przez Arcybiskupa Metropolite Warmińskiego dr. Edmunda Piszczka stał się ogromną manifestacją przywiązania wiernych miasta Mrągowa.

IX. KS. AUGUSTYN FLEJSZER († 31 GRUDNIA 1992)¹⁰

Urodził się w Grodnie 3 sierpnia 1919 roku w wielodzietnej rodzinie Jana Flejszera i Zofii Jodkowskiej. W 1934 roku ukończył tamże Szkołę Powszechną im. Stefana Batorego i rozpoczął naukę w Państwowym Gimnazjum i Liceum im. Adama Mickiewicza. Świadectwo dojrzałości uzyskał w 1940 roku w Polskiej Dziesięcioletniej Szkole nr 2 w Grodnie, włączonym do radzieckiej Białorusi. W roku 1940/41 uczył się w Technikum Medycznym w Grodnie, gdyż Wilno było oddzielone granicą litewską. Po wybuchu wojny niemiecko-radzieckiej i zajęciu Grodna oraz Wilna przez wojska niemieckie, wstąpił jesienią 1941 roku do Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Wilnie. W marcu 1942 roku został aresztowany wraz z moderatorami, profesorami oraz kolegami i osadzony w wię-

⁹ WWA 48: 1993, nr 7, s. 83–86; PW z 18–31 VII 1993.

¹⁰ WWA 48: 1993, nr 5, s. 41–43; PW 11–24 IV 1993.

zieniu na Łukiszkach, skąd 5 maja 1942 roku wywieziono go na przymusowe roboty do Niemiec w okolice Frankfurtu nad Menem. W październiku 1944 roku powrócił do seminarium, ale wiosną 1945 roku po zamknięciu seminarium został wraz z Arcybiskupem Metropolita dr Romualdem Jałbrzykowskim, moderatorami, profesorami oraz kolegami repatriowany do Białegostoku. Tu ukończył seminarium i 13 czerwca 1948 roku przyjął święcenia kapłańskie z rąk Biskupa Pomocniczego Wileńskiego, dr. Władysława Suszyńskiego. Pracował jako wikariusz w Janowie koło Sokółki 1948–1951, Krypnie 1951–1954, Różanym Stoku 1954–1957. W diecezji warmińskiej był administratorem parafii Łyna 1957–1962 i proboszczem parafii św. Jerzego w Kętrzynie 1962–1980, a od 1972 roku także dziekanem Dekanatu Kętrzyńskiego. W dniu 15 września 1980 roku został przeniesiony na emeryturę. Był kolejno kanonikiem honorowym (1974) i gremialnym (1983) Kapituły Kolegiackiej w Dobrym Mieście, a pod koniec życia (1992) kanonikiem kustoszem Kapituły Kolegiackiej w Kętrzynie. W parafii Łyna odbudował zniszczoną w czasie wojny plebanię i sprawił katolicki wystrój kościoła. Kościół św. Jerzego w Kętrzynie otrzymał za jego czasów piękny wystrój wnętrza i miniaturę Ostrej Bramy oraz stalle w prezbiterium, dzięki czemu Arcybiskup Metropolita Warmiński dr Edmund Piszcz 7 czerwca 1992 roku, w uroczystość Zesłania Ducha Świętego, powołał do życia Kętrzyńską Kapitułę Kolegiacką oraz Archidiecezjalne Sanktuarium NMP Matki Miłosierdzia. Zmarł 31 grudnia 1992 roku. Ekspozycję z domu żałoby prowadził 3 stycznia 1993 roku Biskup Ełcki dr Wojciech Ziemia, pogrzeb nazajutrz, z orkiestrą wojskową i kompanią honorową, biskup Julian Wojtkowski, w zastępstwie Arcybiskupa Metropolity Warmińskiego przebywającego w Warszawie na rozmowach z Kardynałem Prymasem Polski oraz Arcybiskupem Nuncjuszem Apostolskim.

X. KS. MARIAN STANISŁAWSKI († 15 STYCZNIA 1993)¹¹

Ks. Marian Stanisławski, syn Antoniego Stanisławskiego i Franciszki Wrońskiej, urodził się 23 lutego 1927 roku w Rozwadowie, powiat Tarnobrzeg, województwo rzeszowskie. Akuszerką była Aniela Puka. Ochrzczony został w parafii Rozwadów, diecezja przemyska. Rodzicami chrzestnymi byli: szewc Wojciech Bednarski i Stanisława Stanisławska, żona Gustawa. Do wybuchu wojny ukończył V klasę szkoły powszechnej, a klasę VII podczas okupacji w 1942 roku. W tym też roku przyjął sakrament Bierzmowania. Potem prywatnie przerabiał program gimnazjalny. Małą maturę zdobył w Stalowej Woli w 1946 roku, egzamin dojrzałości składał 17 czerwca 1948 roku w Państwowym Gimnazjum i Liceum w Stalowej Woli. W dniu 10 lipca 1948 roku złożył na ręce Administratora Apostolskiego Diecezji Warmińskiej, dr. Teodora Bensch, wniosek o przyjęcie do seminarium. Studia rozpoczął w Chełmińskim Seminarium Duchownym w Pelplinie 1948/1949, a dokończył w Warmińskim Seminarium Duchownym *Hosianum* w Olsztynie 1949–1953. Subdiakoniat otrzymał w kaplicy seminaryjnej w Olsztynie 2 lutego 1953 roku z rąk ówczesnego Biskupa Pomocniczego Gnieźnieńskiego dr. An-

¹¹ WWA 52: 1997, nr 28, s. 84–85; PW z 9–22 III 1997.

toniego Baraniaka, późniejszego Arcybiskupa Metropolity Poznańskiego. Świecenią kapłańskie przyjął w Olsztynie z rąk Prymasa Stefana Wyszyńskiego dnia 31 maja 1953 roku. Był wikariuszem w parafii św. Mikołaja w Elblągu 1953–1954, proboszczem w Stanlewie-Warpunach 1954–1961 oraz Pomorskiej Wsi 1961–1965, wikariuszem w Hawie 1965/1966, Durągu 1968/1969. Od 1973 roku na emeryturze kapłańskiej. Od 1 lipca 1989 roku rencista ZUS. Od 1 stycznia 1991 roku w Państwowym Domu Pomocy Społecznej dla Dorosłych w Nowej Dębie. Tu zmarł 15 stycznia 1993 roku i pochowany został 17 stycznia 1993 roku na miejscowym cmentarzu.

XI. KS. WŁADYSŁAW HENRYK ROLKA († 25 STYCZNIA 1993)¹²

Ksiądz Władysław Henryk Rolka, syn drobnych gospodarzy Józefa i Franciszki z Żengotów, urodził się 22 października 1930 roku w miejscowości Wydmusy, powiat Ostrołęka, województwo warszawskie i ochrzczony został 26 października 1930 roku w parafii Myszyniec, diecezja łomżyńska. Sakrament Bierzmowania otrzymał w tym samym kościele z rąk Biskupa Łomżyńskiego Stanisława Łukomskiego w dniu 3 września 1938 roku. Szkołę podstawową ukończył po wojnie (1945–1949). Kościelne świadectwo dojrzałości zdobył w Niższym Seminarium Duchownym Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego, czyli Księży Pallotynów w Chełmnie 25 czerwca 1952 roku, na tydzień przed likwidacją przez władze komunistyczne. W roku 1952/53 odbył nowicjat Księży Pallotynów w Ząbkowicach Śląskich. W latach 1953–1955 studiował w Seminarium Duchownym Księży Pallotynów w Ołtarzewie, a po kilkuletnim stażu katechetycznym w szkołach na terenie parafii Lipowiec, ukończył studia 1961–1966 w Warmińskim Seminarium Duchownym *Hosianum* w Olsztynie. Subdiakoniat przyjął w Olsztynie 3 kwietnia 1965 z rąk Biskupa Pomocniczego Warmińskiego, dr. Józefa Drzazgi. Diakoniat 30 maja 1965 roku w Olsztynie i Prezbiterat 19 czerwca 1966 roku we Fromborku, otrzymał z rąk Biskupa Pomocniczego Warmińskiego, dr. Jana Obłąka. Był wikariuszem w Lesinach Wielkich 1966–1967, Ostródzie 1967–1972, Wilamowie 1972–1986. W dniu 24 maja 1986 roku został przeniesiony do Domu Księży Emerytów w Ornecie. Jako Wikariusz w Ostródzie pierwszy w diecezji warmińskiej zaprowadził ruch „Światło – Życie”, dzięki czemu Ostróda zaczęła wydawać powołania kapłańskie. Zmarł 25 stycznia 1993 roku w Ornecie, a 28 stycznia 1993 roku został pochowany na miejscowym cmentarzu przez Biskupa Ełckiego dr. Wojciecha Ziembę, kolegę z roku, oraz przez biskupa Juliana Wojtkowskiego.

XII. KS. WŁADYSŁAW ŁANIEWSKI († 5 LIPCA 1993)¹³

Urodził się 27 listopada 1909 roku w Lubawie, wówczas diecezji chełmińskiej. Tu ukończył szkołę powszechną i średnią. W 1928 roku po maturze wstąpił do

¹² WWA 48: 1993, nr 5, s. 46–48; PW z 24 X 1993.

¹³ WWA 52: 1997, nr 28, s. 77–79; PW z 1–14 VI 1997.

Wyższego Seminarium Duchownego Misjonarzy Oblatów Najświętszej i Niepokalanej Panny Maryi. Pierwsze śluby złożył 15 sierpnia 1931 roku. Święcenia Kapłańskie otrzymał 24 czerwca 1934 roku w Obrze, powiat Wolsztyn, z rąk ówczesnego Biskupa Pomocniczego Poznańskiego Walentego Dymka. Święcenia miał opóźnione o rok za przychylnie stanowisko wobec hipotezy ewolucji. Cztery lata przepracował na misjach jako kierownik szkoły na Cejlonie, ale z powodu nostalgii powrócił do Polski.

Do wybuchu wojny pracował na Śląsku. Podczas wojny ukrywał się w Wielkopolsce i na Pomorzu jako księgowy w Brodnicy. Jednocześnie pracował dla wywiadu Armii Krajowej, pod pseudonimem Bruler, za co później musiał wstąpić do Związku Bojowników o Wolność i Demokrację, a następnie do Zrzeszenia Katolików *Caritas*.

Do diecezji warmińskiej przybył w sierpniu 1945 roku, spotykając w Olsztynie Biskupa Warmińskiego Maksymiliana Kallera. We wrześniu z polecenia Administratora Apostolskiego Diecezji Warmińskiej, ks. dr. Teodora Benscha zaczął uczyć religii w szkołach miasta Szczytna i wraz ze starostą Walterem Późnym (Wóźniakiem) organizował oświatę w mieście i na prowincji. Starosta szkoły otwierał, ksiądz święcił, milicja dawała obstawę: w Pasymiu, Dźwierzutach, Spychowie, Jerutkach. Uczył także łaciny i angielskiego. Wraz z notariuszem Janem Plittem zorganizował oddział Polskiego Czerwonego Krzyża, jako tłumacz pomagał przy rozdzielaniu darów z UNRRA. Od 3 października 1946 roku pracował jako wikariusz parafii Wniebowzięcia NMP w Szczytnie, od 30 kwietnia 1948 roku jako rektor kościoła św. Stanisława Kostki w Szczytnie, wreszcie od 31 grudnia 1980 roku jako administrator rzymsko-katolickiej parafii pod wezwaniem Świętego Stanisława Kostki w Szczytnie. Do Diecezji Warmińskiej inkardynowany został 14 stycznia 1952 roku.

W dniu 1 lipca 1984 roku, tydzień po Złotym Jubileuszu Kapłaństwa otrzymał emeryturę, ciężko chory na cukrzycę, która w końcu całkowicie pozbawiła go wzroku. Zmarł 5 lipca 1993 roku w Szczytnie. Był człowiekiem o wielkiej inteligencji, bardzo czytany, świetnym prefektem.

XIII. KS. JERZY MIKOŁAJ KUPEĆ († 10 PAŹDZIERNIKA 1993)¹⁴

Syn Jana i Bronisławy Trukan, urodził się 17 listopada 1959 roku w Kętrzynie, województwo warmińsko-mazurskie i został ochrzczony 6 grudnia 1959 roku w miejscowej parafii św. Katarzyny, należącej do archidiecezji warmińskiej. W tym samym kościele przystąpił do pierwszej spowiedzi i Komunii św. oraz Bierzmowania. Wykształcenie podstawowe i średnie otrzymał także w Kętrzynie. Egzamin dojrzałości złożył 31 maja 1978 roku w Liceum Ogólnokształcącym im. Wojciecha Kętrzyńskiego.

Po maturze studiował rok na Wydziale Humanistycznym filii Uniwersytetu Warszawskiego w Białymstoku, następnie ukończył dwuletnie Studium Zawodowe Eksploatacji i Naprawy Pojazdów Samochodowych w Kętrzynie i rok przepracował

¹⁴ WWA 49: 1994, nr 9, s. 109–110; PW 5–18 XII 1993.

jako dyspozytor w kętrzyńskim Oddziale Państwowej Komunikacji Samochodowej. W 1982 roku wstąpił do Warmińskiego Seminarium Duchownego i w dniu 10 czerwca 1989 otrzymał święcenia kapłańskie z rąk Biskupa Warmińskiego dr. Edmunda Piszcza.

Rok pracował jako wikariusz w parafii św. Józefa w Morażu (1989/90), trzy lata w parafii bł. Franciszki Siedliskiej w Olsztynie (1990–1993). W Warmińskiej Pielgrzymce Pieszej na Jasną Górę prowadził najpierw grupę *Warmia-Reszel*, a następnie *Warmia-Pieczewo*.

Typowany do pracy w Rosji, gdyż dobrze władał tym językiem, prosił o wyjazd na misje do Republiki Południowej Afryki. Od 1 września 1993 roku przebywał w Ośrodku Formacji Misyjnej w Warszawie, przy ul. Byszewskiej 2, przydzielony do grupy angielskiej.

10 listopada 1993 roku zginął pod Nidzicą, w wypadku za który nie ponosił winy. Pogrzeb odbył się w parafii św. Andrzeja Boboli w Kętrzynie 13 listopada 1993 roku. Udział wzięło około 120 kapłanów, wierni nie mieścili się w tymczasowej kaplicy parafialnej. Ujmował wszystkich za serce swoją szorstką pogodą, pod którą ukrywał serce bardzo wrażliwe na dobroć.

XIV. KS. KRZYSZTOF GUBERNAT († 11 MARCA 1994)¹⁵

Syn Juliana Gubernata i Stefanii z domu Stopyra, głęboko religijnych małżonków katolickich, gospodarujących na 2 hektarach, urodził się 29 maja 1938 roku w miejscowości Zgłobień, powiat Rzeszów, ochrzczony został 29 czerwca 1938 roku w parafii Zgłobień, diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego.

W latach 1945–1952 ukończył szkołę podstawową w Zgłobieniu, a 1952–1956 Liceum Ogólnokształcące w miejscowości Czudec, gdzie w 1956 roku złożył egzamin dojrzałości z ogólnym wynikiem dobrym. O kapłaństwie myślał od dzieciństwa. Zgłosił się do Seminarium Duchownego w Przemyślu, ale nie został przyjęty, gdyż ze 100 zgłoszonych przyjęto tylko 20. W Warmińskim Seminarium Duchownym *Hosianum* w Olsztynie ukończył studia w latach 1957–1962 z wynikiem dobrym.

Święcenia kapłańskie otrzymał z rąk Biskupa Olsztyńskiego dr. Tomasza Wilczyńskiego w dniu 22 września 1962 roku. Siedem lat był wikariuszem w Biskupcu (1962–1969), potem aż do śmierci był przez 25 lat (1969–1994) administratorem parafii w Kobałtach. Osiem lat (1972–1980) piastował urząd wicedziekana, z którego ustąpił po przebytej operacji na otwartym sercu.

W dniu 12 stycznia 1994 roku został mianowany kanonikiem rzeczywistym Kapituły Kolegiackiej w Dobrym Mieście. Był już wtedy bardzo słaby. Sztuczna zastawka serca, obliczona na 10 lat, zużyła się po 15 latach. Lekarze nie podejmowali się ponownej operacji, ze względu na zagrożenie życia. Zmarł w szpitalu w Biskupcu Warmińskim 11 marca 1994 roku o godzinie 05:45.

Księżda Krzysztofa Gubernata cechowała ogromna stałość życiowa: w powołaniu, kapłaństwie i cierpieniu.

¹⁵ WWA 49: 1994, nr 11, s. 83–84.

Eksportację ze szpitala do kościoła św. Jana Chrzciciela w Biskupcu, a potem do Kobląt prowadził biskup dr Jacek Jezierski, pogrzeb w Koblątach biskup Julian Wojtkowski.

XV. KS. STANISŁAW KAŁUCKI (17 KWIETNIA 1994)¹⁶

Syn Jana i Julianny Krzywickiej, urodził się 5 sierpnia 1917 roku w Muszynie, powiat Nowy Sącz, województwo krakowskie i tego samego dnia został ochrzczony. Świadcstwo dojrzałości otrzymał w Nowym Sączu w 1945 roku. Studiował w Seminarium Duchownym Diecezji Tarnowskiej 1945–1949 i Seminarium Duchownym Diecezji Lubelskiej, ale dla diecezji warmińskiej 1949/1950. Święcenia kapłańskie otrzymał 4 marca 1950 roku w Lublinie z rąk Biskupa Lubelskiego prof. Piotra Kałwy. Magisterium Teologii zdobył w Katolickim Uniwersytecie w Lublinie w oparciu o rozprawę napisaną na seminarium prawa kanonicznego ks. prof. dr. Pawła Pałki. Doktorat prawa kanonicznego zdobył w 1969 roku w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, przedstawivszy rozprawę: *Działalność prawna Księdza Biskupa Szymona Rudnickiego w Diecezji Warmińskiej*, napisaną na seminarium ks. prof. dr. hab. Ignacego Subery.

Pracował jako wikariusz parafii św. Józefa i prefekt studiów Warmińskiego Seminarium Duchownego w Olsztynie 1950–1952, proboszcz parafii Łyna 1952–1955, wikariusz parafii św. Katarzyny w Kętrzynie 1955–1957, administrator parafii Osiek 1957–1959, wikariusz parafii Św. Trójcy w Kwidzynie 1959–1963. W latach 1963–1966 studiował Prawo Kanoniczne w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Był wikariuszem parafii Lidzbark Warmiński i rektorem tamtejszego kościoła Św. Krzyża 1966–1967, wikariuszem parafii św. Jakuba w Olsztynie 1967–1968, administratorem parafii Kolno 1968–1972, administratorem parafii Wydminy 1972–1976. Na emeryturę przeszedł z dniem 1 lipca 1976 roku.

16 października 1993 roku Biskup Elbląski dr Andrzej Śliwiński odznaczył go honorową kanonią Kwidzyńskiej Kapituły Konkatedralnej. Zmarł krótko potem, 17 kwietnia 1994 roku w Kwidzynie. Śmierć zabrała go między jednym a drugim odpustowym kazaniem o Miłosierdziu Bożym w Niedzielę Miłosierdzia Bożego i w parafii Miłosierdzia Bożego.

XVI. KS. TADEUSZ KASK († 21 KWIETNIA 1994)¹⁷

Syn Antoniego i Jadwigi Wiszowatej, urodził się 14 września 1945 roku w miejscowości Zdziwuj Stary, powiat Przasnysz, ochrzczony został 4 listopada 1945 roku w Janowie, diecezja płocka. Liceum Ogólnokształcące ukończył w Szczytnie w 1965 roku. Studia filozoficzne i teologiczne odbył w Warmińskim Seminarium Duchownym *Hosianum* w latach 1965–1971. Święcenia kapłańskie

¹⁶ WWA 50: 1995, nr 15, s. 55–56.

¹⁷ WWA 49: 1994, nr 12, s. 54–55.

przyjął z rąk księdza biskupa dr. Józefa Drzazgi w Olsztynie, 20 czerwca 1971 roku.

Pracował jako wikariusz w Wielbarku 1971–1976 i w parafii św. Jakuba w Olsztynie 1976–1977, administrator parafii Klewki i prokurator Warmińskiego Seminarium Duchownego w Olsztynie 1977–1983, administrator parafii Jedwabno 1983–1994. Odznaczony był kanonią rzeczywistą Kapituły Kolegiackiej w Kętrzynie (1992). Był bardzo pogodny i gospodarny.

Zmarł 21 kwietnia 1994 roku w szpitalu wojskowym w Olsztynie.

XVII. KS. WŁADYSŁAW PRZYBYLIŃSKI († 29 KWIETNIA 1994)¹⁸

Syn Józefa Przybylińskiego, powstańca wielkopolskiego, organisty z zawodu i Pelagii Malinowskiej, urodzony 15 lutego 1930 roku w Piaskach, powiat Inowrocław, ochrzczony 23 lutego w Piaskach, archidiecezja gnieźnieńska. Podczas okupacji niemieckiej, po aresztowaniu miejscowego proboszcza, jako dziewięcioletni chłopiec przeniósł Najświętszy Sakrament do sąsiedniej parafii, której proboszcz był jeszcze wtedy na wolności.

Świadectwo dojrzałości zdobył w 1950 roku w Niższym Seminarium Duchownym w Olsztynie. Filozofię i teologię studiował w latach 1950–1955 w Warmińskim Seminarium Duchownym *Hosianum* w Olsztynie. Świecenia kapłańskie otrzymał z rąk Biskupa Pomocniczego Podlaskiego Mariana Jankowskiego 24 września 1955 roku w Olsztynie. Pracował najpierw jako wikariusz w Osieku 1955–1956 i Kwidzynie 1956–1958, potem jako administrator parafii Budry 1958–1979. Z powodu pogarszającego się stanu zdrowia został przeniesiony na emeryturę 11 czerwca 1979 roku i zmarł w Budrach 29 kwietnia 1994 roku.

XVIII. KS. JAN MOLENDĄ († 29 LIPCA 1994)¹⁹

Syn Pawła i Anny z domu Żyła, urodził się 1 października 1917 roku w Dębieńsku Wielkim, powiat Rybnik i po trzech dniach został ochrzczony w miejscowej parafii, należącej obecnie do archidiecezji górnośląskiej w Katowicach. Maturę zdobył w Gimnazjum Stefana Batorego w Wilnie w 1938 roku. W czasie wojny był najpierw w wojsku polskim, potem jako Ślązak w wojsku niemieckim, wreszcie trzy lata spędził jako jeńiec w niewoli radzieckiej.

Seminarium Duchowne ukończył w Białymstoku i 10 czerwca 1951 roku został wyswięcony na kapłana przez Biskupa pomocniczego Archidiecezji Wileńskiej z siedzibą w Białymstoku, dr Władysława Suszyńskiego. Sześć lat przepracował w białostockiej części archidiecezji wileńskiej jako wikariusz i prefekt szkół, ucząc religii 42 godziny tygodniowo.

Do diecezji warmińskiej przeniósł się za zgodą ówczesnego wikariusza kapitulnego, a potem biskupa, dr Adama Sawickiego, poszukując samodzielnej placówki,

¹⁸ WWA 49: 1994, nr 12, s. 56–58.

¹⁹ WWA 50: 1995, nr 16, s. 70–71.

by wziąć do siebie starych rodziców. Najpierw pracował jako administrator parafii Stary Dzierżoń 1957–1959, odbudowując tamtejszy zabytkowy kościół gotycki, spalony podczas wojny. W tym czasie został skazany przez Sąd Powiatowy w Morażu na trzy miesiące aresztu z zawieszeniem na trzy lata, oraz tysiąc złotych grzywny, za obronę dogmatu Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, przeciwko któremu wobec uczniów miał się wypowiedzieć kierownik szkoły. Potem był administratorem parafii Pieszkowo 1959–1970, wreszcie w Klebarku Wielkim 1970–1985. Z dniem 1 lipca 1985 roku został przeniesiony na emeryturę. Spędzał ją najpierw w Nowem nad Wisłą, lecz pod koniec życia powrócił na Śląsk i tam zmarł 29 lipca 1994 roku.

XIX. KS. ALEKSANDER [EUGENIUSZ] BEDNARSKI
(† 13 PAŹDZIERNIKA 1994)²⁰

Syn Władysława i Wiktorii Gipsiak, urodził się 17 lipca 1915 roku w Kaniach, województwo warszawskie, nazajutrz został ochrzczony w Brwinowie, archidiecezja warszawska. Maturę zdobył w Mogile pod Krakowem w 1936 roku. Po maturze wstąpił do zakonu cystersów przyjmując imię Eugeniusz. Śluby wieczyste złożył w 1940 roku. Seminarium Duchowne ukończył w latach 1936–1942 i dnia 28 czerwca 1942 roku został w Mogile wyświęcony na kapłana przez Biskupa Pomocniczego Krakowskiego Stanisława Rosponda.

Do diecezji warmińskiej został inkardynowany po pierwszych ośmiu latach pracy przez ówczesnego wikariusza kapitulnego, ks. infułata Stefana Biskupskiego, 16 października 1954 roku. Pracował jako administrator parafii Słonecznik 1946–1954, Myślice 1954–1963, Wilamowo-Małdyty 1963–1974, Nowe Kawkowo 1974–1982, Wilkowo 1982–1985. W dniu 28 czerwca 1985 roku został przeniesiony na emeryturę, którą spędzał w Domu Księży Emerytów w Orniecie, wiele pomagając w duszpasterstwie po całej Polsce. Zmarł w Pruszkowie 13 października 1994 roku.

XX. KS. TADEUSZ SWIRTUN († 10 LUTEGO 1995)²¹

Urodził się 24 grudnia 1904 roku w miejscowości Niemiercze koło Łucka, w województwie wołyńskim. Ochrzczony został 13 lutego 1905 roku w parafii Łuczyniec, diecezja łucka na Wołyniu. Maturę zdobył w Poniewieżu na Litwie w 1924 roku. Studia filozoficzne i teologiczne odbył w Seminarium Duchownym w Łucku na Wołyniu i 5 kwietnia 1930 roku został tamże wyświęcony na kapłana przez Księdza Biskupa Łuckiego dr. Adolfa Szelażka. Magisterium teologii zdobył na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie w 1936 roku.

²⁰ WWA 50: 1995, nr 15, s. 56–57.

²¹ WWA 50: 1995, nr 18, s. 42–44.

W diecezji łuckiej pracował kolejno jako wikariusz katedralny w Łucku 1930–1931, prefekt gimnazjum w Ostrogu nad Horyniem 1931, prefekt gimnazjum w Kowlu 1931–1936, prefekt Liceum Krzemienieckiego 1936–1939. Podczas wojny pracował w diecezji sandomierskiej jako rezydent w Oleksowie 1940–1945, a bezpośrednio po wojnie jako prefekt szkół średnich w Radomiu 1945–1947.

W diecezji warmińskiej pracował jako prefekt szkół średnich w Ostródzie 1947–1952, administrator parafii w Kwidzynie 1952–1954, Białej Piskiej 1954–1960, Mrągowie 1960–1980. W latach 1957–1960 był wizytatorem nauczania religii w szkołach powiatu piskiego, 1961–1967 wicedziekanem dekanatu Biskupiec Warmiński, 1970–1980 dziekanem dekanatu Mrągowo. W dniu 15 czerwca 1980 roku został przeniesiony na emeryturę.

W 1948 roku został przez biskupa A. Szelągka mianowany kanonikiem honorowym Kolegiaty Ołyckiej. W dowód uznania za gorliwą pracę wikariusz kapitulny diecezji warmińskiej, ksiądz infułat Wojciech Zink, przyznał mu 4 kwietnia 1952 roku prawo noszenia w diecezji warmińskiej stroju kanonika Kapituły Ołyckiej. Papież Paweł VI, na prośbę księdza infułata dr. Stanisława Kobyłeckiego, wikariusza kapitulnego diecezji łuckiej na Wołyniu, mianował go swoim honorowym kapelanem, czyli prałatem.

Emeryturę spędzał najpierw krótko w Mrągowie, a potem w Reszlu, pomagając w duszpasterstwie parafii, szpitala oraz Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny. W 1990 roku obchodził rzadki jubileusz 60-lecia kapłaństwa.

Ukończywszy 90 lat zmarł na plebani w Reszlu 10 lutego 1995 roku.

XXI. KS. JAN LATOCHA († 4 MARCA 1995)²²

Urodził się 20 grudnia 1916 roku w Przybradzu, powiat Wadowice, ochrzczony został w parafii Frydrychowice, archidiecezji krakowskiej. Po maturze zdobytej w Wadowicach wstąpił do nowicjatu Karmelitów Bosych, przyjmując imię Bogdan. Trzyletnie studia filozoficzne odbył w Wilnie, a teologiczne w Krakowie. Na kapłana wyświęcony został albo przez Księcia Arcybiskupa Metropolitę Krakowskiego Adama Stefana Sapiechę w Krakowie 30 września 1942 roku, albo przez Biskupa Pomocniczego Krakowskiego Stanisława Rosponda.

W latach 1942–1945 pracował jako Karmelita Bosy w klasztorze w Krakowie, 1945–1948 w Wadowicach, administrując przez dwa lata parafią Graboszyce. Przeniesiony w 1948 roku do Przemyśla złożył prośbę o przyjęcie do diecezji warmińskiej.

W diecezji warmińskiej był proboszczem parafii Mikołajki Mazurskie 1948–1967, administratorem parafii Stanclewo 1967–1993. 7 września 1993 roku przeszedł mając lat 77 na emeryturę. Odznaczony był kanonią honorową Kętrzyńskiej Kapituły Kolegiackiej, w dekrete jej utworzenia z 7 czerwca 1992 roku. Nominacja zbiegła się z 50-leciem kapłaństwa, 44-leciem pracy w diecezji warmińskiej i 25-leciem pracy w parafii Stanclewo.

²² WWA 50: 1995, nr 18, s. 42–44.

Na emeryturze przeżył u rodziny tylko półtora roku. Zmarł w Krakowie 4 marca 1995 roku, pochowany został przy swoich rodzicach na cmentarzu w Wadowicach.

XXII. KS. BOGDAN MIESZCZANOWICZ († 19 SIERPNIĄ 1995)²³

Syn gospodarzy: Stanisława i Marianny z domu Duda, urodził się 22 stycznia 1963 roku w Bartoszycach, województwo warmińsko-mazurskie, ochrzczony został 10 lutego 1963 roku w parafii Żydowo, archidiecezji warmińskiej. Szkołę podstawową ukończył w Żydowie. Maturę zdobył w Liceum Ogólnokształcącym w Bartoszycach w 1983 roku i wstąpił do Warmińskiego Seminarium Duchownego *Hosianum*, które ukończył otrzymując święcenia kapłańskie z rąk Księdza Arcybiskupa Metropolity Warmińskiego dr Edmunda Piścza w dniu 10 czerwca 1989 roku.

Pracował jako wikariusz w Starym Targu 1989–1990, w parafii bł. Karoliny w Biskupcu Warmińskim 1990–1992, w parafii Świętej Trójcy w Kwidzynie 1992–1994. Proboszczem i organizatorem parafii Kanigowo z filią w Zagrzewie był rok i półtora miesiąca, od 1 lipca 1994 do 13 sierpnia 1995 roku. Zmarł 19 sierpnia 1995 roku w szpitalu w Nidzicy, po wypadku samochodowym doznany w drodze na odpust do Muszak.

XXIII. KS. RAFAŁ MIECZYŚLAW SŁOMIŃSKI († 21 SIERPNIĄ 1995)²⁴

Syn Józefa i Agnieszki Kalinowskiej, urodzony 26 czerwca 1925 roku w Bydgoszczy, ochrzczony 11 lipca 1925 roku w parafii Najświętszego Serca Pana Jezusa w Bydgoszczy, archidiecezja gnieźnieńska. Podczas wojny pracował w Bydgoszczy jako tokarz fabryczny i w 1943 roku ukończył liceum zawodowe. W 1952 roku zawarł małżeństwo z Sonią Bantkowską. W 1959 roku ukończył studia w szkole oficerskiej o profilu technicznym. Służył w Marynarce Wojennej, ostatnio w Dowództwie Marynarki Wojennej w Gdyni w stopniu komandora. W 1980 roku owdowiał i w następnym roku przeszedł ze służby czynnej do rezerwy.

Studia filozofii i teologii odbył w latach 1981–1982 w Seminarium Duchownym Diecezji Chełmińskiej w Pelplinie i w latach 1986–1988 w Seminarium Misyjnym Księży Werbistów w Pieniężnie. Święcenia kapłańskie otrzymał z rąk obecnego Arcybiskupa Metropolity Gdańskiego dr. Tadeusza Gocłowskiego w Pieniężnie 22 maja 1986 roku. Po święceniach pracował jeden rok jako wikariusz Parafii Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny w Iławie 1988/1989.

W dniu 10 czerwca 1989 roku otrzymał bezterminowy urlop, aby poświęcić się dalszym studiom w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W 1989 roku zdobył magisterium z teologii w oparciu o rozprawę: *Wybrane zagadnienia moralności Ludzi Morza*. Licencjat teologii zdobył 10 czerwca 1991 roku, a doktorat z teologii 25 lutego 1993 roku na podstawie pracy: *Postawy moralne Ludzi Morza w czasie II*

²³ WWA 51: 1996, nr 23, s. 85.

²⁴ WWA 50: 1995, nr 20, s. 52.

wojny światowej, napisanej u księdza profesora dr. hab. Janusza Nagórnego. Była to, jak pisze ks. bp dr Jacek Jezierski, *próba interpretacji pamiątek, wspomnień i relacji na przykładzie działań polskiej floty wojennej i handlowej*. Od 11 maja 1993 roku był kapłanem w Ordynariacie Polowym Wojska Polskiego, prowadził zajęcia z etyki katolickiej w Akademii Marynarki Wojennej w Gdyni.

Zmarł w Berlinie 21 sierpnia 1995 roku, pochowany został w Chełmnie nad Wisłą 28 sierpnia 1995 roku.

XXIV. KS. ADAM MACIĄG († 23 SIERPANIA 1995)²⁵

Pochodził z rodziny robotniczej Stanisława i Katarzyny Grzybek, był najstarszy z sześciorga rodzeństwa. Urodził się 5 czerwca 1933 roku w miejscowości Wielmoża w powiecie Olkusz, województwo krakowskie i ochrzczony został w parafii Zadroże, diecezji kieleckiej. Szkołę podstawową ukończył w Wielmoży, gimnazjum w Wadowicach, liceum w Katowicach w 1951 roku. Studia filozofii i teologii odbył w Warmińskim Seminarium Duchownym *Hosianum* w Olsztynie w latach 1951–1959. Świecenia Kapłańskie otrzymał z rąk Księdza Biskupa Olsztyńskiego, dr. Tomasza Wilczyńskiego, 24 maja 1959 roku. Pracował jako wikariusz w Braniewie 1959–1960, Wieliczkach 1960–1963, administrator parafii Wieliczki 1963–1967, wikariusz parafii Zalewo dla Boreczna 1967–1969, administrator parafii Kumelsk 1969–1973, administrator parafii Srokowo 1973–1986. Był wicedziekanem Dekanatu Pisz 1972–1973 i Kętrzyn 1979–1983. W dniu 19 lutego 1986 roku został przeniesiony na rentę. 23 lipca 1986 roku został mianowany wikariuszem parafii Św. Mikołaja w Elblągu i kapłanem tamtejszego Zakładu Karnego, 29 stycznia 1987 roku administratorem parafii Szczecinki, 15 maja 1987 roku administratorem parafii Górne, 1 lipca 1987 roku proboszczem parafii Królowo Malborskie. Ponownie przeniesiony na emeryturę zamieszkał 1 grudnia 1988 roku w Domu Księży Emerytów w Ornece i tu umarł 23 sierpnia 1995 roku. Pochowany został na starym cmentarzu w Jeleniej Górze, przy ulicy Sudeckiej.

XXV. KS. JAN SZULBORSKI († 6 WRZEŚNIA 1995)²⁶

Syn Stefana i Bolesławy Gosek, rodziców ośmiorga dzieci, gospodarzących na 12 hektarach, urodził się 20 listopada 1901 roku w miejscowości Goski Duże, gmina Andrzejewo, powiat Ostrów Mazowiecka. Ochrzczony został w diecezji łomżyńskiej. Do rosyjskiej szkoły ludowej chodził w Rosochatam Kościelnym. W 1916 roku zdał egzamin do gimnazjum w Ostrowi Mazowieckiej. Maturę otrzymał w Niższym Seminarium Duchownym w Wilnie w 1925 roku. Studia filozofii i teologii odbył na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie, jako alumn Metropolitalnego Seminarium Duchownego Wileńskiego w latach 1925–1931. Na kapłana został wyświęcony przez Księdza Arcybiskupa

²⁵ WWA 50: 1995, nr 20, s. 53–54.

²⁶ PW 23(1995), s. 8.

Metropolitę Wileńskiego dr. Romualda Jałbrzykowskiego w dniu 4 kwietnia 1931 roku.

W archidiecezji wileńskiej pracował na dwóch wikariatach: w Janowie koło Sokółki 1931/1932 i w Grodnie 1932–1934. Stamtąd został przeniesiony na proboszcza do Ostryny w województwie nowogrodzkim, gdzie dokończył budowę kościoła, postawił plebanie i budynek gospodarczy. W 1938 roku objął parafię Nowy Dwór, liczącą 5500 dusz, w której pracował aż do repatriacji w dniu 28 sierpnia 1947 roku.

W archidiecezji warmińskiej pracował 28 lat jako administrator parafii Orneta 1947–1975 i od 1948 roku dziekan Dekanatu Orneckiego. Opiekował się kościołami: farnym w Ornecie, parafialnym w Opinie, filialnym w Bogatyni oraz sanktuarium w Krośnie. Od 13 listopada 1958 roku był kanonikiem honorowym Warmińskiej Kapituły Katedralnej. Zgodę na tę nominację dał wikariusz kapitulny archidiecezji wileńskiej w Białymstoku, ks. prałat dr Adam Sawicki (późniejszy biskup), bez przesądzania o przynależności diecezjalnej.

Po pożarze plebanii przeszedł 31 lipca 1975 roku na emeryturę, na której przeżył 20 lat, aż do śmierci w dniu 6 września 1995 roku. Zmarł otoczony modlącymi się współbraćmi księżmi emerytami, dla których był ojcem duchownym.

XXVI. KS. MARIAN SURMA († 27 WRZEŚNIA 1995)²⁷

Syn Stanisława i Heleny Wojtaszek, urodzony 3 września 1932 roku w miejscowości Krosin, powiat Czarnków, województwo wielkopolskie, ochrzczony został 11 września 1932 roku w Połajewie, archidiecezja poznańska. Sześć klas szkoły powszechnej ukończył w Połajewie. W latach 1946–1951 był uczniem Małego Seminarium Duchownego Ojców Oblatów w Lublińcu. Tu przyjął Bierzmowanie, dobierając za patrona bł. Władysława z Gielniowa. Świadcstwo dojrzałości otrzymał na kursie wstępnym Warmińskiego Seminarium Duchownego w 1951 roku. Studia filozofii i teologii ukończył w Warmińskim Seminarium Duchownym *Hosianum* w Olsztynie w latach 1951–1956 i 1958/1959. W roku 1956/57 był katechetą w Białej Piskiej, 1957/58 w Dąbrównie. Święcenia Kapłańskie otrzymał z rąk Biskupa Olsztyńskiego dr. Tomasza Wilczyńskiego 18 stycznia 1959 roku.

Pracował jako wikariusz w Pasłęku 1959–1963, w parafii św. Józefa w Olsztynie 1963–1965, administrator parafii Lubomino i Wapnik 1965–1987, proboszcz parafii Napierki 1987–1995.

Równoległe z podstawową pracą duszpasterską spełniał od roku 1983 obowiązki referenta duszpasterstwa rolników, a od roku 1990 obowiązki ojca duchownego kapłanów w Dekanacie Nidzica. Dał się poznać jako duszpasterz ministrantów, referent liturgicznej służby ołtarza, kapelan i spowiednik sióstr. Dbał o konserwację powierzonych sobie kościołów, chętnie odmawiał brewiarz wśród swoich zmarłych parafian na cmentarzu, znając dogłębnie życiowy dramat każdego z nich. Był pracowity, nie wylewny, nie przywiązywał ludzi do siebie. W dniu 7 czerwca 1992 roku został kanonikiem honorowym Kapituły Kolegiackiej w Kętrzynie.

²⁷ *PW* 24(1995), s. 8.

Mianowany proboszczem parafii św. Anny w Barczewie uległ w drodze śmiertelnemu wypadkowi samochodowemu w Powierżu, między Napierkami a Kanigowem 27 września 1995 roku. Pochowany został na własne życzenie na cmentarzu komunalnym w Lubominie 30 września 1995 roku.

XXVII. KS. KAZIMIERZ BATOWSKI († 10 LISTOPADA 1995)²⁸

Syn organisty Antoniego i Eweliny Kuraszkiewicz, urodzony 12 kwietnia 1910 roku w miejscowości Zińkowo na Podolu, ochrzczony i bierzmowany tamże, w diecezji łuckiej na Wołyniu. Świadectwo dojrzałości zdobył w Gimnazjum Klasycznym w Grudziądzu w 1932 roku. Seminarium Duchowne ukończył 1932–1937 w Łucku i 20 lutego 1937 roku został wyświęcony na kapłana przez Księdza Biskupa Łuckiego dr. Adolfa Szelażka.

W latach 1937–1939 był wikariuszem we Włodzimierzu, 1939–1941 administratorem w Kiwercach. Po przetoczeniu się frontu niemiecko-radzieckiego był 1941–1945 administratorem parafii w Stoczku Węgrowskim, diecezji podlaskiej, a po powrotnym przetoczeniu się frontu radziecko-niemieckiego administratorem parafii Osiek Wielki nad Wartą w diecezji wrocławskiej 1945–1947.

W diecezji warmińskiej pracował jako proboszcz parafii Gardeja 1947–1952, Lesiny 1952, Klon 1952–1957, Pisz 1957–1962, Szczytno 1962–1979. Był dziekanem Dekanatów Pisz i Szczytno. W dniu 27 grudnia 1959 roku odznaczony został honorową kanonią Warmińskiej Kapituły Katedralnej.

Zmarł 10 listopada 1995 roku w klinice Wojska Polskiego w Warszawie, przy ulicy Szaserów, w wieku 85 lat życia, 58 lat kapłaństwa, z tego 48 lat na Warmii, 16 w stanie bardzo czynnego spoczynku.

XXVIII. KS. WŁADYSŁAW STRYCHARZ († 16 GRUDNIA 1995)²⁹

Syn małorolnych gospodarzy Piotra Strycharza i Apolonii Kopcińskiej, urodził się 16 września 1940 roku w Wadowicach Górnych, powiat Mielec, województwo rzeszowskie. Ochrzczony został 16 września 1940 roku w miejscowej parafii, należącej do diecezji tarnowskiej. W wieku czterech lat został wywieziony wraz z całą rodziną na dwuletnie roboty do Niemiec, które ojciec przyplacił przedwczesną śmiercią w 1951 roku.

Szkolę podstawową ukończył w Wadowicach Górnych w 1953 roku. Świadectwo dojrzałości uzyskał w liceum ogólnokształcącym w Mielcu w 1957 roku. Studia filozoficzne i teologiczne odbył w Warmińskim Seminarium Duchownym *Hosiannum* w latach 1957–1963. Święcenia Kapłańskie przyjął z rąk Księdza Biskupa Olsztyńskiego dr. Tomasza Wilczyńskiego 2 czerwca 1963 roku.

Pracował jako wikariusz w parafii Kwidzyn 1963–1964, Górowo Iławeckie 1964, w parafii św. Wojciecha w Etku 1964–1969, w parafii Najświętszego Serca Pana Jezusa w Olsztynie 1969–1970, w parafii Niepokalanego Poczęcia NMP

²⁸ WWA 51: 1996, nr 21–21, s. 91–93.

²⁹ WWA 51: 1996, nr 23, s. 86–88.

w Ostródzie 1970–1980, jako administrator tejże parafii 1980–1995. Był wicedziekanem 1980–1987 i dziekanem 1987–1995 Dekanatu Ostróda. Ojciec Święty Jan Paweł II mianował go kapelanem honorowym 11 stycznia 1988 roku. W dniu 31 marca 1995 roku został sędzią audytorem Warmińskiego Trybunału Metropolitalnego dla okręgu Ostróda.

Za czasów jego proboszczowania z jedynej parafii ostródzkiej powstało pięć parafii w Ostródzie i szósta w Tyrowie. Dla parafii św. Dominika Savio w Ostródzie odbudował zabytkowy kościół gotycki. Dla parafii Tyrowo wybudował kościół z salą katechetyczną. Niemal w całości ufundował kaplicę parafii św. Marcina w Ostródzie.

Po rocznych cierpieniach, przyjąwszy Sakramenty Świąte, zmarł nagle 16 grudnia 1995 roku w Ostródzie, tuż przed wyjazdem do kliniki do Warszawy. Pochowany został na cmentarzu komunalnym „Kajkowo” w Ostródzie.

XXIX. KS. EUGENIUSZ POSZEPczyński († 25 STYCZNIA 1996)³⁰

Ks. Eugeniusz Józef Poszepczyński urodził się jako syn Józefa Poszepczyńskiego i Walerii z domu Pabich 29 listopada 1923 roku w Częstochowie. Świadcstwo dojrzałości otrzymał w Zduńskiej Woli w 1948 roku po ukończeniu 11 klasy liceum. Filozofię i teologię studiował w Seminarium Duchownym we Włocławku. Świecenia Kapłańskie przyjął jako zakonnik orionista 30 czerwca 1957 roku w Zduńskiej Woli, z rąk Księdza Biskupa Włocławskiego prof. Antoniego Pawłowskiego.

W zakonie pracował jako prefekt w parafii Serca Pana Jezusa we Włocławku 1957–1964, prefekt i kapelan Sióstr Boromeuszek w Jastrzębiu Zdroju diecezja katowicka 1964–1966, prefekt w Łazniewie archidiecezja warszawska 1966–1967.

W archidiecezji warmińskiej pracował jako prefekt i wikariusz: najpierw w Sztumie 1967–1968, potem w Drygajach 1968–1983, czyli do przeniesienia na emeryturę w 1983 roku. Pełnił także obowiązki ojca duchownego kapłanów Dekanatu Pisz. Na prośbę Księdza Arcybiskupa Bronisława Dąbrowskiego, orionisty, został inkardynowany do diecezji w dniu 4 stycznia 1975 roku.

Emeryturę spędzał w macierzystej Częstochowie. Najpierw mieszkał w rodzinnym domu, ostatnie trzy miesiące przeżył w Domu Księży Emerytów Diecezji Częstochowskiej, przyjęty za zgodą Księdza Arcybiskupa Częstochowskiego, dr Stanisława Nowaka. Wiele spowiadał na Jasnej Górze, w tak zwanym *Wieczerniku*, w konfesjonale przy obrazie Matki Boskiej Kodeńskiej. Zmarł w Domu Księży Emerytów w Częstochowie 24 stycznia 1996 roku.

Przeżył 72 lata, w tym 39 kapłaństwa, 10 lat na placówkach zakonnych, 16 w służbie diecezji warmińskiej, 13 w Częstochowie. Pochowany został w grobowcu rodzinnym na cmentarzu Kule w Częstochowie.

³⁰ WWA 51: 1996, nr 23, s. 89–90.

XXX. KS. TADEUSZ PAWLUK († 21 MAJA 1996)³¹

Syn Mikołaja i Feliksy Szymańskiej, urodził się 11 września 1928 roku w Horodle, powiat Hrubieszów, województwo lubelskie. Ochrzczony został 1 stycznia 1929 roku w Horodle, diecezja lubelska. Świadcstwo dojrzałości zdobył w Liceum Ogólnokształcącym imienia Adama Mickiewicza w Olsztynie 21 września 1949 roku. Filozofię i teologię studiował w Warmińskim Seminarium Duchownym *Hosianum* w latach 1949–1954. Święcenia Kapłańskie przyjął w Olsztynie 30 maja 1954 roku z rąk Biskupa Włocławskiego, ks. prof. Antoniego Pawłowskiego. Studiował Prawo Kanoniczne w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie 1954–1957. Magisterium uzyskał w 1957 roku, doktorat w 1959 roku, habilitację w 1968 roku. W dniu 12 lipca 1974 roku otrzymał tytuł profesora nadzwyczajnego, a 12 listopada 1980 roku profesora zwyczajnego nauk prawnych. Pozostawił po sobie bogatą spuściznę prawnokanoniczną.

W archidiecezji warmińskiej od 1957 roku był profesorem prawa kanonicznego i śpiewu gregoriańskiego w Warmińskim Seminarium Duchownym *Hosianum*, oraz kapelanem Szpitala Miejskiego w Olsztynie. W latach 1958–1962 był także wicerektorem seminarium. W Warmińskim Sądzie Biskupim, pełnił obowiązki promotora sprawiedliwości i obrońcy węzła małżeńskiego.

W dniu 23 maja 1963 roku mianowany został kanonikiem rzeczywistym Warmińskiej Kapituły Katedralnej, a 22 stycznia 1983 roku Papież Jan Paweł II powołał go do grona Protonotariuszy Apostolskich.

Zmarł w Szpitalu Miejskim w Olsztynie 21 maja 1996 roku.

XXXI. KS. JÓZEF MALISZEWSKI († 6 CZERWCA 1996)³²

Syn Józefa i Anny Piotrowskiej, urodził się 15 marca 1910 roku w Białymstoku. Świadcstwo dojrzałości uzyskał w Gimnazjum im. Króla Zygmunta Augusta w Białymstoku, Metropolitalne Seminarium Duchowne ukończył w Wilnie, studiując filozofię i teologię na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Stefana Batorego. Święcenia kapłańskie otrzymał z rąk Księdza Arcybiskupa Metropolity Wileńskiego dr. Romualda Jałbrzykowskiego w Wilnie 16 czerwca 1940 roku.

W archidiecezji wileńskiej pracował jako wikariusz w Taboryszkach 1940–1945. Przeniesiony w 1945 roku na wikariat do Nowej Wilejki, wyjechał do Polski i został wikariuszem oraz prefektem w parafii Krypno, powiat Białystok.

W diecezji warmińskiej pracował jako proboszcz w parafii Reszel 1946–1958, administrator parafii Bisztynek 1958–1972, administrator parafii św. Wojciecha w Elku 1972–1983. Był dziekanem Dekanatu Reszel 1968–1972 i Dekanatu Elk 1972–1983. W dniu 7 grudnia 1968 roku odznaczony został kanonią honorową Kolegiaty Dobromiejskiej.

Zmarł w Olsztynie 6 czerwca 1996 roku, w Uroczystość Bożego Ciała. Pochowany został w grobach kapłańskich na cmentarzu komunalnym w Olsztynie,

³¹ WWA 51: 1996, nr 25, s. 85; Księga Pamiątkowa: SW 31(1994).

³² WWA 51: 1996, nr 25, s. 87–88.

przy ulicy Poprzecznej. Żył 86 lat, 56 jako kapłan, z tego 50 lat w diecezji warmińskiej, 37 lat jako proboszcz, 15 lat także dziekan, 13 lat jako emeryt.

XXXII. KS. CZESŁAW EJSYMONT († 12 PAŹDZIERNIKA 1996)³³

Syn Bolesława i Julii z Bilminów, urodził się 7 lipca 1911 roku w miejscowości Tołcze, powiat Sokółka, województwo białostockie, a ochrzczony został 10 lipca 1911 roku w parafii Odelsk, archidiecezji wileńskiej. Szkołę przygotowawczą ukończył w Kuźnicy koło Sokółki, maturę zdobył w Gimnazjum im. Adama Mickiewicza w Grodnie w 1933 roku. Metropolitalne Seminarium Duchowne w Wilnie ukończył w latach 1935–1941, studiując na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Stefana Batorego. Świecenia kapłańskie przyjął z rąk Arcybiskupa Metropolity Wileńskiego, ks. dr. Romualda Jałbrzykowskiego, w dniu 20 kwietnia 1941 roku w Wilnie.

W archidiecezji wileńskiej pracował jako wikariusz w miejscowości Łyntupy 1941–1942, Landwarów 1942–1943, Turgiele 1943–1944, administrator parafii Kościeniewiczze 1944–1945, wikariusz parafii Nowy Dwór 1945–1947. To ostatnie stanowisko już po tak zwanej *repatriacji*.

W diecezji warmińskiej przepracował 40 lat jako proboszcz jednej tylko parafii Pozezdrze 1947–1987, z której powstały za jego czasów dwie inne: Krukłanki i Kutry. Był też wicedziekanem Dekanatu Węgorzewskiego 1963–1986. Odznaczony kanonią honorową Kolegiaty w Dobrym Mieście 8 grudnia 1975 roku. W dniu 7 czerwca 1987 roku został przeniesiony na emeryturę, którą spędzał w Sokółce. Tu także umarł 12 października 1996 roku. Pochowany został zgodnie z życzeniem na cmentarzu rodzinnej parafii w Klimówce pod Sokółką.

XXXIII. KS. STANISŁAW BOGUCKI († 5 GRUDNIA 1996)³⁴

Syn Juliana i Marianny Roszkowskiej, urodził się 3 sierpnia 1907 roku w miejscowości Szymbory-Jakubowięta, powiat Wysokie Mazowieckie i ochrzczony został w parafii Jabłoń Kościelna, diecezja łomżyńska. Do szkoły powszechnej chodził w Jabłoni Kościelnej i Wysokim Mazowieckim, do gimnazjum klasycznego w Sejnach. Świadcstwo dojrzałości zdobył w Małym Seminarium Duchownym we Włodzimierzu Wołyńskim. Seminarium Duchowne ukończył w Łucku na Wołyniu przyjmując Świecenia Kapłańskie z rąk Biskupa Łuckiego dr. Adolfa Szelażka w dniu 20 lutego 1937 roku.

W diecezji łuckiej na Wołyniu pracował jako wikariusz parafii Ostróg nad Horyniem (1937–1939), mianowany administratorem parafii Niesuchorze koło Kowla uszedł z wiernymi przed Rosjanami w dwa dni po ich agresji, 19 września 1939 roku, do Radzimina, gdzie przebywał do końca lipca 1940 roku. Z kolei pracował w diecezji siedleckiej czyli podlaskiej jako wikariusz parafii Syrokomla

³³ WWA 52: 1997, nr 27, s. 63–64.

³⁴ WWA 52: 1997, nr 28, s. 73–76.

1940, Trzebieszów 1940–1942, Kosów Lacki 1942, Nieciecza-Mokobody 1942, Domanice 1942–1945. Potem pracował w diecezji włocławskiej jako administrator parafii Mąkoszyn 1945–1947.

W diecezji warmińskiej pracował jako proboszcz parafii Rakowiec Pomorski 1947–1950, Dzierzgoń 1950–1953, Nebrowo Wielkie 1953–1957, Ryjewo 1957–1961, Lidzbark Warmiński 1961–1981. W latach 1961–1981 był także dziekanem Dekanatu Lidzbarskiego. Z dniem 30 czerwca 1981 roku został przeniesiony na emeryturę.

Przez władze kościelne był odznaczany: na srebrny jubileusz kapłaństwa honorową kanonią dobromiejską 20 lutego 1962 roku, w sześć lat później rzeczywistą kanonią tejże Kolegiaty 25 kwietnia 1968, na złoty jubileusz kapłaństwa papieską kapelanią honorową, 23 lutego 1987, o którą poprosił Wikariusz Kapituły Diecezji Łuckiej, ks. dr Stanisław Kobyłecki.

Przez władze świeckie był prześladowany. Starostwo Powiatowe w Kwidzynie 31 grudnia 1949 roku ukarało go grzywną za zbiórkę ofiar na Warmińskie Seminarium Duchowne w Olsztynie. Od 28 kwietnia 1952 roku do 11 marca 1953 roku przebywał w więzieniu, skazany 20 listopada 1952 roku przez Sąd Wojewódzki w Gdańsku na 3 lata więzienia i 3 lata utraty praw publicznych i obywatelskich praw honorowych. Wyrok ten został unieważniony przez IV Wydział Karny Sądu Wojewódzkiego w Gdańsku dopiero po blisko czterdziestu latach 8 listopada 1991 roku. W dniach 7 i 9 stycznia 1963 roku władze skarbowe Lidzbarka Warmińskiego przeprowadziły egzekucję administracyjną za nieopłacone czynsze dzierżawne od mieszkań zajmowanych przez księży w nieruchomościach parafialnych. 14 stycznia tegoż roku Wydział do Spraw Wyznań Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Olsztynie wszczął przeciw niemu postępowanie w sprawie szkodliwej dla państwa działalności. W dniu 23 maja 1966 roku tenże Wydział zwrócił się do Kurii Biskupiej o wydanie stosownych zarządzeń w sprawie szkodliwej dla państwa działalności, zapowiadając, że w razie nieskuteczności tych zarządzeń zwróci się o usunięcie ze stanowiska. Wreszcie w 1975 roku Służba Bezpieczeństwa olsztyńska i warszawska prowadziła sprawę roszczeń inżyniera architekta Juliana Ambroziewicza z Warszawy za konserwację zabytkowej wieży kościoła farnego w Lidzbarku Warmińskim.

Przeżył 89 lat, w kapłaństwie niemal 60 (umarł na trzy miesiące przed diamentowym jubileuszem), w diecezji warmińskiej 49 lat, z tego 34 jako proboszcz i dziekan, a 15 jako emeryt.

Zmarł 5 grudnia 1996 roku w Szpitalu Wojewódzkim w Olsztynie. Pochowany został przez ks. biskupa dr Jacka Jezierskiego w Olsztynie.

XXXIV. KS. CZESŁAW KULIKOWSKI († 25 GRUDNIA 1996)³⁵

Syn Józefa i Antoniny Ursyn Niemcewicz, urodził się jako trzecie z pięciorga dzieci dnia 1 lutego 1907 roku w majątku Kachowo koło Grodna, ochrzczony został 10 lutego 1907 roku w parafii Kaszubińce, archidiecezja wileńska. Świadectwo

³⁵ WWA 52: 1997, nr 28, s. 71–73.

dojrzałości zdobył w Gimnazjum Adama Mickiewicza w Grodnie w 1927 roku. Filozofię i teologię studiował na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie w latach 1927–1933, wieńcząc studia tytułem zawodowym magistra teologii w 1933 roku. Rozprawę pisał u późniejszego Biskupa Łomżyńskiego, ks. prof. Czesława Falkowskiego. Świecenia Kapłańskie przyjął w Wilnie 4 czerwca 1933 roku, z rąk Arcybiskupa Metropolity Wileńskiego dr. Romualda Jałbrzykowskiego. Doktorat z prawa kanonicznego zdobył na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie w 1951 roku, a doktorat z teologii moralnej rok później, w 1952 roku.

W archidiecezji wileńskiej pracował jako wikariusz parafii Ejszyszki, proboszcz parafii Bobrowszczyzna, a od wiosny 1939 roku jako proboszcz parafii Łużki i Kapelan Pomocniczy Korpusu Ochrony Pogranicza.

Przed wybuchem wojny 1 września 1939 roku został zmobilizowany jako starszy kapelan Garnizonu Białystok. Po ustaniu walk został 29 września 1939 roku internowany na Litwie. W dniu 12 lipca 1940 roku został deportowany do ZSRR i osadzony w Kozielsku, już po kaźni oficerów w Katyniu. W dniu 9 września 1941 roku został wcielony do I Dywizji Wojska Polskiego i skierowany do Uzbekistanu. W Iranie został kapelanem 2 Grupy Artylerii 2 Korpusu Polskich Sił Zbrojnych na Zachodzie. Przeszedł szlak bojowy przez Iran, Liban, Palestynę i Egipt, po Monte Cassino i Bolonię. Po zakończeniu wojny został w stopniu kapitana zdemobilizowany w Rzymie, wreszcie 13 listopada 1948 roku przeniesiony do rezerwy. Lata 1953–1957 spędził w Ameryce. Po powrocie do archidiecezji wileńskiej wykładał Prawo Kanoniczne w Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Białymstoku 1957/1958.

W diecezji warmińskiej pracował na stanowisku Kanclerza Kurii 1958–1982. Dodatkowo pełnił obowiązki obrońcy węzła małżeńskiego w Sądzie Biskupim oraz Diecezjalnego Duszpasterza Prawników. W latach 1970–1973 był członkiem Rady Kapłańskiej. Honorowym kapelanem papieskim został 24 listopada 1962 roku, a honorowym prałatem papieskim 1 listopada 1971 roku.

Emeryturę spędzał w Białymstoku, w parafii św. Rocha. W dniu 6 czerwca 1993 roku obchodził diamentowy jubileusz sześćdziesięciolecia kapłaństwa. Tuż przed śmiercią został awansowany do stopnia pułkownika. Zmarł w Szpitalu Wojewódzkim w Białymstoku 25 grudnia 1996 roku, a pochowany został z kościoła św. Rocha 28 grudnia 1996 roku na cmentarzu Antoniuk Fabryczny.

XXXV. KS. ADAM BENEDYKT KŁODA († 13 KWIETNIA 1997)³⁶

Syn rolników Michała i Marii Wilk, urodził się 24 października 1943 roku w miejscowości Werynia, powiat Kolbuszowa, województwo rzeszowskie i w dniu 6 listopada 1943 roku został ochrzczony w parafii Kolbuszowa, diecezja tarnowska. Bierzmowanie przyjął 16 grudnia 1961 roku w Olsztynie. Szkołę podstawową ukończył w Weryni 1950–1957. Świadcstwo dojrzałości otrzymał 5 czerwca 1961 roku w Liceum Ogólnokształcącym w Kolbuszowej. Studia filozofii i teologii

³⁶ WWA 52: 1997, nr 31, s. 51–52.

ukończył w latach 1961–1967 w Warmińskim Seminarium Duchownym *Hosianum* w Olsztynie i w dniu 18 czerwca 1967 roku, za dyspensą od braku wieku nie przekraczającego sześciu miesięcy, przyjął święcenia kapłańskie z rąk ówczesnego Administratora Apostolskiego Diecezji Warmińskiej, Biskupa dr. Józefa Drzazgi. Był wikariuszem parafii Barciany 1967–1973, Mikołajki Mazurskie 1973–1974, Gołdap 1974–1977, Górowo Iławeckie 1978–1979, administratorem parafii Sarnowo 1979–1997. O samodzielną placówkę prosił dwukrotnie, chcąc zaopiekować się rodzicami. Umarł nagle, po matce a przed ojcem, 13 kwietnia 1997 roku, w III Niedzielę Wielkanocy. Pochowany został przy swej matce w Działdowie 15 kwietnia 1997 roku. Miesiąc później pochowano tam także i ojca.

XXXVI. KS. JULIUSZ WŁADYSŁAW PNIEWSKI († 18 KWIETNIA 1997)³⁷

Syn Władysława i Heleny z Borkowskich, urodził się 7 września 1927 roku w miejscowości Kozły, powiat Mława, województwo warszawskie i ochrzczony został w parafii Grudusk, diecezja płocka. Ojciec był rządcą majątku rolnego. Nauczanie początkowe dała mu matka. Do szkoły powszechnej chodził w Łysakowie i Grudusku. Przed wybuchem wojny w 1939 roku złożył egzamin do gimnazjum. W czasie wojny najpierw uczył się prywatnie, a od 1941 roku pracował jako robotnik ogrodowy w niemieckim majątku. Gimnazjum Stanisława Wyspiańskiego ukończył w Mławie w 1946 roku, Liceum Klasyczne Świętego Stanisława Kostki w Płocku, zdobywając świadectwo dojrzałości w 1948 roku. Studia filozoficzne i teologiczne odbył w Seminarium Duchownym w Pelplinie 1948/1949, Olsztynie 1949–1951 i ponownie w Pelplinie 1951–1954. Święcenia kapłańskie otrzymał w Pelplinie 27 maja 1954 roku, z rąk ks. Biskupa Chełmińskiego dr. Kazimierza Józefa Kowalskiego i pierwsze trzy lata kapłańskiego życia przepracował jako wikariusz w Miłobądku w diecezji chełmińskiej.

Do diecezji warmińskiej został inkardynowany przez ks. Biskupa Olsztyńskiego dr. Tomasza Wilczyńskiego 17 kwietnia 1957 roku. Pracował jako administrator parafii Srokowo 1957, Galiny 1958, wikariusz parafii Chruściel oraz Błudowo 1958–1959, administrator parafii Chruściel 1959–1960, Jonkowo 1960–1978, Lamkowo 1978–1980, Bieniewo 1980–1996. W dekanacie Orneta został w 1983 roku wybrany na ojca duchownego kapłanów. Dnia 7 czerwca 1992 roku otrzymał honorową kanonię Kolegiaty Kętrzyńskiej.

Wielokrotnie był prześladowany przez władze państwowe w latach 1957, 1958 i 1959. Na emeryturę przeszedł 30 listopada 1996 roku. Zmarł 18 kwietnia 1997 roku w Wojewódzkim Szpitalu Onkologicznym w Olsztynie. Pochowany został 23 kwietnia 1997 roku na cmentarzu w Grudusku.

³⁷ WWA 52: 1997, nr 30, s. 66–68.

XXXVII. KS. EMIL RZESZUTEK († 20 KWIETNIA 1997)³⁸

Syn małorolnych (2 ha) gospodarzy Stefana i Antoniny Blicharz, urodził się 29 października 1940 roku w miejscowości Ostrowy Tuszowskie, powiat Kolbuszowa, województwo rzeszowskie i ochrzczony został 10 listopada 1940 roku w parafii Ostrowy Tuszowskie, diecezja tarnowska. W wieku pięciu miesięcy życia został wysiedlony z rodzicami, rodzeństwem i całą parafią przez Niemców. Szkołę podstawową ukończył w Ostrowach Tuszowskich w latach 1947–1954, przyjmując Bierzmowanie w 1951 roku z rąk Biskupa Tarnowskiego dr. Jana Stepy. Liceum ogólnokształcące ukończył zdobywając maturę w Kolbuszowej 22 czerwca 1958 roku. Filozofię i teologię studiował w Warmińskim Seminarium Duchownym w Olsztynie w latach 1958–1964. Święcenia Kapłańskie z rąk ks. biskupa dr. Jana Obląka otrzymał 28 czerwca 1964 roku w Kolbuszowej.

W roku 1964/65 był wikariuszem Parafii Św. Józefa w Olsztynie. W latach 1965–1970 ukończył na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu studia filologii klasycznej, zdobywając magisterium 11 października 1971 roku, na podstawie rozprawy: *Stosunek do śmierci i myśli z nią związanych na podstawie VII Księgi Antologii Palatyńskiej*. Od roku akademickiego 1970/1971 do 1996–1997 wykładał w Warmińskim Seminarium Duchownym *Hosianum* w Olsztynie język łaciński i język grecki. W latach 1980–1991 był proboszczem i dziekanem w Dobrym Mieście. W latach 1991–1995 piastował urząd Rektora Warmińskiego Seminarium Duchownego *Hosianum* w Olsztynie.

Oprócz powyższych stanowisk spełniał obowiązki: diecezjalnego referenta duszpasterstwa dobroczynności 1971–1972, pomocniczego duszpasterza akademickiego 1971–1976, referenta prasowego *Biuletynu Informacyjnego Sekretariatu Episkopatu Polski* 1971–1979, diecezjalnego referenta duszpasterstwa nauczycieli 1971–1984, kapelana Szpitala Miejskiego w Olsztynie 1975–1980, redaktora *Warmińskich Wiadomości Diecezjalnych* 1976–1980, członka Komisji Głównej Warmińskiego Synodu Diecezjalnego 1984–1985, kapelana Szpitala Miejskiego w Dobrym Mieście 1990–1991, diecezjalnego kapelana Policji Rzeczypospolitej Polskiej 1990–1991, członka Kolegium Konsultorów Archidiecezji Warmińskiej 1992–1997, członka Archidiecezjalnej Rady Wydawniczej 1994–1997, członka Archidiecezjalnej Komisji Sztuki Sakralnej 1995–1997.

Jako Proboszcz przeprowadził konserwację zabytkowej Kolegiaty Dobromiejskiej i wystarał się dla niej o tytuł Bazyliki Mniejszej. Jako Rektor dokończył budowę biblioteki i kościoła seminaryjnego w Olsztynie na Redykajnach.

Odnaczony był kanonią rzeczywistą Kapituły Kolegiackiej w Dobrym Mieście 18 grudnia 1980 roku, dziekanią tejże Kapituły 25 maja 1981 roku, wreszcie jej prepozyturą 4 marca 1984 roku.

Zmarł w Szpitalu Miejskim w Olsztynie 20 kwietnia 1997 roku. Pochowany został przy bardzo licznym udziale wiernych na cmentarzu w Dobrym Mieście 23 kwietnia 1997 roku.

³⁸ WWA 52: 1997, nr 30, s. 68–71.

XXXVIII. KS. JAN BOHDANOWICZ († 22 KWIETNIA 1997)³⁹

Syn ziemian, Piotra i Stefanii Mincewicz, urodził się 16 maja 1906 roku w miejscowości Powarpie, gmina Podbrzezie, powiat wileńsko-trocki, a ochrzczony został w parafii Sużany, archidiecezji wileńskiej. Po sześciu klasach gimnazjum państwowego wstąpił do Gimnazjum Archidiecezjalnego przy Seminarium Duchownym w Wilnie. Tu w dniu 15 czerwca 1929 roku przyjął Sakrament Bierzmowania. Na świadectwie dojrzałości widnieją podpisy znanych księży wileńskich: Uszyło, Lubianiec, Meysztowicz. Filozofię studiował na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie jako alumn Metropolitalnego Seminarium Duchownego Archidiecezji Wileńskiej w latach 1929/30–1930/31. W roku 1931/1932 ukończył Szkołę Podchorążych. Po wojsku studiował teologię jako człowiek świecki 1932/1933–1934/35. Dalsze studia teologii odbył jako alumn w latach 1936/1937–1937/38. W 1939 roku poszedł na front i przez ZSRR powrócił do Seminarium, w którym dalej studiował teologię w roku 1940/1941. Po zamknięciu Seminarium przez Niemców i wywiezieniu profesorów oraz alumnów, powrócił do niego dopiero w roku 1944/45, kończąc studia teologiczne.

Gdy władze komunistyczne zabrały mu rodzinny majątek, repatriował się do Polski 11 kwietnia 1946 roku, a ks. Administrator Apostolski Diecezji Warmińskiej, dr Teodor Bensch skierował go 1 czerwca 1946 roku do Seminarium Duchownego Diecezji Chełmińskiej w Pelplinie, aby poskładał rygoroza. Święcenia kapłańskie dla diecezji warmińskiej otrzymał tam z rąk Księdza Biskupa Chełmińskiego dr. Kazimierza Józefa Kowalskiego w dniu 21 grudnia 1946 roku. Pracował jako wikariusz parafii św. Jakuba w Olsztynie 1947–1948, proboszcz parafii Rychnowo 1948–1952 i parafii Miłki 1952–1978.

W dniu 19 czerwca 1978 roku został przeniesiony na emeryturę, którą spędzał w Kętrzynie. Z chwilą powołania do życia Kętrzyńskiej Kapituły Kolegiackiej otrzymał jej rzeczywistą kanonię 7 czerwca 1992 roku. Zmarł w Kętrzynie 22 kwietnia 1997 roku.

XXXIX. KS. ZDZISŁAW ZAWADA († 7 MAJA 1997)⁴⁰

Syn Kazimierza i Heleny Klewinowskiej, urodzony w Elblągu 30 lipca 1957 roku i ochrzczony tamże 8 września 1957 roku, wówczas diecezja warmińska a obecnie elbląska. Szkołę Podstawową nr 4 ukończył w Elblągu, maturę zdobył w I Liceum Ogólnokształcącym, także w Elblągu w 1976 roku. Studia filozofii i teologii odbył w latach 1976–1982 w Warmińskim Seminarium Duchownym *Hosianum* w Olsztynie, święcenia kapłańskie otrzymał z rąk ks. bp. dr. Jana Obłaka 6 czerwca 1982 roku w Olsztynie. Pracował jako wikariusz parafii: Stary Targ 1982–1983, Giżycko 1983–1984, Górowo Iławeckie 1984–1985, Kętrzyn — św. Jerzego 1985–1988, Morąg — św. Józefa 1988–1989, Olsztyn — Bogurodzicy

³⁹ WWA 52: 1997, nr 31, s. 47–51.

⁴⁰ WWA 52: 1997, nr 30, s. 71–72.

Dziewicy Matki Kościoła 1989–1990, Prabuty 1990–1991, oraz jako proboszcz parafii Giławy 1991–1992. Z dniem 30 czerwca 1993 roku został przeniesiony na emeryturę. Spędzał ją w Malborku, pomagając w duszpasterstwie parafii Matki Boskiej Nieustającej Pomocy oraz roztaczając opiekę nad osadzonymi w tamtejszym areszcie śledczym. Udzielał się także grupom Drogi Neokatechumenalnej. Zmarł nagle w Malborku 7 maja 1997 roku.

XL. KS. TEODOR BAŁTRUSZEWICZ († 13 CZERWCA 1997)⁴¹

Syn Jana i Longiny Kojro, urodził się 9 listopada 1948 roku w miejscowości Kojry w województwie witebskim, ochrzczony został 20 listopada 1948 roku w parafii Łyntupy, archidiecezji wileńskiej. Liceum Ogólnokształcące ukończył w Lidzbarku Warmińskim w 1968 roku. W Warmińskim Seminarium Duchownym *Hosianum* studiował w latach 1970–1976. Święcenia kapłańskie przyjął z rąk Księdza Biskupa Warmińskiego dr. Józefa Drzazgi 20 czerwca 1976 roku. Pracował jako wikariusz parafii Wniebowzięcia NMP w Szczytnie 1976–1978, następnie w parafiach Jeziorany 1978–1979, Pasłek 1979–1980, Piecki 1980–1983, administrator placówki Nawiady 1983–1989 i proboszcz tamże 1989–1997. W Nawiadach wybudował plebanię i zorganizował parafię katolicką w kościele poewangelickim. Zmarł w Warpunach 13 czerwca 1997 roku, odprawivszy sumę odpustową z kazaniem.

XLI. KS. KAZIMIERZ PACEWICZ († 2 WRZEŚNIA 1997)⁴²

Syn Pawła i Wiktorii Łopuch, urodził się 18 maja 1922 roku w miejscowości Sopoćkinie, powiat Augustów i 25 maja 1922 roku został ochrzczony w parafii Teolin, diecezji łomżyńskiej. Podczas wojny pracował jako murarz i uczył się na tajnych kompletach. W 1946 roku uzyskał w Białymstoku zezwolenie Komisji Państwowej na podjęcie nauki w szkołach wyższych. Najpierw jednak podjął pracę nauczycielską w Janówce, Lipsku i Prusce Małej, gdzie był kierownikiem szkoły. Filozofię i teologię studiował w seminariach diecezjalnych w Łodzi 1948–1950 i Olsztynie 1950–1952. Na kapłana wyświęcony został w Olsztynie 15 czerwca 1952 roku przez Księdza Arcybiskupa Metropolite Gnieźnieńskiego i Warszawskiego, Prymasa Polski, Stefana Wyszyńskiego.

Pracował jako wikariusz parafii św. Jakuba w Olsztynie 1952–1953, św. Wojciecha w Elblągu 1953–1956, administrator parafii Żuławka Sztumska 1956–1963, administrator parafii i dziekan Dekanatu Węgorzewo 1963, administrator parafii Górowo Iławeckie 1963–1988. W latach 1957–1959 pełnił dodatkowo obowiązki wizytatora nauki religii w szkołach powiatu sztumskiego, a 1981–1988 kapelana Zakładu Karnego w Kamińsku. W dniu 25 maja 1981 roku Ksiądz Biskup Warmiński dr Józef Glemp, obecny Prymas Polski, odznaczył go honorową kanonią Kapituły Kolegiackiej Dobromiejskiej.

⁴¹ WWA 52: 1997, nr 31, s. 46–47.

⁴² WWA 52: 1997, nr 32, s. 57–58.

15 lipca 1988 roku został przeniesiony na emeryturę. Zmarł 2 września 1997 roku w Górowie Haweckiem i tam został pochowany przez ks. bp. dr. Jacka Jezierskiego w dniu 5 września 1997 roku przy kościele parafialnym Najświętszego Serca Pana Jezusa. W pogrzebie uczestniczył siostrzeniec zmarłego, ks. dr Wojciech Kułak.

XLII. KS. KAZIMIERZ ANDRZEJCZAK († 7 WRZEŚNIA 1997)⁴³

Syn gospodarzy, Adolfa i Marianny Pustelnik, urodził się w miejscowości Szulmierz, powiat Ciechanów, województwo warszawskie 30 września 1937 roku i 11 października 1937 roku został ochrzczony w parafii Koziczynek, dekanat Przasnysz, diecezja płocka. Bierzmowanie otrzymał także w Koziczynku w dniu 16 maja 1947 roku z rąk Biskupa Płockiego dr. Tadeusza Pawła Zakrzewskiego. Do szkoły podstawowej uczęszczał w Szulmierzu 1945–1952. Maturę z wynikiem ogólnym dobrym zdobył w Ogólnokształcącym Liceum dla Pracujących w Ciechanowie 14 czerwca 1956 roku. Na lekcje religii uczęszczał w parafii Najświętszej Maryi Panny w Ciechanowie. Warmińskie Seminarium Duchowne *Hosianum* ukończył w Olsztynie w latach 1956–1962. W 1957 roku część wakacji poświęcił na bezinteresowną pracę z kolegami przy konserwacji zabytkowego sanktuarium Nawiedzenia NMP w Krośnie koło Ornety. Świecenia kapłańskie otrzymał z rąk ks. bp. dr. Józefa Drzazgi 14 stycznia 1962 roku w Olsztynie.

Pracował jako wikariusz parafii Pisz 1962–1966, Kwidzyn 1966–1968, Biskupiec Pomorski 1968–1970, Mikołajki Mazurskie 1970–1974, Olecko 1974–1975, Morąg 1975, Lesiny Wielkie 1975–1979, oraz jako administrator parafii Lesiny Wielkie 1979–1997. Na tym ostatnim stanowisku przeprowadził najpierw konserwację wydzierżawionego kościoła ewangelickiego w Księżym Lasku, a w 1994 roku wyblagał zgodę na jego wykup dla kultu katolickiego.

6 listopada 1997 roku wieczorem zmarła na plebanii matka Księdza. Pogrzeb obok ojca w grobowcu rodzinnym na cmentarzu parafialnym w Koziczynku ustalili na niedzielę 9 listopada 1997 roku. Ale nazajutrz po śmierci matki, 7 listopada 1997, umarł sam ksiądz Kazimierz Andrzejczak. Opóźniono, więc pogrzeb matki o jeden dzień i pochowano oboje w Koziczynku w poniedziałek 10 listopada 1997 roku.

XLIII. KS. MICHAŁ BAKUŁA († 14 MARCA 1998)⁴⁴

Syn rolników Czesława i Jadwigi Kryspin urodził się 29 września 1970 roku w Mrągowie, województwo olsztyńskie i ochrzczony został 26 grudnia 1970 roku w parafii Piecki, archidiecezja warmińska, Bierzmowanie przyjął w parafii Nawiały w 1985 roku. Do szkoły podstawowej chodził w Nawiadach 1977–1985. Świadcstwo dojrzałości uzyskał w 1989 roku w Liceum Ogólnokształcącym nr

⁴³ WWA 52: 1997, nr 33, s. 62–63.

⁴⁴ WWA 53: 1998, nr 35, s. 60–61.

I w Mrągowie, imienia Obronców Westerplatte. Filozofię i teologię studiował w latach 1989–1995 w Wyższym Seminarium Duchownym Metropolii Warmińskiej *Hosianum* w Olsztynie. Święcenia Kapłańskie przyjął z rąk Księdza Arcybiskupa Metropolity Warmińskiego dr. Edmunda Piszczka w Olsztynie 27 maja 1995 roku, za dyspensą od czterech miesięcy, brakujących do kanonicznego wieku 25 lat. Pracował jako wikariusz akademickiej parafii św. Franciszka z Asyżu w Olsztynie na Kortowie, a zarazem prefekt Liceum Katolickiego w Olsztynie 1995–1998. Cechowało go uwielbienie Eucharystii i miłość Niepokalanej. Był młody, wysportowany, pogodny, dobry, Bogu i ludziom oddany. Zginął pod Dywitami w wypadku samochodowym w sobotę 14 marca 1998 roku, powracając ze spotkania odpowiedzialnych za *Ruch Odnowy w Duchu Świętym*. Pochowany został w Nawiadach 19 marca 1998 roku.

XLIV. KS. JULIAN WANGIN († 24 SIERPNIA 1998)⁴⁵

Syn gospodarzy w Świętym Gaju, Witolda i Marii Milkiewicz, urodzony 24 maja 1966 roku w Elblągu, ochrzczony 10 lipca 1966 roku w miejscowości Święty Gaj, archidiecezji warmińskiej. Maturę zdobył w 1985 roku w Pasłęku, Wyższe Seminarium Duchowne *Hosianum* w Olsztynie ukończył w latach 1985–1991. Święcenia kapłańskie przyjął z rąk Biskupa Warmińskiego dr. Edmunda Piszczka 25 maja 1991 roku. Magisterium z teologii otrzymał na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w 1991 roku, na podstawie rozprawy: *Spoleczne posłannictwo laikatu w nauczaniu Jana Pawła II*, której promotorem był ks. prof. dr hab. Władysław Piwowarski. Pracował jako wikariusz parafii Najświętszego Serca Pana Jezusa w Olsztynku 1991–1994 i parafii św. Józefa w Olsztynie 1994–1998. Zmarł 24 sierpnia 1998 roku. Pochowany został 24 sierpnia 1998 roku w grobach kapłańskich na cmentarzu komunalnym w Olsztynie, przy ulicy Poprzecznej.

XLV. KS. STANISŁAW ANTONI KLICH († 30 MAJA 1999)⁴⁶

Syn Franciszka i Katarzyny Pieróg urodził się 14 stycznia 1932 roku w miejscowości Pierzchne, gmina Tuszów Narodowy, powiat Mielec i 17 stycznia 1932 roku ochrzczony został w parafii Padew Narodowa, diecezja tarnowska. Kościelne świadectwo dojrzałości otrzymał w 1951 roku w Olsztynie po ukończeniu kursu wstępnego i zapisał się do grona alumnów Warmińskiego Seminarium Duchownego *Hosianum*, które ukończył w 1956 roku, przyjmując święcenia kapłańskie z rąk Księdza Biskupa Pomocniczego Podlaskiego Mariana Jankowskiego. Pracował jako wikariusz parafii Olecko 1956–1957, parafii św. Katarzyny w Kętrzynie 1957–1959, Orneta 1959–1963, administrator placówki Żabin 1963–1966, administrator parafii Radziejewo 1966–1974, Wieliczki 1974–1981, Wrzesina 1981–1984, Lipowiec 1984–1990. W Wieliczkach pełnił obowiązki ojca duchownego kapłanów

⁴⁵ WWA 53: 1998, nr 37, s. 90–91.

⁴⁶ WWA 54: 1999, nr 43, s. 48.

Dekanatu Oleckiego. W dniu 1 kwietnia 1990 roku przeszedł na emeryturę. Ponownie podjął pracę jako proboszcz parafii Skolity 30 czerwca 1992 roku i 12 września tegoż 1992 roku ponownie przeszedł na emeryturę. Zmarł 30 maja 1999 roku w miejscowości Skopanie, poczta Wola Baranowska.

XLVI. KS. ZYGMUNT LUBIŃSKI († 30 CZERWCA 1999)⁴⁷

Syn Bronisława i Leokadii Rydzikowskiej, bardzo gorliwych katolików, rodziców sześciorga dzieci, urodzony 19 lutego 1935 roku w miejscowości Łowinek, powiat Świecie nad Wisłą, ochrzczony 24 lutego 1935 roku w parafii Serock Pomorski, diecezji chełmińskiej. W wieku pięciu lat wywieziony przez Niemców przebywał cały rok wraz z rodzicami w obozie pracy w Potulicach. Pierwszą Komunię Świętą przyjął dopiero po wojnie, 31 sierpnia 1947 roku, w wieku 12 lat. Bierzmowanie dwa lata później, 2 maja 1949 roku w Świekatowie. Szkołę podstawową i liceum ogólnokształcące ukończył w Bydgoszczy, uzyskując świadectwo dojrzałości w 1953 roku. Warmińskie Seminarium Duchowne *Hosianum* ukończył w latach 1953–1958. Święcenia kapłańskie otrzymał z rąk Księdza Biskupa Olsztyńskiego, dr. Tomasza Wilczyńskiego, w dniu 2 lutego 1958 roku, za dyspensą od braku wieku nie przekraczającego czternastu miesięcy.

Pracował jako wikariusz parafii Olsztynek 1958–1960, parafii św. Jakuba w Olsztynie 1960–1963, administrator parafii Lamkowo 1963–1975, administrator parafii Orneta i Opin 1975–1990. Pełnił także obowiązki dziekana Dekanatu Barczewo 1973–1975 i Dekanatu Orneta 1975–1990. Od 5 września 1995 roku był członkiem Archidiecezjalnej Komisji Sztuki Kościelnej. Odznaczony honorową kanonią Kapituły Kolegiackiej w Dobrym Mieście 25 maja 1981 roku.

Od 1 sierpnia 1990 roku przebywał na urlopie zdrowotnym, zmarł w Bydgoszczy 30 czerwca 1999 roku.

XLVII. KS. WIKTOR KRAUJUTOWICZ († 16 PAŹDZIERNIKA 1999)⁴⁸

Najmłodszy z siedmiorga rodzeństwa syn Kazimierza i Zofii Mażejko, urodzony 10 lipca 1960 roku w miejscowości Żytkiejmy, województwo podlaskie, ochrzczony 5 sierpnia 1960 roku w parafii Żytkiejmy, archidiecezja warmińska. Maturę zdobył w liceum ogólnokształcącym w Gołdapi w 1979 roku. Warmińskie Seminarium Duchowne *Hosianum* ukończył w latach 1979–1985, uzyskując w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim magisterium z teologii. Święcenia kapłańskie otrzymał z rąk Księdza Biskupa Warmińskiego, dr. Jana Obłaka, 15 czerwca 1985 roku w Olsztynie.

Pracował jako wikariusz parafii św. Jerzego w Elblągu 1985–1988, św. Wojciecha w Mrągowie 1988–1989, Najświętszej Maryi Panny Matki Kościoła w Gołdapi 1989–1990, św. Brata Alberta w Kętrzynie 1990–1991, św. Anny

⁴⁷ WWA 54: 1999, nr 43, s. 48–50.

⁴⁸ PW 23(1999), s. 2.

w Barczewie 1991–1992, św. Józefa w Olsztynie 1992–1996, bł. Honorata w Mragowie 1996–1997. Proboszcz parafii Matki Boskiej Szkaplerznej w Rodnowie 1998–1999. Tu dokończył odbudowę plebanii po pożarze. Zmarł w domu rodzinnym w Żytkiejmach 16 października 1999 roku, pochowany został tamże 18 października 1999 roku.

XLVIII. KS. STANISŁAW ADAMSKI († 11 LISTOPADA 1999)⁴⁹

Syn Józefa i Weroniki Budzińskiej, urodzony 26 marca 1913 roku w miejscowości Czarna Wieś, województwo białostockie, ochrzczony w parafii Rajgród, wówczas diecezja łomżyńska, obecnie ełcka. Maturę uzyskał w Grajewie w 1934 roku. Filozofię i teologię studiował na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie w latach 1934–1941. Świecenia Kapłańskie otrzymał z rąk Księdza Arcybiskupa Metropolity Wileńskiego, dr. Romualda Jałbrzykowskiego w kwietniu 1941 roku.

W archidiecezji wileńskiej był wikariuszem parafii Komaja 1941–1944 i administratorem parafii Postawy 1944–1945.

W diecezji warmińskiej pracował jako proboszcz parafii św. Wojciecha w Ełku 1945–1948, parafii Orzysz 1948–1955, Kalnik 1955–1960, Dąbrówno 1960–1965, Pasy 1965–1971, parafii św. Brunona w Bartoszczach 1971–1984 i dziekan tamtejszego Dekanatu 1971–1982. W dniu 26 kwietnia 1972 roku został odznaczony kanonią gremialną Kapituły Kolegiackiej w Dobrym Mieście. W dniu 25 maja 1984 roku został przeniesiony na emeryturę, którą spędził w Grajewie.

Był prześladowany przez władze. Mimo to jako proboszcz w Ełku sprowadził Siostry Benedyktynki Misjonarki i założył sierociniec oraz przedszkole. Jako proboszcz w Dąbrównie uzyskał magisterium z teologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, w oparciu o napisaną w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie rozprawę na temat szkolnictwa jezuickiego na Warmii. Odnowił wszystkie kościoły parafialne, przy których pracował.

Zmarł w Giżycku 11 listopada 1999 roku, pochowany został w Rajgrodzie 15 listopada 1999 roku.

XLIX. KS. KAZIMIERZ OLSZEWSKI († 29 STYCZNIA 2000)⁵⁰

Syn urzędnika Starostwa Powiatowego Leonarda Olszewskiego i jego małżonki Henryki Jabłońskiej, urodził się 5 sierpnia 1928 roku w Nowym Mieście, powiat Lubawa, województwo pomorskie (Bydgoszcz). Ochrzczony został 8 sierpnia 1928 roku w parafii Nowe Miasto Lubawskie, diecezja chełmińska. Bierzmowanie otrzymał 30 września 1942 roku z rąk Biskupa Gdańskiego Karola Marii Spletta. W 1939 roku skończył V klasę szkoły powszechnej. Podczas okupacji pracował

⁴⁹ WWA 54: 1999, nr 46, s. 58–60.

⁵⁰ WWA 57: 2002, nr 57–58, s. 71–73; A. K o r e c k i, Winnica Pańska, Pelplin – Nowe Miasto Lubawskie 2001.

jako goniec w *Reiffeisenbank*, a po wyuczeniu się ślusarstwa w Wąbrzeźnie pracował w warsztacie napraw maszyn rolniczych *Bendix* w Nowym Mieście. Po wojnie ukończył gimnazjum w Nowym Mieście, a 17 grudnia 1948 roku otrzymał świadectwo dojrzałości w Państwowym Gimnazjum i Liceum im. Kazimierza Jagiellończyka w Elblągu. Studiował w Seminarium Duchownym w Lublinie 1948–1949 i Olsztynie 1949–1953. Wyświęcony został na kapłana 31 maja 1953 roku przez Księdza Prymasa Stefana Wyszyńskiego. Pracował jako wikariusz parafii Górowo Iławeckie 1953–1954, Olecko 1954–1955, Krzyżanów 1955–1957, Malbork 1957–1958. Jako wikariusz parafii Krzyżanów i Malbork obsługiwał parafię Królewo.

W 1958 roku wyjechał do Belgii na wystawę światową do Brukseli i bojąc się prześladowania nie powrócił do Polski. W Katolickim Uniwersytecie w Leuven uzyskał licencjat I stopnia nauk politycznych i społecznych, oraz licencjat II stopnia tychże nauk na podstawie rozprawy: *Kościół i Państwo w Polsce 1945–1961*. Uczył religii w kilku instytucjach oraz szkołach archidiecezji Malines-Bruxelles, opiekował się Polonią Belgijską. Za zasługi w nauczaniu i wychowaniu młodzieży otrzymał w 1978 roku Złoty Krzyż Kawalera Orderu za zasługi dla Brabancji, a 27 maja 1991 roku Król Belgów nadał mu tytuł Kawalera Orderu Korony.

W 1996 roku przeszedł na emeryturę i powróciwszy do Polski osiadł w Warszawie, gdzie zmarł 29 stycznia 2000 roku.

L. KS. ALEKSY ZYGMUNT STASZEWSKI († 1 KWIETNIA 2000)⁵¹

Syn mistrza kowalskiego Henryka Staszewskiego i Anny Krüger, urodził się 11 stycznia 1927 roku w miejscowości Gębice, powiat Czarnków, województwo wielkopolskie i ochrzczony został 16 stycznia 1927 roku w Czarnkowie, archidiecezja poznańska. Tu również przyjął w 1944 roku Sakrament Bierzmowania. Do szkoły powszechnej uczęszczał w Gębicach, w latach 1933–1939 do polskiej, 1940–1943 do niemieckiej. Potem pracował w zakładzie fryzjerskim w Czarnkowie. Świadectwo dojrzałości otrzymał w Małym Seminarium Duchownym Księży Pallotynów w Chełmnie nad Wisłą w 1951 roku. Filozofię i teologię studiował w Warmińskim Seminarium Duchownym *Hosianum* w Olsztynie w latach 1951–1956. Święcenia kapłańskie otrzymał z rąk Biskupa Pomocniczego Podlaskiego Mariana Jankowskiego 24 czerwca 1956 roku.

Pracował jak wikariusz parafii Szkotowo 1956–1957, Pisz 1957–1959, Reszel 1959–1960, Morąg 1960–1961, administrator parafii Florczaki 1961–1996. W dniu 9 października 1995 roku został papieskim kapelanem honorowym. Z dniem 1 lipca 1996 roku przeszedł na emeryturę. Ciężko ranny w wypadku samochodowym pod Gębicami, zmarł 1 kwietnia 2000 roku w szpitalu w Pile. Pochowany został na cmentarzu parafii Huta koło Czarnkowa.

⁵¹ *PW* 9(2000), s. 10.

LI. KS. STANISŁAW IGNATOWICZ († 29 KWIETNIA 2000)⁵²

Syn Michała i Michaliny, urodził się 18 lipca 1917 roku w miejscowości Prolejki, ochrzczony został w parafii Teolin, wówczas diecezja łomżyńska. Maturę otrzymał 11 lutego 1948 roku w Państwowym Gimnazjum dla Dorosłych w Olsztynie. Filozofię i teologię studiował w diecezjalnych seminariach duchownych w Łodzi 1948–1950 i Olsztynie 1950–1952. Świecenia kapłańskie otrzymał w dniu 15 czerwca 1952 roku z rąk Księdza Prymasa Polski, Stefana Wyszyńskiego. Pracował jako proboszcz parafii Rychnowo 1952–1955, Słonecznik 1955–1971, Bieniewo-Piotraszewo 1971–1973, Giławy 1973–1976. W dniu 28 sierpnia 1976 roku został przeniesiony na emeryturę, którą przeżywał w Olsztynie na Podgrodziu. Zmarł w Olsztynie 29 kwietnia 2000 roku i pochowany został w Teolinie na Białorusi.

LII. KS. KAZIMIERZ STANISŁAW ŁĄCKI († 19 SIERPANIA 2000)⁵³

Syn nauczyciela Edwarda Łackiego i Eleonory Mazurkiewicz, urodził się 8 grudnia 1931 roku w miejscowości Pilzno koło Dębicy i 10 grudnia 1931 roku został ochrzczony w tamtejszej parafii, należącej do diecezji tarnowskiej. Świadcstwo dojrzałości uzyskał 8 czerwca 1949 roku w Pilźnie. Ukończył Seminarium Duchowne w Tarnowie w latach 1950–1955. Wyświęcony został na kapłana dla diecezji warmińskiej w Siedlcach dnia 18 grudnia 1955 roku przez Biskupa Pomocniczego Podlaskiego Mariana Jankowskiego. W latach 1958–1960 studiował teologię na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. W tym czasie głęboko przeżył śmierć swego ojca. Tytuł zawodowy magistra teologii zdobył w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w 1974 roku.

Pracował jako wikariusz parafii Bartoszyce 1956–1958, Kwidzyn 1961, administrator placówki Strużyna 1961–1964, parafii Kłębowo 1964–1971, wikariusz parafii Morąg 1972–1975, administrator parafii Bartołty 1975–1980, Bartąg 1980–1984, Wrzesina 1984–2000.

Jako administrator placówki Strużyna 4 października 1961 roku ukarany został przez Kolegium Karno-Administracyjne w Morągu grzywną 3000 zł z możliwością zamiany na 90 dni aresztu za nauczanie religii w domach prywatnych miejscowości Złotna, Niebrzydowo i Miarkowo. W dniu 14 czerwca 2000 roku otrzymał honorową kanonię dobromiejską.

Zmarł 19 sierpnia 2000 roku w Szpitalu Wojewódzkim w Olsztynie, a pochowany został wśród swoich parafian we Wrzesinie.

⁵² *PW* 15(2000), s. 10.

⁵³ *PW* 16–17(2000), s. 14.

LIII. KS. STANISŁAW BARANOWSKI († 14 PAŹDZIERNIKA 2000)⁵⁴

Syn Zenona i Bronisławy z domu Szakoł, urodził się 4 stycznia 1940 roku w miejscowości Posopowo, powiat Postawy, województwo wileńskie i 15 stycznia 1940 roku został ochrzczony w parafii Hruzdowo, archidiecezja wileńska. *Repatriowany* w dniu 21 kwietnia 1946 roku zamieszkał wraz z całą rodziną najpierw w Zbrachlinie, powiat Nieszawa na Kujawach, potem w Olszynie, powiat Szczytno, wreszcie w Szczytnie. Szkołę podstawową rozpoczął w Olszynie, a ukończył w Szczytnie, maturę zdobył w liceum ogólnokształcącym w Szczytnie mając 17 lat życia w 1957 roku. Filozofię i teologię studiował w Warmińskim Seminarium Duchownym *Hosianum* w Olsztynie 1957–1963 i w dniu 2 czerwca 1963 roku otrzymał w Olsztynie święcenia kapłańskie z rąk Księdza Biskupa Olsztyńskiego, dr. Tomasza Wilczyńskiego.

Pracował jako wikariusz parafii Wydminy 1963–1965, Miłki 1965–1966, Budry 1966–1968, Cichy 1968–1970, Wieliczki 1970–1972, Sterławki Wielkie z siedzibą w Kamionkach 1972–1989, proboszcz parafii Kamionki 1989–1990, rezydent parafii Bogarodzicy Dziewicy Matki Kościoła 1990–2000.

Przyczynił się do powstania parafii Kamionki. Był cenionym kaznodzieją i spowiednikiem. 19 grudnia 1995 roku został odznaczony papieską kapelanią honorową.

Zmarł 14 października 2000 roku w Olsztynie i pochowany został 17 października 2000 roku w grobach kapłańskich na cmentarzu komunalnym w Olsztynie, przy ul. Poprzecznej.

LIV. KS. ANTONI KONDRAT († 11 GRUDNIA 2000)⁵⁵

Syn Stefana i Walerii Gajdamowicz urodził się 13 czerwca 1951 roku w Bartoszycach, województwo warmińsko-mazurskie i ochrzczony został w parafii św. Brunona w Bartoszycach 5 sierpnia 1951 roku. Ukończył Szkołę Podstawową nr 1 oraz Liceum Ogólnokształcące im. Stefana Żeromskiego w Bartoszycach, gdzie w 1969 roku otrzymał maturę. Najpierw pracował w Urzędzie Pocztowo-Telegraficznym, pozostając w kontakcie ze swoim proboszczem, ks. Edmundem Szakniewiczem. Filozofię i teologię studiował w Warmińskim Seminarium Duchownym *Hosianum* w Olsztynie w latach 1970–1976, zdobywając magisterium teologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Święcenia kapłańskie przyjął z rąk Księdza Biskupa Warmińskiego, dr. Józefa Drzazgi w Olsztynie 20 czerwca 1976 roku.

Pracował jako wikariusz parafii św. Mikołaja w Elblągu 1976–1977, Olecko 1977–1978, Wydminy 1978–1980, Lidzbark Warmiński 1980–1981, Orzysz 1981, Pisz 1981. Od dnia 1 września 1981 roku do dnia 1 lutego 2000 roku przebywał w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej. Zmarł 11 grudnia 2000 roku w Bartoszycach i pochowany został 17 grudnia 2000 roku na cmentarzu przy ul. Kętrzyńskiej.

⁵⁴ *PW* 19(2000), s. 10.

⁵⁵ *PW* 2(2001), s. 10.

LV. KS. HENRYK DARASEWICZ († 15 STYCZNIA 2001)⁵⁶

Syn Pawła i Janiny Stankiewicz, urodził się 21 sierpnia 1948 roku w Jarandowie, powiat Lidzbark Warmiński, województwo warmińsko-mazurskie i 11 września 1948 roku został ochrzczony w parafii Kłębowo, archidiecezji warmińskiej. W 1959 roku przeniósł się wraz z rodzicami i rodzeństwem do Bartoszc, tu 27 maja 1962 roku przyjął Bierzmowanie. Świadcstwo dojrzałości w 1967 roku uzyskał w Liceum Świętego Augustyna w Warszawie, do którego skierował go Ksiądz Proboszcz Edmund Szakniewicz. Filozofię i teologię studiował w Warmińskim Seminarium Duchownym *Hosianum* w Olsztynie w latach 1967–1973. Po śmierci ojca utrzymywała go na studiach matka, zarabiając jako robotnica fabryczna. Świecenia kapłańskie przyjął z rąk Księdza Biskupa Warmińskiego dr. Józefa Drzazgi w dniu 27 maja 1973 roku.

Pracował jako wikariusz parafii Biskupiec Warmiński 1973–1980, administrator parafii Bartoły Wielkie 1980–1983, Muszaki 1983–1984, proboszcz parafii Tolkowiec 1984–1988, wreszcie proboszcz parafii bł. Honorata Koźmińskiego w Mrągowie i dziekan Dekanatu Mrągowo II 1988–2001.

Jako proboszcz w Tolkowcu przeprowadził kapitalny remont stropu i dachu na kościele parafialnym. W Mrągowie wybudował kościół parafialny i plebanię według projektu mgr. inż. arch. Zbigniewa Pochwały. Przyczynił się do powstania parafii Grabowo koło Mrągowo i parafii bł. Ojca Pio w Mrągowie, wybudował w Bagienicach kościół filialny. Odznaczony papieską kapelanią honorową 6 sierpnia 1990 roku.

Zmarł nagle 15 stycznia 2001 roku w Mrągowie i pochowany został przy wybudowanym przez siebie kościele.

LVI. KS. ANDRZEJ DUDA († 29 MARCA 2001)⁵⁷

Urodził się 13 lipca 1943 roku w Dziebałtowie koło Końskich, województwo kieleckie. Maturę zdobył w Liceum Ogólnokształcącym w Końskich w 1960 roku. Seminarium Duchowne ukończył w Sandomierzu w latach 1960–1966 i tamże 17 grudnia 1966 roku otrzymał święcenia kapłańskie z rąk Sługi Bożego Biskupa Piotra Gołębiowskiego, Administratora Apostolskiego Diecezji Sandomierskiej.

Najpierw pracował w diecezji sandomierskiej jako wikariusz i duszpasterz młodzieży w parafiach: Grabów, Samborzec, Borkowice, Solec nad Wisłą, Kuczki, Skarżysko Kamienna (Św. Józef), Starachowice (Wszystkich Świętych), Ostrowiec Świętokrzyski (Św. Michał), Góra Puławska, Mniszek. Potem dwa lata przebywał na leczeniu 1984–1986.

W archidiecezji warmińskiej pracował początkowo jako wikariusz parafii Momajny i proboszcz parafii Mołtajny 1986–1989, a potem jako proboszcz parafii św. Brata Alberta Chmielowskiego w Kętrzynie 1989–1998, gdzie wybudował w stanie surowym kościół pod jednym dachem z plebanią.

⁵⁶ WWA 55: 2001, nr 51–53, s. 125–126.

⁵⁷ WWA 55: 2001, nr 51–53, s. 126–127.

Inkardynowany do diecezji warmińskiej 1 grudnia 1991 roku, w dniu 7 czerwca 1992 roku otrzymał kanonię rzeczywistą Kapituły Kolegiackiej Kętrzyńskiej i w latach 1994–1998 pełnił obowiązki ojca duchownego kapłanów Dekanatu Kętrzyn II. W dniu 29 października 1998 roku przeszedł na emeryturę. Zmarł w Olsztynie 29 marca 2001 roku i pochowany został na cmentarzu komunalnym w Dywitach 31 marca 2001 roku, jako pierwszy kapłan katolicki.

LVII. KS. CYPRIAN JAN OSIŃSKI († 2 LIPCA 2001)⁵⁸

Syn technika rolnika Jana Osińskiego i pielęgniarki Barbary Otdakowskiej, urodził się 24 czerwca 1976 roku w Reszlu, województwo warmińsko-mazurskie i ochrzczony został 20 lipca 1976 roku w miejscowej parafii, archidiecezji warmińskiej, w której 12 maja 1985 roku przyjął Pierwszą Komunię św., a 22 maja 1990 roku Bierzmowanie z rąk ks. bp. dr. Wojciecha Ziemby, obecnego Metropolity Białostockiego. Szkołę Podstawową nr 1 im. Adama Mickiewicza ukończył w Reszlu, a w Liceum Ogólnokształcącym im. Obrońców Westerplatte w Mrągowie otrzymał świadectwo dojrzałości 2 czerwca 1995 roku. Znał język niemiecki i angielski. Studia filozofii i teologii odbył w Wyższym Seminarium Duchownym Metropolii Warmińskiej *Hosianum* w Olsztynie w latach 1995–2001, zdobywając magisterium z teologii z wynikiem bardzo dobrym w Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim, w oparciu o rozprawę: *Epikleza w celebracji Eucharystii Kościoła Rzymskokatolickiego i wybranych Kościołów zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej*, napisaną pod kierunkiem ks. prodziekana Wydziału Teologii, prof. dr. hab. Władysława Nowaka. Jako alumn pięciokrotnie pielgrzymował pieszo z Reszła na Jasną Górę, dwa ostatnie lata nawet jako przewodnik grupy, mimo iż nie był jeszcze kapłanem.

Święcenia kapłańskie przyjął z rąk Księdza Arcybiskupa Metropolity Warmińskiego dr. Edmunda Piszczka w Olsztynie 2 czerwca 2001 roku. Mianowany wikariuszem parafii Św. Józefa w Olsztynie, nie zdążył objąć stanowiska, gdyż 9 czerwca 2001 roku w drodze do parafii Miłosierdzia Bożego w Nidzicy, gdzie miał odprawić Mszę św. prymicyjną, uległ jako pasażer ciężkiemu wypadkowi samochodowemu. Zmarł 2 lipca 2001 roku w Szpitalu Wojewódzkim w Olsztynie. Pochowany został na starym cmentarzu parafialnym w Reszlu, w kwaterze Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny.

LVIII. KS. WŁADYSŁAW DUSZA († 6 LIPCA 2001)⁵⁹

Syn Pawła i Marianny Michno, gospodarzy na 6 ha ziemi, urodził się 1 stycznia 1932 roku w miejscowości Winiary, powiat Pinczów, województwo kieleckie i 14 kwietnia 1935 roku został ochrzczony w parafii Zagość, diecezja kielecka. Małą maturę zdobył w Kielcach i wstąpił tam do Niższego Seminarium Duchow-

⁵⁸ WWA 55: 2001, nr 54–56, s. 70–71.

⁵⁹ WWA 55: 2001, nr 54–56, s. 71–72.

nego. Świadcstwo dojrzałości otrzymał w 1951 roku na kursie wstępnym Warmińskiego Seminarium Duchownego *Hosianum* w Olsztynie, filozofię i teologię studiował w latach 1951–1956 w tymże Seminarium. Świecenia kapłańskie przyjął w Olsztynie 24 czerwca 1956 roku z rąk Biskupa Pomocniczego Podlaskiego Mariana Jankowskiego.

Pracował jako wikariusz parafii Sztum 1956–1958, Kwidzyn 1958–1961, Ostróda 1961–1963, Młynary z siedzibą w Nowicy 1963–1964, administrator parafii Rogóż 1964–1966, wikariusz parafii Węgorzewo 1966–1968, Dźwierzuty 1968–1970, Piecki 1970–1974, Świętajno koło Szczytna z siedzibą w Spychowie 1974–1981, administrator parafii Spychowo 1981–2001.

W dniu 7 czerwca 1992 roku otrzymał kanonię honorową Kolegiaty w Kętrzynie. Zmarł 6 lipca 2001 roku.

LIX. KS. TADEUSZ JAN BORKOWSKI († 10 LIPCA 2001)⁶⁰

Syn organisty, ziemianina i przemysłowca (folwark, młyn, tartak i elektrownia) Bronisława Borkowskiego i Weroniki Kluk, urodził się 27 stycznia 1922 roku w Oszmianie, województwo wileńskie, i 16 lutego 1922 roku został ochrzczony w parafii Oszmiana, archidiecezja wileńska. W tejże parafii otrzymał w 1931 roku Sakrament Bierzmowania. Gimnazjum i liceum ukończył w Oszmianie zdobywając maturę w 1939 roku. Filozofię i teologię studiował w latach 1944–1950, najpierw w Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Wilnie, potem w Białymstoku, wreszcie w Lubelskim Seminarium Duchownym, czyli na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. O zmianie miejscowości zdecydowała najpierw *repatriacja*, a potem osiedlenie się rodziców w Elku, na terenie diecezji warmińskiej. Świecenia kapłańskie przyjął z rąk Biskupa Lubelskiego, prof. dr. hab. Piotra Kałwy, 25 czerwca 1950 roku w Lublinie.

Pracował jako wikariusz Parafii Olsztynek 1950, prefekt i wikariusz parafii św. Jakuba w Olsztynie 1950–1956, administrator parafii Galiny 1956–1957, referent Kurii Biskupiej do spraw Nauczania Religii 1957–1969, wikariusz parafii św. Jakuba w Olsztynie 1961–1969, proboszcz tejże parafii 1969–1997. Pełnił także od 1969 roku obowiązki dziekana Dekanatu Olsztyn I — Śródmieście i kanonika penitencjarza. Był męczennikiem konfesjonau, w którym służył Bogu i ludziom 51 lat.

Odnaczony został kanonią gremialną Warmińskiej Kapituły Katedralnej 17 września 1962, papieską Prałaturą Honorową 18 października 1982, godnością Protonotariusza Apostolskiego, czyli Infulata, 26 listopada 1996. Z dniem 30 czerwca 1997 roku przeszedł na emeryturę. Zmarł 10 lipca 2001 roku i pochowany został 13 lipca 2001 roku przy rodzicach na cmentarzu komunalnym przy ul. Poprzecznej w Olsztynie.

⁶⁰ WWA 55: 2001, nr 54–56, s. 72–75.

LX. KS. FELIKS WIŚNIEWSKI († 11 LIPCA 2001)⁶¹

Syn Dominika i Wandy Blangiewicz, urodził się 7 maja 1934 roku w Jabłonowie Pomorskim i ochrzczony został 13 maja 1934 roku w tamtejszej parafii, należącej do diecezji chełmińskiej. Szkołę powszechną w Jabłonowie rozpoczął podczas okupacji w języku niemieckim, ukończył po wojnie w języku polskim. Szkołę średnią rozpoczął w Małym Seminarium Duchownym Ojców Werbistów w Górnej Grupie 1947–1950 i przyjął tam Sakrament Bierzmowania z rąk Biskupa Pomocniczego Chełmińskiego Bernarda Czaplińskiego 29 czerwca 1948 roku. Świadcstwo dojrzałości otrzymał w 1951 roku, ukończywszy XI klasę w Państwowej Jedenastoletniej Szkole Ogólnokształcącej stopnia licealnego im. Jana III Sobieskiego w Grudziądzu. Seminarium Duchowne ukończył w Pelplinie 1951–1953 i Śląskie w Krakowie 1954–1958. W roku 1953/54 był księgowym Zespołu Państwowych Gospodarstw Rolnych w Ostrowitem koło Jabłonowa. Świecenia kapłańskie przyjął z rąk Księdza Biskupa Olsztyńskiego, dr. Tomasza Wilczyńskiego, 22 czerwca 1958 roku w Starych Juchach.

Pracował jako wikariusz parafii Biała Piska 1958–1959, Ostróda 1959–1961, Kwidzyn 1961–1962, administrator parafii Tychnowy 1962–1964, Boguchwały 1966–1971, Chruściel 1971–1980. Lata 1964–1966 spędził w więzieniu, częściowo w Sztumie, w więzieniu o zastrzonym rygorze: tylko trzy paczki i jedne odwiedziny w ciągu roku! Z dniem 15 lipca 1980 roku został przeniesiony na emeryturę. Jako emeryt pracował w Niemczech, w parafii św. Korbiniana w Reichersbeuern archidiecezji monachijskiej i parafii Utzenhofen diecezji ratyzbońskiej.

Zmarł w Brodnicy 11 lipca 2001 roku. Przeżył 67 lat, w kapłaństwie 43 lata, z których 20 przepracował w diecezji warmińskiej. Pochowany został 14 lipca 2001 roku na cmentarzu komunalnym w Braniewie przy ul. Elbląskiej.

LXI. KS. WŁADYSŁAW PIWOWARSKI († 4 SIERPNI 2001)⁶²

Syn Walentego i Anny Matys, urodził się rzekomo 1 stycznia 1929 roku w miejscowości Mokrzyśka, powiat Brzesko i ochrzczony został 1 stycznia 1929 roku w parafii Szczepanowo, diecezja tarnowska. Maturę zdobył w Brzesku w 1949 roku, Seminarium Duchowne ukończył w Tarnowie 1949–1953 i Olsztynie 1956–1958, przyjmując dnia 2 lutego 1958 roku święcenia kapłańskie z rąk Księdza Biskupa Olsztyńskiego, dr. Tomasza Wilczyńskiego. Pracował jako wikariusz parafii Giżycko 1958–1959. Skierowany na dokończenie studiów filozoficznych, uwięzionych w latach 1953–1956 tytułem zawodowym magistra filozofii, zrobił w 1961 roku doktorat z socjologii religii u prof. Czesława Strzeszewskiego na podstawie rozprawy: *Spoleczna zasada pomocniczości* i został asystentem na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W latach 1962–1984 był profesorem filozofii w Warmińskim Seminarium Duchownym *Hosianum* w Olsztynie. W dniu

⁶¹ WWA 55: 2001, nr 54–56, s. 76–78.

⁶² WWA 55: 2001, nr 54–56, s. 78–80.

24 maja 1967 roku habilitował się w oparciu o rozprawę: *Religijność katolików południowej Warmii. Studium z socjologii religii*. W dniu 17 września 1980 roku otrzymał kanonię honorową Warmińskiej Kapituły Katedralnej. Od 1982 roku był już profesorem zwyczajnym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Wykładał na wydziałach: Teologicznym, Filozofii i Nauk Społecznych. Promował ponad 381 magistrów, 65 doktorów, recenzował ponad 51 doktoratów, 25 habilitacji, 30 przewodów profesorskich. Zmarł 4 sierpnia 2001 roku i pochowany został 9 sierpnia 2001 roku w Lublinie na cmentarzu przy ul. Lipowej.

LXII. KS. JÓZEF WITOLD POSTRACH († 13 SIERPNIA 2001)⁶³

Syn Jakuba i Florentyny Wierzbickiej urodził się 4 sierpnia 1924 roku w miejscowości Marymonty, powiat Oszmiana, województwo wileńskie. Ochrzczony został 5 maja 1928 roku w parafii Żuprany, archidiecezja wileńska. W 1929 roku przeniósł się z rodzicami do Drzonowa, powiat Chełmno nad Wisłą. W 1939 roku ukończył II klasę gimnazjum, a w latach 1940–1945 był wysiedlony przez Niemców do Mstyczowa, gdzie mieszkał na plebani parafii diecezji kieleckiej. Po wojnie powrócił na Pomorze. Był w Oficerskiej Szkole Artylerii w Chełmie Lubelskim i Olsztynie 1945–1946. Po zwolnieniu z wojska uczęszczał do Liceum Pedagogicznego w Chełmie nad Wisłą. Z kolei wstąpił do nowicjatu Księży Pallotynów w Ząbkowicach Śląskich, a zdobywszy w 1948 roku maturę, do Wyższego Seminarium Duchownego Księży Pallotynów w Ołtarzewie 1948–1951. Ukończywszy dwa lata filozofii i jeden rok teologii przeniósł się do Warmińskiego Seminarium Duchownego *Hosianum* w Olsztynie 1951–1953, którego rektora, ks. dr. Józefa Łapota, miał poznać na wysiedleniu w Mstyczowie. Świecenia kapłańskie przyjął w Olsztynie z rąk Prymasa Stefana Wyszyńskiego 31 maja 1953 roku. Pracował jako wikariusz w parafii Purda Wielka 1953–1957, administrator parafii Klon 1957–1963 i Samborowo 1963–1982. Jako proboszcz w Klonie organizował parafię Faryny, czym naraził się władzom państwowym. W dniu 17 sierpnia 1982 roku przeniesiony został na emeryturę. Zmarł 13 sierpnia 2001 roku w Szpitalu Miejskim w Olsztynie i pochowany został 16 sierpnia 2001 roku w grobach kapłańskich na cmentarzu komunalnym przy ul. Poprzecznej w Olsztynie.

LXIII. KS. MARIAN BORZYSZKOWSKI († 21 WRZEŚNIA 2001)⁶⁴

Syn organisty Izydora Szada-Borzyszkowskiego i Jadwigi Szarmach, urodził się 31 sierpnia 1936 roku w Zblewie i ochrzczony został 6 września 1936 roku w miejscowej parafii, diecezja chełmińska. Wojnę przeżył u dziadka, Jana Szarmacha, gdyż ojciec po kampanii wrześniowej jako jeńiec był na przymusowych robotach rolnych w Niemczech 1939–1945. Dwie klasy szkoły podstawowej ukończył w języku niemieckim, następne już w polskim. Świadeństwo dojrzałości

⁶³ WWA 55: 2001, nr 54–56, s. 80–81.

⁶⁴ WWA 55: 2001, nr 54–56, s. 81–84.

otrzymał w 1953 roku w Liceum Ogólnokształcącym w Starogardzie Gdańskim. Warmińskie Seminarium Duchowne *Hosianum* ukończył w latach 1953–1958. Pół roku pracował jako subdiakon w Kwidzynie. W roku akademickim 1958/59 zaliczył III rok studiów na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL. Za dyspensą od braku wieku, nie przekraczającego 17 miesięcy, został w dniu 24 maja 1959 roku wyświęcony na kapłana przez Księdza Biskupa Olsztyńskiego, dr. Tomasza Wilczyńskiego.

Pracował jako wikariusz parafii Giżycko 1959, profesor filozofii Warmińskiego Seminarium Duchownego *Hosianum* 1962–1999, rektor kościoła Olsztyn-Dajtki 1963, dyrektor Biblioteki WSD *Hosianum* 1975–1999, dyrektor Instytutu Kultury Chrześcijańskiej im. Papieża Jana Pawła II 1979–2001, dyrektor Warmińskiego Archiwum Diecezjalnego 1983–1992 i Archidiecezjalnego 1992–2001, dyrektor pomagisterskiego Studium Teologii do licencjatu kościelnego 1995–1999.

Prócz tego pełnił obowiązki redaktora *Warmińskich Wiadomości Diecezjalnych* od 1963 roku, diecezjalnego referenta prasowego od 1968 roku, redaktora technicznego *Studiów Warmińskich* od 1969 roku, członka Komisji *Iustitia et Pax* przy Konferencji Episkopatu Polski od 1980 roku, Diecezjalnego Duszpasterza Środowisk Twórczych od 1983 roku, członka Komisji Głównej Synodu Diecezji Warmińskiej od 1984 roku, zastępcy kierownika Warmińskich Pielgrzymek Pięszych 1984–1989, członka Rady Wydawniczej Warmińskiego Wydawnictwa Diecezjalnego od 1986 roku, członka Archidiecezjalnej Komisji Sztuki Kościelnej 1995–2001.

Zdobył magisterium z filozofii chrześcijańskiej na podstawie rozprawy *Problematyka badań nad źródłami metafizyki Franciszka Suareza* napisanej pod kierunkiem prof. Stefana Swieżawskiego 1961. Doktorat zyskał w 1967 roku, obroniwszy rozprawę: *Metafizyczne podstawy ogólnej teorii przyczynowości u Franciszka Suareza*, promotorem był o. prof. Mieczysław Krąpiec OP. Habilitował się w 1972 roku na podstawie pracy: *Problematyka filozoficzna i teologiczna w twórczości Jana z Kwidzyna 1343–1417*. Tytuł profesora nadzwyczajnego otrzymał w 1987 a profesora zwyczajnego w 2000 roku. Wypromował 66 magistrów, 8 licencjatów i 2 doktorów: dr K. Parzych, dr T. Feszczyn. Był inicjatorem i organizatorem *Colloquia Mediaevalia*.

Odnaczony kanonią honorową Warmińskiej Kapituły Katedralnej 1971, kanonią gremialną Warmińskiej Kapituły Katedralnej 1977. Papieską kapelanią honorową 1983, protonotariatem apostolskim 1999.

Zmarł w Olsztynie 21 września 2001 roku, pochowany został przy rodzicach w Zblewie 25 września 2001 roku.

LXIV. KS. EDWARD HUSZCZA († 27 WRZEŚNIA 2001)⁶⁵

Syn Zenona i Jadwigi Pożarskiej, urodził się 20 lutego 1939 roku w miejscowości Maciuki, powiat Brasław, województwo wileńskie i ochrzczony został w parafii Miory, archidiecezja wileńska. Szkołę podstawową ukończył w latach 1946–1953,

⁶⁵ WWA 55: 2001, nr 54–56, s. 85.

średnią 1953–1957. Bierzmowanie z rąk ks. bp. Antoniego Baraniaka otrzymał w 1952 roku. Maturę zdobył w 1957 roku w Liceum Ogólnokształcącym w Bartoszycach. Warmińskie Seminarium Duchowne *Hosianum* ukończył w latach 1957–1963. Święcenia kapłańskie otrzymał 2 czerwca 1963 roku w Wojciechach, z rąk ks. bp. dr. Józefa Drzazgi. Pracował jako wikariusz parafii św. Mikołaja w Elblągu 1963–1964, Mrągowo 1964–1965, Wiśniowo koło Ełku 1965–1967, Gołdap 1967–1969, Giżycko 1969–1972, proboszcz parafii Żelazna Góra 1972–1993, Pieszkowo 1993–2001. Zmarł między 27 a 30 września 2001 roku i pochowany został 4 października 2001 roku w grobach kapłańskich na cmentarzu komunalnym przy ul. Poprzecznej w Olsztynie.

LXV. KS. STANISŁAW GADOMSKI († 26 GRUDNIA 2001)⁶⁶

Najstarszy z sześciorga dzieci rolników, Wacława Gadomskiego i Janiny Chodkowskiej, urodził się 21 grudnia 1922 roku w miejscowości Bobino-Grzybki, powiat Maków Mazowiecki, województwo warszawskie i ochrzczony został 2 stycznia 1923 roku w parafii Płoniawy, diecezja płocka. Bierzmowanie przyjął tamże w 1934 roku. Sześć klas szkoły powszechnej ukończył w 1937 roku w Chodkowie, natomiast dwie pierwsze klasy gimnazjalne przebywając w Zakładzie Księża Salezjanów w Jaciążku 1937–1939. Podczas wojny pracował na roli i był wysiedlony. Po wojnie ukończył gimnazjum w Kwidzynie w roku 1945/46, natomiast liceum już jako alumn Niższego Seminarium Duchownego w Olsztynie, gdzie zdobył maturę 24 maja 1948 roku w Państwowym Gimnazjum i Liceum Ogólnokształcącym. Seminarium Duchowne ukończył w Pelplinie 1948–1949 i Olsztynie 1949–1953. Święcenia Kapłańskie przyjął z rąk Prymasa Stefana Wyszyńskiego 31 maja 1953 roku w Olsztynie.

Pracował jako wikariusz parafii Morąg 1953–1955, proboszcz parafii Świętajno koło Olecka 1955–1959, Rychnowo 1959–1966, Kruklanki 1966–1974, Młynary 1974–1982, Prostki 1982–1987. Jako proboszcz w Kruklankach był prześladowany przez władze państwowe za udostępnianie kościoła grekokatolikom. Przeniesiony na emeryturę w dniu 7 marca 1987 roku mieszkał siedem lat w Ostródzie 1987–1994 i siedem lat w Domu Księża Emerytów w Ornece 1994–2001. Zmarł 26 grudnia 2001 roku i pochowany został w Płoniawach 29 grudnia 2001 roku.

* * *

W najmłodszym wieku umarli księża: Cyprian Osiński, 25 lat i Michał Bakuła 28 lat. W najstarszym wieku księża: Jan Szulborski 95 lat, Tadeusz Swirtun 91 lat i Jan Bohdanowicz 91 lat. Najdłużej sprawowali kapłańską posługę księża: Tadeusz Swirtun 65 lat, Jan Szulborski 64 lata i Czesław Kulikowski 63 lata. Przeciętna wieku wynosiła 66 lat, kapłaństwa 39 lat. Przeciętny wiek podczas święceń 27 lat. Łącznie zmarłych w dziesięcioleciu 65 kapłanów przeżyło 4314 lat, w tym 2506 lat w kapłaństwie, a 1807 lat w przygotowaniu do kapłaństwa.

⁶⁶ WWA 55: 2001, nr 57–58, s. 69–71.

Najwięcej pochodziło z archidiecezji wileńskiej 14, potem z diecezji tarnowskiej 8 i warmińskiej 8, dalej diecezji łomżyńskiej 6, diecezji płockiej 5 i chełmińskiej 5, z archidiecezji gnieźnieńskiej 3, z diecezji łuckiej na Wołyniu 2, przemyskiej 2, kieleckiej 2, poznańskiej 2, wreszcie z archidiecezji lwowskiej 1, warszawskiej 1, krakowskiej 1, oraz diecezji pińskiej 1, katowickiej 1, częstochowskiej 1, lubelskiej 1 i sandomierskiej 1. Uogólniając można powiedzieć, że 20 pochodziło z Kresów Wschodnich, 16 z diecezji sąsiadujących z Warmią, 8 z nadobfitej w powołania diecezji tarnowskiej, reszta po trochu z pozostałych ziem staropolskich.

Spośród zmarłych kapłanów najwięcej wyświęcił Biskup Olsztyński Tomasz Wilczyński 9, potem Biskup Warmiński Józef Drzazga 8, dalej Arcybiskup Metropolita Wileński Romuald Jałbrzykowski 6 i Biskup Pomocniczy Podlaski Marian Jankowski 6, Stefan Kardynał Wyszyński Prymas Polski 5 i Arcybiskup Metropolita Warmiński Edmund Piszcz 5, Biskup Warmiński Jan Obłak 4 i Biskup Włocławski Antoni Pawłowski 4, Biskup Łucki na Wołyniu Adolf Szelażek 3, Biskup Chełmiński Kazimierz Kowalski 2, Biskup Lubelski Piotr Kałwa 2, Biskup Pomocniczy Krakowski Stanisław Rospond 2 i Biskup Pomocniczy Wileński w Białymstoku Władysław Suszyński 2, wreszcie Józef Kardynał Glemp Prymas Polski 1, Arcybiskup Lwowski Eugeniusz Baziak 1, Arcybiskup Poznański Walenty Dymek 1, Arcybiskup Poznański Antoni Baraniak 1, Arcybiskup Gdański Tadeusz Gocłowski 1, Biskup Piński Kazimierz Bukraba 1, Sługa Boży Biskup Sandomierski Piotr Gołębiowski 1.

Większość zmarłych kapłanów była inkardynowana do archidiecezji warmińskiej od pierwszej tonsury, lub od diakonatu. Część natomiast została inkardynowana już po święceniach kapłańskich: z archidiecezji wileńskiej 8, z diecezji łuckiej na Wołyniu 3, sandomierskiej 1, pińskiej 1, z archidiecezji lwowskiej 1, z zakonów 4.

Znane powody zgonu układają się w następującej kolejności: choroby serca 13, nowotworowe 11, układu krążenia 6, wypadki 6, schorzenia naczyńniowe 4, przemiany materii 3.

Byli żywymi latoroślami winnego krzewu Chrystusa, powodowali jego rozkwit i owocowanie, teraz stali się glebą, z której wyrasta. Niech odpoczywają w pokoju wiecznym.

ODBICIE DZIAŁALNOŚCI KULTURALNEJ POLAKÓW NA WARMII, MAZURACH I POWIŚLU NA ŁAMACH „ŻYCIA MŁODZIEŻY” W LATACH 1924–1930

Treść: — I. Publikacje „Życia Młodzieży” ukazujące dorobek polskiej kultury. — II. Polskie tradycje narodowe na łamach „Życia Młodzieży”. — II. Publikowanie dorobku piśmiennictwa polskiego na łamach „Życia Młodzieży”. — Zusammenfassung

W dniu 12 października 1924 roku po raz pierwszy ukazał się dwutygodnik „Gazety Olsztyńskiej” — „Życie Młodzieży”. Pracami redakcyjnymi kierował Antoni Szajek, a redaktorami odpowiedzialnymi byli: Jan Kucharski i Wiktor Czodrowski, od 1926 roku Jan Lubomirski. Pismo upowszechniało polską kulturę, ukazywało polskie tradycje i folklor Warmii i Mazur oraz dorobek polskiej nauki i kultury. Od 17 numeru pisma w 1926 można było „Życie Młodzieży” zaabonować oddzielnie, co wskazywałoby, że przestało być dodatkiem do „Gazety Olsztyńskiej”. Pismo ukazywało się do 1930 roku.

I. PUBLIKACJE „ŻYCIA MŁODZIEŻY” UKAZUJĄCE DOROBEK POLSKIEJ KULTURY

„Życie Młodzieży” często i chętnie sięgało nie tylko do przypominania, ale także do popularyzowania sukcesów Polski na polu oświaty, kultury, nauki, jej roli w dorobku cywilizacji ogólnoludzkiej. Znajomość osiągnięć polskiej kultury i nauki, według „Życia Młodzieży”, umożliwiała zachowanie ściślejszych więzów ludności Warmii, Mazur i Powiśla z kulturą narodową. „Życie Młodzieży” przyznawało, że kultura polska jest młodsza od zachodnioeuropejskiej, nie wprowadzano jednak na tej podstawie wniosków o niższości cywilizacyjnej Polaków.

W artykule pt. „Czem jest kultura?”¹ określając pojęcie kultury, jednocześnie zwrócono uwagę na wzajemny wpływ poszczególnych narodowych kultur. Stwierdzono m.in., że narody silniejsze kulturalnie narzucają swą kulturę narodom niżej pod względem kulturalnym stojącym. Przytaczając ten argument pismo odrzucało twierdzenie, że kultura niemiecka jest wyższa od kultury polskiej, mimo iż Niemcy górują pod względem gospodarczym i panują na ziemiach polskich. Informowano

¹ W sprawie języka polskiego, *Życie Młodzieży* 16(1927) z 28 VIII.

w artykule, że na kulturę niemiecką miały również wpływy w ciągu wieków inne narody. Tak samo działo się z kulturą polską i mimo wpływu kultury europejskiej nie zatarło jednak piętna naszej odrębności. Największe niebezpieczeństwo dla rozwoju kultury narodowej w Prusach Wschodnich widziano w prześladowaniu Polaków przez władze niemieckie.

Pisano wówczas: *czy można nazwać kulturą zwalczenie narodu polskiego i jego kultury za pomocą prześladowania, przymusu szkolnego i wysmiewania się z polskiej, nieznannej bliżej kultury? Biedna i chudopacholska musi być kultura pruska, jeżeli zdziera gwałtem dziecku polskiemu w szkole pruskiej płaszcz ojczyściej kultury, by narzucić mu obcy łachman pruskiej pseudokultury. Lichy to duch kulturalny, jeżeli obawia się udzielić swobód kulturalnych równym obywatelom państwa pruskiego narodowości polskiej*². Podkreślając formę polityki germanizacyjnej władz pruskich w stosunku do ludności polskiej, wysuwano w tym względzie tezę, że kultura pruska nie jest przeświadczona o swej wartości skoro obawia się nauczycieli Polaków, przesiedlając ich na zachód Niemiec, czy też utrzymując bojkot polityczny i gospodarczy we współzawodnictwie polsko-niemieckim. Tłumaczono na łamach pisma, że w walce dwóch kultur w Prusach Wschodnich, Polacy nie zajmują wrogiego stanowiska do kultury niemieckiej, bowiem każdy naród może od drugiego czegoś się nauczyć. Dlatego zwracając się do młodzieży pismo podkreślało, że nie żąda od Polaków pogardzania wszystkim co niemieckie, lecz stara się umocnić w młodym pokoleniu szacunek i miłość do własnych ideałów, wiarę w polskość, poczucie polskości. Twierdzono więc, że jeżeli to nastąpi, to można być wówczas spokojnym, gdyż żadna agitacja i propaganda niemiecka nie zachwieje postawą polskiej młodzieży. Pisano więc: *Mając ugruntowane poczucie polskie możemy nawet śmiało, a nawet chętnie korzystać celem kształcenia się z obcej literatury, obcej sztuki, obcej muzyki, ażeby przez to wzbogacić swój umysł i serce i stać się później nie tylko dobrym, ale dzielnym i światłym pracownikiem na niwie narodowej*³. Pismo dowodziło, że Niemcy starają się wpoić ludności polskiej, że kultura niemiecka jest wyższa i lepsza od kultury polskiej. Na podstawie tych stwierdzeń hakatyści ogłupili część młodzieży polskiej. Zdając sobie sprawę z niebezpieczeństwa postępującej germanizacji u młodzieży polskiej, pismo podejmowało starania, aby poprzez szerzenie oświaty wzmocnić łączność z narodem polskim, osłabić wpływ germanizacji. Pisano m.in. *Polska kultura nie jest gorszą od niemieckiej a z pewnością wyższą od kultury pruskiej. Kultura narodu ujawnia się mianowicie w literaturze, nauce i sztuce. Język polski, to jeden z najgiętszych, najdźwięczniejszych i wyszlachetnionych języków świata. Wypowiedzieć nim można najsubtelniejsze uczucia, łkać i płakać, gromy i błyskawicę ciskać. A polska literatura, polskie piśmiennictwo, polska sztuka pierwsze zajmują w świecie miejsce. Posiadamy największych pisarzy z wszystkich narodów słowiańskich, nie wyłączając Rosjan i Czechów. Olbrzymi szczep słowiański nie wydał dotąd takich pisarzy, których można by równać Mickiewiczowi, Słowackiemu, Krasińskiemu, Sienkiewiczowi i Reymontowi roznieśli sławę piśmiennictwa polskiego po całym świecie i uzyskali najwyższą nagrodę Nobla*⁴. Ukazując polski

² Tamże.

³ [Swój], Wszystkiego doświadczaćcie, a co dobrego jest, bierzcie, *Życie Młodzieży* 3(1927) z 6 II.

⁴ [Konrad], Kultura polska, *Życie Młodzieży* (1925) z 12 IV.

dorobek naukowy prezentowano także sławy światowe, takie, jak Marię Curie-Skłodowską i Mikołaja Kopernika. Wskazywano dorobek polskiego malarstwa i muzyki na czele z Fryderykiem Chopinem. Dowodzono jednocześnie na łamach pisma, że nie tylko polska literatura, nauka i sztuka słyną w całym świecie, ale twierdzono z uczuciem dumy, że sławą światową cieszy się również polska historia. Prezentowano więc polskich bohaterów narodowych (Kościuszkę, Sobieskiego, księcia J. Poniatowskiego) oraz twórców państwa polskiego (Mieszka I i Bolesława Chrobrego). Podkreślano także, że polski patriotyzm i gorąca miłość do Ojczyzny cieszą się sławą światową⁵.

Na szczególną uwagę zasługują drukowane w dwutygodniku artykuły poświęcone polskim bohaterom narodowym, uczonym i czołowym pisarzom, malarzom, muzykom⁶. Wśród polecanej czytelnikom „Życia Młodzieży” literatury najczęściej było powieści historycznych. Książki te miały zapoznać młodego czytelnika z Warmii, Mazur i Powiśla z bogatą przeszłością Polski, jej kulturą i zmaganiem o odzyskanie niepodległości. Sięgając do tradycji nie tylko przypomniano świetną przeszłość Ojczyzny, ale przede wszystkim wskazywano, że Warmiacy i Mazurzy należą do narodu polskiego.

Wychodząc ze słusznego założenia, że szczególną rolę w pracy kulturalno-oświatowej oraz w kształtowaniu więzi narodowej winna odegrać młodzież jako przyszłe pokolenie społeczności polskiej w Prusach Wschodnich. „Życie Młodzieży” roztaczało opieką kulturalną przede wszystkim młode pokolenie Warmiaków, Mazurów i Powiślan. Wzywano młodzież na łamach pisma do zachowania godnej postawy Polaków pisząc: *Ty jesteś synem sławnego w dziejach świata narodu, więc nie wolno się Tobie tego narodu wyrzekać i kontaktu z nim zrywać. [...] A jeżeli Ci wielkość imponuje — to pokaże Ci co innego. O Koperniku, Sienkiewiczu, Reymoncie słyszałeś zapewne. O Marii Curie-Skłodowskiej też. O innych wielkich zasłużonych Polakach też słyszałeś. Polakami byli Curie-Skłodowska na obcej ziemi wychowana, za Francuzem zamężna, polskości i polskiej mowy się nie wyrzekała. Genialny kompozytor Chopin na obcej żył ziemi — a tworzył z polskości i umarł Polakiem. Paderewski, sławę i majątek nie w Polsce zdobył — a jednak dla Polski wciąż żyje. [...] Wczytaj się w dzieje Polski chłopcze, a wtedy zrozumiesz, rację nam przyznasz i Polakiem pozostaniesz⁷.*

⁵ Tamże.

⁶ Polskim twórcom kultury poświęcono m.in. następujące artykuły w *Życiu Młodzieży*: [Drużyna], Maria Curie-Skłodowska, *Życie Młodzieży* 4(1925) z 1 III; [Z.]M. Z i e n t a r ó w n a, Maria Konopnicka, pieśniarka ludu polskiego, *Życie Młodzieży* 17(1927) z 11 IX; Życia J. Matejki, *Życie Młodzieży* 20(1926) z 24 X; Muzycy polscy w Wiedniu, *Życie Młodzieży* 22(1926) z 28 XI; T. Kościuszko, *Życie Młodzieży* 12(1926) z 6 VI; H.J. Z a l e s k a, M. Kopernik, *Życie Młodzieży* 15(1926) z 1 VIII; Nasi trzej wieszczowie, *Życie Młodzieży* 10(1927) z 29 V; Stanisław Staszic, *Życie Młodzieży* 12(1927) z 6 I; [Płomyk], Fryderyk Chopin, *Życie Młodzieży* 17(1925) z 30 VIII; Konie Juliusza Kossaka, *Życie Młodzieży* 18(1925) z 13 IX; Walerian Łukasiński, *Życie Młodzieży* 20(1925) z 11 X; [Z.]M. Z i e n t a r ó w n a, Kilka słów o Ignacym Kraszewskim, *Życie Młodzieży* 22(1926) z 28 XI; J.I. Kraszewski, *Życie Młodzieży* 8(1928) z 22 IV; Zawisza Czarny, *Życie Młodzieży* 9(1928) z 6 V; Królowa Jadwiga, matka chrzestna Litwy, *Życie Młodzieży* 6(1929) z 25 III; T. Kościuszko, *Życie Młodzieży* 12(1926) z 6 VI; Książę Józef Poniatowski, *Życie Młodzieży* 7(1926) z 26 III; Mogiła Kościuszki, *Życie Młodzieży* 8(1928) z 22 IV.

⁷ [Sz.]A. S z a j e k, Słuchaj chłopcze, *Życie Młodzieży* 21(1929) z 31 VIII.

II. POLSKIE TRADYCJE NARODOWE NA ŁAMACH „ŻYCIA MŁODZIEŻY”

Poznanie tradycji narodowych według „Życia Młodzieży”, miało umocnić przekonanie czytelników, że polskość była, jest i będzie. Dokonując wyboru prezentowanych tradycji w „Życiu Młodzieży”, starano się uwzględnić wydarzenia, mówiące o sukcesach państwa polskiego. Potrzeba sięgania do tradycji mówiących o wielkiej historycznej roli narodu polskiego, była cenna, gdyż pozwalała zrozumieć czytelnikom istotę przemian historycznych państwa polskiego. „Życie Młodzieży” dokonując świadomie wyboru tradycji narodowych, przystosowało wyobrażenia o przeszłości do współczesnych potrzeb ideowych i politycznych Polaków w Prusach Wschodnich. Tradycje historyczne państwa polskiego miały przekonywać o potrzebie wytrwałej i odważnej obrony praw narodowych oraz mobilizować do walki z germanizacją.

Przede wszystkim przypomniano czytelnikom na łamach pisma wielkie batalie narodu polskiego, a więc bitwę pod Grunwaldem i Tannenbergiem⁸, bitwę pod Raclawicami⁹, Powstanie Styczniowe¹⁰, zwycięstwo wiedeńskie króla Jana Sobieskiego¹¹ oraz potęgę państwa i oręża polskiego¹².

Nawiązując w „Życiu Młodzieży” do rocznicy Konstytucji 3 Maja 1791 roku, podkreślano rolę reform w Polsce, które nasi przodkowie dobrowolnie sobie nałożyli, świecąc całej Europie przykładem zbratania się stanów w obronie dobra ogólnego ponad osobiste i klasowe interesy. Stąd też rocznica Konstytucji 3 Maja była świętem narodowym państwa polskiego w okresie międzywojennym. Pisano m.in. *Święto narodowe jest więc uczczeniem szlachetnego przez uszlachetnienie dusz doprowadzimy do uszlachetnienia całego narodu, a tym samym do umocnienia jego*¹³.

Zapoznano czytelników „Życia Młodzieży” z godłem, barwami i chorągwiami państwa polskiego¹⁴. Nawiązując do tradycji rycerstwa polskiego pisano: *Rycerzem jest każdy, kto pełni surową służbę według hasła rycerskiego „Bóg i Ojczyzna”, kto postępuje po rycersku, honoru swego własnego i czci narodowej nie płami a świeci przykładem i poświęceniem w jego obronie. Młodzieży polska! Nowoczesnemu krzyżactwu, współczesnym naśladowcom wiarołomnych mnichów krzyżackich przeciwstawiamy rycerza polskiego, siła dobra, prawdy, sprawiedliwości, zwyciężającego niszczycielskie potęgi zaborczości i ucisku, pychy i nienawiści, ciemności i zwątpienia*¹⁵. Pismo z sympatią wyrażało się o Polsce, toteż w artykułach uwzględniano interesy narodowe, przeciwstawiając się w ten sposób germanizacji.

Ukazywanie w „Życiu Młodzieży” wielkich tradycji narodu polskiego miało stanowić drogę do kształtowania zdecydowanej postawy młodzieży polskiej

⁸ W. A n c z y c, Bitwa pod Grunwaldem i Tannenbergiem, *Życie Młodzieży* 14(1928) z 4 VII.

⁹ [Śpiewak], Krakowiaci, Marsz pod Raclawice, *Życie Młodzieży* 13(1926) z 10 VI.

¹⁰ Jak umierali uczestnicy powstania 1803 roku, *Życie Młodzieży* 2(1924) z. I–II.

¹¹ Oswobodzenie Wiednia r. 1683 przez króla Jana Sobieskiego, *Życie Młodzieży* 20(1926) z 24 X.

¹² Hołd pruski, *Życie Młodzieży* 22(1927) z 28 XI; Husarze, *Życie Młodzieży* 16(1927) z 28 VIII.

¹³ [Przyjaciel Młodzieży], Wielka rocznica *Życie Młodzieży* 8(1925) z 28 IV; zob. także [Sz.]A. S z a j e k, Witaj majowa jutrzeńko, *Życie Młodzieży* 8(1927) z 30 IV.

¹⁴ O godle, barwach i chorągwiach Polski, *Życie Młodzieży* 14(1925) z 19 VII.

¹⁵ [Przyjaciel Młodzieży], Rycerze ducha, rycerze pracy, *Życie Młodzieży* 3(1925) z 18 II.

w obronie praw narodowych w Prusach Wschodnich. Apelowano do młodzieży pisząc: *Dźwigać naród z uśpienia! Oto nasz wielki cel. My pokolenie krew z krwi i kość z kości Piastów, Jagiellonów, Poniatowskich, Kościuszków, Chodkiewiczów, bohaterów powstań karnie stajemy do służby, aby dojść do tego celu. Czujemy przed sobą zwycięstwo bośmy silni wiarą w Boga i Naród nasz*¹⁶. Mobilizowano w ten sposób swych młodych bojowników do wiary w przyszłość i przepiękne idee narodu polskiego, aby przenikała ich pewność zwycięstwa i pamięć tradycji walki ich przodków, którzy dla umocnienia własnego narodu walczyli.

Przypominano czytelnikom „Życia Młodzieży” polskie tradycje historyczne Warmii, Mazur i Powiśla. Opisując pamiętną bitwę pod Grunwaldem nawiązywano do współczesnych stosunków polsko-niemieckich. *Pięćset lat upłynęło od tej chwili. Okres czasu w porównaniu z życiem człowieka olbrzymi, lecz w życiu państw i narodów czyż tak wiele od tego czasu się zmieniło? Jeżeli chcemy porównać wprost, zadziwiającej możemy doczekać się analogii w panujących obecnie stosunkach politycznych*¹⁷. Według „Życia Młodzieży”, przeszłość niemiecka obfitowała w liczne dowody gwałtu, okrucieństwa i przemocy, była nieustępliwa w swej zaborczości. Analizując istniejące stosunki polsko-niemieckie w Prusach Wschodnich „Życie Młodzieży” miało podstawy do wyciągania powyższych wniosków. Ukazując zwycięstwo grunwaldzkie, jako symbol zwycięstwa słowiańszczyzny nad siłami germańskimi, podkreślano zmienność szczęścia i losów w historii. Stosunki polsko-niemieckie ukazywano jako ciągłą obronę Polaków przed ekspansją niemiecką. Taka charakterystyka tradycyjnej postawy Niemców miała przestrzec Polaków przed wszelkimi ideałami niemieckimi.

Zapoznając czytelników z przeszłością Malborka¹⁸ czy też Fromborka¹⁹, podkreślano ślady polskości w tych miastach. O katedrze fromborskiej pisano: *Bacznie oko znawcy napotka w tym dostojnym tłumie na każdym kroku ślady pracy, myśli i kultury polskiej. Czy to obraz biskupa Wacława Leszczyńskiego, czy Stanisława Sbarskiego, czy kanonika Ujejskiego, czy grobowiec Grabowskiego, Kopernika, itd. — nie ma tu prócz nagich ścian niczego, co by nie przypominało pogrążonej w zapomnienie polskości*²⁰.

Przypominano na łamach pisma sylwetki zasłużonych działaczy Warmii, Mazur i Powiśla, takich, jak ks. dr. Feliksa Schreibera²¹, dr. Feliksa Morawskiego²², ks. Walentego Barczewskiego²³, czy też literata, księgarza i wydawcy Eugeniusza Buchholza²⁴.

Wiele miejsca w „Życiu Młodzieży” poświęcono przeszłości historycznej Mazowsza pruskiego²⁵, czy też dziejom społeczności polskiej na Warmii²⁶. Trady-

¹⁶ Odwaga czynu, *Życie Młodzieży* 2(1927) z 23 I.

¹⁷ Na pobojowisku grunwaldzkim, *Życie Młodzieży* 20(1926) z 24 X.

¹⁸ St. S r o k o w s k i, Malbork (Marienburg), *Życie Młodzieży* 23(1926) z 12 XII.

¹⁹ [Sz.]A. S z a j e k, Frombork, *Życie Młodzieży* 20(1926) z 24 X.

²⁰ Tamże.

²¹ Ks. dr Feliks Schreiber, *Życie Młodzieży* 10(1927) z 29 V.

²² A. S t e f f e n, Dr Feliks Morawski, *Życie Młodzieży* 4(1930) z 9 III.

²³ T e n ż e, Ks. Walenty Barczewski, *Życie Młodzieży* 18(1929) z 23 X; t e n ż e, Wspomnienia o ks. Barczewskim, *Życie Młodzieży* 1(1930) z 10 I.

²⁴ Eugeniusza Buchholza, *Życie Młodzieży* 4(1928) z 26 II.

²⁵ [E.S.] E. S u k e r t o w a, Mazowsze pruskie, *Życie Młodzieży* 25(1925) z 20 XII.

cje regionu ukazywane na łamach pisma miały umacniać poczucie polskości wśród młodzieży.

Nawiązując do okresu plebiscytowego przedstawiono w „Życiu Młodzieży” mapkę byłych ziem plebiscytowych: Mazury, Warmię i Ziemię Malborską. Podkreślano w piśmie, iż na podstawie mapy można stwierdzić, iż krajem przyległym do Prus Wschodnich jest wielki obszar Polski, który tworzy geologiczną całość. Prusy Wschodnie określano jako kolonię niemiecką do połowy przesiąkniętą żywiołem polskim i litewskim. Twierdzono więc, iż 30-milionowy, płodny i świeży naród polski winien mieć szeroki dostęp do Morza Bałtyckiego²⁷. W „Życiu Młodzieży” dążono nie tylko do ukazania polskiej przeszłości Warmii, Mazur i Powiśla, ale również wyrażano przekonanie o słuszności dążeń Polaków w celu włączenia tych ziem w granice państwa polskiego. Wyrażona tęsknota za niepodległym bytem państwowym miała przesądzać niepowodzenia germanizacji Warmiaków, Mazurów i Powiślan.

W „Życiu Młodzieży” publikowano szereg wiadomości o Polsce. W cyklu artykułów „A czy znasz ty, bracie młody, twoje ziemie, twoje wody”²⁸ opisywano miasta polskie: Zakopane, Rakowiec, Puławy, Kazimierz nad Wisłą. Zapoznając czytelników z dziejami i zabytkami tych miast, charakteryzowano m.in. pochodzenie i obyczaje ludu huculskiego na Pokuciu²⁹. Prezentowano piękno polskich Tatr, znane szlaki górskie, pisząc m.in.: *Piękno Tatr leży w ich majestatycznej wielkości i fantastycznych kształtach dających człowiekowi poznać dobitnie wielkość ich Twórcy. Opisać je trudno, trzeba je poznać. Kto więc tylko będzie miał sposobność wyjazdu do Polski, niech zaglądnie w tą czarodziejską krainę olbrzymów górskich, a wrażenia jakie mu pozostaną, przechowa na pewno przez całe życie*³⁰. W przedstawionych relacjach z wycieczki w Tatry, opisywano m.in. Zakopane, Nowy Targ, zapoznawano czytelników pisma z bogatym folklorem góralskim³¹. Informując na łamach „Życia Młodzieży” o dawnych polskich zabytkach Ojcowa, Grodziska i Pieskowej Skały podkreślano: *Wszak wszystkie narody czczą i kochają pamiątki po przodkach pozostałe, z pieczołowitością czuwają nad miejscami swych świątyń i bohaterów. I my o naszych pamiątkach myśleć winniśmy*³². Zwracano się z apelem do młodzieży o pielęgnowanie pamiątek przeszłości pisząc: *1. Szanuj zabytki przeszłości, gdziekolwiek je napotkasz. 2. Poznaj zabytki przeszłości w swej okolicy. 3. Z książek i kronik miejscowych poznawaj ich dzieje. 4. Staraj się, by miejscowa ludność je znała i szanowała. 5. Troszcz się, by nad nimi roztaczano opiekę. 6. Krzew umiłowanie zabytków*

²⁶ Kościół w Sząbruku na Warmii na tle dziejów społeczności polskiej, *Życie Młodzieży* 11(1927) z 12 VI.

²⁷ *Życie Młodzieży* 5(1928) z 11 III.

²⁸ Zakopane, *Życie Młodzieży* 21(1920) z 8 XI; Rakowiec na Pokuciu, *Życie Młodzieży* 2(1927) z 23 I; Z ziemi lubelskiej, *Życie Młodzieży* 21(1926) z 7 XI.

²⁹ [Płomyk], O Pokuciu i Huculach, *Życie Młodzieży* 20(1927) z 30 X.

³⁰ [J. K-ski], Tatry, *Życie Młodzieży* 5(1927) z 13 III.

³¹ M. Zientarówna, Moja pierwsza wycieczka w Tatry, *Życie Młodzieży* 24(1928) z 20 XII; *Życie Młodzieży* 1(1927) z 8 I; *Życie Młodzieży* 2(1927) z 23 I; *Życie Młodzieży* 3(1927) z 6 II; *Życie Młodzieży* 4(1927) z 20 II; *Życie Młodzieży* 7(1927) z 17 IV.

³² E. Sukertowa, Wycieczka w dolinę Prądnika, *Życie Młodzieży* 16(1927) z 26 VIII; *Życie Młodzieży* 17(1927) z 11 IX; *Życie Młodzieży* 15(1927) z 14 VIII.

przeszłości³³. Widząc potrzebę przywiązania młodzieży do pamiątek przeszłości Warmii, Mazur i Powiśla w „Życiu Młodzieży” dokładano wszelkich starań, aby uczulić czytelników do poszukiwania śladów polskości w swym regionie.

III. PUBLIKOWANIE DOROBKU PIŚMIENICTWA POLSKIEGO NA ŁAMACH „ŻYCIA MŁODZIEŻY”

Piśmiennictwo regionalne i ludowe w języku polskim na Warmii i Mazurach było ostoją polskości i skuteczną bronią w walce z germanizacją. Regionalna ludowa literatura mazurska i warmińska była tworzona przez chłopów, rzemieślników, księży, nauczycieli, miała ambicje zaspokajania potrzeb duchowych ludności polskiej, odzwierciedlała ich codzienne życie.

Regionalny charakter piśmiennictwa Warmii i Mazur wynikał z braku twórczej inteligencji, która albo germanizowała się, albo działała poza jego terenem. Natomiast lud trwał przy polskości i na tym właśnie terenie z pietyzmem przechowywał najstarsze zabytki ustnej literatury ludowej. Regionalna literatura ludowa Warmii i Powiśla jest wymownym świadectwem polskości obu regionów.

Ważne zadanie pełniło „Życie Młodzieży” zapoznając czytelników z twórczością samorodnych poetów regionu Warmii i Mazur jak: M. Kajki³⁴, M. Lengowskiego³⁵, M. Zientarówny³⁶, G. Skowronka³⁷. Niewiele można znaleźć numerów egzemplarzy „Życia Młodzieży”, w których brakowałoby utworów M. Kajki, samorodnego poety mazurskiego, który swoje przeżycia i refleksje przelał na bajki, pieśni i wiersze. Życie i działalność społeczno-narodowa Kajki były symbolem wierności ojczyźnie, przykładem patriotyzmu świadomego Polaka w Prusach Wschodnich.

Chcąc ukazać młodzieży dorobek polskiej literatury, publikowano na łamach pisma cykl esejów poświęconych początkom piśmiennictwa polskiego. Wyjaśniono czytelnikom, że piśmiennictwo to inaczej także literatura, opis książek, które od najdawniejszych czasów do współczesności zostały napisane. Podkreślano, że literatura zajmuje się zarówno pracami jak i osobą twórcy, informuje nas kiedy i w jakich warunkach dzieło powstało. Stąd dokładano wszelkich starań w „Życiu Młodzieży”, aby przybliżyć czytelnikom znajomość polskiego piśmiennictwa. Pisano wówczas: *Nasza rodzinna literatura, którą każdy naród zwykł otaczać czcią swoich pisarzy, zwąc ich prorokami narodów. [...] Potrzeba nam więc, drodzy Przyjaciele i Przyjaciółki, znać dobrze literaturę ojczystą, aby wykształcić nasz smak na dziełach najpiękniejszych, umieć rozróżnić potem ziarno zdrowe od plew*³⁸.

³³ *Życie Młodzieży* 2(1927) z 23 I.

³⁴ Z publikowanych w *Życiu Młodzieży* licznych utworów M. Kajki wymienić można m.in.: M. K a j k a, Pobudka do szanowania mowy ojczystej, *Życie Młodzieży* 8(1925) z 10 V; t e n ż e, On już zmartwychwstał, *Życie Młodzieży* 7(1927) z 17 IV; t e n ż e, Po deszczu słońce, *Życie Młodzieży* 13(1927) z 17 VII; t e n ż e, Nowy poemat do młodzieży polskiej, *Życie Młodzieży* 18(1927) z 16 X; t e n ż e, *Życzenia Noworoczne* 1(1928) z 2 I; t e n ż e, Dom rodzinny, *Życie Młodzieży* 13(1926) z 2 VII; t e n ż e, O wiejskim stanie, *Życie Młodzieży* 14(1928) z 16 VII.

³⁵ M. L e n g o w s k i, Dola ludu warmińskiego, *Życie Młodzieży* 17(1929) z 17 IX.

³⁶ M. Z i e n t a r ó w n a, Łosieża do Świętoliłki w 1885 r., *Życie Młodzieży* 1(1920) z 3-I.

³⁷ G. S k o w r o n e k, O mowie naszej, *Życie Młodzieży* 10(1927) z 29 V.

³⁸ [R.], Początki dziejów piśmiennictwa polskiego, *Życie Młodzieży* 18(1929) z 3 X.

Charakteryzowano na łamach pisma poszczególne okresy rozwoju piśmiennictwa polskiego, począwszy od roku 965 do początków XIX w.³⁹. Przegląd twórczości polskich pisarzy miał nie tylko zadanie poznawcze, ale przede wszystkim miał się przyczynić do rozbudzenia zainteresowania i pogłębiania wiedzy humanistycznej wśród młodzieży polskiej na Warmii, Mazurach i Powiślu.

Popularyzowano na łamach „Życia Młodzieży” prozę i poezję m.in. H. Sienkiewicza⁴⁰, Wł. Reymonta⁴¹, J.I. Kraszewskiego⁴², K. Makuszyńskiego⁴³, A. Mickiewicza⁴⁴, J. Słowackiego⁴⁵, M. Konopnickiej⁴⁶. Upowszechniano wśród czytelników wiedzę o twórczości M. Konopnickiej⁴⁷, E. Orzeszkowej⁴⁸, S. Żeromskiego⁴⁹ i Wł. Reymonta⁵⁰. Wspomnienia o dorobku literatury narodowej na łamach pisma miały przeciwdziałać propagandzie niemieckiej wśród Polaków w Prusach Wschodnich o niższości kultury polskiej.

„Życie Młodzieży” podporządkowane zostało ideom nadrzędnym, mianowicie polskiej racji politycznej, udowadniającej, że Warmia, Mazury i Powiśle wchodzące w skład państwa niemieckiego są odwiecznie polskie, mimo, że znajdują się w kręgu germańskiego oddziaływania kulturowego. Pismo przez działalność kulturalną, która w dużej mierze opierała się na rodzimym folklorze dążyło do repolonizacji regionu Warmii, Mazur i Powiśla. Przedstawione w „Życiu Młodzieży” z pietyzmem przechowywane zwyczaje i obrzędy Warmiaków i Mazurów są świadectwem polskości tych ziem. Wyrobienie przywiązania do własnych zwyczajów, swojej kultury rodzimej, pokazanie młodzieży łączności z polską kulturą ogólnonarodową na łamach „Życia Młodzieży”, przyczyniało się do przewyciężania niemieckiej tezy o wyższości kultury niemieckiej. Pismo dowodziło, że Polska jest narodem nie mniej kulturalnym niż Niemcy, a Polacy mają wspaniałą literaturę, nie ustępującą w niczym literaturze niemieckiej.

³⁹ Złoty okres w dziejach piśmiennictwa polskiego, *Życie Młodzieży* 19(1929) z 30 X; Dzieje piśmiennictwa polskiego w wieku XVII, *Życie Młodzieży* 5(1930) z 6 IV; Dzieje piśmiennictwa polskiego na schyłku XVIII w., *Życie Młodzieży* 7(1930) z 29 VI.

⁴⁰ H. Sienkiewicz, Mowa polska, *Życie Młodzieży* 9(1926) z 25 IV.

⁴¹ W. Reymont, Wigilia w chacie Boryny — fragment „Chłopów”, *Życie Młodzieży* 22(1928) z 23 XII.

⁴² J.I. Kraszewski, Stara baśń — fragment, *Życie Młodzieży* 5(1925) z 7 II.

⁴³ K. Makuszyński, Jak pan Bóg na bitwę patrzył, *Życie Młodzieży* 17(1929), z 24 X.

⁴⁴ A. Mickiewicz, Oda do młodości, *Życie Młodzieży* 5(1924) z 7 XII.

⁴⁵ J. Słowacki, Rozmowa z piramidami, *Życie Młodzieży* 9(1927) z 15 V.

⁴⁶ M. Konopnicka, Credo, *Życie Młodzieży* 13(1928) z 15 VII.

⁴⁷ [M.Z.] M. Zientarówna, Pieśniarka ludu polskiego, *Życie Młodzieży* 17(1927) z 11 IX.

⁴⁸ O E. Orzeszkowej, *Życie Młodzieży* 9(1928) z 6 V.

⁴⁹ Stefan Żeromski, *Życie Młodzieży* 25(1925) z 20 XII.

⁵⁰ Władysław Reymont, *Życie Młodzieży* 25(1925) z 20 XII.

**KULTURAKTIVITÄTEN DER POLEN IM ERMLAND, IN MASUREN
UND IN OSTPOMMERN IM ZEITRAUM 1924–1930**

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel befasst sich mit dem Inhalt der Zeitschrift „Leben der Jugend“, die in Nordpolen zwischen 1924–1930 veröffentlicht worden ist. Der Inhalt der Zeitschrift wurde analysiert und auf Kulturaktivitäten durchgeforschet. Im ersten Teil wurde die Synthese der studierten Probleme zum Thema Errungenschaften der polnischen Kultur dargestellt. Der zweite Teil wurde polnischen nationalen Bräuchen gewidmet, die in den Spalten des „Leben der Jugend“ zu finden waren. Der dritte Teil befasst sich mit dem polnischen Schrifttum, welches in der besagten Zeitschrift veröffentlicht worden ist.

DWUNASTA ROCZNICA BEATYFIKACJI ADOLFA KOLPINGA

*Kto ludzi chce zdobyć,
musi dać w zastaw swe serce.*
(A. Kolping)

Na proces odchrześcijanienia stosunków społecznych w Europie wpłynęły przede wszystkim dwa czynniki: rewolucja francuska (1789–1799) i rewolucja przemysłowa (zastąpienie pracy ręcznej pracą maszynową dzięki maszynie parowej, którego dokonał w 1776 roku James Watt).

Przemiany w życiu społeczno-gospodarczym zachodzące w XIX wieku dotyczyły: zmiany techniki produkcji przemysłowej w związku z wprowadzeniem maszyny parowej, koncentracji przemysłu, powstawania wielkich skupisk robotniczych, rozpowszechniania pracy najemnej, powstania klasy pracowników i pracodawców, skupienia bogactw w rękach nielicznej grupy kapitalistów, zubożenia szerokich mas pracujących, upadku moralności oraz wzrostu poczucia ufności klasy robotniczej we własne siły. Zjawiska te przyczyniały się do rosnącej niedoli robotników i powstawania antagonizmów zagrażających porządkowi społecznemu.

Na powyższe przemiany zwracał uwagę Leon XIII w encyklice *Rerum novarum* (15 V 1891) upatrując przyczyny niedoli robotników w: zniesieniu dawnych korporacji przemysłowych, usunięciu wpływu religii i moralności na ustawodawstwo państwowe, monopolu kapitalistów na rynku pracy i towarów oraz lichwie stosowanej przez pracodawców (RN 2). Na przełomie XIX/XX wieku nastąpił okres wielkiego ożywienia katolickiej myśli społecznej. Głębokie przeobrażenia stosunków społeczno-gospodarczych i polityczno-społecznych powodowały konieczność zajęcia stanowiska przez katolików wobec nowej rzeczywistości.

Zwiastunem nauki społecznej Kościoła i prekursorem idei wielkich encyklik społecznych był w tym okresie, beatyfikowany przez papieża Jana Pawła II podczas uroczystej Mszy Świętej na placu św. Piotra w niedzielę 27 października 1991, w setną rocznicę encykliki *Rerum novarum*, kapłan archidiecezji kolońskiej Adolf Kolping (1813–1865), działacz społeczny, twórca katolickich stowarzyszeń młodzieży rzemieślniczej, pisarz i publicysta. Jako rówieśnik Karola Marksa (1818–1883), Adolf Kolping, dostrzegał konieczność transformacji społecznych, ale nie na drodze rewolucji lub reform ustawodawstwa państwowego, lecz przez religijną i społeczną odnowę. Głosił potrzebę takich przemian społecznych, które biorą początek w życiu każdego człowieka przez głęboką wiarę, zawodowe kompetencje i rodzinę.

Wydaje się zasadne stwierdzenie, że liderzy preferujący obecne przemiany społeczno-gospodarcze popełniają analogiczne błędy, które miały miejsce w okre-

sie „dzikiego kapitalizmu” za czasów Adolfa Kolpinga. Niezwykle trafną ocenę przemian systemowych w Polsce przedstawia *List Episkopatu Polski na temat bezrobocia* (30 X 2001).

W dokumencie tym czytamy: *Polska początku trzeciego tysiąclecia — choć krocząca drogą niezbędnych reform, na której odniosła również wiele znaczących sukcesów — znalazła się w sytuacji poważnego kryzysu społecznego. Dotyczy on przede wszystkim postaw moralnych i zachowań społecznych, ale także sytuacji gospodarczej, w tym finansów publicznych, rynku pracy oraz postępującego rozwarstwienia społecznego, co wywołuje coraz większe niezadowolenie społeczne, apatię i pogłębiający się brak wiary w lepszą przyszłość.*

Wypaczona została w ten sposób prawdziwa wizja polityki, która jest wymagającą formą miłości bliźniego i której ostateczną racją jest zaangażowanie na rzecz dobra wspólnego.

Istnieje więc potrzeba przypominania takich postaci jak Adolf Kolping, który w ubiegłym wieku rozjaśniał światłem ewangelii niezwykle trudny problem sprawiedliwości społecznej i próbował wyrwać chrześcijan z apatii i pobudzić do kształtowania poprawnej relacji między pracą a kapitałem.

Wyjściem naprzeciw temu zapotrzebowaniu jest praca magisterska Iwony Ewy Moniuszko, *Stowarzyszenie Czeladnicze bł. Adolfa Kolpinga, ze szczególnym uwzględnieniem jego rozwoju i roli ks. dr. Feliksa Schreibera w diecezji warmińskiej*, Olsztyn 1997 (obecnie przygotowywana jest do druku w Warmińskim Wydawnictwie Diecezjalnym). Praca ta została napisana na seminarium Teologii Praktycznej Laikatu pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Mariana Borzyszkowskiego w Instytucie Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II — Studium Teologii dla świeckich w Olsztynie, w ramach umowy z Wydziałem Teologicznym PAT w Krakowie.

Powyższe opracowanie stanowi próbę przybliżenia życia i dzieła bł. Adolfa Kolpinga, ur. 8 XII 1813 roku w Kerpen koło Kolonii, twórcy Związku Katolickich Stowarzyszeń Czeladniczych (*Verband Katholischer Gesellenvereine*), obecnie zwanym „Dziełem Kolpinga” oraz kontynuatora tego dzieła, którym był ks. dr. Feliks Schreiber (1857–1889) z Mikołajek Pomorskich, organizatora czeladników warmińskich. Praca I. Moniuszko składa się z czterech rozdziałów, tworzących logiczną całość, ukazującą: życie, naukę i działalność ks. Adolfa Kolpinga, następnie realizację tego dzieła przez ks. Feliksa Schreibera na Warmii oraz beatyfikację ks. Adolfa Kolpinga przez Jana Pawła II, i działalność kolpingowców w obecnych czasach.

Niniejsze opracowanie jest o tyle cenne, że *literatura — jak pisze autorka niniejszego opracowania — w języku polskim na temat Adolfa Kolpinga jest nader skromna. Przyczyną tego stanu rzeczy była komunistyczna cenzura PRL. Uważano, iż tylko PZPR jest uprawnione do zajmowania się kwestią robotniczą. Wszystkim innym, którzy mieli odmienne zdanie, nie pozwolono wypowiadać się na ten temat. Powstała w literaturze naukowej pustka, którą trzeba wypełnić* (s. 5).

Autorka w pierwszym rozdziale przedstawia życiorys oraz poglądy ks. Adolfa Kolpinga dotyczące rodziny, Kościoła, pracy i polityki. Pomimo zdolności i chęci do nauki, na skutek niedostatku w domu rodzinnym, jako trzynastoletni chłopiec rozpoczął naukę rzemiosła szewskiego. Mając 24 lata, rozpoczął dalszą naukę

w kolońskim gimnazjum. Z własnych zatem doświadczeń Kolping znał ogrom biedy tworzącego się proletariatu. Studiując teologię (Monachium, Bonn, Kolonia), aktywnie działał w Reńsko-Westfalskim Ugrupowaniu Studentów, do którego należał także wielki społecznik Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811–1877), późniejszy biskup Moguncji.

Po święceniach kapłańskich (13 IV 1845) w kolejnych placówkach gromadził wokół siebie czeladników stanowiących załazek przyszłej organizacji. Prowadził działalność pisarską oraz wiele podróżował zakładając oddziały Stowarzyszenia Czeladniczego. W nauczaniu wskazywał, że rodzina jest starsza od państwa oraz posiada swoje prawa i obowiązki. Wskazywał na religię jako fundament życia rodzinnego. Zachęcał, aby czeladnicy byli dobrymi rodzicami i obywatelami.

Zwracał uwagę, że: *Do Kościoła należy troska nie tylko o poziom religijny społeczeństwa, ale również o sprawy społeczne i moralne. Gdyby Kościół milczał na tematy społeczne, w oczach wszystkich byłoby to zaniedbaniem obowiązku* (s. 15–16).

Ucząc na temat pracy i polityki, podkreślał godność człowieka oraz potrzebę sprawiedliwego wynagrodzenia i właściwego traktowania pracy. W artykułach popularyzował zasadę sprawiedliwości społecznej. W dziedzinie etyki społecznej głosił zasadę komplementarności, opartej na sprawiedliwości i miłosierdziu. Twierdził, że każdy jest odpowiedzialny za społeczeństwo.

Przedstawione w rozdziale drugim, powstanie i rozwój Stowarzyszenia Czeladniczego, datuje się od czasu rozpoczęcia pracy duszpasterskiej przez księdza Kolpinga w Elberfeld (1845). Niższe warstwy ludności żyły w nędzy. Wokół tego kapłana czeladnicy utworzyli towarzyski krąg, który nauczyciel dziewcząt w Elberfeld, Jan Grzegorz Breuer przekształcił w Związek Czeladników (*Gesellenverein*). Ks. Kolping, wybrany prezesem tego związku (6 XI 1846), nadał Stowarzyszeniu Czeladników określony kształt. Miał on na celu wychowanie religijne, pielęgnowanie rodzinnej atmosfery i kształcenie zawodowe. W 1849 roku został proboszczem parafii katedralnej w Kolonii, gdzie kontynuował rozpoczętą działalność. Do rozgłosu przyczyniała się także działalność publicystyczna o tematyce społecznej i religijno-moralnej.

Ks. Adolf Kolping zakładał zrzeszenia czeladnicze nie tylko w miastach niemieckich, ale także w krajach sąsiednich. W 1850 roku nastąpiła fuzja poszczególnych oddziałów Stowarzyszenia, przyjęcie wspólnego statutu, a rok później także nazwy Katolicki Związek Czeladników (*Katholischer Gesellenverein*). Statut przewidywał wieloraką pomoc udzielaną czeladnikom zatrudnionym w rzemiośle przez: tworzenie wzorców obyczajowych, tworzenie miejsc godziwych rozrywek, pogłębianie wiedzy zawodowej, rozwijanie życia religijnego. W maju 1862 roku ks. Kolping *złożył papieżowi Piusowi IX sprawozdanie z działalności Związku Czeladników* (s. 36). W chwili jego śmierci (4 XII 1865) Stowarzyszenie liczyło 25 000 członków zrzeszonych w 4 000 związków lokalnych.

Władze kościelne wspierały inicjatywy Sekretariatu Generalnego Stowarzyszenia Czeladniczego działającego w Kolonii. Każdy kapłan miał prawo wystawiać wędrującym czeladnikom karty uczestnictwa ułatwiające noclegi za niską odpłatnością. Papież Leon XIII uwzględniając zasługi Katolickiego Stowarzyszenia

Czeladniczego, wydał dekret (19 XII 1884), którym udzielił odpustu zupełnego katolikom Niemiec i Austrii należącym do Stowarzyszenia.

Na terenie Polski Stowarzyszenia te zaczęły powstawać po 1855 roku. W 1870 roku istniało 7 towarzystw, skupiających 220 członków (s. 39). Tę społeczną działalność rozbijał *Kulturkampf* (od maja 1873) mający na celu podporządkowania wszelkich dziedzin aktywności Kościoła. W latach trzydziestych XX wieku przemianowano Stowarzyszenia Czeladnicze w Rodzinę Kolpinga (*Kolpingfamilie*) Współcześnie Dzieło Kolpinga jest ruchem stosunkowo nielicznym.

W rozdziale trzecim autorka niniejszej pracy prezentuje działalność Stowarzyszenia na Warmii. Głównym ich organizatorem był doktor prawa kościelnego, ks. Feliks Schreiber, urodzony 23 II 1857 r. w Mikołajkach Pomorskich. Działalność jego *przypadła na okres wzmożonej germanizacji w Prusach Wschodnich*. [...] *prowadził ożywioną działalność społeczno-religijną oraz oświatową wśród robotników i rzemieślników* (s. 44–45). W chwili jego śmierci (lipiec 1889) Towarzystwo Czeladnicze liczyło przeszło 1 500 osób. *Poza regionem olsztyńskim, Stowarzyszenie istniało również w Malborku, Królewcu, Gdańsku i Toruniu* (s. 47).

Duże zasługi w rozwoju Stowarzyszenia w Diecezji Warmińskiej miał także doktor teologii, ksiądz Franciszek Hipler urodzony w Olsztynie 17 II 1836 roku (zm. 17 XII 1898), autor licznych prac naukowych, działał w Królewcu, następnie w Braniewie jako profesor Liceum *Hosianum*, doradca teologiczny na Soborze Watykańskim I i wieloletni prezes Stowarzyszenia Czeladniczego w Diecezji Warmińskiej. W Olsztynie spotkania Stowarzyszenia Czeladniczego odbywały się w Katolickim Domu Zebrań *Kopernik*, budowanym jeszcze przez ks. Feliksa Schreibera.

Stowarzyszenia powstają kolejno w poszczególnych miastach: Biskupiec, Dzierzgoń, Elbląg, Dobrze Miasto, Lidzbark Warmiński, Malbork, Kwidzyn, Pieniężno, Tolkmicko, Barczewo, Orneta, Frombork, Ostróda, Olsztynek, Szczytno, Jeziorany, Wrzesina.

Rozdział czwarty poświęcony został beatyfikacji księdza Adolfa Kolpinga. Już w roku 1980 Jan Paweł II, podczas pielgrzymki duszpasterskiej w Niemczech mówił, że kapłan ten tworząc Stowarzyszenie Czeladników przyczynił się do polepszenia warunków życiowych przeciętnego człowieka i wyraził nadzieję na włączenie go do grona błogosławionych. Podjęto na nowo proces beatyfikacyjny, którym zajmował się już wcześniej przyjaciel księdza Kolpinga, późniejszy arcybiskup Wiednia kardynał Józef Gruscha. *Sprawie tej przeszkodziła pierwsza wojna światowa, a dalsze starania były stłumione przez władze III Rzeszy* (s. 61). Beatyfikacja księdza Adolfa Kolpinga odbyła się podczas Mszy Świętej na placu św. Piotra w Rzymie 27 października 1991 roku. *Ojciec Święty podczas audiencji dla pielgrzymów nawoływał do podjęcia trudu ratowania ludzi odsuniętych i zepchniętych na marginesy społeczeństwa* (s. 63).

Obecnie Międzynarodowe Dzieło Kolpinga zakłada nowe *Rodziny Kolpinga na terenie Europy Środkowej i Wschodniej* (s. 64). W Polsce w grudniu 1996 roku istniało 17 parafialnych *Rodzin Kolpinga*. Biuro Związku Centralnego na kraj mieści się w krakowskim klasztorze oo. jezuitów. Informacje na temat dzieła i porady kolportowane są w gazecie kolpingowskiej wydawanej przez ks. Kazimierza Hołę, który jest Sekretarzem Generalnym Związku.

Dzieło utworzone w XIX wieku w Niemczech przez księdza Adolfa Kolpinga jest aktualne szczególnie dzisiaj w krajach, w których dokonuje się transformacja ustrojowa i gospodarcza. Ma służyć pomocą w budzeniu pozytywnych i świadomych postaw chrześcijańskich w celu odnowy i usuwania patologii społecznych.

W tym duchu wypowiada się Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus* (1 V 1991) wskazując, że najistotniejsza przyczyna wszystkich problemów społecznych tkwi w sercu człowieka: *pierwsza i najważniejsza jest praca, która się dokonuje w ludzkim sercu, a to, w jaki sposób angażuje się on w budowanie własnej przyszłości, zależy od jego pojmowania siebie i swojego przeznaczenia. Tej właśnie płaszczyzny dotyczy specyficzny i istotny wkład Kościoła na rzecz prawdziwej kultury* (CA 51). Idee ks. Kolpinga nie straciły na swej aktualności i świadczą o tym, że Kościół może w dużym stopniu przyczyniać się do rozwiązania problemów społecznych. Recenzowana praca stanowi przyczynek w tym działaniu.

ZWÖLF JAHRE NACH DER SELIGSPRECHUNG VON ADOLF KOLPING

ZUSAMMENFASSUNG

Papst Leo XIII. machte in der Enzyklika *Rerum novarum* auf die im 19. Jahrhundert im sozio-ökonomischen Leben stattfindenden Wandlungen aufmerksam. An der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert kam es dann auch zu einer starken Belebung des katholischen Sozialdenkens.

Ein Bote der Soziallehre der Kirche war in dieser Zeit der von Papst Johannes Paul II. anlässlich des 100. Jahrestages der Enzyklika *Rerum novarum* (am 27. Oktober 1991) seliggesprochene Priester Adolf Kolping (1813–1865). Er erkannte die Notwendigkeit sozialer Veränderungen — nicht auf dem Wege einer Revolution, sondern durch religiöse und soziale Erneuerung im persönlichen und familiären Leben sowie durch berufliche Kompetenzen.

Iwona Ewa Moniuszko, die Autorin der Arbeit *Der Gesellenverein des sel. Adolf Kolping, unter besonderer Berücksichtigung seiner Entwicklung und der Rolle von P. Dr. Felix Schreiber in der Diözese Ermland*, stellt im I. Kapitel Adolf Kolpings Leben und seine Ansichten zu Familie, Arbeit und Politik vor. A. Kolping betonte die Würde des Menschen, die richtige Einstellung zur Arbeit sowie die Notwendigkeit gerechter Entlohnung. Danach präsentiert sie die Entstehung und Entwicklung des Gesellenvereins, der die religiöse Erziehung, die Gestaltung einer familiären Atmosphäre und die berufliche Fortbildung zum Ziel hatte (II. Kapitel). Im III. Kapitel präsentiert die Autorin dann das Wirken des Vereins im Ermland. Das letzte Kapitel (IV) betrifft die Seligsprechung von Adolf Kolping und den aktuellen Stand dieses Werkes.

Pater Kolpings Ideen haben nichts an Aktualität verloren und zeugen von der Rolle der Kirche bei der Entwicklung des sozialen Bewußtseins gläubiger Menschen.

KAFLE Z ZAMKU KAPITUŁY WARMIŃSKIEJ

W trakcie prowadzonego w listopadzie 1998 roku remontu pomieszczeń znajdujących się w najniższej kondygnacji wschodniego barokowego skrzydła zamku olsztyńskiego znaleziono w jednym z nich duże skupisko kafli z XVII wieku*. Znajdowały się one pod podłogą w warstwie brunatnej ziemi przemieszanej z gruzem ceglany i zaprawą. Ogółem wydobyto około 230 kafli i ich fragmentów. Wszystkie były formowane w matrycach. Wykonano je z gliny żelazistej i wypalono w atmosferze utleniającej. Proces ten przeprowadzono w sposób zadowalający, o czym świadczy przewaga jednobarwnych przełomów. Komory mają krawędzie wywinięte na zewnątrz, a na ściankach niektórych z nich stwierdzono otwory na druty. Miejsca połączenia lic z komorami było dodatkowo wzmocnione wałkiem gliny wklejonym wewnątrz. Płytki kafli pokryto szkliwem ołowiowym barwy zielonej na uprzednio położoną angobę. Nieliczne pokrywa szkliwo ołowiowo-cynowe. Na części płytek licowych, od wewnętrznej strony stwierdzono ślady odciśniętej tkaniny. Wszystkie kafle pochodziły z rozbiórki pieców, o czym świadczy ich okopcenie oraz zachowane w niektórych komorach fragmenty wylepki. Zdobione są one ornamentem reliefowym o motywach roślinnych i roślinno-zoomorficznych. Wydzielono sześć grup zdobniczych.

Grupa I, najliczniejsza, to kafle, których płaszczyznę wypełnia rozeta skomponowana z czterech stylizowanych tulipanów obwiedzionych podwójnym wałkiem. Połówki analogicznych tulipanów umieszczono w narożnikach, tak że w ścianie pieca tworzyły jeden motyw. Całe przedstawienie umieszczone jest na tle wąskich pionowych, żłobków. Takie zdobienie stwierdzono na kaflach wypełniających środkowych (1 cały, 6 połówek i 80 fragmentów.) oraz narożnych dwudzielnych (5 całych egzemplarzy). Można przyjąć, że wszystkie pochodzą z jednego pieca (Tabl. I, ryc. 1, 2).

Grupa II tworzą kafle pokryte trudnymi do identyfikacji motywami roślinnymi. Ich kompozycja dostosowana jest do horyzontalnego układu kafli gzymsowych. Stwierdzono tu 5 całych, 5 połówek i 5 ułamków oraz narożne dwudzielne (3 całe) (Tabl. IV, ryc. 2, 3).

* Pragnę serdecznie podziękować pani dr Marii Dąbrowskiej z Instytutu Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk za pomoc okazaną mi w trakcie pisania artykułu.

Grupa III to kafle z odcisniętym motywem heraldycznym. Centralnie umieszczonego orła dwugłowego pod koroną z rozpostartymi skrzydłami oplata wieniec z wici roślinnej. Obwiedziony jest dookólną listwą. Jest to przedstawienie orła dwugłowego Prus Królewskich¹. Znalaziono jeden kafel cały, 4 połówki i 14 fragmentów. (Tabl. II, ryc. 1).

Grupa IV to kafle będące elementami większej kompozycji kwiatowej rozłożonej na kilku kaflach. Pierwszą odmianę tworzą kafle z centralnie umieszczoną łodygą. Od niej odchodzą po bokach: z jednej tulipan z drugiej chaber. Łodygę wieńczy korona cesarska. Narożniki wypełniają: górne — kwiaty, dolne — owoce granatu i winne grono. Taką kompozycję stwierdzono na jednym całym egzemplarzu, 6 połówkach oraz na 11 fragmentach (Tabl. II, ryc. 2).

Do odmiany drugiej zaliczono kafle zdobione również stylizowanymi motywami roślinnymi, których elementem centralnym jest wazon z pięcioma kwiatami i małymi ptaszkami uzupełniony w narożnikach winnym gronem (Tabl. III, ryc. 1).

Do trzeciej zaliczono bardzo zbliżony do dwu poprzednich motyw kwiatowy, którego znamy tylko fragment zdobiący jedną część narożnego kafła trójdzielnego. Pozostałą część kafła pokrywają poziome paski (Tabl. III, ryc. 2).

W grupie V znalazły się kafle gzymsowe zdobione motywem bardzo uproszczonych owoców granatu z dwoma ptakami. Zachowały się cztery całe egzemplarze i jednego połowa (Tabl. IV, ryc. 1).

Do grupy VI zdobniczej zaliczono motyw stylizowanych liści w układzie horyzontalnym umieszczonych na elementach zwieńczenia pieca. Stwierdzono 4 całe egzemplarze (Tabl. IV, ryc. 4).

Przedstawiony zbiór kaflí stanowi materiał jednorodny zarówno pod względem technologicznym jak zastosowanych motywów zdobniczych, tak charakterystycznych dla kaflí XVII w.² Czas ich powstania można wiązać z wielkim remontem zamku, jaki miał miejsce w pierwszej połowie XVII w. W wyniku pożaru, który strawił zamek w 1620 roku i skutków działań wojennych w latach 1623–1646 przeprowadzono wiele prac remontowo-budowlanych³. Można przyjąć, iż właśnie wówczas postawiono nowe piece z prezentowanych kaflí. Należy wspomnieć, że jeszcze wtedy nie było skrzydła wschodniego zamku, a jedynie podwójny ciąg murów obronnych, które tworzyły międzymurze. W latach 1756–1758 wzniesiono po wschodniej stronie zamku skrzydło w stylu barokowym na miejscu rozebranych średniowiecznych murów obronnych⁴. Ponieważ znalaziono kafle pod podłogą pomieszczenia najniższej kondygnacji skrzydła wschodniego zamku, przypuszczam, że dostały się tam w czasie wymiany pieców, która nastąpiła jeszcze przed budową tegoż skrzydła bądź w jego trakcie⁵. Potwierdzeniem tego może być fakt,

¹ M. Dąbrowska, Kafle i piece kaflowe w Polsce do końca XVIII wieku, *Studia i Materiały z Historii Kultury Materialnej*, 1987, t. LVIII, il. 233.

² Tamże, s. 133–135.

³ H. Domańska, Fortyfikacje późnogotyckiego zamku olsztyńskiego, *RO IX*: 1970, s. 66.

⁴ Tamże, s. 66.

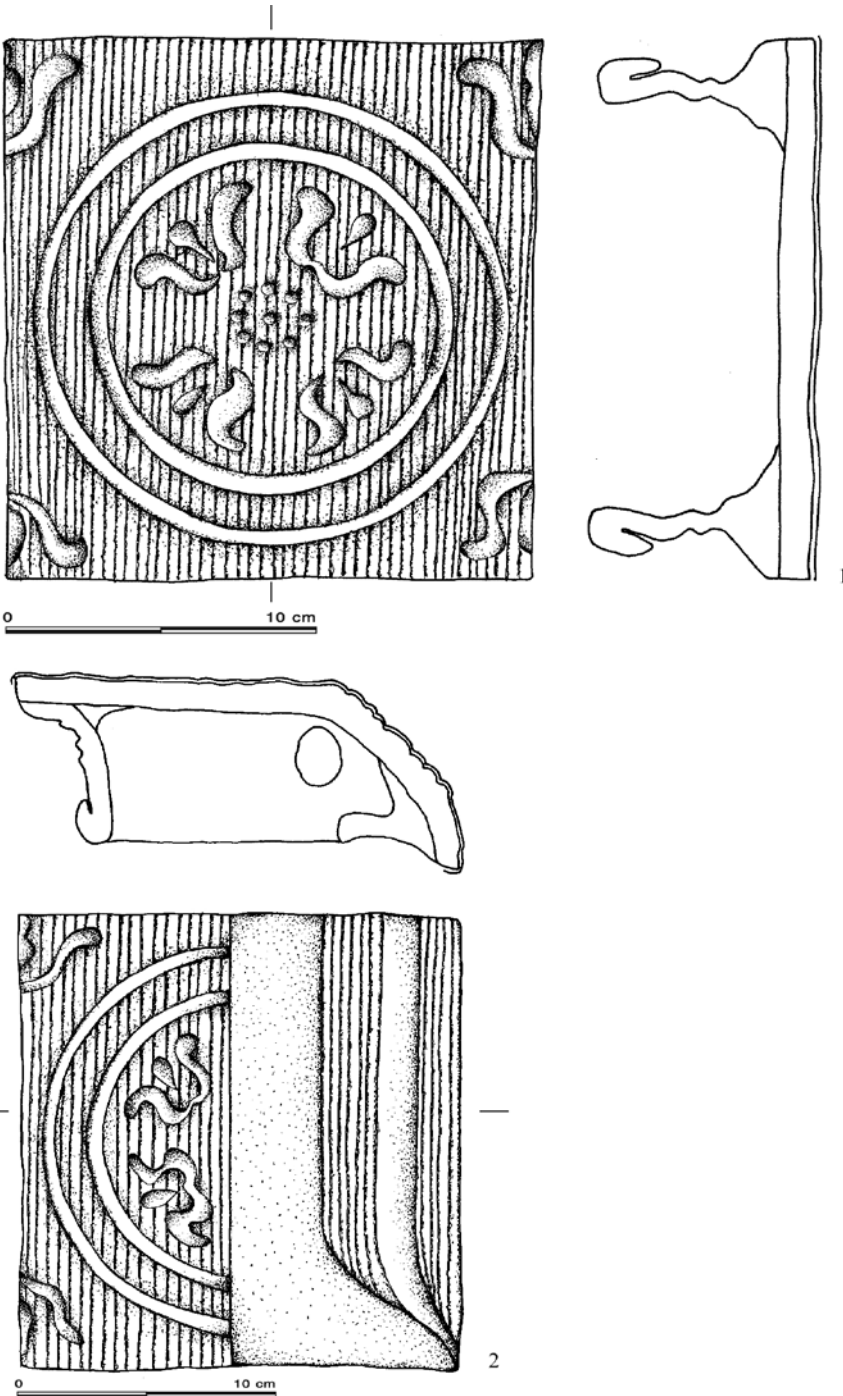
⁵ I. Mirkowska, Sprawozdanie z przeprowadzonych prac archeologicznych na zamku olsztyńskim, st. XXIII, wyk. 1 (skrzydło barokowe, piwnica nr 1) maszynopis w Archiwum Naukowym Działu Archeologii Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie.

że nie stwierdzono wśród nich kafli o metryce późniejszej ani wcześniejszej. Oznacza to, że ogrzewały i zdobiły komnaty zamkowe do chwili ich sprawnego funkcjonowania, po czym rozebrane trafiły na miedzymurze pozostając tam na dwa stulecia aż do chwili remontu pomieszczeń zamkowych w 1998 roku.

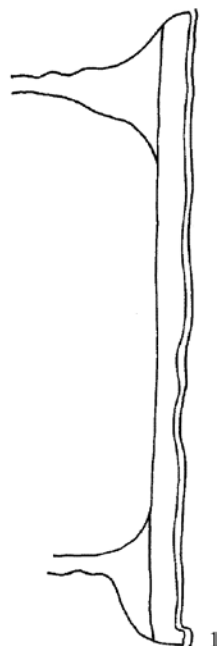
KACHELN AUS DER BURG DES ERLÄNDISCHEN DOMKAPITELS

ZUSAMMENFASSUNG

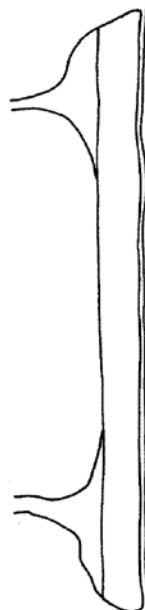
Während der im November 1998 in den Räumen der tiefst gelegenen Etage des östlichen Barockflügels der Allensteiner Burg durchgeführten Renovierung wurde in einem davon eine reichhaltige Ansammlung von Kacheln aus dem 17. Jahrhundert gefunden. Sie befanden sich unter dem Fußboden in einer mit Ziegelsplitt und Mörtel vermengten Braunerdeschicht. Insgesamt wurden etwa 230 Kacheln und Fragmente davon ausgegraben. Alle wurden in Matrizen aus eisenhaltigem Lehm geformt und in oxidierender Atmosphäre gebrannt. Grüne Glasur bedeckt die Platten. Sie stammen von niedergerissenen Öfen, wofür die angerussten und in einigen Fällen noch ausgeklebten Kachelkammern sprechen. Verziert sind sie mit einem Reliefformament mit pflanzlichen und pflanzlich-zoomorphischen Motiven. Ausgesondert wurden sechs Schmuckgruppen. Die dargestellte Kachelsammlung besteht aus einheitlichem Material was Anfertigungstechnologie und Ornamentmotive betrifft, die ja so charakteristisch für Kacheln des 17. Jahrhunderts sind.



Tablica I. Olsztyn – zamek, stan. XXIII, woj. warmińsko-mazurskie. Kafel wypełniający, środkowy (1), kafel narożny, trójdzielny (2) – XVII w.



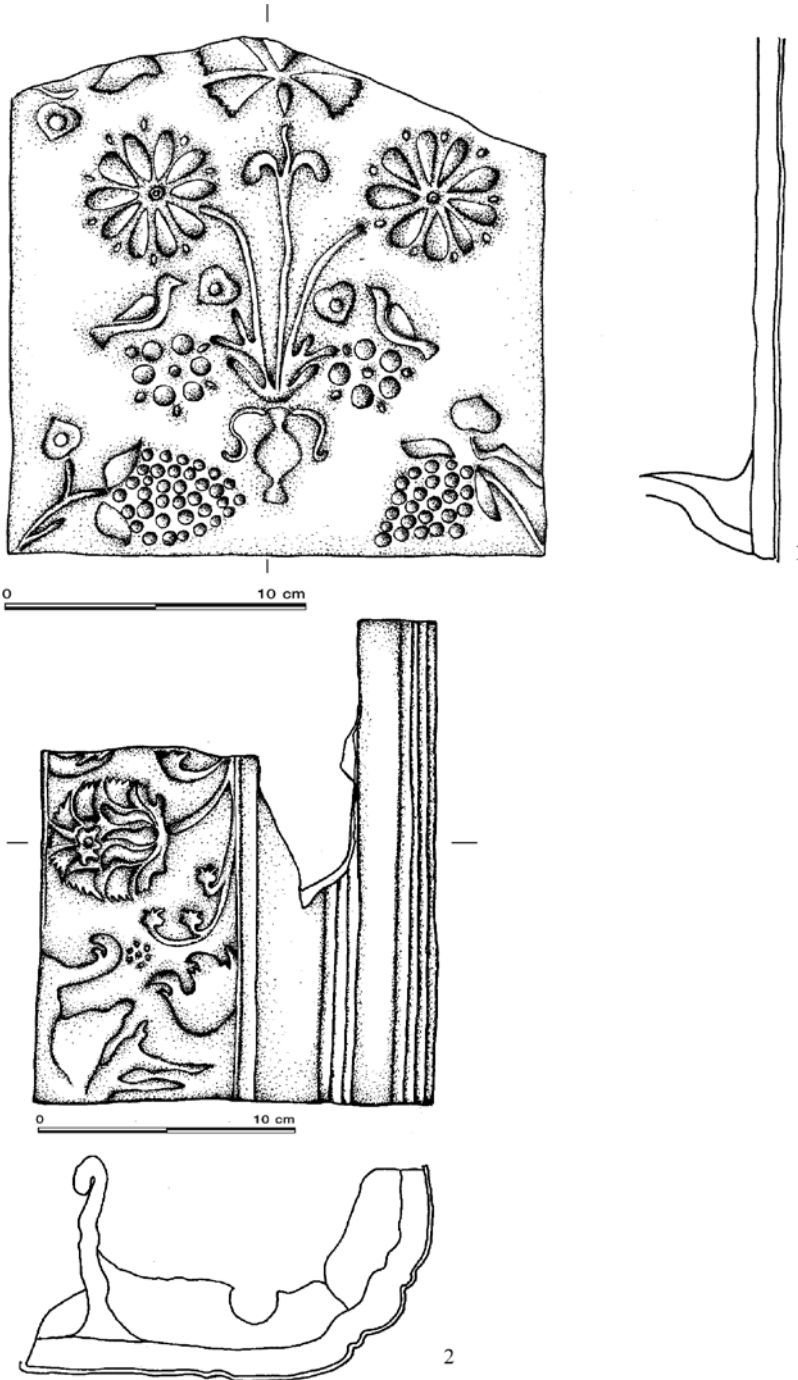
1



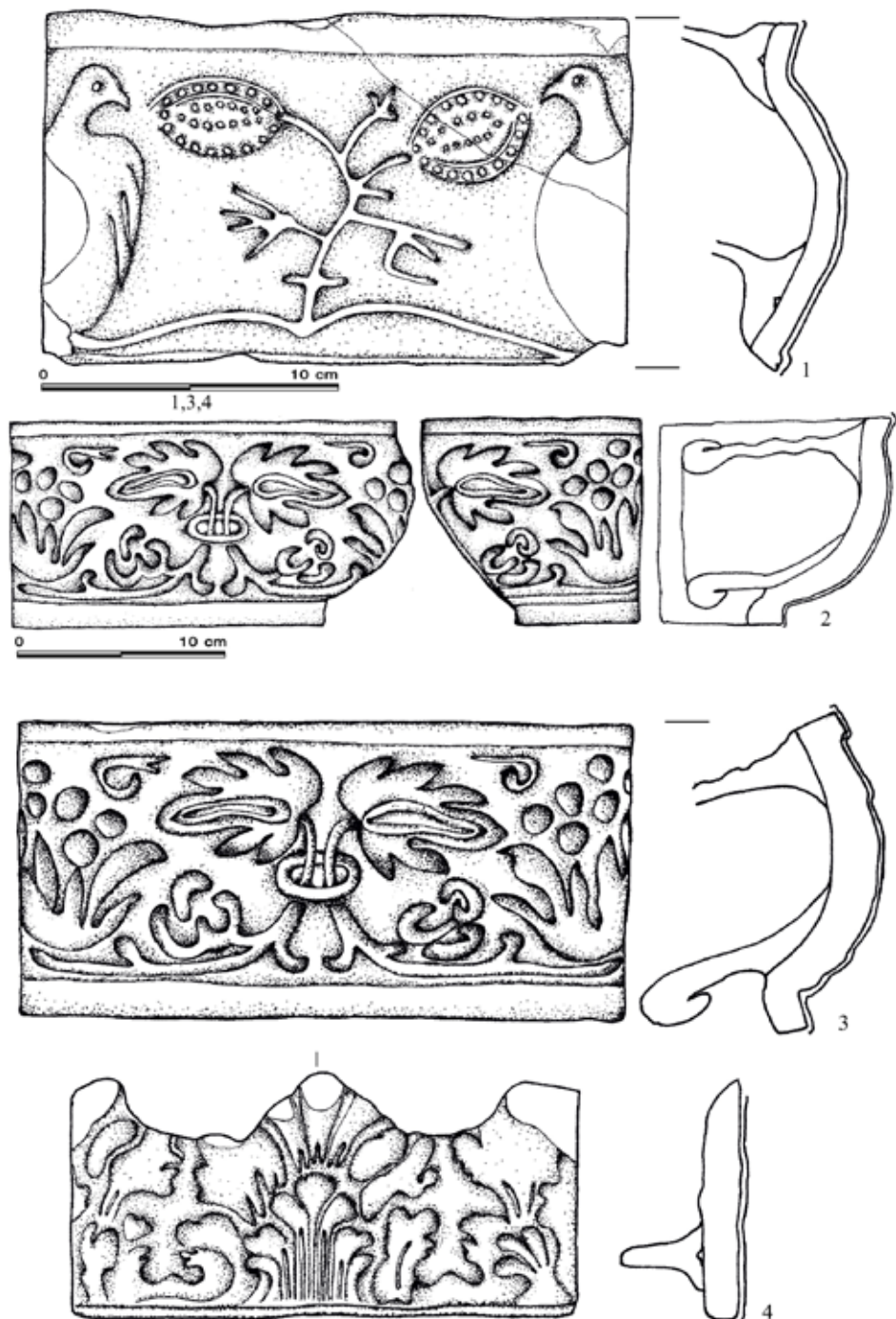
2

0 10 cm

Tablica II. Olsztyn – zamek, stan. XXIII, woj. warmińsko-mazurskie. Kafle wypełniające, środkowe (1, 2) – XVII w.



Tablica III. Olsztyn – zamek, stan. XXIII, woj. warmińsko-mazurskie. Kafel wypełniający, środkowy (1), kafel narożny, trójdzielny (2) – XVII w.



Tablica IV. Olsztyn – zamek, stan. XXIII, woj. warmińsko-mazurskie. Kafel gzymsowy, środkowy (1), kafel narożny, dwudzielny (2), kafel gzymsowy, środkowy (3), element zwieńczenia (4) – XVII w.

RECENZJE

Wiesława Bogaczewicz-Bieda, Prawdziwa treść bez nazwy żyje, Olsztyn – Mrągowo 1998, s. 53; Tejże, Życie mówi — wdzięczność śpiewa, Wydawnictwo LIT-TERA, Olsztyn 2000, s. 54.

Gdybym mówił językami...

W roku 1997 ukazał się tomik poetycki Wiesławy Bogaczewicz-Biedy: *Prawdziwa treść bez nazwy żyje*, a w roku 2000 wydano kolejny zbiorek tej samej autorki: *Życie mówi — wdzięczność śpiewa*. Wydanie tych dwóch tomików jest wydarzeniem kulturalnym ze względu na fakt, że poezja Wiesławy Bogaczewicz-Biedy wyrasta z ciekawej koncepcji sztuki, która jest ściśle związana z twórczością religijną.

Już same tytuły tomików ujawniają zasadniczą problematykę tej poezji. Stanowi ją komunikacja. Z jednej strony komunikacja, która odbywa się za pomocą znaków. W tytułowym wierszu zbioru: *Prawdziwa treść bez nazwy żyje* nadawca wiersza mówi:

*Gwiazdy będące gwiazdami —
świecą dla nas.
My odbieramy je **nazwami**
I nazwą zastaniamy gwiazdy.
Wspaniały świat
NIENAZWANY —
Został „nazwany” przez człowieka
Aby się cieszył,
Że „nazywając” gwiazdy — odnalazł gwiazdy
Jemu dane do „nazwania” —
Zostały **przesłonięte NAZWA**.*

(pogrubienie druku — podkreślenia moje — A. R.)
[s. 50–51]

Z drugiej strony zainteresowanie autorki tych wierszy koncentruje się na komunikacji bezznakowej, porozumiewaniu się opartym na jakimś kodzie innym niż język:

*Kwiaty ziemi
Bezsłowną miłością niewysłowione
Wonią śpiewającą miłość
Wielkością milczenia kolorów, kształtów.
Wielkością mówienia bez słów*

[s. 32 w zbioru: *Życie mówi...*]

Język jako kod jest systemem znaków i systemem reguł, dzięki którym możliwe jest ludzkie porozumiewanie się. Wiersze autorki tych tomików przypominają, że istnieją także inne sposoby komunikowania się, nie tak skonwencjonalizowane, umowne jak język. Należą do nich: muzyka, dźwięki, zapachy, spojrzenie, westchnienie, dotyk, milczenie, etc. Te metody kontaktu posiadają potencjalną możliwość „mowy” inną niż ta, którą posiadają nazwy, ludzkie słowa. Tworzą one inny język nie oparty na ściśle wytyczonych regułach. Jest to język duszy. Są to sposoby komunikowania się człowieka z człowiekiem i jest to także „sposób” porozumiewania się Boga z człowiekiem i odwrotnie. Problematyka tych utworów dotyczy skrzyżowania obu rodzajów komunikacji: tej znakowej, bo komunikat estetyczny, którym jest wiersz operuje kodem językowym i porozumiewania się pozbawionego umownych znaków. Nadawca tych wierszy zdaje się opowiadać za porozumiewaniem się bezsłownym, pozbawionym znaków, ponieważ komunikacja słowna przebiegająca między ludźmi często staje się pozorem komunikacji:

*Słowo —
Jest też materią do przetworzenia.
Słowa wypowiedane
Bez wyobraźni i wagi —
Stają się **POZORAMI**.
Nie zamknięte na drodze
MYŚL — WYOBRAŹNIA — MATERIA —
Są od razu materią,
A więc nie stały się ciałem jeszcze —
Nigdy nie mieszkały między nami,
Bo poznaliśmy ich **TERMIN** ludzkiej nazwy,
Ale nie nasycone **MYŚLĄ —**
Nie przekazane muzykalnym sercem —
ZOSTAŁY PUSTOSŁOWIEM*

[s. 31 w zbioriku: *Prawdziwa treść...*]

Pojawiła się tu centralna kategoria tej poezji: słowo. Rozumienie „słowa” zgodne jest w tej poezji z teologią „Słowa” w chrześcijaństwie i to rozumienie nakłada się na pojmowanie znaku w semiotyce (nauka o znaku). Z jednej strony istnieje fizyczna materialność znaku, jakaś jego forma; z drugiej istnieje jego treść. Znak posiada odniesienie. Wkracza tu też teologiczna sfera widzialności i niewidzialności: ciała i Ducha. W wierszu: *Życie słowa* podmiot stopniując pyta:

*Czym jest słowo, jak nie tchnieniem?
Czym jest tchnienie, jak nie dźwiękiem?
Czym jest dźwięk, jak nie muzyką?
Z muzyki ciszy wyrasta słowo
W muzyce dźwięków porusza się słowo
Słowo jak tchnienie porusza dźwięk słowa
Czyli tchnienie — czyli życie słowa
Może modlitwa to westchnienie
Z dźwiękiem miłości?*

[s. 19 w: *Życie mówi...*]

Rozumienie słowa dotyczy przede wszystkim treści, która jest dynamiczna, żywa, która nie jest unieruchomiona fizycznością znaku. Rozważania dotyczące życia słowa przegradzają się w rozważanie nad modlitwą. Nie tylko w tym wierszu, w jakimś sensie wszystkie utwory obu tomików stanowią modlitwę według koncepcji autorki wiersza: *Życie mówi — wdzięczność śpiewa*:

*Wszystko się modli
I to, co się nie modli —
Życie stworzenia się modli.
Czy modlitwa to słowa,
Czy nasze pragnienia kochania
Dawcy Życia za całość Życia?
Nasze życie nie wyrwane z całości
Żyje całością życia —
Skowronka śpiewem śpiewanego.
Życie mówi — wdzięczność śpiewa!*

[s. 52 w: *Życie mówi...*]

Wszystko staje się modlitwą, ponieważ wszystko posiada duszę swojego Stwórcy — mówi nadawca wiersza *Gadanina o dziele*:

*Dzieło bez duszy jest gadaniną o dziele.
Zobaczyć dzieło doskonałe Stwórcy
to odkryć jego duszę*

[s. 46 w: *Prawdziwa treść...*]

Utwory Wiesławy Bogaczewicz-Biedy są oryginalną realizacją poezji medytacji. Jej przedmiotem jest zachwyt nad światem i właśnie w tym zachwycie ukryty jest odkrywany sposób komunikowania się Stwórcy z człowiekiem i człowieka z Bogiem. Bóg w tej poezji objawia się jako „Poeta Poetów” (*Człowiek Poeta poezji ziemi*, s. 42, w: *Prawdziwa treść...*). Wiersze te nie są sentymentalne, „ckliwe”. Stanowią rodzaj modlitwy myślanej, w której kontemplowane jest dzieło stworzenia. W jakimś sensie nadawca tych wierszy stara się mówić „po raz pierwszy”. Co prawda, nie jest biblijnym Adamem nazywającym pierwszy raz, ale dokonuje się w tej poezji coś, co można określić jako nazywanie od nowa. Sprawa dotyczy utworów zamieszczonych w zbiorze *Prawdziwa treść bez nazwy żyje*. W utworze: *Imię kultury* nadawca mówi:

*Kultura!
Cóż znaczy imię kultury bez znajomości jej treści;
Jej treść nie w nazwaniu, ale w poznaniu.
Poznać „p o j ę c i e”,
To nadać mu kształt jego „treści”*

[s. 9]

Podobnie w wierszu *Natura imion kultury*. Nadawane są „imiona”, nazwy pojęć. Rzeczy są nazywane, **znaczone** po to, aby określić na nowo to, co jest **oznaczane**. Nie tylko znak, także jego powtarzane wypowiednie przywołuje Boską rzeczywistość, tak jest w wierszu:

Imię imion, w zbiorze: *Prawdziwa treść...*]. Wydaje się, że każdy wiersz z osobna jest tłumaczeniem tytułowych „imion” nadanych pojęciom. W tym sensie poezja ta zaskakuje świeżością. Mówiąc metaforycznie: świeżością spojrzenia jakby pierwszego poranka po stworzeniu świata.

Wiersze Wiesławy Bogaczewicz-Biedy stanowią przykład ekspresji, która bezpośrednio nawiązuje do teorii sztuki pojmowanej jako „ikonostas”. Inaczej mówiąc: „sztuki jako okna” wychodzącego na „tamtą” stronę — rajska stronę bytu. Nie tylko poprzez „nadawanie imion”, ale przede wszystkim poprzez werbalizowaną tęsknotę za „całością”, rajska całością i innym rodzajem komunikacji niż język. Władysław Panas twierdzi, że rajski język charakteryzował się jednością znaczącego i znaczonego, planu wyrażania i planu treści. **Słowo Boże nie jest znakiem.** A przynajmniej nie jest nim w takim sensie, jaki uformowała współczesna semiotyka. Wszak Słowo nie oznacza, nie zapośrednicza i nie zastępuje niczego. Jest rzeczywistością. Jak się mówi „światło” — to staje się jasność, gdy się mówi „woda” — powstaje ocean. Mówi Adam a Bóg patrzy, jak on posługuje się mową (...). Bóg tchnął życie swoim Słowem i Adam jakby je potwierdza swoim. **Mowa rajska, ów idealny język, staje się komunikacją totalną**, która realizuje się przez całość osoby, bez podziału na odrębne kody, bez podziału na język, gesty itp. W sytuacji, gdy wszystko komunikuje, gdy wszystko jest znakiem i gdy nie można wyodrębnić obszaru nie-znaczącego, gdy nie można wskazać nie-znaku, znakowość przestaje mieć jakikolwiek sens, po prostu przestaje istnieć. Wszak znak można wydzielić jako coś sensownego tylko na tle nie-znaku (podkreślenia moje — A.R.). Trzeba dodać, że semiotyczna refleksja Panasa posiłkuje się u swoich podstaw myślą Ojca Świętego Jana Pawła II, który w książce: *Mężczyzn i niewiast stworzył ich* pisał: *wolno się domyślać, że w swym najgłębszym i pierwotnym znaczeniu „komunikacja” wiązała się (i wiąże) bezpośrednio z tożyskiem podmiotów, które „komunikują” na podstawie istniejącej między nimi „komunii”, która właściwą i współmierną jest tylko dla świata podmiotów — osób* (podkreślenie moje — A.R.). Ojciec Święty podkreśla fakt, że rdzeniem słowa „komunikacja” jest słowo „komunia”. Tę komunię zrywa grzech pierworodny. *Upadek jest między innymi upadkiem w semiotykę.* Po Upadku rozpoczyna się mówienie znakami.

Ten przytoczony kontekst teoretyczno-semiotyczny i teologiczny zarazem pozwala wnikać w istotę poezji Wiesławy Bogaczewicz-Biedy. Poezja ta wyraża tęsknotę za całością (w odróżnieniu od części), za komunią. W wierszu: *Solidarność wspólnej tęsknoty* podmiot wiersza mówi:

*Istnieje wspólna dola —
Ludzka dola
Odbierana jako wspólna tęsknota
Za wzajemną miłością —
Bez domyślania się jej CELU.
Ta wspólna tęsknota tworzy potrzebę
Wzajemnego obdarzania się
Czułością — zrozumienia tej tęsknoty
(...)
Czułość — oprawia tży duszy
W milczeniu spojrzenia
W milczeniu mówienia
Przechodzące we **wspólną PIEŚŃ TĘSKNOTY**
Za tym, co pozostaje
W rozwibrowanym powietrzu duszy
Po drugim
Z drugim*

*I w drugim.
Znając ból istnienia,
czyli ból wzajemnej tęsknoty zrozumienia,
że jest to tęsknota za Stwórcą tęsknoty*

[s. 43, w: *Prawdziwa treść...*]

Wiersz ten kończą słowa, które wskazują kierunek ludzkich uczuć.

*My, żyjący w ciele wzajemnej tęsknoty,
Tęskniący za tym, co z ciała rozebrane*

[s. 44]

Przywołana tu zostaje sytuacja grzechu pierworodnego, po którym Adam i Ewa poznali, że są „nadzy”. Tęsknota za Stwórcą jest tęsknotą za Powrotem do stanu niewinności, do stanu przed Upadkiem, do stanu nagości przed Bogiem i sobą, której nie zakrywa wstyd grzechu. Ten sygnał wyjaśnia cel komunikowania się nadawcy z odbiorcą realnym: *Komunikacja rodzi się w momencie, gdy człowiek uświadamia sobie swą ontologiczną sytuację. W tym też momencie rodzi się możliwość i konieczność oznaczania. Semiotyczność jest więc efektem zaniku tożsamości, wyłania się w chwili, gdy człowiek poznaje, że jest nagi. Jest próbą zabudowania prześwitu między osobą i światem.*

Innym sygnałem medytacyjno-poetyckiej próby powrotu w tych utworach jest uświadomienie sobie rajskiej jedności z naturą, którą Upadek zrywa. W wierszu *Jednością drzewa i wiewiórki* zauważony zostaje odmienny porządek komunikowania się natury i człowieka:

*Wiewiórka drzewu wdzięczność nuci!
Cały świat natury — śpiewa!
Tylko człowiek **MÓWI** — o czym winien śpiewać!*

Świat przedstawiony tych utworów jest światem podwójnym. Na pierwszym poziomie nazwy słów są prezentowane. Znaki językowe są „pokazywane”. Drugi poziom dotyczy ustanawiania ich treści. Z jednej strony są to treści znane, z drugiej zaskakują nowością. Dzieje się tak, dlatego, że poezją Wiesławy Bogaczewicz-Biedy rządzi zasada **przypominania**. Ta zasada jest próbą zdejmwania kolejnych zasłon przesłaniających obraz Boga i rajskiej komunii, jedności. Chodzi o „przypominanie” sobie „tekstu”, który nie zawiera żadnych nowych informacji, ponieważ w człowieku zapisane są „od zawsze” informacje, które zostały zapomniane. Wystarczy przypomnieć sobie fragment „wiecznego tekstu”, praobrazu. W utworze *Obok siebie* nadawca mówi:

*Żyli ze sobą — obok siebie.
Przeciwko sobie żyli —
Znosili wyszukane słowa,
Aby ukryć **Wstyd** — obok stojący,
Że zabrakło rozumu i myślenia.
O kogo walczyli i z kim walczyli!
O siebie walczyli Nijakością.
W zapomnieniu o swojej **Miłości**.*

[s. 28 w: *Życie mówi...*]

Zapomnienie informacji zapisanych w człowieku w Raju oddala go od stanu niewinności. Jeszcze wyraźniej problem ten podkreśla nadawca wiersza: *Jednością drzewa i wiewiórki*. Utwór ten ujawnia cel poetyckiej medytacji, a tym samym cel komunikacji pomiędzy nadawcą realnym i realnym odbiorcą:

*Dlaczego nie śpiewa człowiek
Wdzięcznością natury?
BO ZAPOMINA CZŁOWIEK — w blokadzie bloku —
O drzewie i wiewiórce.
Śpi człowiek — snem blokowej blokady —
Zapomniał powitać słońce
Dniem nowym myślące!
Zapomniał? Albo nikt mu nie przypomni,
Może więc nie zapomniał — tylko się nie zbudził?*

[s. 44, w: *Życie mówi...*]

Człowiek zapomniał o komunii, ten, kto mówi w utworze wyznacza sobie zadanie przypominania. Te wiersze są przypominaniem wiedzy, którą każdy posiada. Wyznaczona w ten sposób funkcja nadawcy kreuje jego obraz jako nadawcy wszystkich utworów w omawianych zbiorach. Nadawca pełni rolę służebną wobec Stwórcy i człowieka, to znaczy nie poszukuje artystycznej oryginalności, nie dąży do czegoś, co określi jego wartość jako artysty. Świadczy o tym fakt, że bardzo rzadko pojawia się w tych medytacjach poetyckich zaimek „ja”, najczęściej jest to zaimek „my”. Wydaje się, że synonimem słowa „komunia” osób jest dla autorki tych wierszy słowo „solidarność”. W zbiorze: *Prawdziwa treść bez nazwy żyje* zamieszczony jest wiersz: *Solidarność wspólnej tęsknoty* a w tomiku *Życie mówi — wdzięczność śpiewa* wiersz *Solidarność w samotności*. Przy tym zawsze podkreślany jest wspólnotowy charakter ludzkiej egzystencji. Pierwsza osoba liczby pojedynczej dominuje jedynie w utworze: *Biografia*, który jest rodzajem wyznania czy chrześcijańskiego świadectwa osoby piszącej:

*I ułożyłam życie wierszem
I zobaczyłam w prozie sens
I uczyniłam prozę poezją
Gdy zrozumiałam, że poezja
To przygoda słowa*

[s. 7, w: *Życie mówi...*]

Zasada przypominania sobie i innym znanej informacji posiada swój wyraz formalny w konstrukcji utworów. Jeden wyraz lub rdzeń wyrazowy staje się podstawą konstrukcji wiersza. Jest on powtarzany nie na prawach refrenu powracającego co jakiś czas lecz monotonnie w sąsiadujących wersach. Jedno słowo lub kilka jego sylab pojawia się w różnych kontekstach i czasami to słowo lub rdzeń wyrazowy lub sylaby przechodzą jako „część” do innego słowa jak w wierszu: *Fantazja na temat „Fantazji”*:

*Przychodzimy na świat,
Fantastyczne dzieci,
Fantastycznego Boga
Z **fanta**stycznie obleczonym szkieletem*

*Przechodzimy na świat w **fantastyczny** sposób,*

***Fantastyczne** dzieci,*

***Fantastycznego** Boga.*

*W sposób **fantastyczny** nie mamy wpływu na naszą **fantazję**.*

[s. 7, w zbioriku *Prawdziwa treść...*]

W wierszu litera „s” z przymiotnika: „fantastyczny” zmienia się w „z” w rzeczowniku: „fantazja”. To przechodzenie „części” z jednej „całości” do innej „całości”, a tym samym przechodzenie dźwięku w dźwięk w podwójnej komunikacji: słownej i muzycznej. Powtarzające się sylaby imitują dźwięk muzyczny. Naśladują, a raczej chcą naśladować w słowie muzykę. Trzeba zaznaczyć, że w poezji, która poszukuje komunikacji uniwersalnej, jednoczącej różne kody wykorzystana jest tu wspólna cecha dla słowa i dźwięku muzycznego. Zarówno słowo brzmi jak i muzyka. Powinowactwa tych sztuk polegają na trwaniu dźwięku w czasie, ale nie tylko. Powtarzalność tych samych dźwięków rodzi rytm. Interesujący tutaj jest fakt, że autorka zbiorów wygłasza publicznie swoje wiersze i recytuje je przy akompaniamencie muzyki poważnej. Inaczej mówiąc sama autorka ujawnia sposób wygłaszania tych utworów. Metodę wygłaszania charakteryzuje powolność, jakby wydłużenie w czasie trwania słowa przylegającego do jakiejś frazy muzycznej. Owa powolność wygłoszenia nie służy tylko podkreśleniu istnienia komunikacji muzycznej, ale także w porozumiewaniu się językowym, czas pomaga skupieniu, koncentracji, myśleniu, medytacji, czego domagają się te utwory.

Z takiego ich kształtu wynika specyficzna sytuacja nadawczo-odbiorcza. Tekst porządkuje nadawcę, stanowi strukturę porządkującą. Odbiorca musi pokonać ten sam trud co nadawca, tę samą drogę myśli. Dlatego trzeba mówić o realnym nadawcy i odbiorcy realnym tych wierszy, tylko totalna komunikacja wymaga osoby, nie podmiotu mówiącego, jednym kodem. Osoba porządkuje się rytmiczną strukturą. Celem trudu nadawcy i odbiorcy jest uzyskanie uniwersalnego kodu komunikacji, który zsynchronizuje wszelkie możliwe kody i który jest „językiem Miłości”. [*Poznaj samego siebie*, s. 39, w: *Prawdziwa treść...*].

Czytając zbiorki Wiesławy Bogaczewicz-Biedy mamy do czynienia z komunikatami, które są autokomunikacją, czyli komunikowaniem do siebie znanej informacji. Odbiorca powtarza drogę nadawcy i też komunikat kieruje do samego siebie. Autokomunikacja — jak twierdzi teoretyk tego zjawiska Jurij Łotman — ma miejsce wtedy, gdy na normalny komunikat nakłada się komunikat pozbawiony znaczeń, za to — czysto rytmiczny. Rytmiczną strukturą może być wszystko, co narzuci swój rytm, mogą to być *obiekty przestrzenne zespoły architektoniczne, desenie i ornamenty*, *obiekty czasowe typu muzyki, rozmaite szeregi jednostajnych, miarowych dźwięków (stukot kół, kotysanie), migotanie ognia na kominku, ba, nawet. mruczenie kotka. Tekst sformułowany w „obecności” wymienionych kodów przejmując ich rytmikę i organizację. Rytmika tych struktur niejako „udziela się”, zaczyna przenikać w obręb tekstu współtworząc go. (...). Porozumiewanie zrównuje uczestników komunikacji według formuły: „To, co wiem ja, wiesz teraz i ty”. W autokomunikacji powstałej pod wpływem dodatkowych kodów, „ja” zaczyna uświadamiać sobie nową jakość komunikatu. W efekcie (...) **następuje przebudowa samego „ja”** (podkreślenia moje — A.R.).*

Z tego teoretycznego kontekstu wynika, że wiersze Wiesławy Bogaczewicz — Biedy mają moc terapeutyczną nie w znaczeniu psychologicznym, ale duchowym. Jej wiersze przywracają hierarchię Osób i spraw, przypominają „komunię”. Rodzą w odbiorcy nie tylko porozumienie z autorką tych wypowiedzi, ale i z sobą samym. Trzeba jednak zaznaczyć, że tego typu poezja jest poezją dla „wtajemniczonych”. Pozostaje niejako hermetyczna dla nie — wtajemniczonych. Tym rodzajem wtajemniczenia jest głęboka wiara.

Oryginalność twórczości Wiesławy Bogaczewicz-Biedy polega na ustawicznym odkrywaniu, przez autorkę tych wierszy, różnych sposobów „komunikowania”. Wśród nich „milczenie” okazuje się sposobem doskonałej komunikacji. Problematyka ta w tradycji literackiej, z punktu widzenia formalnej struktury wierszy, poruszana bywa w odniesieniu do poezji Cypriana Kamila Norwida, czy też — w bliższej nam tradycji — dotyczy ona utworów medytacyjnych Karola Wojtyły.

W utworach Wiesławy Bogaczewicz-Biedy problem porozumiewania się poprzez milczenie jest werbalizowany. Staje się tematem „metajęzykowym” jej utworów. W wierszu *Milczenie* mówi osoba:

*Milczenie — to nie pustka
To woalka, za którą żyją słowa (...)
Najkrócej mówi milczenie
Najdłużej słowa.
Rytmem słowa.
Rytmem serca wymierza czas —
Najkrótsze milczenie
Najdłuższych słów — zabranych czasem.*

[s. 21, w: *Życie mówi...*]

Twórczość Wiesławy Bogaczewicz-Biedy jest pod każdym względem twórczością niezwykle spójną, w której treść przenika w formę tej poezji i forma w treść. Z tych wierszy wyłania się osoba i w odbiorcy oczekuje osoby, aby wspólnie przypominać sobie to, co zostało utracone. Nie po to, aby opłakiwać stratę, ale by odbyć medytacyjno-poetyckie **rekolacje** przygotowujące do odzyskania jedności.

Anna Rzymska
Instytut Filologii Polskiej
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski

Jean Ziegler, *Les nouveaux maîtres du monde et ceux qui leur résistent*, Paris, Fayard 2002.

Jean Ziegler, profesor socjologii na Uniwersytecie Genewskim, były deputowany do parlamentu szwajcarskiego, specjalista ONZ w zakresie podstawowego prawa człowieka do żywienia, a także specjalny wysłannik FAO na tereny dotknięte klęską głodu, jest autorem interesującej publikacji: *Les nouveaux maîtres du monde et ceux qui leur résistent* (Nowi władcy świata i ci, którzy im stawiają opór). Autor zadedykował ją dwudziestolatkowi Carlo Giuliani zastrzelonemu podczas protestu antyglobalistów w Genui. Ziegler, nawiązując do terminu *władcy wojny* Boba Dylana, identyfikuje tychże władców i śledzi ich obecność w strukturach światowej oligarchii kapitałowej.

Jean Ziegler jest także autorem licznych publikacji książkowych i artykułów poświęconych różnym aktualnym problemom, które towarzyszą ekonomicznym, politycznym, cywilizacyjnym przemianom we współczesnym świecie. Częstym obiektem jego analiz, zawartych również w ostatniej książce, jest zjawisko globalizacji i koncentracji kapitału oraz jego wpływ na stan świadomości współczesnego człowieka oraz na sytuację społeczną w rejonach świata dotkniętych klęską głodu. Samo zjawisko globalizacji stworzyło pewien rodzaj społeczeństwa globalnego z publicznym sumieniem uwarzliwionym m.in. na problem głodu. Obieg informacji sprawia, że zjawisko głodu stało się problemem światowym, a nowe formy organizacji ruchów społecznych wywierają nacisk na jego szybkie rozwiązanie. Jednym z intelektualnych zwolenników ruchów antyglobalistycznych, a jednocześnie przeciwnikiem światowej oligarchii finansowej jest Ziegler, który na zlecenie ONZ opracowuje nowe międzynarodowe prawo gwarantujące minimum żywienia dla każdego, a także prawo zobowiązujące państwa Ameryki Łacińskiej, Afryki i Azji do przeprowadzenia reformy rolnej i zagwarantowania minimum socjalnego dla swych mieszkańców. Walczy on z formami globalizacji, narzuconymi przez tzw. państwa G8, a także z próbą uczynienia ze Szwajcarii kraju tradycyjnie postrzeganego jako bastion swobód obywatelskich, jaskini Alibaby, w której przechowuje się i pierze brudne pieniądze.

Ziegler jest autorem m.in. *Sociologie et Contestation, essai sur la société mythique* (1969), *Les Vivants et la Mort, essai de sociologie* (1973), *Main basse sur l'Afrique* (1978), *Retournez les fusils! Manuel de sociologie d'opposition* (1980), *Contre l'ordre du monde, les Rebelles* (1983), *Vive le pouvoir! ou les délices de la raison d'Etat* (1985), *La Victoire des vaincus, oppression et résistance culturelle* (1988), *La Suisse lave plus blanc* (1990), *Le Bonheur d'être suisse* (1993), *L'Or du Maniéma* (1996), *La Suisse, l'or et les morts* (1997), *Les Seigneurs du crime: les nouvelles mafias contre la démocratie* (1999), *La faim dans le monde expliquée à mon fils* (1999).

Analizę światowego zjawiska głodu i towarzyszącego mu procesu globalizacji rynku kapitałowego i komercyjnego rozpoczyna od stwierdzenia, że na świecie co siedem sekund umiera z głodu jedno dziecko mające poniżej dziesięciu lat. Dziecko w wieku pięciu lat,

chronicznie niedożywione, ma trwałe uszkodzenia w korze mózgowej, których w żaden sposób nie można naprawić. Jest więc skazane bądź na powolną śmierć, bądź na wegetację w stanie niedorozwoju umysłowego. Dzieci te są nazwane często *ukrzyżowanymi od urodzenia*¹ lub *urodzonymi na grobie*², u których dzień rozbił się na chwilę, a po nim zapadła na nowo noc. Wyniszczenie głodem odbywa się w atmosferze oziębłej normalności tego faktu, w kręgach decydentów polityki ekonomicznej świata, na planecie, na której jest nadprodukcja dóbr konsumpcyjnych. Dzieci i ich matki są w większości ofiarami ekonomicznego prawa maksymalnej korzyści, którą powinna dać koncentracja kapitału.

Transkontynentalna oligarchia kapitałowa dominuje w świecie i zachowuje anonimowość. Nie identyfikuje się ona z żadną filozofią ani z żadną ideologią, ni lewicową ni prawicową. Nie ma też wyraźnej orientacji kulturowej ani geograficznej. Jej struktura ma charakter, kryptokleptokracji, która nie zna w sposób bezpośredni ofiar swoich strategii ekonomicznych. Ziegler wysuwa tezę, że jest rzeczą paradoksalną, ale istnienie bloku państw obozu dawnego wpływu ZSRR wymuszało na oligarchii kapitałowej przyznanie minimum ochrony socjalnej w obszarach własnych wpływów. Upadek systemu wschodniego wyzwolił niekontrolowane ambicje dominacji megakorporacji ekonomicznych. Koncentracja kapitału ekonomicznego, według raportów ONZ, znajduje się w rękach ponadkontynentalnej społeczności prywatnych właścicieli, która w przypadku Europy znajduje swe silne polityczne zaplecze w osobach polityków zaangażowanych w służbie imperium militarne USA. Niestety, próby jej legitymizacji i usprawiedliwienia codziennych praktyk stoją w wyraźnej opozycji wobec woli i sytuacji materialnej zdecydowanej większości mieszkańców Ziemi. Światowy kapitał spekulacyjny znajduje się w rękach spadkobierców, którzy ustalają prawa ekonomiczne od blisko pięciuset lat. Prawie 90% z tysiąca miliardów dolarów dziennego obrotu przechodzi przez megakorporacje, m.in. Microsoft, UBS (Unia Banków Szwajcarskich), Société Générale, General Motors, których 200 podmiotów zajmuje 28% światowego handlu.

Z jednej strony zjawisko globalizacji jest faktem i jest ono wypadkową sił progresywnej ekonomii państw oraz globalnych tendencji rynku światowego i pewnej wirtualnej przetrzeźnienia rynku konsumpcji jego możliwości. Ten proces obfituje wspaniałym efektem przyrostu kapitału i dóbr materialnych, a sam sposób produkcji i akumulacja kapitału są świadectwami kreatywności, siły i mocy ekonomii. Po raz pierwszy w swej historii ludzkość cieszy się nadmiarem dóbr konsumpcyjnych. Dobra wyprodukowane w swej ogólności przekraczają możliwości nabywcze i konsumpcyjne człowieka. Z drugiej strony cztery jeźdźcy Apokalipsy niedorozwoju ekonomicznego znacznej części globu, tj. głód, brak dostępu do wody pitnej, epidemie i wojny niszczą więcej ludzi każdego roku niż II wojna światowa podczas sześciu lat. Dla Trzeciego Świata jest to ustawicznie trwająca *trzecia wojna światowa*, której statystyka jest przerażająca. Każdego dnia około stu tysięcy ludzi umiera z głodu lub z powodu niedożywienia. 826 milionów ludzi jest chronicznie niedożywionych, z czego 34 miliony żyje w krajach ekonomicznie rozwiniętych, 515 milionów w Azji, która reprezentuje 24% światowej populacji. Niestety, proporcja ofiar głodu jest niekorzystna dla części pustynnej Afryki, w której 186 milionów, tj. 34% populacji tego regionu jest dotkniętych katastroficzną klęską głodu i cierpi na to, co FAO nazywa *ekstremalnym głodem*, gdzie dzienna racja żywnościowa to o 300 kalorii poniżej minimum potrzebnego do przeżycia. Klęską *ekstremalnego głodu* dotkniętych jest 18 krajów wokół pustyni Sahara, a także: Haiti, Afganistan, Bangladesz, Korea Północna i Mongolia³. Tymczasem, przy obecnym stanie rozwoju rolnictwa, ziemia mogłaby wyżywić 12 miliardów

¹ R. Debray et J. Ziegler, *Il s'agit de ne pas se rendre*, Paris 1994.

² S. Beckett, *En attendant Godot*, Paris 1953.

³ FAO (Organisation des Nations unies pour l'alimentation et l'agriculture), *World Food Report 2000*, Rome, 2001.

dów ludzi z dzienną stawką żywienia 2700 kalorii na dzień na jednego jej mieszkańca. Jest nas obecnie trochę więcej niż 6 miliardów, z czego 826 milionów cierpi chroniczny głód. Blisko 2 miliardy ludzi żyje w absolutnej biedzie poniżej minimum dochodu, bez stałej pracy, mieszkania, opieki medycznej, bez wystarczającego wyżywienia, dostępu do wody pitnej i pozbawionych możliwości kształcenia. Konkluzja Zieglera jest następująca: kto ma pieniądze je i żyje, kto ich nie ma jest skazany na cierpienie, inwalidztwo umysłowe i śmierć głodową. Opanowanie zjawiska ekstremalnego głodu znajduje się w zakresie możliwości człowieka. Jak dotąd służy ono śmiertelnemu porządkowi świata, w którym jeśli ktoś umiera z głodu oznacza to, że jest on ofiarą ekonomicznego mordercy. Ostrze krytyki skierowane jest w stronę międzynarodowego kapitału, który poprzez własną strategię inwestycyjną, spekulację monetarną, poprzez zawierane układy polityczne i ekonomiczne, każdego dnia ustala pośrednio prawo, kto może żyć, a kto musi umierać z głodu.

Analizy Zieglera nie koncentrują się tylko na konstatacjach, ale zmiierają do szukania odpowiedzi na pytania: jak definiować władzę światowej oligarchii kapitałowej? Skąd bierze się jej siła? Jaka jest jej struktura i jej strategia? W czym leży sekret uwodzenia biednych przez panów tego świata, przy ich jawnym cynizmie? Jak przezwyciężyć ich dominację? Jak to możliwe, że każdego roku miliony ludzi umierają z głodu lub są skazani na ekstremalną biedę i beznadziejną vegetację? Odpowiedzi na te pytania znajdujemy w jego nowej omawianej tu książce.

Jednym z realnych zagrożeń społeczności jest neoliberalizm usprawiedliwiany naturalnością jego procesu, a więc i racjonalnością rozwoju. Oparty jest on na maksymalizacji zysków, globalizacji rynku zbytu, niczym nieskrępowanej konkurencyjności oraz zwalczaniu lokalnych wspólnot kulturowych, od rodzinnych poczynając, a na plemiennych kończąc. Fatum praw ekonomicznych polega na tym, że ich nieuchronny przebieg jest usprawiedliwiany naturalnym prawem rozwoju. Naturalizacja ekonomii jest centralnym punktem neoliberalizmu. Pierwszą jego zasadą jest brak jakiegokolwiek kontroli i ograniczeń, co ma powodować, że kapitał będzie się swobodnie przemieszczał tam, gdzie osiągnie maksymalne korzyści. Według Adama Smitha i Donalda Ricardo kapitał osiągnąwszy pewien pułap kumulacji zacznie się dzielić i wzbogacać innych. Tymczasem jest to tylko pobożne życzenie, gdyż kumulacja kapitału nie idzie w parze z faktycznymi fundamentalnymi potrzebami. Dla miliardera pieniądze nie dają większej satysfakcji w obszarze jego podstawowych potrzeb. Są one jednak jego środkiem do dominacji nad innymi, a ta przynosi mu satysfakcję i nie ma obiektywnych granic. Celem neoliberalizmu jest: pozbawienie państw ich wpływu na ekonomię, całkowicie wolny rynek i swoboda przepływu kapitału, samoregulujący się rynek popytu i podaży, ale jednak ze światowym centrum zarządzania (Światowa Organizacja Handlu).

Neoliberalizm ekonomiczny jest, w ujęciu Zieglera, zaprzeczeniem wartości odziedziczonych z okresu oświecenia, a stanowiących bazę polityczną cywilizacji europejskiej, w której kapitał podporządkowany był racjom rozumu. Ostatecznie nie tylko państwo, wspólnota polityczna, ale także wspólnota cywilizacyjna są pokonane przez imperium ekonomiczne. Wszystkie wartości tworzące i cechujące wspólnoty naturalne (rodzinę, klan, plemię), takie jak: solidarność, bliskość, spolegliwość, pokoleniowa komplementarność nie mogą istnieć i nie mają szans rozwoju w systemie imperium ekonomicznego. Wszelkie formy życia wspólnotowego w swych formach klasycznych są skazane na zagładę, a jest to efekt kapitałowej dominacji neoliberalizmu, który ma także swe konsekwencje polityczne. Oto idea globalizacji realizująca się pod dyktando porozumień międzynarodowych powoduje transfer suwerenności politycznej państw na rzecz światowego kapitału finansowego. Rządy państw realizują to, co światowy kapitał ekonomiczny zdecyduje w domenie podatkowej, polityce monetarnej, polityce płac i zatrudnienia, ochronie socjalnej. Przekłada się to także na światowe giełdy, które sankcjonują decyzje podjęte w gabinetach ekonomicznych

imperiów. Ostrze krytyki dosięga także ONZ, które coraz bardziej staje się bezwolnym narzędziem, a nawet zakładnikiem polityki centrów ekonomicznych i militarnych. To sami przywódcy polityczni najbogatszych państw świata (G8), jak twierdzi Ziegler, ochrztili tę nową formę władzy mianem *stateless global governance* ze Światową Organizacją Handlu⁴, Bankiem Światowym oraz Międzynarodowym Funduszem Walutowym na czele.

Formalnie jest tak, że to państwa mianują swych delegatów do instytucji ekonomicznych o charakterze transkontynentalnym i to państwa określają ich strategię, ale realność jest o wiele bardziej brutalna. Można powiedzieć, że strategia ekonomiczna kryjąca się za polityczno-ideologicznym parawanem globalizacji coraz bardziej determinuje decyzje ekonomiczne i polityczne państw Północy i Południa. Oczywiście siła obrony własnych interesów jest różna w przypadku państw silnych ekonomicznie i państw biednych. Te pierwsze mogą dyskutować ze światową władzą ekonomiczną i są w stanie obronić niektóre ze swych wartości i dóbr materialnych, ale kraje biedne są wrzucone w młyn światowej maszyny ekonomicznej, która pozbawia ich tej możliwości.

W nowej wspólnocie ponadnarodowej mamy dwa parlamenty. Ten wybrany przez obywateli i *parlament wirtualny* utworzony przez prawo popytu i prawo podaży. Między nimi istnieje przepaść, która oddziela fikcyjną suwerenność państw i obywateli od potęgi wpływu rynku kapitałowego. Smutne jest to, że coraz bardziej *parlament wirtualny* decyduje o przeznaczeniu człowieka i rzeczy. Megakorporacje ekonomiczne nie mogą być w żaden sposób kontrolowane tak, jak kontrolowana może być władza wykonawcza, wybrana w wolnych wyborach. W przypadku megakorporacji jedynie inna megakorporacja może ją przejąć. Tyrania prywatności i prywatyzacji dostępnej dla nielicznych jest tak mocno osadzona w strukturze prawa przygotowanego na swój użytek, że trudno ją obalić. Prawa rządzące rynkiem są niestety inne niż prawa rządzące życiem politycznym państw.

Książka składa się z czterech części. Pierwsza *La mondialisation histoire et concept*, z podrozdziałami: *Ekonomiczny archipelag*, *Imperium*, *Idealny władca* ukazuje historię globalizacji oraz rolę w niej amerykańskiego ekonomicznego, politycznego i militarnego imperium. Mamy tam również zarys ideologii, a także jakby portret psychologiczny ekonomicznego władcy, nowego pana świata. Otóż władca, zwany przez Zieglera: drapieźnikiem, łupieżcą, rabusiem jest centralną postacią kapitalistycznego globalnego rynku. Jego żądza, chciwość jest siłą napędową światowego handlu. Kumuluje on u siebie kapitał, niszczy państwo, dewastuje naturę i człowieka. Metodą korupcji deprawuje innych, których czyni bezwolnym narzędziem swej polityki ekonomicznej wobec tych, nad którymi rozciąga swoją dominację. Ekonomiczny drapieźnik w swoim interesie utrzymuje także strefy wolne od podatku lub o ich ograniczonym zasięgu. Sposoby działania ekonomicznych potentatów (nowych władców świata) stanowią przedmiot analiz zawartych w drugiej części książki *Le predateurs*. Podrozdziały to: *Krwawy pieniądz*, *Śmierć państwa*, *Zniszczenie człowieka*, *Dewastacja natury*, *Korupcja*, *Raj piratów podatkowych*. Na usługach ekonomicznych władców znajdują się tzw. sprzedajni najemnicy (*les Mercenaires*) służący z pełnym poświęceniem i wielką wydajnością realizacji ekonomicznych pomysłów swych panów. Ziegler nazywa ich *strażakami piromanami* światowej organizacji handlu, światowego banku rozwoju, a także światowego systemu monetarnego. Płatni najemnicy w służbie globalizacji wszystkiego, co się da są poddani ostrej krytyce poprzez odsłonięcie ideologii inspirującej ich działania, a także poprzez pokazanie roli, jaką pełnią w służbie amerykańskiej dyktatury ekonomicznej w tzw. trzecim, a nawet w drugim świecie. W sercu procesu, globalizacji istotną pozycję zajmują banki o zasięgu ponadnarodowym, a nawet ponadkontynentalnym kierujące światowym rynkiem handlu i koncentrujące gigantyczny kapitał. Właśnie część

⁴ Niejasność organizacyjna sprzyja bałaganowi interpretacyjnemu, np. Statut Światowej Organizacji Handlu zawiera 26000 stron.

trzecia *Les mercenaires* z podrozdziałami: *Maszyna wojenna Światowej Organizacji Handlu, Piromani z Międzynarodowego Funduszu Walutowego, Pianista Banku Światowego, Niedochodowa populacja, Arogancja*, poświęcona jest analizie ich różnorodnie przejawiającej się aktywności.

Pozytywnym spojrzeniem zaprezentowanym przez Zieglera jest dostrzeżenie pewnej formy ruchu oporu, który organizuje się w centrum procesów globalizacji i łączy się on w nowe społeczeństwo, alternatywne w swej istocie do tego, które jest efektem globalizacji. Pokazaniu jego bogactwa, różnorodności, determinacji i nadziei poświęca on ostatnią część swojej książki: *La nouvelle société civile planetare* z podrozdziałami: *Nadzieja podstawą nowej wspólnoty międzynarodowej, Przywilej hojności, Fronty oporu, Metody walki, Ziemia i wolność*. Nowe społeczeństwo obywatelskie powstaje na gruzach państw o charakterze tradycyjnym a zdominowanych procesem globalizacji. To właśnie walka z globalizmem i jego ekonomiczną dyktaturą jest inspiracją do konsolidacji wszelkich form oporu i przekształcenia ich w wielką nadzieję przewyciężenia królestwa ekonomicznych władców, których celem jest dominacja nad ubogą częścią świata. Ważną rolę w procesie kształtowania społeczeństwa obywatelskiego Ziegler widzi w silnej i niezależnej prasie, w związkach zawodowych, a także w Kościele katolickim broniącym ubogich.

Zdaniem Zieglera jesteśmy obecnie w fazie narodzin nowej wspólnoty o charakterze międzynarodowym, która inspirowana jest wolą przeciwstawienia się ideom globalizacji na warunkach proponowanych przez mocarstwa ekonomiczne. Sympatie Zieglera są wyraźnie usytuowane po stronie rodzącego się ruchu sprzeciwu, który daje nadzieję uwolnienia się z dominacji ekonomicznego systemu proponowanego przez bogatych. Demokratyczne idee są możliwe do realizacji jedynie tam gdzie człowiek sam decyduje o tym, co chce dla siebie, dla swoich bliskich i ogółu. Sam system demokratyczny może realnie istnieć jedynie wówczas, gdy wszyscy tworzą wspólnotę wyrażającą, w sposób wolny i z pełną autonomią decyzji osobistych, własne potrzeby wkomponowane w solidarność koegzystencji z innymi. Potrzeby te są następnie formułowane i zagwarantowane instytucjonalnie i prawnie jako stan faktyczny, umożliwiający realizację indywidualności człowieka i wspólnotowość jego istnienia. Podstawą ładu demokratycznego ma być zatem antropocentryczne spojrzenie na Ja. Otóż Ja jestem Innym a Inny jest mną i on jest lustrem, w którym ja mam się rozpoznać. Jego zniszczenie niszczy człowieczeństwo we mnie, a jego cierpienie, nawet, gdy mnie nie dotyka bezpośrednio, sprawia, że współcierpię z nim. Obecnie sytuacja jest tragiczna, gdyż nędza ubogich pogłębia się, a ignorancja silnych wzrasta. Jest to znak, że zbliża się, zdaniem Zieglera, rewolucja na wzór XVIII-wiecznej Rewolucji Francuskiej, czego wyrazem ma być m.in. silny napór biednych na Europę. Autor chce uczestniczyć, poprzez odślanianie mechanizmów zniewolenia świata, w procesie pozbawienia prawa do obrony twórców globalizacji i jej głównych beneficjentów.

Książka Jeana Zieglera odślania oblicze procesu globalizacji, analizuje jego kuszące propozycje i przedstawia jego metody działania. Nie jest to tylko analiza ekonomiczna i polityczna sytuacji, ale również głębsza refleksja dotycząca natury człowieka i jego fundamentalnych inklinacji. W tych analizach są widoczne jego filozoficzne preferencje i tęsknoty za wizją świata proponowaną przez krytyka oświecenia Jean Jacquesa Rousseau, którego społeczeństwo w stanie natury jest czymś lepszym i bezpieczniejszym dla człowieka niż społeczeństwo zurbanizowane, którego pęd cywilizacyjny jest młynem mielącym naturę w drobny pył egoizmów.

Wartości omawianej książki, politycznie i filozoficznie zaangażowanej należy upatrywać w tym, że jej autor, krytykując i odślaniając obraz organizacji o zasięgu ponadkontynentalnym, a także kreśląc portret ludzi je tworzących, spotykał się z nimi jako delegat ONZ, a same instytucje poznał od środka. Jest on znawcą ruchów antyglobalizacyjnych i emocjonalnie jest ich zwolennikiem, co czyni jeszcze bardziej interesującą lekturę jego

książki. Wniosek jawi się jeden, że globalny, ekonomiczny system zarządzania produkcją, od końca lat dziewięćdziesiątych nacechowany jest ekstremalnym pragmatyzmem, w którym jednak dostrzega się brak strukturalnej koherencji i wiele wewnętrznej sprzeczności. Jedną z nich jest drapieżna postać konkurencji, niszcząca piękną fasadę strukturalnej chęci ekonomiczno-politycznej globalizacji świata. Widać tu wyraźnie ustawiczną walkę interesów, w której dozwolone są wszystkie środki: siłowe łączenie i przejmowanie kapitału, dumpingowe ceny na produkty, przejmowanie konkurencyjnych firm i ich zamykanie, złośliwa krytyka poprzez użycie argumentów *ad hominem*, aż do zlecenia zabójstwa konkurenta włącznie. Destrukcyjny system globalizacji prowokuje także korupcję i sprzeniewierzenie się interesom lokalnym na szczeblu licznych państw i to nie tylko w Trzecim Świecie. Ten styl działania jest wpisany jakby w ontyczną strukturę światowego kapitału finansowego. Walter Hollenweger, teolog z Uniwersytetu w Zurychu, na którego powołuje się Ziegler, pisze: *bezgranicznie obsesyjna chciwość bogatych wydaje na korupcję elity państw rozwijających się i tworzy gigantyczny morderszy spisek. Wszędzie i każdego dnia w świecie powtarza się rzeź niewinątek z Betlejem*⁵. Każda krytyka negatywnych konsekwencji idei globalizacji powoduje ich obronę ze strony oligarchii kapitałowej i będących w ich zaciągu sprzedających najemników obrony tejsze idei. Ci ostatni, wspierani przez siłę pieniądza oraz upojeni swoistym przykazaniem rozwoju kapitału bez żadnych moralnych granic z zastosowaniem wszystkich metod, powołują się na argument obrony własności prywatnej i prywatyzacji świata, tylko że dostępnej dla nielicznych. Przy tym nadają im nadzwyczajny prawny statut w celu zgromadzenia astronomicznych kapitałowych fortun.

Lektura książki Zieglera może być o tyle interesująca i inspirująca do własnych przemyśleń, że na naszych oczach dokonuje się u nas także mały proces globalizacji, w ramach wspólnoty europejskiej. Z wieloma poglądami Zieglera można i należy polemizować, ale w warstwie faktograficznej nie można nie przyznać mu racji. I dlatego podobnie jak Jean Jacques Rousseau, który swoją krytyką cywilizacji wygrał konkurs na pytanie Akademii w Dijon: *czy nauki i sztuki przyczyniły się do rozwoju ludzkości?*, mógłby Ziegler wygrać konkurs na dziś postawione pytanie: *czy proces globalizacji przyczynia się do rozwoju i szczęścia ludzkości?* Odpowiedź Rousseau była negatywna. Podobnie analiza zjawiska globalizacji, w ujęciu Zieglera, wypada niekorzystnie, a nawet, wobec braku ewolucji globalizmu w stronę sprzyjającą człowiekowi Trzeciego Świata, dostrzec można w krytyce zachętę, a może tylko milczącą akceptację, do rewolucyjnej zmiany porządku świata. I jest to ta część jego konstatacji, z którą nie można się zgodzić, gdyż każda rewolucja ma swych świętych i katów, a jej końcowy rezultat jest czasami bardzo odległy od postulatów wypisanych na jej sztandarach. Z analiz Zieglera wyłania się nowe społeczeństwo nadziei o charakterze globalnym. Powinno ono składać się z różnych ruchów społecznych, którym bliskie są idee powrotu do naturalnych więzi ludzkich opartych na solidarności, spolegliwości, komplementarności. Organizacje pozarządowe, odnowione związki zawodowe oparte na nowych formach organizacyjnych, a przy tym wsparte duchową siłą Kościoła, to droga do przezwyciężenia globalizacji opartej na nierówności ekonomicznej. Społeczeństwo nadziei na swoim sztandarze *innego świata* umieszcza jako pierwszy ze swych postulatów prawo do życia i wszystko, co uniemożliwia rozwój wszelkich form ludzkiego życia jest traktowane jako jego nieprzyjaciel. Stąd zjawisko głodu jest silnym motywem konsolidacji ruchów antyglobalistycznych, a czasowość i teraźniejszość to dwa faktory napędowe nowego ruchu społecznej solidarności. Jego radykalizm i rewindykacyjność są motywowane maksymą: *walka, która dziś nie jest wygraną, może być jutro przegraną na zawsze*. To mobilizuje szeregi ruchów antyglobalistycznych, które przybierają formę coraz bardziej zorganizowa-

⁵ W. Hollenweger, Das Kindermorden von Bethlehem geht weiter, *Der Blick*, Zürich, 21.12.2001.

nych i o coraz większym zasięgu i sile oddziaływania. Ich postulaty to: zniesienie rajów podatkowych, abolicja długów państw biednych, niezależność narodowych banków centralnych, zamknięcie giełdy bogactw naturalnych, kontrola megakorporacji i ich prób przejmowania konkurencji, stworzenie w ramach ONZ organizacji kontrolującej ekonomiczne i społeczne przekształcenia o wymiarze globalnym, zmiana praw ekonomicznych, socjalnych i kulturowych na bardziej sprzyjające i ochraniające człowieka. To tylko niektóre z postulatów formułowanych przez ruchy nadziei dążące do zmiany ekonomicznego obrazu świata. Jaka będzie to forma: ewolucja czy rewolucja, trudno powiedzieć. Sympatie Zieglera zdają się być usytuowane po stronie teologii wyzwolenia, a więc po stronie jakiejś formy siłowego i radykalnego rozwiązania problemu biedy biednych i bogactwa bogatych.

Institucje ekonomiczne o zasięgu światowym, a także państwa G8 domagają się od ruchów antyglobalistycznych konkretnych projektów zmiany porządku świata, z którymi mogłyby dyskutować. Ziegler powiada, że jest to sytuacja podobna do tej z rewolucji francuskiej. Otóż ci, którzy wywołali ją w 1789 r. wiedzieli, czego z pewnością nie chcą, ale nie mieli precyzyjnego programu jak budować przyszłość. Wymagać od antyglobalistów, jaki jest ich program, to tak jakby domagać się wieczorem 14 lipca od tych, którzy zburzyli Bastylię, aby recytowali artykuły Konstytucji I Republiki Francuskiej lub żeby znali i deklamowali artykuły Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela. Oznacza to, że program ruchów antyglobalistycznych tworzy się w marszu. W książce Zieglera przy wyraźnym wskazaniu Bastylii III tysiąclecia, brak jasnej odpowiedzi na rodzące się tu pytanie: co może powstać sensownego i konkretnego na jej ruinach? I to można potraktować za główny mankament tej interesującej książki w jej warstwie faktograficznej. Historia z pewnością dopisze jej rozdziały, byle nie były to jednak rozdziały zapisane jeźdźcami Apokalipsy.

Ks. Bolesław Antoni Bieniek
Wydział Teologiczny
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski

WYKAZ SKRÓTÓW

- AAN — Archiwum Akt Nowych w Warszawie.
AAS — *Acta Apostolicae Sedis*, Roma 1909–
AAWO — Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie.
AAWO AB — Archiwum Biskupie.
AGKath — Archiwum Generalne Zgromadzenia Sióstr Św. Katarzyny w Grottaferrata.
AJS — *American Journal of Sociology*, Chicago 1895–
AK — *Ateneum Kapłańskie*, Włocławek 1909–
APKathM — Archiwum Prowincjalne Sióstr Św. Katarzyny w Münster.
APSK — Archiwum Prowincjalne Sióstr Św. Katarzyny w Braniewie.
ARSI — Archivum Romanum Societatis Iesu.
BHS — *Biuletyn Historii Sztuki* (od 1949 *Biuletyn Historii Sztuki i Kultury*), Warszawa 1932–
BKUL — Biblioteka Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
C.G. — Św. Tomasz, *Contra Gentes*.
CA — Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, 1991.
ChS — *Chrześcijanin w Świecie*, Warszawa 1969–1997.
CivCat — *La civiltà cattolica*, Roma 1850–
Comp — *Communio*. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny, Poznań 1981–
Conc — *Concilium*, Poznań 1965–
CSEL — Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum I–LXXXVIII, Bn I–V, Wien 1966–1986.
CT — *Collectanea Theologica* (poprzednio — *PT*, Lwów 1931–39, Warszawa 1949/50–
CTr — Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Catechesi tradendae*, 1979.
CzWD — *Częstochowskie Wiadomości Diecezjalne*, Częstochowa 1926–
DA — Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, 1965.
DE — Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 1964.
DiM — Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, 1980.
DOK — Kongregacja ds. Duchowieństwa, Dyrektorium Ogólne o Katechizacji, Poznań 1998.
DWR — Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, 1965.

- DWCH — Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, 1965.
- DzU — *Dziennik Ustaw Polskiej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1944–
- EK — Encyklopedia Katolicka, Lublin 1974–
- Estr — K. Estreicher, Bibliografia polska I–XXXIV, Kraków 1872–1951.
- EThL — *Ephemerides theologicae Lovanienses*, Louvain 1924–
- EV — Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 1995.
- FR — Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 1998.
- GuL — *Geist und Leben. Zeitschrift für Ascese und Mystik*, Würzburg 1947–
- IBP — Inkunabuły w bibliotekach polskich. Centralny katalog. Incunabula, quae bibliothecis Poloniae asservantur I–II, red. A. Kawecką-Gryczową, opr. M. Bohonos, E. Szandorowska, Wrocław 1970.
- IGP — Insegnamenti di Giovanni Paolo II, Città del Vaticano 1978–
- Kat — *Katecheta*, Poznań 1957–
- k.c. — kodeks cywilny.
- k.k. — kodeks karny.
- KB — *Katechetische Blatter*, Dingolfing 1875–1927, Kempten, München 1928–
- KDK — Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 1965.
- KH — Kwartalnik Historyczny, Lwów 1887–1945, Kraków 1946–50, Warszawa 1951–
- 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.
- KP — *Kwartalnik Pedagogiczny*, Warszawa 1956–
- KPK — Kodeks Prawa Kanonicznego, Poznań 1983.
- LCIK — Lexikon der christlichen Ikonographie I–VIII, red. E. Kirschbaum i in., Freiburg im Br.
- LE — Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, 1981.
- LThK — Lexikon für Theologie und Kirche I–X, Freiburg im Br. 1957–1965.
- NP — *Nasza przeszłość*, Kraków 1946–
- OIK — Ogólna Instrukcja Katechetyczna.
- OsRom — *L'Osservatore Romano*, Città del Vaticano, 1861–
- OsRomPol — *L'Osservatore Romano* wydanie polskie, Città del Vaticano, 1980–
- OWMR — Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego.
- PDK — Konferencja Episkopatu Polski, Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce, Kraków 2001.
- PG — Patrologiae cursus completus. Series Graeca I–CLXI, wyd. J.P. Migne, Paris 1857–1966.
- PK — *Prawo kanoniczne*, Warszawa 1958–

- PL — *Patrologiae cursus completus. Series Latina I–CCXVII*, wyd. J.P. Migne, Paris 1878–90.
- PNR — Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, Program nauczania religii, Kraków 2001.
- PPK — Konferencja Episkopatu Polski, Podstawy programowe katechezy Kościoła katolickiego w Polsce, Kraków 2001.
- PSB — *Polski Słownik Biograficzny I–*, Kraków 1935–
- PW — *Postaniec Warmiński*, Olsztyn 1980–
- RBiL — *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, Kraków 1948–
- RD — Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Redemptionis donum*, 1984.
- RF — *Roczniki Filozoficzne*, Lublin 1948–
- RHS — *Roczniki Historii Sztuki*, Warszawa 1956–
- RN — Leon XII, Encyklika *Rerum novarum*, 1891.
- RNPr — *Rocznik Nauk Prawnych* (poprzednio — *RTK*), Lublin 1991/1992–
- RNS — *Roczniki Nauk Społecznych. Prawo – Ekonomia – Socjologia*, Lublin 1949–
- RO — *Rocznik Olsztyński*, Olsztyn 1958–
- SDE — *Studia i Dokumenty Ekumeniczne*, Warszawa 1983–
- SPCh — *Studia Philosophiae Christianae*, Warszawa 1965–
- STh — Sancti Thomae Aquinatis, *Summa theologia I–III*, Taurini 1939.
- STV — *Studia Theologica Varsaviensia*, Warszawa 1963–
- SW — *Studia Warmińskie*, Olsztyn 1964–
- ŚSHT — *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, Katowice 1968–
- ThPh — *Theologie und Philosophie*, Freiburg im Br. 1966–
- TWNT — *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, I–X*, red. G. Kittel, G. Friedrich, Stuttgart 1933–1979.
- UEH — *Unsere Ermländische Heimat*.
- UWM — Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie.
- VC — Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Vita consecrata*, 1996.
- VS — Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 1993.
- WAPO — Wojewódzkie Archiwum Państwowe w Olsztynie.
- WAW — *Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie*, Warszawa 1911–
- WWD — *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne* (od roku 1992 *Warmińskie Wiadomości Archidiecezjalne*), Olsztyn 1945–
- ZAW — *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft und die Kunde des nachbiblischen Judentums* (od 1937 *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*), Giessen 1881–1942/1943, Berlin 1944–1970, New York 1971–
- ZCz — *Znaki Czasu. Kwartalnik religijno-społeczny*, Paris 1986–87, Roma 1988–
- ZGAE — *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands*, Mainz, Braunsberg 1858/1860–1942/1943, Osnabrück 1956/1958–

SKOROWIDZ GEOGRAFICZNY

- Afryka 254, 271, 355, 426, 547, 548
Ain Karim 302
Akwilea 265, 266, 268, 275
Akwin 38, 141, 223, 236, 256
Aleksandria 254–256, 259, 260, 263, 268, 338, 370
Allenstein (Olsztyn) 354, 433
Ameryka (Ameryka) 52, 53
Ameryka 492
Ameryka (= USA) 104
Ameryka Łacińska 547
Ameryka Południowa 426
Ameryka Północna 238
Amsterdam 338
Andrzejewo 485
Anglia 355, 396
Annecy 408
Antiochia 36, 263, 264, 268
Aquilea (Akwilea) 266
Archidiecezja Warmińska 455, 465
Archidiecezja Wrocławska 289, 299
Argentyna 458
Arianos 263
Arimin (Arymin) 259
Arymin 259
Asyż 409, 498
Ateny 256, 262, 263
Augsburg 75, 257, 260, 265, 268, 269
Augustów 496
Austria 331, 363, 402, 526
Auxerre 225
Azja 547, 548
Azja Mniejsza 259, 269
Azja Południowa 355
- Bad Rothenfelde 435
Bagienice 504
Bangladesz 548
- Barcelona 35
Barciany 493
Barczewko 358, 359, 373, 387, 463
Barczewo 357, 358, 373, 387, 402, 462, 469, 487, 500, 526
Bartąg 453, 454, 502
Bartki 451
Bartoły 502
Bartoły Wielkie 373, 387, 504
Bartoszyce 338, 340, 342, 346, 350, 403, 449, 460, 484, 500, 502–504, 510
Basel (Bazylea) 100, 268, 269, 273
Basileae (Bazylea) 264, 265
Bastylia (w Paryżu) 553
Basznia Dolna 472
Bautzen (Budziszyn) 242
Bawaria 331, 355
Bayreuth 54
Bazylea 265
Bażyny 399
Bednarka 451
Belgia 363, 501
Benin 426
Benowo 373, 387
Berlin 32, 72, 242, 327, 335, 338, 343, 345, 348, 371, 391, 557
Bern (Berno) 63
Betlejem 268, 552
Beziers 269
Biała Góra, folwark 404
Biała Piska 483, 486, 507
Białoruś 136, 426, 475
Białystok 130, 136, 384, 474, 476, 478, 481, 489, 492, 496, 506, 511
Białystok — Antoniuk Fabryczny 492
Biedaszki 443
Biedaszki Małe 443
Bieniewo 493
Bieniewo — Piotraszewo 502
Biesal 444, 469

- Biskupiec 356, 360, 361, 373, 377, 387, 480,
 483, 484, 526
 Biskupiec Pomorski 497
 Bisztynek 373, 387, 489
 Bitynia 264
 Bizancjum 130–133
 Błudowo 493
 Bobiny — Grzybki 510
 Bobrowszczyzna 492
 Bogatynia 486
 Bogdany 462
 Boguchwały 507
 Bologna (Bologna) 107, 114, 115, 262
 Bolonia 492
 Bonn 73, 525
 Boreczno 341, 485
 Borkowice 504
 Botowo 356, 357
 Botyle Mścibowskie 472
 Brabancja 501
 Brajniki 456
 Braniewo 326, 347, 357, 369, 370, 373, 376,
 377, 379, 382, 385, 389–391, 395–404, 407,
 410, 414, 417, 419, 420, 423, 424, 430, 432,
 434, 435, 437–439, 449, 452, 453, 456, 462,
 464, 473, 485, 507, 526, 555
 — Brama Młyńska 396
 — — Gwoździarzy 396
 — — Kutteltor/Kesseltor 396
 — — Mnisza 396, 397
 — — Wodna 396
 — — Wysoka 396
 — Nowe Miasto 373, 387–399, 401, 469
 — Stare Miasto 373, 387, 396–399
 Braślawa 509
 Braunsberg (Braniewo) 372, 395, 397, 398, 430,
 433, 435, 557
 Brazylia 426, 436
 Brąswałd 373, 387
 Brepols 254
 Brescia (Brest) 262, 408, 422
 Briańsk 136
 Brodnica 478, 507
 Bruges (Brugia) 175
 Brugis (Brugia) 254
 Bruksela 19
 Brunsberga (Braniewo) 395
 Brunsbergk (Braniewo) 396
 Bruxelles (Bruksela) 179
 Brwinów 482
 Brzesko 507
 Brześć n. Bugiem 384
 Brzuchowice 472
 Budry 481, 503
 Buenos Aires 43
 Bug, rz. 384, 474
 Butryny 472
 Bydgoszcz 22, 484, 499, 500
 Bytom 371
 Capri 25
 Cejlon 478
 Cesarstwo Bizantyjskie 129
 Cezarea Kapadocka 262, 263, 265, 266
 Cezarea Palestyńska 130, 256, 263
 Chełm Lubelski 508
 Chełmno 477, 485, 501, 508
 Chełmża 330
 Chicago 555
 Chiny 104, 355
 Chios 32
 Chodkowo 510
 Chruściel 453, 493, 507
 Cichy 503
 Ciechanowiec 474
 Ciechanów 472, 497
 Cinisello Balsamo 109, 115
 Città del Vaticano 115, 121, 556
 Coloniae (Kolonia) 430
 Concordia 266
 Cracoviae (Kraków) 264, 269, 271, 279
 Czarna 473
 Czarna Afryka 235
 Czarna Wieś 500
 Czarnków 486, 501
 Czelabińsk 358
 Czerwona Karczma 445
 Częstochowa 185, 289, 293, 305, 334, 359,
 362–366, 369, 488, 555
 — Jasna Góra 302, 303, 305, 479, 488, 505
 Czudec 479
 Czyprki 461
 Dachau 450, 472
 Daleki Wschód 235
 Dalmacja 268
 Darmstadt 97
 Dąbrówno 455, 486, 500
 Deutschland (Niemcy) 89
 Deventer 262, 269
 Dębiany 450
 Dębica 502
 Dębieńsko Wielkie 481
 Dębowiec k. Jasła 472
 Dijon 552
 Dingolfing 556
 Dłużki 444
 Dobre Miasto 325–327, 329, 332–334, 339, 340,
 346, 349, 350, 358, 373, 387, 452, 471, 476,
 479, 489, 490, 494, 499, 500, 526

- Dobrzyniewo 471
 Dolina Prądnika 518
 Dolne Niemcy 397
 Dolny Śląsk 331, 338, 348
 Domanice 491
 Dominium Warmińskie (1243–1772) 395
 Donauwörth 242
 Dorotowo 453, 454, 470
 Drezno 242
 Drogosze 345, 346
 Drohiczyn 467
 Drygały 474, 488
 Drzonowo 508
 Dulsin 461
 Durąg 451
 Düsseldorf 169, 177
 Dylewko 451
 Dylewo 451
 Dylinga (Dillingen) 253
 Dywity 498, 505
 Działdowo 493
 Dziebałtowo 504
 Dziergoń 491, 526
 Dzierzki 456
 Dziurdziewo 450
 Dźwierzuty 478, 506
- Eberfeld 525
 Efez 32, 260
 Egipt 255, 266, 492
 Einsiedeln 242, 245
 Ejszyski 492
 Elbląg 371, 373, 387, 395, 396, 401, 402, 454,
 477, 485, 495, 496, 498, 499, 501, 510, 526
 Elea 33
 Elk 487, 489, 500, 506, 510
 Erfurt 75, 400
 Erlangen 84
 Ermland (Warmia) 326, 354, 372
 Europa 98, 141, 223, 355, 363, 365, 426, 453,
 516, 523, 548
 — Środkowa 526
 — Wschodnia 526
 — Zachodnia 222, 355, 356, 402
- Faryny 508
 Fatima 452
 Filipówka 443
 Fingajny 445
 Finlandia 426
 Firenze (Florencja) 115
 Flandria 396
 Florczaki 501
 Francja 348, 355, 363, 402, 408
- Frankfurt a. M. (Frankfurt n. Menem) 52, 69, 95,
 101
 Frankfurt n. Menem 317, 476
 Frączki 473
 Freiburg i. Br. (Fryburg) 242, 556, 557
 Friedrichsruh 356
 Frombork 326, 358, 359, 373, 383, 386, 387,
 389, 397, 432, 452, 469, 477, 517, 526
 Frydrychowice 483
- Galia 254, 259, 269, 270
 Galiny 449, 493, 506
 Gałajny 460, 462, 469
 Gałwuny 443
 Gardeja 487
 Gardyny 450
 Gaza 266
 Gdańsk 199, 205, 264, 269, 273, 332, 343, 344,
 360, 362, 363, 386, 391, 395, 401–403, 417,
 446, 454, 491, 526
 Gdynia 364, 485
 Genewa 408
 Genua 547
 Gębice 501
 Gębiny 444
 Gibała, leśnictwo 454
 Giessen 557
 Gietrzwałd 290, 292, 294, 296–299, 355, 362,
 373, 387, 444
 Gile 449
 Giławy 373, 387, 496, 502
 Gim, jez. 472
 Giżycko 473, 495, 500, 507, 509, 510
 Głady 451
 Glitajny 449
 Głotowo 338, 452
 Gnatowo 443
 Gniadki 448
 Gniezno 255, 304, 364, 473
 Golgota 332
 Gołdap 473, 493, 499, 510
 Gołębiewo 455, 456
 Gorzów 473
 Goski Duże 485
 Göttingen (Getynga) 51
 Góra Karmel 284
 Góra Puławska 504
 Górki 445
 Górna Grupa 507
 Góme 485
 Górowo Iławeckie 460, 461, 469, 487, 493,
 495–497, 501
 Grabno 443
 Grabowo 504
 Grabów 504

- Grajewo 500
 Grazymy 444
 Grecja 27, 254, 363
 Grodno 475, 486, 490–492, 518
 Grom 456
 Gronowo 438, 456, 468, 469
 Grottaferrata 369, 410, 411, 415, 417, 429,
 434–436, 462, 555
 Grudusk 493
 Grudziądz 487, 507
 Grunwald 455, 469, 516, 517
 Gryżliny 358, 373, 387
 Gryżliny-Orzechowo 473
 Guttstadt (Dobre Miasto) 326, 354
 Guzowy Młyn 444
 Guzowy Piec 444
- H**
 Haiti 548
 Halles 225
 Heidelberg 205
 Heiligenbeil (ros. Mamonowo) 434
 Heilsberg (Lidzbark Warmiński) 354, 388
 Heydekrug (Szyłokarczma) 377
 Hippona 272, 305, 409
 Hiszpania 274, 363
 Holandia 348
 Holsztyn 396, 397
 Horodło 489
 Horyń, rz. 483, 490
 Hrubieszów 489
 Hrudzowo 503
 Huta k. Czarnkowa 501
- I**
 Iława 477, 484
 Imperium Romanum (Cesarstwo Rzymskie) 130
 Inflanty 396
 Innsbruck 173, 242
 Inowrocław 481
 Iran 492
 Italia 254, 255, 259, 266, 267
- J**
 Jabłonowo Pomorskie 507
 Jabłoń Kościelna 490
 Jaciążek 510
 Jadaminy 444
 Jagiełek 454
 Janowo 480, 486
 Janów k. Sokółki 476
 Janówka 496
 Jarandowo 504
 Jasło 476
 Jastrzębie Zdrój 488
 Jedwabno 456, 481
- J**
 Jelenia Góra 485
 Jerozolima 12, 266
 Jerutki 478
 Jeziorany 373, 387, 496, 526
 Jonkowo 374, 387, 493
 Jordan, rz. 37
 Jugosławia 363
 Juiz de Fora 436
- K**
 Kachowo k. Grodna 491
 Kaczory 445
 Kadyny 449
 Kajkowo 464–466, 470
 Kalwaria 286
 Kamerun 426
 Kamińsk 496
 Kamionka 448
 Kamionki 450, 503
 Kamienny Dom (Steinhaus) w Braniewie 397
 Kana Galilejska 11
 Kanie 482
 Kanigowo 448, 469, 484, 487
 Kapadocja 261, 262, 409
 Kapitol 283
 Kaplityny 462
 Karolewo 474
 Kartagina 257, 258, 272
 Kaszubińce 491
 Katowice 19, 159, 161, 202, 357, 474, 481, 485,
 557
 Katyń 492
 Katzenhöfen, folwark k. Braniewa 404
 Kazimierz n. Wisłą 518
 Kapity 444
 Kempten 556
 Kerpen 524
 Ketrzyn 383, 443, 469, 473, 475, 475, 478–480,
 485, 486, 495, 498, 499
 Kielce 306, 420, 505
 Kiersztanowo 358
 Kieźliny 457
 — Osiedle Leśne 457
 Kijów 132, 133, 135–137
 Kinkajmy 449
 Kisielice 473
 Kition 35
 Kitnowo 451
 Kiwerce 487
 Klasztor franciszkanów w Braniewie 397
 Klebark Wielki 358, 461–463, 482
 Klewki 481
 Klimówka 490
 Klon 487, 508
 Kłębowo 502, 504
 Knipawa 338

- Kobuły 479, 480
Kojry 496
Kolbuszowa 492, 494
Kolegiata w Dobrym Mieście, zespół zabytkowych budowli 494
Kolno 480
Kolofon 33
Kolonja (Köln) 524, 525, 385, 402
Komaja 500
Konczewice 360
Koniewo 442
Konstancja 141
Konstantynopol 133, 136, 137, 139, 260, 264–266, 268
Końskie 504
Korea Północna 548
Korona Polska 137
Koskajmy 443
Kosów Lacki 491
Kościeniewiczze 490
Kotki 443
Kowel 483, 490
Kozicznynek 497
Kozielec 492
Kozłowo 445, 455, 456, 469
Kozły 493
Kozłin 397, 398, 403
Köln (Kolonja) 52, 245, 265, 268, 269, 274
Königsberg (Królewiec/Kaliningrad) 326, 338, 342, 343
Königstein 371
Kuczki 504
Kujawy 503
Kumelsk 485
Kumowo 461
Kurzętnik 450
Kuty 490
Kuźnica k. Sokółki 490
Kwiecewo 473
Kwidzyn 361, 480, 481, 483, 484, 487, 491, 497, 502, 506, 507, 509, 510, 526
Kraków 16, 17, 19, 21, 23, 25–28, 31, 145, 146, 159, 162, 163, 165, 174, 179, 184, 188, 223, 224, 236, 253, 254, 258, 260, 262, 264, 265, 268, 269, 273, 289, 293, 308, 328, 331, 332, 348, 365, 417, 419, 420, 422, 431–433, 482–484, 507, 526, 556, 557
Kraszewo 360
Kraśne 475
Kresy Wschodnie 348, 511
Kręsk 453, 454
Krosin 486
Krosno k. Ornety 330, 337, 399, 449, 470, 486, 497
Królewo 501
Królewo Malborskie 485
Królewiec 338, 340, 342, 343, 345, 347, 348, 350, 359, 360, 374, 377, 380, 381, 383, 387–390, 396, 397, 401, 433, 526
Kruklanki 474, 490, 510
Krypno 476, 489
Krzemieniec 483
Krzyszów 331
Krzywa 473
Krzyżanów 501
Księstwo Kijowskie 136
— Pruskie 356
Księży Lasek 497
Lamkowo 358, 493, 499
Landwarów 490
Lasowiec 466
Lauenburg 356
Legitten (Mordowskoje) 341
Legnica 335
Leipzig (Lipsk) 37, 262, 269
Leryn 269, 270, 271, 275
Lesiny 361, 487
Lesiny Wielkie 477, 497
Lesnoe 342
Leśna Dąbrowa 456
Leśny Dwór 442
Leuven (Lowanium) 501
Liban 492
Lida 471
Lidzbark Warmiński 173, 325, 326, 332, 333, 340, 341, 343, 347, 350, 360, 370, 374, 377, 378, 382, 387, 388, 390, 396, 402, 410, 423, 442, 469, 480, 491, 496, 503, 504, 526
Likusy (= Likusy) — dzielnica Olsztyna 458
Lipowiec 477, 498
Lipsk 400
Lipsk (białostockie) 496
Lisieux 363
Litwa 136, 137, 426, 482, 492, 515
Lobkajmy 444
London (Londyn) 331
Lourdes 363
Louvain 556
Lubajmy 443
Lubawa 450, 477, 500
Lubeka 396, 397
Lublin 9, 12, 16, 19, 23, 25–27, 32, 91, 93, 94, 132, 135, 137, 143, 174, 185, 187, 200, 203, 204, 210, 226, 254, 255, 293, 304, 333, 372, 408, 409, 431, 480, 501, 508, 556, 557
Lubliniec 486
Lubomin 387, 388
Lubomino 486, 487
Ludwigswalde (ros. Lesnoe) 342, 343, 346
Lutry 374, 387
Lwów 129, 409, 472, 482, 55, 556

- Łabędnik 449, 450, 470
 Łabędnik Mały 449
 Łapy 474
 Łążniewo 488
 Łęciny 454
 Łęgajny 462, 463
 Łęguty 444
 Łodwigowo 450
 Łowinek 499
 Łódź 18, 31, 364, 496, 502
 Łuck 290, 482, 483, 490
 Łuczaj 471
 Łuczyniec 482
 Łupsztych 458
 Łużki 492
 Łyna 476, 480
 Łyntupy 490, 496
 Łysakowo 455, 456, 493
- Maciuki 509
 Madryt 145
 Mainz 94, 269, 557
 Maków Mazowiecki 474, 510
 Makruty 444
 Malbork 374, 387, 496, 501, 517, 526
 Malta 348
 Mała Azja 254
 Małopolska 332
 Mamonowo 434, 435
 Mańki 444
 Marcinkowo 466
 Marienburg (Malbork) 517
 Marszewo 443
 Marwałd 451
 Marymonty 508
 Maszewy 449
 Matyjaski 450
 Mazowsze pruskie [Mazury pruskie?] 517
 Mazury 356–359, 361, 362, 384
 — Pruskie 357, 513, 515, 517–520
 Mąkoszyn 491
 Mediolan 267, 272
 Meerbusch 381
 Meklemburgia 396, 397
 Men, rzeka 476
 Miarkowo 502
 Miejska Wola 451
 Mielec 487, 498
 Międzylesie 442
 Mikołajki Mazurskie 483, 493, 497
 — Pomorskie 524, 526
 Milano (Mediolan) 107, 109, 262, 268
 Miłakowo 403
 Miłki 495, 503
 Miłobądz 493
- Miłkowiec 455, 456
 Miory 509
 Mitelki 444
 Mława 493
 Młynary 338, 471, 474, 506, 510
 Mniszek 504
 Mogiła (ob. Nowa Huta) 482
 Moguncja 525
 Moguntiae (Moguncja) 253
 Mojdry 453, 454
 Mokrzyska 507
 Mołtajmy 504
 Momajny 504
 Monachium 242, 243, 525
 Mongolia 548
 Monte Cassino 492
 Morąg 403, 479, 482, 495, 497, 501, 502, 510
 Mordowskoje 341
 Morze Bałtyckie 518
 Moskwa 133–137, 338, 474
 Mragowo 383, 461, 466, 469, 475, 483, 497,
 498, 500, 504, 505, 510, 539
 — Osiedle Mazurskie 466
 Mstyczów 508
 Mścibów 472
 Muszaki 484, 504
 Muszyna 480
 Mycyny 444
 Myszyniec 477
 Myślice 482
 München (Monachium) 54, 95, 97, 242, 327,
 556
 Münster 414, 555
- Nacza k. Lidy 471
 Napierki 486, 487
 Nawiały 496–498
 Nazaret 19, 226, 302
 Nazjanz 261–263, 268, 275
 Nebrowo Wielkie 491
 Neukirchen 242
 New Haven 331
 New York 557
 Nibork (Nidzica) 445
 Nicea 131, 260, 270
 Niderlandy 332, 338
 Nidzica 444, 455, 456, 469, 479, 483, 505
 Niebrzydowo 502
 Nieciecza-Mokobody 491
 Niemcy 4, 51, 75, 89, 94, 104, 253, 259, 332,
 359, 371, 384–386, 388, 398, 402, 424, 434,
 435, 448, 476, 487, 507, 508, 514, 526, 527
 Niemiercze k. Łucka 482
 Niesuchorze 490
 Nieszawa 503

- Nieśwież 474
 Nikomedia 256
 Niniwa 8, 9
 Nowa Dębia 477
 Nowa Jerozolima 282
 Nowa Wieś k. Górowa Ilaw. 461
 Nowa Wieś Wielka 442
 Nowa Wilejka 489
 Nowe n. Wisłą 482
 Nowe Kawkowo 482
 Nowe Miasto Lubawskie 500, 501
 Nowe Siedlisko 443
 Nowica 474, 506
 Nowogródek 474
 Nowy Dwór 490
 Nowy Dwór k. Szczytna 456, 468, 470
 Nowy Dwór (woj. Nowogrodzkie) 486
 Nowy Młyn 443
 Nowy Sącz 480
 Nowy Targ 518
 Nuny 449
 Nursja 409
 Nürnberg (Norymberga) 269
 Nyssa (Nissa) 262
- Obra**, rzeka 478
 Obwód Kaliningradzki 434
 Odelsk 490
 Ojców 518
 Olecko 497, 498, 501, 503, 510
 Oleksowo 483
 Olimp, góra 37
 Olkusz 485
 Olszany 443
 Olsztyn 3, 4, 15, 107, 118, 119, 176, 183, 185, 210, 253, 269, 273, 277, 289, 290, 293, 301, 325, 326, 327, 341, 350, 356, 357–361, 369, 371, 374, 375, 380, 383–385, 387, 389, 391, 395, 398, 399, 402, 409, 411, 412, 429, 433, 441, 442, 444, 446–448, 450–452, 454, 457, 458, 461–464, 466, 468–481, 485–487, 489, 491–510, 513, 523, 524, 526, 529, 530, 532–535, 539, 555–557
 — Dajtki 509
 — Gutkowo 441, 448, 460
 — Kortowo 498
 — Likusy 441, 458, 469
 — Osiedle Mleczna 447
 — — Pieczewo 451
 — — Podgrodzie 447, 502
 — — Redykajny 457, 459, 468, 469
 — Stare Miasto 444
 Olsztynek 444, 454, 465, 470, 498, 499, 506, 526
 Olszyny k. Szczytna 503
- Ołtarzew 477
 Ołtarzewo 508
 Opin 449, 486, 499
 Opole 136, 305, 472
 Ormeta 325, 326, 329, 336, 340, 349, 350, 357, 370, 374, 377, 378, 380, 381, 383, 387, 388, 396, 402, 410, 423, 432, 449, 452, 470, 477, 485, 486, 493, 497–499, 510, 526
 Orsza 136
 Orzysz 500, 503
 Osiek 473, 480, 481
 Osiek Wielki 487
 Ostpommern (Pomorze Wschodnie) 354
 Ostpreussen (Prusy Wschodnie) 326, 327, 342, 343
 Ostra Brama w Wilnie 474
 Ostrołęka 477
 Ostrowiec Świętokrzyski 504
 Ostrowite 455, 507
 Ostrowy Tuszowskie 494
 Ostróda 442–445, 464–468, 470, 477, 483, 488, 506, 507, 510, 526
 — Osiedle Czarneckiego 464, 467
 — — Drwęckie 445
 — — Jagiełły 464
 — — Mrongowiusza 445
 — — Stępowskiego 467
 Ostróg n. Horyniem 483, 490
 Ostrów Mazowiecka 485
 Ostryna 486
 Oszmiana 506, 508
 Ożarów Mazowiecki 31
- Paderborn** 57, 97
 Padew Narodowa 498
 Padova (Padwa) 143
 Padwa 141
 Palestyna 255, 256, 259, 263, 266, 268, 492
 Państwo Krzyżackie 398
 Paris (Paryż) 44, 173, 175, 223, 226, 233, 260, 264, 302, 547, 548, 556, 557
 Parma 269
 Paryż 144, 301, 309, 355, 400
 Pasłęk 385, 386, 471, 474, 486, 496
 Pasłęka, rz. 395–397, 399, 401
 Pasy 360, 470, 478, 500
 Patryki 358
 Pawliki 448
 Pelplin 254, 255, 264, 268, 269, 273, 476, 484, 493, 495, 507, 510
 Persja 130
 Piaski k. Inowrocławia 481
 Piecki 496, 497, 506
 Pieniężno 374, 387, 400, 401, 458, 472, 484, 526

- I [Pierwsza] Republika Francuska 553
 Pieskowa Skała 518
 Pieszkowo 461, 482, 510
 Pierzchały 452, 453, 468, 469
 Pierzchne 498
 Pietrelcina 451
 Pilzno k. Dębicy 502
 Piła 501
 Pinczów 505
 Pińsk 474
 Pisz 443, 457, 466, 474, 485, 487, 497, 503
 Pityon 264
 PKS — Państwowa Komunikacja Samochodowa 462
 Płachawy 451
 Płock 277, 493
 Płoniawy 510
 Pobikry 474
 Podbrzezie 495
 Podegrodzie 278
 Podgórze 403
 Podlejki 444
 Podleśne 456
 Podole 487
 Poitiers 269
 Pokucie, kraina 518
 Polska 136, 141, 144–146, 148, 152, 156, 160, 184, 188, 222–226, 234–236, 238, 254, 277, 289, 290, 293, 301, 326, 331, 334, 341, 360, 362, 365, 372, 384, 395, 404, 408, 426, 438, 439, 458, 460, 462, 472, 478, 482, 489, 495, 501, 513, 515, 516, 518, 520, 524, 526, 530, 556, 557
 Polska Rzeczypospolita Ludowa 293
 Połajewo 486
 Południe — umowne określenie państw biednych 550
 Pomorska Wieś 477
 Pomorze 355, 362, 384, 478, 508
 — Wschodnie 326, 341, 347, 349
 Ponary 450
 Poniewież 482
 Posopowo 503
 Postawy 500, 503
 Potulice 499
 — obóz 499
 Powarpie 495
 Powierże 487
 Powiśle 358–362, 513, 515, 517–520
 Pozezdrze 490
 Poznań 7–9, 38, 40, 173, 174, 176, 178, 179, 180, 194, 255, 291, 299, 309, 325, 331, 333, 334, 347, 355, 356, 357, 362, 364, 365, 555, 556
 Północ — umowne określenie państw bogatych 550
 Prabuty 496
 Praga 348
 Praha (Praga) 329
 PRL — Polska Rzeczpospolita Ludowa 524
 Prolejki 502
 Prostki 510
 Pruska Mała 496
 Prusy 355–357, 371, 395, 402
 Prusy Królewskie 395, 530
 — Książęce 325, 336, 338, 340, 341, 343, 344, 346–348, 403, 411
 — Wschodnie 326, 332, 355, 356, 358–360, 362, 371, 384, 385, 389, 390, 514–520, 526
 Pruszków 482
 Pryciuny 471
 Przasnysz 480, 497
 Przemyśl 332, 472, 479, 483
 Przybradz 483
 Pullenreuth 51
 Puławy 518
 Purda Wielka 374, 387, 508
- R**
 Raclawice 516
 Radom 483
 Radostowo 347
 Radziejewo 498
 Radzymin 490
 Raj, bibl. 544
 Rajgród 500
 Rakowiec 518
 Rakowiec Pomorski 491
 Ramsowo 374, 387
 Rapaty 444
 Rataje 443
 Redykajny 458, 494
 Regensburg 242
 Regia 411
 Reichersbeuern 507
 Republika Południowej Afryki 479
 Reszel 336, 370, 371, 382, 387, 390, 410, 423, 430, 483, 489, 501, 505
 Rimini 260
 Rodnowo 500
 Rodowo 456
 Rogóż 471, 506
 Roma (Rzym) 8, 110, 115, 124, 269, 369, 408, 410, 417, 429, 430, 436, 437, 555
 Rome (Rzym) 44, 548, 557
 Rosiny 456
 Rosja 132, 133, 426, 479
 Rosja [ZSRR] 472, 479
 Rosochate Kościelne 485
 Rotterdam 264, 269
 Rozdroże 455, 456, 469
 Rozwadów 476
 Różaniec, folwark 404
 Różany Stok 476

- Rubieżewicze 474
 Rudłowo 403
 Rugia 371
 Ruszkowo 450
 Ruś 132–136
 — Koronna 332
 — Kijowska 134–136
 — Moskiewska 132, 135
 — południowa 135
 — północna 135
 Rybnik 481
 Rychnowo 471, 495, 502, 510
 Ryjewo 374, 387, 491
 Ryn 451
 Rzeczpospolita Polska 148, 151, 152, 153
 Rzeczypospolita 136, 137, 192, 404
 Rzesza Niemiecka 355
 Rzeszów 479
 Rzym 130, 133, 135, 136, 140, 243, 257, 259,
 266, 268, 274, 313, 363, 411, 415, 434, 437,
 462, 492, 502

 Sahara, pustynia 548
 Salamina 266
 Salem (Szalem?, Jerozolima?) 12
 Salskoe 345
 Samborowo 508
 Samborzec 504
 Samin 454, 455, 469
 Saminek 455
 Samland (Sambia) 342
 Samogowo 444
 San Francisco 144
 San Giovanni Rotondo 467
 Sanct Lorenz (ros. Salskoe) 345
 Sankt Augustin 4
 Sandomierz 143, 431
 Sao Paulo 436
 Sarnowo 474, 493
 Sasima 263
 Schlobitte (Słobity) 343
 Schmochtitz 242
 Scytropolis 12
 Sebasta 262
 Sedan 355
 Sedańsk 442
 Sejny 490
 Selurcja 259, 260, 269
 Serock Pomorski 499
 Sędziszów Małopolski 473
 Sępopol 470
 Siegburg 434
 Siedlce 4, 7, 502
 Siemiątki 448
 Sigajny 461
 Sinzheim 52

 Skandynawia 396
 Skarżysko Kamienna 504
 Skolity 473, 499
 Skopanie 499
 Słupy 457, 468, 469
 Sławka Mała 455, 456
 — Wielka 455, 456
 Sławkowo 474
 Stabity 343–346
 Słonecznik 482, 502
 Smokowo 443
 Smolajny 403
 Smoleńsk 136
 Sokolica 449, 450
 Solec n. Wisłą 504
 Sokółka 476, 486, 490
 Sopoćkinie 496
 Sopot 417
 Sorkwity 338
 Spręcowo 446
 Spychowo 478, 506
 Srokowo 485, 493
 Stabławki 461
 Stalowa Wola 476
 Stanlewo 374, 387, 483
 Stanlewo-Warpuny 477
 Stany Zjednoczone Ameryki Północnej 355,
 356, 503
 Starachowice 504
 Stare Juchy 507
 Starogard Gdański 509
 Stary Dzierżgoń 482
 Stary Sambor 472
 Stary Targ 484, 495
 Stary Wartembork (Barczewko) 358
 Stawiguda 444, 453, 454
 Sterławki Wielkie 503
 Stębark 455
 Stoczek Warmiński 301
 Stoczek Węgrowski 487
 Stolica Apostolska 148, 223, 385, 407, 408,
 410–412, 414, 423, 431, 432
 Strasbourg (Strasburg) 423
 Strassburg 265, 269, 273
 Straszewo 361
 Strydon 267, 268
 Strużyna 502
 Stryj, rzeka 472
 Stuttgart 85, 91, 99, 258, 331, 343, 557
 Sudwa 454
 Sużany 495
 Syberia 385
 Sycylia 266, 348
 Sypniewo 474
 Syria 255, 259, 263
 Syrokomla 490

Szałem (wg św. Hieronima = Salem na płd. od Scytopolis) 12
 Szalnia 452
 Sząbruk 374, 387, 444, 454
 Szczecin 348
 Szczecinki 485
 Szczepankowo 451, 468, 469
 Szczepanowo 507
 Szczuczyn 336
 Szczytno 356, 442, 456, 468, 470, 478, 480, 487, 496, 503, 506, 526
 Szkotowo 450, 501
 Sztum 374, 377, 378, 387, 388, 488, 506, 507
 Szulmierz 497
 Szwajcaria 547
 Szyłokarczma 377, 378, 388
 Szymanów 184
 Szymbory-Jakubowięta 490

Śląsk 186, 338, 348, 355, 364, 371, 478, 482
 Śródka 444
 Świątki 473
 Świdnica 331, 348
 Świecie n. Wisłą 499
 Świekatów 499
 Święciany 475
 Święta Lipka 335, 338, 349
 Święta Ruś 136
 Święta Siekierka (n. Heiligenbeil, ros. Mamono-wo) 391, 434
 Świętajno k. Szczytna 506, 510
 Świętajny 454
 Święty Gaj 498

Taboryszki 489
 Tagasta 271, 272
 Tannenberg (Grunwald) 516
 Tarnobrzeg 476
 Tarnów 131, 167, 171, 502, 507
 Tatry 518
 Taurini (Turyn) 557
 Teolin 496, 502
 Togo 426
 Tolejny 454
 Tolkmicko 374, 387, 526
 Tolkowiec 504
 Tołcze 490
 Tomaszkowo 453, 454
 Toporzyny 461
 Toruń 144, 193, 264, 269, 273, 348, 385, 395, 453, 472, 494, 526
 Tours 445
 Tournhout 254
 Trąbki 452, 453

Trewir 259, 267
 Trąby 452, 453
 Trier 305
 Trzebiezów 491
 Trzeci Świat 548, 552
 III [Trzecia] Rzeczka 355, 359, 385, 526
 Trzy Lipy 443
 Turgiele 490
 Turowo 450, 469
 Turka n. Stryjem 472
 Tusculum 435
 Tuszów Narodowy 498
 Tübingen (Tybinga) 51, 100
 Twarda Góra k. Sycowa 348
 Tybinga 242
 Tychnowy 507
 Tyr 256, 259
 Tyrowo 488

Uhnów 472
 Ukiel, jezioro 458
 Ukraina 135, 136, 138, 139
 Ułowo 403
 Unia Europejska 148
 Unieszewo 457, 464
 Uppsala 254, 264
 USA 355, 548
 Utzenhofen 507
 Uzbekistan 492

Vatican 175
 Vaticano (Watykan) 556
 Venezia (Wenecja) 258, 262, 269
 Vicenza 260

Wadowice 483–485
 Wadowice Górne k. Mielca 487
 Wałbrzych 184
 Wałdowo 445
 Wapnik 486
 Wardomy 449
 Warlity Wielkie 442
 Warmia 254, 273, 325, 326, 332, 336, 337, 340, 341, 343, 346, 347, 349, 355–362, 366, 369, 371, 372, 375, 384, 385, 387, 395, 398, 401, 402, 411, 435, 487, 500, 508, 511, 513, 515, 517–520, 524, 526
 Warpuny 496
 Warszawa 4, 20, 21, 25–28, 35, 37, 39, 40, 42–44, 48, 49, 86, 96, 130, 137, 150, 153, 155, 161, 162, 167, 171, 173, 176, 179, 185, 187, 193, 194, 199–201, 204, 205, 255, 289, 290, 292, 293, 296, 301–308, 326–328, 332,

- 334, 338, 347–349, 355, 358, 359, 361, 365,
384, 385, 400, 409, 422, 426, 429, 438, 452,
454, 459, 473, 474, 476, 479, 480, 487, 488,
491, 500, 501, 555–557
— Mokotów 474, 489
Warta, rzeka 487
Waszulki 445
Watykan 314, 331, 356
Ważyny 448
Wąbrzeźno 501
Weichsel (Wisła), rz. 430
Wersal 355, 359
Werynia 492
Westerplatte 498, 505
Westfalia 355
Westpreussen (Prusy Zachodnie) 327
Węgry 363
Węgorzewo 454, 490, 506
Wiedeń 348, 515, 516, 526
Wielewo 452
Wielbark 481
Wieliczki 485, 498, 503
Wielka Brytania 104, 355
Wielkie Księstwo Litewskie 136
Wielkopolska 349, 478
Wielmoża 485
Wielochowo 442
Wien (Wiedeń) 97, 555
Wierzbowo 450
Winiary 505
Wilamowo 477
Wilamowo-Małdyty 482
Wilczkowo 358
Wilkasy 454
Wilkowo 454, 482
Wilno 290, 291, 295, 299, 370, 411, 471, 475,
481, 485, 489, 490, 492, 495, 500, 506
— Łukiszki 476
Wipsowo 463
Wisła, rz. 371, 482, 499, 501, 504, 508, 518
Wiśniowo k. Elku 510
Witowo PGR 456
— wieś-kolonia 456
Witówko 456
Witten/Ruhra 434
Wituły 444
Włochy 274, 332, 338, 348, 363, 402, 408, 422,
426, 435
Włocławek 262, 264, 268, 269, 273, 488, 555
Włodzimierz 487
Włodzimierz Wołyński 490
Wojciechy 474
Wokiele 461
Wola Baranowska 499
Wolsztyn 478
Wółkowysk 472
Wołokołamsk 133
Wójtowo 461–464, 469
Wólka Lichtańska 445
Wormditt (Ormeta) 354, 381
Wołyń 290, 482, 487, 511
Wrocław 20, 35, 160, 201, 254, 293, 328, 333,
348, 371, 556
Wrzesina 498, 502, 526
Wschód 260, 269, 275, 334
Würzburg 242, 338, 556
Wydminy 480, 503
Wydmusy 477
Wysokie Mazowieckie 490
Wyszczyż 385, 386
Wyszków 474
Wzgórze św. Andrzeja w Orniecie 383

Zabłocie Kanigowskie 448
Zachód 130, 222, 235, 238, 267, 269, 275, 334,
387, 391, 492
Zadroże 485
Zagość 505
Zagrzewo 448, 449, 484
— PGR 448
Zakopane 518
Zalew Wiślany 395, 396
Zalewo 485
Ząbkowice Śląskie 477, 508
Zblewo 508, 509
Zbrachlin 503
Zduńska Wola 488
Zdziwuj Stary 480
Zgłobień 479
Zgoda 456
Ziemia Lubelska 518
Ziemia Malborska 411, 518
Ziemia Obiecana 11
Ziemia Włocławska 365
Zińkowo 487
Złotna 502
ZSRR 385, 388, 492, 495, 548
Zürich 53, 97, 242, 245, 552
Związek Radziecki 358, 384, 472
Zwierzewo 442

Żabin 498
Żegoty 383
Żelazna Góra 510
Żuławka Sztumska 496
Żuprany 508
Żydowo 484
Żytkiejmy 499, 500
Żywkowo 461

SKOROWIDZ NAZW I NAZWISK

- Aaron 12, 130, 345, 346
Abel F. 111
Abra. córka Hilarego z Poitiers 269
Abraham 12, 13, 36
Abram (Abraham) 12
Abramczyk Zbigniew 463
Abrams Harry N. 331
Accademia Pontificia delle Scienze 115
Achremczyk Stanisław 384, 385, 390, 391, 395–405, 399, 403, 411
„Adalbertinum” — seminarium w Pieniężnie 458
Adam Z. 177
Adam, bibl. 36, 541
Adams B. 200
Adamski Józef, ojciec ks. Stanisława 500
Adamski Stanisław, ks. 500
Adeodat, syn św. Augustyna 272
Administracja Apostolska Dolnego Śląska 299
Adorno T. 69
Advanced Cell Technology — amer. firma zajmująca się biotechnologią 104
Aesius 32
Agnostycy 44
Akademia Krakowska 400
Akademia Marynarki Wojennej w Gdyni 485
Akademia Podlaska Siedlce 4, 7
Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie 473, 475, 480, 489, 500
Akademia w Dijon 552
Akcja Katolicka 291, 292, 448
Akwinata (św. Tomasz z Akwinu) 225, 226, 237
Albert Wielki, św. 225
Aleksander z Halles 225
Aleksander, bp 256
Aleksy II, patriarcha 138
Alibaba, baśn. 547
Alicki T., ks. dziekan 325
Allport G.W. 200
Altaner B. 255–260, 262, 263, 265–271, 273
Altaver E. 73
Althaus P. 20
Alumnat Papieski w Braniewie 397, 404
Ambrosiaster (Pseudoambrosius) 273, 274, 276
Ambrosius Aurelius (św. Ambroży) 267, 268, 276
Ambroziewicz Julian, inż. arch. 491
Ambrozjaster 273–275
Ambroży z Mediolanu, św. 273
Ambroży, nawrócony przez Orygenesesa 256
Ambroży, św. 267, 272, 275
Ameisenowa Z. 328
Ammonios 265
Ananke, mit., personifikacja konieczności; u Platona — matka Moir, u Plutarcha — matka Adrastei; wg innych wersji — córka Kronosa i siostrą Dike. W kulcie A. jest połączona z Białą 28
Anczyc W. 516
Andrukiewicz Ryszard, ks. 453
Andrzejczak (z d. Pustelnik) Marianna 497
Andrzejczak Adolf, ojciec ks. Kazimierza 497
Andrzejczak Kazimierz, ks. 497
Angelini G. 114
Anhuth P. 401
Anna, nieokr. 399
Anna, św. 332, 449, 487, 499
Antoni Padewski, św. 451, 456, 469
Antoni, św. 330, 449
Antyglobaliści 547
Anzelm, bp 396
Apollo 344
Apostaci 141
Aquaviva Klaudiusz 431
A.R. — Anna Rzymska 539, 542, 545
Archidiecezja Gnieźnieńska 473, 511
Archidiecezja Górnos Śląska 481
Archidiecezja Krakowska 483, 511
Archidiecezja Lwowska 472, 511
Archidiecezja Malines-Bruxelles (Belgia) 501
Archidiecezja Monachijska 507

- Archidiecezja Poznańska 486, 501
 Archidiecezja Warmińska 441, 471, 486, 488, 489, 497, 498, 499, 504, 505
 Archidiecezja Warszawska 482, 488, 511
 Archidiecezja Wileńska 472, 486, 490–492, 495, 496, 500, 503, 506, 508, 509, 511
 Archidiecezja Wileńska z siedzibą w Białymstoku 481
 Archidiecezjalna Komisja Sztuki Kościelnej 499, 509
 Archidiecezjalna Komisja Sztuki Sakralnej, Olsztyn 494
 Archidiecezjalna Rada Wydawnicza, Olsztyn 494
 Archiwum Akt Nowych w Warszawie 555
 Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie 441, 471, 555
 Archiwum Biskupie, Olsztyn 555
 Archiwum Diecezjalne w Olsztynie 359
 Archiwum Generalne Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny w Grottaferata 555
 Archiwum Instytutu Katolickiego w Olsztynie 290, 299
 Archiwum Naukowe Działu Archeologii Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie 530
 Archiwum Państwowe w Królewcu 432, 433
 Archiwum Prowincjalne Sióstr św. Katarzyny w Münster 555
 Archiwum Prowincjalne Sióstr św. Katarzyny w Braniewie 376, 555
 Archiwum Romanum Societatis Iesu 555
 Archytas z Tarentu, uczeń Filolaosa z Krotonu 34
 Aretinus Leonardus Brunus 262
 Arianie 141
 Ariès S. 108
 Arims P. 108
 Ariusz 265
 Arkadia M., Matka generalna 434
 Armia Czerwona 358, 385, 386, 472
 Armia Krajowa 474, 478
 Armia Radziecka 389
 Arnold 469
 Arnold, bł. 457–459, 468
 Arszyński M. 327
 Artemij, ihumen troicki 136
 Aryjus (Ariusz) 266
 Arystoteles 19, 34, 35, 41, 42, 46, 225
 Asper Hans Konrad 330
 Atanasius (Atanazy Wielki) 260
 Atanazy Wielki 259, 260, 269, 275
 Atenagoras 36
 Athanasius (Atanazy Wielki) 259, 260, 276
 August, cesarz 130
 Augustinus Aurelius 264, 272, 273, 276
 Augustyn z Hippony (354–430) 409
 Augustyn, św. 130, 141, 266, 271, 272, 275, 279, 301, 305, 306, 466, 504
 Aurelius Flavius Magnus 265
 Auxentius 259
 Azzone G.F. 115
 Bafia Stanisław CSsR, ks. dr hab., prof. UWM 4
 Bagiński J., dr 447
 Bakuła Czesław, ojciec ks. Michała 497
 Bakuła Michał, ks. 497, 510
 Balcer Jerzy, ks. 464
 Balter L. 19, 174, 176, 178–180
 Bałaban Dionizy 137
 Bałtruszewicz Jan, ojciec ks. Teodora 496
 Bałtruszewicz Teodor, ks. 496
 Banaszak M. 422
 Bank Ludowy w Olsztynie 358
 Bank Światowy 550, 551
 Bantkowska Sonia, żona Rafała Słomińskiego 484
 Baptysta z Mantui (Wirgiliusz) 284
 Baran B. 19
 Baran Monika, matka ks. Józefa Majki 473
 Baraniak Antoni, abp dr 476, 477, 510, 511
 Baranowski Stanisław, ks. 503
 Baranowski Zenon, ojciec ks. Stanisława 503
 Barczewski Walenty, ks. 357, 517
 Bartnik Cz.S. 23, 27, 271
 Bartoszewski Gabriel OFM Cap, dr 467
 Bartsch Jakub, burmistrz braniewski 403
 Bartsch Katarzyna, żona Michała Protmanna 399
 Bartusik Eugeniusz, ks. kanonik 461
 Barwicki Czesław, ks. 471
 Barwińska Berta CSC 434
 Basilius Magnus (Bazyli Wielki) 262, 267, 276
 Batista Olavo 436
 Batory Andrzej, bp 399, 403
 Batory Stefan, król 471, 475, 481, 485, 490
 Batowski Antoni, ojciec ks. Kazimierza 487
 Batowski Kazimierz, ks. 487
 Baus K. 270
 Baziak Eugeniusz, ks. abp, dr 472, 511
 Bazyli Wielki 261–263, 275
 Bazyli z Kapadocji 409
 Bażanowski Rudolf, ks. bp Diecezji Mazurskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego 444
 Bączkowicz F. CM 432
 Bäcker 58
 Beckett S. 548
 Bednarek H. 21
 Bednarski Aleksander [Eugeniusz], ks. 482
 Bednarski F.W. 194
 Bednarski Władysław, ojciec ks. Aleksandra 482
 Bednarski Wojciech, szewc 476

- Bednarz M. TJ 418
Bender Józef, prof. 433
Bendza M. 137
Benedykt z Nursji 409
Bensch Teodor, ks. dr, adm. apost. diec. war-
mińskiej 476, 478, 495
Bergson Henri 43
Bernacki Jan, ks. 455
Bernard Chrystian 347
Bernhard J. 37
Bernini Gian Lorenzo 347
Beutler A. 53
Biaduń Paweł, ks. 465
Biała Jadwiga, prezes Akcji Katolickiej w Olsz-
tynie 448
Białostocki J. 347
Biblioteka Jagiellońska w Krakowie 328
Biblioteka KUL 555
Biblioteka Miejska w Królewcu 345
Biblioteka Uniwersytecka w Uppsali 254
Biblioteka WSD „Hosianum” 509
Bibliotheca de l'Universite Royale d'Uppsala
254
Bielawny Krzysztof, ks. 355–367, 359, 360
Biłincewa I., prof. 338
Bieniek Bolesław Antoni, ks. 547–553
Biffi I. 309
Bilitewski Robert, ks. dr 358
Bilmin Julia, matka ks. Czesława Ejsmonta 490
Bisiuk J. 185
Biskup Marian 397
Biskupi Stefan, ks. prof. dr hab. 472, 473, 475,
482
Bismarck Otto von 355, 356
Biuro Związku Centralnego Rodzin Kolpinga
w Krakowie 526
Biznanyjczycy 129
Blachnicki F. 166, 167
Blangiewicz Wanda, matka ks. Feliksa Wiś-
niewskiego 507
Blažiček O.I. 329
Blicharz Antonina, matka ks. Emila Rzeszutka
494
Blommendael Jan 344
Bludau Augustyn, bp 358, 359, 360, 361, 362
Błędnowiercy 268
Bobola Andrzej TJ, św. 424, 442, 469, 479
Bocheński Józef 41, 45
Boecjusz 38
Boenigk Andreas 430, 432, 433, 434, 435
Boetticher A. 326
Bogacki H. 174
Bogaczewicz-Bieda Wiesława 539–546
Bogdan, zakonne imię ks. Jana Latochy 483
Bogucki Julian, ojciec ks. Stanisława 490
Bogucki Stanisław, ks. 490
Bogusz J. 193
Bohdanowicz Jan, ks. 495, 510
Bohdanowicz Piotr, ojciec ks. Jana 495
Bohn M.G. 436
Bohonos Maria 254, 556
Bolharynowicz Josyf, metropolita 137
Bolszewicy 362
Bołgarin Grzegorz, metropolita 136
Bombik M. 31
Bompiani A. 111, 115
Bonawentura, św. 225
Bonifacy VIII, pp 408
Bonk H. 433
Borkowska Helena, matka ks. Juliusza Pniews-
kiego 493
Borkowski Bronisław, ojciec ks. Tadeusza 506
Borkowski Tadeusz Jan, ks. prałat 447, 506
Borowczyk S. 194
Borowski Wojciech, inż. 464
Boryna, bohater „Chłopów” W. Reymonta 520
Borysiewicz Michał, ojciec ks. Wiktora 474
Borysiewicz Wiktor, ks. 474
Borzyszkowski Marian, ks. prof. dr hab. 508, 524
Bosko Jan, św. 445, 459, 460, 470
Böhmer M. 101
Bötticher A. 342
Boy Żeleński 39
Brach Eugeniusz, ks. 450
Bracia Franciszkanie Konwentualni 446
Brandyś Tadeusz, ks. prałat 437, 456
Braniewianie 395, 398, 401, 402, 403
Brat Albert, św. 499
Braun-Gałkowska M. 186, 199–201, 207,
209–212, 214, 217
Breuer C. 97
Breuer Jan Grzegorz, nauczyciel 525
Brixianus Joannes Franciscus 262
Brodtmann (Protmann) Regina 432
Brokof Ferdinand 329
Brokoff Jan 349
Bronk A. 16, 21, 226
Bronowicz J. 28
Bruler, pseudonim ks. Władysława H. Rolki 478
Brüning N. 53
Bruno Giordano 43
Brunon, św. 449, 500, 503
Brygida Szwedzka, św. 334
Brzezinka Z. 159
Brzęk Z. 294
Brzozowski Jan CRL, ks. 444
Brzuszek B. 173–177, 180
Buchholz Eugeniusz, księgarz, wydawca
357–359, 517
Buchholz Franz 398, 401, 433
Budzińska Weronika, matka ks. Stanisława
Adamskiego 500

- Bugaj Tadeusz, ks. 463
 Bukraba Kazimierz, bp 474, 511
 Bułgakow Sergiusz 130, 134, 139
 Bumbul Krzysztof, ks. 463
 Bundestag 89, 103
 Bündnis 90 / Die Grünen (niemiecka partia „Zielonych”) 92
 Burzagli S. 110–112
 Buszszak Maria, matka ks. Mikołaja Lohra 472
- Callahan D. 112
 Campbell J. 16
 Campenhausen H. v. 255–260, 262, 263, 267, 268, 271
 Caprile G. 110
 Caritas 365, 372, 377, 378, 380, 381
 Cassiodorus 265
 Cassirer E. 43
 Castagna D. 176
 Cattorini S. 107, 113, 114
 Cavalieri 332
 Cegiółka F. 176
Celary Ireneusz 159–172
 Celestyn I, pp 260
 Celsus 256
 Censorinus 262
 Centrum — niemiecka katolicka partia 360
Chałupniak Radostaw, ks. 241–251
 Chantraine G. 179
 Charytański J. 160, 162, 164, 166, 167, 170, 171, 176
 Chełmińskie Seminarium Duchowne w Pelplinie 476
 Chenu M.-D. 179, 225, 233, 235, 236
 Chil H. 73
 Chlewiński Z. 200
 Chłosta J. 360
 Chmaj L. 292
 Chmielnicki Bohdan 138
 Chmielowski Albert, Brat, św. 193, 504
 Chodkiewicz, ród 517
 Chodkowska Janina, matka ks. Stanisława Gadowskiego 510
 Chołoniewski Antoni 362
 Chomsky C. 49
 Chopin Fryderyk 515
 Chrobry Bolesław, król 515
Chryś Alicja 129–140
 Chrzanowski T. 326
 Churchill 356
 Chwedeńczuk B. 28
 Chyrowicz B. 94
 Cialdini R. 63
 Ciccone L. 111
 Cichocka J.P. 185
- Ciechanowicz Maria, matka ks. Wiesława Teresa 475
 Cieloszczyk Antoni, architekt 443, 457, 466
 Ciuckowski Andrzej, ks. 466
 Civardi K. 291
 Clagius Tomasz 430
 Clemens Alexandrius 255, 276
 Clemens Romanus 276
 Congar Y. 20, 173–180, 223
 Crauzel H. 256
 Creytzen 326; zob. Kreytzen Jan von 338
 Curie-Skłodowska Maria 515
 Cyceron 35
 Cyprian, św. 257, 258, 275
 Cyprianus Thascius Caecilius (św. Cyprian) 258, 275
 Cyrillus Alexandrinus 261, 276
 Cyrklaff R. 271
 Cyryl Aleksandryjski 259–261, 275
 Cyryl Jerozolimski 9
 Cyryl Mnich, św., patron Europy 453
 Czacka M.E. 292
 Czapiewski Juliusz, ks. 461
 Czaplński Bernard, bp 507
 Czesi 514
 Częstochowska Kapituła Katedralna 365
 Czodrowski F. 361
 Czodrowski Wiktor 513
 Czuba K. 185
 Czuj J. 255–260, 262, 263, 265–271, 273
- Damazy I., pp 273
 Daniluk M. 408
 Danył, metropolita moskiewski 133, 139
 Darasewicz Henryk, ks. prałat 466, 467, 504
 Darasewicz Paweł, ojciec ks. Henryka 504
 Daraus S.M. 32
 Darowska Marcelina, bł. 184, 193
 Davies N. 293
 Dawid, król 12, 130, 284, 325, 329, 330, 335, 336, 350
 Dąbrowska Maria, dr 529, 530
 Dąbrowski Bronisław, abp 488
 Dąbrowski Jan 174
 De Luca P. 143
 Debray R. 548
 Decjusz, cesarz 256
 Deharbe J. 247
 Dehio 327
 Dekanat Barczewo 499
 Dekanat Bartoszyce 500
 Dekanat Elk 489
 Dekanat Lidzbark Warmiński 491
 Dekanat Mragowo II 504
 Dekanat Nidzica 486

- Dekanat Olecko 499
Dekanat Orneta 499
Dekanat Ostróda 488
Dekanat Pisz 485, 487, 488
Dekanat Przasnysz 497
Dekanat Reszel 489
Dekanat Szczytno 487
Dekanat Węgorzewo 490, 496
Dekkers E. 254, 273
Demokryt 34, 48
Demophilus 259
Demski, ks. 358
Departament Wyznań i Mniejszości Narodowych MSWiA 154
Der Nationale Ethikart (niemiecka Narodowa Rada Etyki) 103
Derrida Jacques 25
Dethelfsen R. 338
Deutsche Katecheten-Verein (Niemiecki Związek Katechetów) 242
Didymos Arcios 36
Diecezja Chełmińska 500, 507, 508, 511
Diecezja Częstochowska 355, 356, 362, 488, 511
Diecezja Elbląska 449, 495
Diecezja Ełcka 500
Diecezja Katowicka 488, 511
Diecezja Kielecka 485, 505, 508, 511
Diecezja Kujawsko-Kaliska 363
Diecezja Lubelska 489, 511
Diecezja Łomżyńska 477, 485, 490, 496, 500, 502, 511
Diecezja Łucka 482, 483, 487, 490, 491, 511
Diecezja Mazurska Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej 444
Diecezja Pińska 511
Diecezja Płocka 474, 480, 493, 497, 510, 511
Diecezja Podlaska 487
Diecezja Poznańska 511
Diecezja Przemyska 476, 511
Diecezja Ratybońska 507
Diecezja Sandomierska 483, 511
Diecezja Siedlecka (Podlaska) 490, 504
Diecezja Tarnowska 487, 492, 494, 502, 507, 511
Diecezja Warmińska 289, 290, 296, 356, 357, 369, 371, 377, 380, 382–390, 473, 474, 478, 480, 482, 483, 487, 489, 490, 492, 495, 502, 506, 507, 511, 524, 526
Diecezja Włocławska 473, 487, 491
Diels H. 32–34
Dionizy I patriarcha 136
Dismas (Dyzma, św.) 325, 330, 331, 341, 347, 350
Dittrich Franz 326, 327, 336
Divarkar P. SJ 422
D'Ostilio Francesco 120, 121
Dobry Łotr 331, 349
Dohna Aleksander zu 343, 345, 348
Dohnowie zu, ród 343, 344, 345
Doktór J. 44
Dolata N. 385
Dom Archiprezbitera w Dobrym Mieście (= Muzeum Parafialne) 350
Dom dla uczennic w Lidzbarku Warmińskim 390
Dom dla uczennic w Reszlu 390
Dom dziecka w Królewcu 377, 387
Dom Generalny Sióstr św. Katarzyny w Braniewie 430
Dom Generalny Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny w Grottaferrata 434
Dom Księża Emerytów Diecezji Częstochowskiej w Częstochowie 488
Dom Księża Emerytów Diecezji Warmińskiej w Krośnie 449
Dom Księża Emerytów w Ornecie 477, 482, 485, 510
Dom Pomocy Społecznej w Grażymach 444
Dom Pomocy Społecznej w Olsztynku 454
Dom Prowincjonalny Sióstr św. Katarzyny w Braniewie 435
Domańska H. 530
Domowy Kościół Ruchu Światło-Życie 199, 200, 209–211, 213, 215–219
Doppke J. 293
Dorazil A. 331
Dorota z Mątów, bł. 446, 453, 454, 470
Döbel Jan Krzysztof 336–338
Döbel Michał Młodszy (1635–1702) 348
Döbel Michał Starszy (ok. 1610–1668/78) 348
Dönhoff Bogusław Fryderyk von 345
Drabowicz Zenon, konstruktor 448
Drączkowski Franciszek, ks. prof. 254–263, 265–268, 270, 271
Drewniak H. 159, 166, 167
Droga Neokatechumenalna, grupy 496
Dromler Ertman 400
Dromler Magdalena, żona Michała Schorna 401
2. [Druga] Grupa Artylerii 2. Korpusu Polskich Sił Zbrojnych na Zachodzie 492
II [Drugi] Polski Synod Plenarny 181
II [Drugi] Sobór Watykański 19
Drzazga Józef, bp 51, 366, 474, 477, 481, 493, 496, 503, 504, 510
Drzewicki Krzysztof 156
Duda Andrzej, ks. 504
Duda Marianna, matka ks. Bogdana Mieszczanowicza 484
Dulles A. 176
Duns Szkot Jan 43
Dupré L. 21

- Durak A. 161
 Dusza Paweł, ojciec ks. Władysława
 Dusza Władysław, ks. 505
 Dyduch J. 179
 Dydycz Antoni Pacyfik OFMCap 467, 468
 Dydim Aleksandryjski 266
 Dylan Bob 547
 Dymek Walenty, abp 478, 511
 Dyzma, św. 325, 326, 330, 331, 349, 350
 Dzieciństwo Jezusowe — papieskie dzieło mi-
 syjne 363
 „Dzieło Kolpinga” — Związek Katolickich Sto-
 warzystw Czeladniczych 524, 526
 Dziewiecki M. 194
 Dziubecki T. 334
 Dżwil Stanisław, ks. 443, 447, 448
- Eborowicz W. 271
 Egzystencjaliści 44
 Eichel Hans, minister finansów RFN 52, 61
 Eichhorn Antoni 433
 Eisenberg G. 72, 73
 Ejsmont Bolesław, ojciec ks. Czesława 490
 Ejsmont Czesław, ks. 490
 Eklezjastyk 417
 Eleata, wyznawca szkoły filozoficznej zał. przez
 Parmenidesa 33
 Eliade Mircea 18, 20, 22, 23
 Eliakim 349
 Elias N. 107
 Elżbieta 302
 Emmerich M. 101
 Empiryści 44
 Endlich A.C. 436
 Engels Fryderyk 356
 Epicharm, poeta grecki 33
 Epifaniusz Scholastyk 265
 Episkopat Polski 524
 Erasmo Rotterodamo (Erazm z Rotterdamu)
 269, 271
 Erazm z Rotterdamu 264, 269, 273
 [E.S.] Emilia Sukertowa 517
 Esron 349
 Esser K. OFM 423
 Streicher Karol 254, 556
 Eugeniusz, zakonne imię ks. Aleksandra Bed-
 narskiego 482
 Europäische Arbeitsgemeinschaft für religiöse
 Erziehung 242
 Europejska Komisja Praw Człowieka 156
 Europejski Trybunał Praw Człowieka 156
 Eusebii Pamphili Caesarensis (Euzebiusz z Ce-
 zarei) 265
 Eusebius Stridoniensis 269
 Euzebiusz z Cezarei 130, 265, 266
- Ewa, bibl. 304
Ewertowski Stefan, ks. 15–29
 Ezechiel, prorok 11
- Falk Maksymilian, ks. kanonik 451
 Falk Mariusz, ks. dr 448
 Falkowski Czesław, bp, prof. 492
 FAO — Organizacja Narodów Zjednoczonych
 do Spraw Wyżywienia i Rolnictwa 547,
 548
 Fares 349
 Faryzeusze 7–9, 281
 Fatima 465
 Fayard, wydawnictwo 547
 Fedorow Iwan, drukarz 136
 Fenomenaliści 44
 Fenomenologowie 43, 44
 Filaber A. 307
 Filaret, patriarcha 139
 Filip Kanclerz 225
 Filip Nereusz, św. 242
 Filip, metropolita 134
 Filip, św. 456
 Filipiak M. 9, 12
 Filipowicz Jan 400
 Filolaos z Krotonu 34
 Filon z Aleksandrii 12, 37, 130
 Finance J. de 44
 Fischer H. 242
 Fischer Jan, bp, św. 451
 Fischer Johann 400
 Flawiusz Józef 12
 Flejszer Augustyn, ks. 475
 Flejszer Jan, ojciec ks. Augustyna 475
 Fleming Henryk, bp 396, 452
 Flora 344
 Florkowski E. 259, 273
 Focjusz 132
 Follertowie, braniewianie 400
 Fontana Baltazar 332, 348
Forycki Roman, ks. 31–50, 173
 Fox Irmgarda S.M. 390
 Fox Wigberta M CSC 434
 Fox, ks. 358
 Franciszek 464
 Franciszek z Asyżu (1182–1226) 409, 449, 498
 Francuz [Pierre Curie, mąż Marii Skłodowskiej]
 515
 Frankl V.E. 201
 Frankowski A. 399, 400
 Freinademetz Józef, bł. 458
 Freitas Carlinda da Cruz 436
 Freud Z. 25
 Frey Jan 336, 337, 347
 Friedrich G. 557

- Fromm E. 201
 Fros H. 331
 Frukacz M. 356
 Früchtel E. 255
 Frycz Modrzewski Andrzej 141
 Fryderyk Wilhelm, elektor brandenburski 395
 Fryderyk, proboszcz 396
 Frye N. 21, 22
 Fuerbach L. 25
 Fulińska A. 22
- G8** — umowna nazwa grupy państw 547, 550, 553
 Gadomski Stanisław, ks. 510
 Gadomski Wacław, ojciec ks. Stanisława 510
 Gaius 259
 Gajdamowicz Waleria, matka ks. Antoniego Kondrata 503
 Gajek J.S. 137
 Galatowie 264
 Galica Leszek, ks. 456
 Galileusz 43
 Gall Stanisław, bp połowy WP 362
 Gałęzowski Roman, ks. 445
 Gałkowska A. 203
 Gandhi 356
 Gannaz L. 163
 Garnizon Białystok 492
 Gawrylczyk Józef, ks. 461
 Gdańska Prowincja św. Maksymiliana Kolbe Ojców Franciszkanów Konwentalnych 446
 Geerard M. 254, 273
 Geerlings W. 273
 Geffre C. 226
 Generals Ford., korporacja 548
 Gerhardt V. 100
 Geritz Józef Ambroży, bp 412, 414
 Germinius 259
 Gesellenberein (Związek Czeladników) 525
 Gestapo 372, 385
 Giambologno 334
 Gienuł Tomasz, ks. 461
 Gimnazjum Archidiecezjalne przy Seminarium Duchownym w Wilnie 495
 Gimnazjum Biskupie w Nowogródku 474
 Gimnazjum Humanistyczne Marii Magdaleny w Poznaniu 356
 Gimnazjum im. A. Mickiewicza w Grodnie 490, 492
 Gimnazjum im. Króla Zygmunta Augusta w Białymstoku 489
 Gimnazjum Klasyczne w Grudziądzu 487
 Gimnazjum Społeczne w Częstochowie 363
 Gimnazjum Stanisława Wyspiańskiego w Mła-
 wie 493
 Gimnazjum Stefana Batorego w Wilnie 481
 Giovanni Paolo II (Jan Paweł II, pp) 108, 324, 556
 Gipsiak Wiktor, matka ks. Aleksandra Bednar-
 skiego 482
 Giulani Carlo 547
 Giunchi G. 109
 Gleißner A. 242
 Glemp Józef, Kardynał Prymas Polski, dr 438, 456, 473, 496, 511
 Glinkowski Marian, ks. 455
 Głowa S. 174
 Gminna Rada Nadzorcza 465
 Gminna Spółdzielnia Samopomoc Chłopska w Kąkowie 465, 466
 Gocłowski Tadeusz, abp, dr 484, 511
 Gode E. 331
 Godot 548
 Godunow Borys 134
 Goldie 179
 Goliński Zdzisław, ks. bp 365, 366
 Gołębiowski Piotr, bp, Sługa Boży 504, 511
 Gołębiak A., art. malarz 299
 Gonzalez-Ruiz J.M. 176
 Goretti Maria Dziewica i Męczennica, św. 451
 Goronzi Jan, ks. wikariusz 358
 Gosek Bolesława, matka ks. Jana Szulborskiego 485
 Góra W. 384
 Górný Jerzy, ks. 447
 Górski Grzegorz, ks. 450
 Górzyński Antoni, ks. 463
 Grabosch Cecylia 464
 Grabosch Eryk, syn Cecylii 464
 Grabosch Ewa, córka Cecylii 464
 Grabowski, bp 517
 Graf R. 97
 Graumann Sigfrid 101
 Grądzielewski Samuel 400
 Grecy 27, 253
 Green Ronald M. 104
 Gregorius I (Grzegorz I Wielki, św.) 257
 Gregorius Naziansenus (Grzegorz z Nazjanzu) 263, 267, 276
 Grekokatolicy 510
 Grocholewski Z. 119
 Groeben Jan Fryderyk von, generał 449
 Grommelt C. 343, 344, 345, 348
 Grunenberg Józef 433
 Gruscha Józef, kard. 526
 Gryczowa Alodia 254
 Gryglewicz F. 8
 Grządka Kazimierz, architekt 448
 Grzegorz Teolog (Grzegorz z Nazjanzu) 263
 Grzegorz Wielki, św. 257

- Grzegorz z Nazjanzu 261–263, 268, 275
 Grzegorz z Nyssy, brat Bazylego W. 262
 Grzegorz, metropolita 137
 Grzybek Katarzyna, matka ks. Adama Maciąga 485
 Grzywak-Kaczyńska M. 201
 Guardini R. 28
 Gubernat Julian, ojciec ks. Krzysztofa 479
 Gubernat Krzysztof, ks. 479
 Gucwa Józef, bp 473
 Guhr Jerzy Starszy 348
 Gulmantowicz Leszek, ks. 454
 Guzowski Jan, ks. rektor WSDMW „Hosianum” 4, 458
- H**ajduk A. 163, 164, 167, 168, 170, 171
 Haman 332
 Hamer J. 175, 179
 Hanmann Anton/Antoni 400, 401
 Hanmann Klemens 401
 Hanmann Tomasz 400
 Hanmannowie, braniewianie 400, 401
 Hanowski Jan, ks. 362
 Hanza 395, 403
 Harakas S. 132
 Hartman J. 86, 88
 Händel Georg Friedrich 308
 Hebrajczycy 13–14, 273
 Hegel G.W.F. 40
 Heidegger M. 16, 19, 26
 Heiden Anna, siostrzenica Cecylii Grabosch 464
 Heliados 265
 Hennigs K. 53
 Heraklit z Efezu 18, 22, 32, 33, 36, 38
 Heretycy 141, 256, 258, 261, 271, 274
 Herkules 344
 Hermann, abp Kolonii 271
 Hiacynta i Franciszek 470
 Hiacynta, bł. 464, 470
 Hieronim ze Strydomu, św. 267, 268, 269
 Hieronim, św. 12, 266, 267
 Hieronymuss 262, 268, 269, 276
 Hilarius (Hilary z Poitiers) 270
 Hilarius Pictaviensis (Hilary z Poitiers) 276
 Hilary z Poitiers 269, 270
 Hintz Johann 401
 Hintze Peter 89
 Hintzowie, braniewianie, ród 400
 Hipler Franciszek, ks. 526
 Hipler Franz 433
 Hirst M. 331
 Hitler Adolf 356, 371
 Hohenzollern Józef von, bp 414
 Hollenweger Walter, teolog 552
 Hoła Kazimierz, ks. 526
- Homerski F. 7
 Honorat, bł. 500
 Horkheimer M. 44
 Horst A. 100
 „Hosianum” — WSDMW w Olsztynie 458
 Hosio Stanisław (Stanisław Hozjusz) 264
 Hospicjum w Królewcu 383
 House J.S. 204
 Hozjusz Stanisław, kard. 253–276, 395, 408
 Hryniewicz W. 136
 Huculi 518
 Hümmeler Hans 433, 434
 Hurlock E.B. 205
 Husarze 516
 Huszcza Edward, ks. 461, 509
 Huszcza Zenon, ojciec ks. Edwarda 509
 Hutter Tomasz/Thomas 332
- I**gnatowicz Michalina, matka ks. Stanisława 502
 Ignatowicz Michał, ojciec ks. Stanisława 502
 Ignatowicz Stanisław, ks. 502
 Illianes J.L. 25
 Iłowiecki M. 87
 Ingarden R. 39
 Inspektoria Warszawska Towarzystwa Salezjańskiego 441, 460
 Instytucjonści 44
 Instytut Archeologii i Etnologii PAN 529
 Instytut Filologii Polskiej UWM 546
 Instytut Historii Sztuki UAM w Poznaniu 325
 Instytut Katechetyki i Homiletyki w Monachium 243
 Instytut Katolicki 289, 290, 293, 294, 296, 298, 299
 Instytut Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II w Olsztynie 448, 509, 524
 Instytut Sztuki PAN w Warszawie 326
 Isidorus Hispalensis 274
 Iwan Groźny 134
 Iwan III Wasylowicz 133
 Iwonicka I. 196
 Izraelici 11
- J**abłonowski Stanisław Jan, hetman 450
 Jabłońska Henryka, matka ks. Kazimierza Olszewskiego 500
 Jabłoński Krzysztof, ks. 447, 448, 451
 Jabłoński Wiesław Romuald 468
 Jacek, św. 443, 469
 Jadwiga, królowa, św. 455, 456, 469, 515
 Jagiellończyk Kazimierz 501
 Jagiellonowie, ród 136, 517
 Jahwe 10–13

- Jakub, św. 329, 348, 447, 456, 480, 481, 495, 496, 499, 506
Jałbrzykowski Romuald, abp, dr 471, 476, 486, 489, 490, 492, 500, 511
James W. 26
Jan Chryzostom (Złotousty) 263, 264, 275
Jan Chrzyciel, św. 282, 325, 336, 338, 340, 350, 449
Jan Kazimierz, król 472
Jan Paweł II 108, 109, 113, 118, 145, 146, 161, 185, 186, 235, 277, 278, 285, 286, 313-323, 424, 429, 431, 437, 438, 448, 450, 463, 466, 475, 488, 489, 509, 523, 524, 526, 527, 542, 555-557
Jan XXIII, pp 472
Jan z Kwidzyna 509
Jan, bp Jerozolimy 266
Jan, św., ewangelista, apostoł 9-11, 36, 38, 341, 342
Janicka-Krzywda U. 331, 335
Jankowski A. 8
Jankowski Marian, bp 472, 481, 498, 501, 502, 506, 511
Jarlach Tobiasz 400
Jarzabek Mieczysław, ks. 461
Jarzewicz J., dr 325
Jasiński Alfred, rejent 454
Jasiński W. 292
Jaspers K. 25
Jasudowicz T. 144
Jenni E. 12
Jeremias J. 11
Jerzy, św. 452, 495, 499
Jeziyński Jacek, bp 443, 445, 447, 449, 451, 485, 497
Jezuici 370, 397, 434, 526
[J. K-ski], pseud. 518
Joannes Chrysostomus 264, 276
Jodkowska Zofia, matka ks. Augustyna Flejszera 475
Johannes (św. Jan ewangelista) 77
Johannes Paul II (Jan Paweł II) 157, 287
Jolanta Zakonnica, bł. 465
Jona z Chios, metropolita 32, 136
Jonas H. 94
Jonasz, prorok 7-9
Jordan A. 420, 422
Józef, św. 329, 335, 342, 449, 457, 479, 480, 494, 495, 498, 500, 505
Józefczyk Krzysztof, ks. 450
Józefczyk M. 371
Juda 349
Judził I. 185
Jung G. 18
Jungmann J.A. 303
Jurga T. 385
Justyn, apologeta 9
Justyn, św. 36
Justynian I, cesarz 131
K
Kajka Michał 519
Kalinowska Agnieszka, matka ks. Rafała Słomińskiego 484
Kalinowski K. 332-334, 338, 347, 348
Kalinowski Rafał, bł. 193
Kalinowski Rafał, św. 446
Kaliński Bernard SDB, ks. 460
Kaller Maksymilian, bp 371, 385, 386, 388, 389, 478
Kałamajska-Saed M. 336
Kałucki Jan, ojciec ks. Stanisława 480
Kałucki Stanisław, ks. 480
Kałwa Piotr, prof. dr hab., bp 480, 506, 511
Kampff Józef 400
Kandt K.E. 349
Kania I. 16
Kania W. 260
Kant Immanuel 39, 91, 99
Kapituła Diecezjalna Warmińska 473
Kapituła Katedralna we Fromborku 432
Kapituła Kolegiacka w Dobrym Mieście 471, 476, 479, 494, 496, 499, 500
Kapituła Kolegiacka w Kętrzynie 476, 481, 483, 486, 495, 505
Kapituła Kolegiacka w Pierzchałach (przed 1341-1343) 452
Kapituła Warmińska 385, 430
Kaplica Sykstyńska 331, 332
Karaimski Związek Religijny 153
Kardela E. 184
Karmel w Spręcowie 446
Karmelicy Bosi 483
Karolina, bł. 484
Karpowicz M. 332, 348, 349
Karsikow A.A. 134
Kartezjusz 39
Karzel Adam 4
Kasjodor 265
Kask Antoni, ojciec ks. Tadeusza 480
Kask Tadeusz, ks. 480
Katarzyna Aleksandryjska/z Aleksandrii, Dziewica i Męczennica, św. 370, 407, 421, 424, 478, 480, 498
Katarzyna Sieneńska, św. 284
Katarzyna, nieokr. 399
Katarzyna, św. 452
Katedra Katechetyki KUL 163
Katedra Psychologii Wychowawczej i Rodziny KUL 199

- Katholischer Gesellenverein (Katolicki Związek Czeladników) 525
 Katolicki Dom Zebrań „Kopernik” w Olsztynie 526
 Katolicki Uniwersytet Lubelski 199, 472, 475, 480, 484, 498–500, 502, 503, 506–509, 555
 Katolicki Uniwersytet w Leuven 501
 Katolicki Związek Czeladników 525
 Katolickie Stowarzyszenie Czeladnicze 525, 526
 Kaufmänner 58
 Kawecka-Gryczowa Alodia 556
 Kazikowski S. 395
 Keilert Engelbert SJ, spowiednik i biograf bł. Reginy Protmann 410, 417, 420, 424, 431
 Ketteler Wilhelm Emmanuel von, bp 525
 Kętrzyński Wojciech 357, 478
 Kijas Z. 224
 Kirsch G. 51, 53–55, 59, 62, 63, 65, 67, 69–71, 73
 Kirschbaum E. 556
 Kirstenowie, braniewianie 400
 Kittel G. 557
 Klaus B. 167
 Klauza K. 408
 Klemens Aleksandryjski 36, 37, 255, 275
 Klemens Rzymski 275
 Klemens VIII, pp (1592–1605) 411, 423
 Klemens von Alezandrien (Klemens Aleksandryjski) 37, 255
 Klepacz Janina Walentyna 468
 Kleparski, ks. 358
 Kleszcz R. 31
 Klewnowska Helena, matka ks. Zdzisława Zawady 495
 Klich Franciszek, ojciec ks. Stanisława 498
 Klich Stanisław Antoni, ks. 498
 Klik Aleksander, ojciec ks. Ryszarda 474
 Klik Ryszard Marian, ks. 474
Klimczuk Zygmunt, ks. 523–527
 Klinika Wojska Polskiego w Warszawie 487
 Kloskowski K. 37, 103
 Klostermann F. 173, 178
 Kluk Weronika, matka ks. Tadeusza Borkowskiego 506
 Kłoczowski J.A. 25
 Kłoda Adam Benedykt, ks. 492
 Kłoda Michał, ojciec ks. Adama 492
 Kłosowska A. 185
 Knoche Monika 92
Kobiela Ewelina Gabriela CSC 369–392
 Kobieliński S. 332
 Kobylecki Stanisław, ks. inf. dr 483, 491
 Kojro Longina, matka ks. Teodora Bałtruszewicza 496
 Kolbe Maksymilian, św. 469
 Kolbiarz A., mgr 349
 Kolegiata Dobromiejska 489, 490, 491
 Kolegiata Kętrzyńska 493, 506
 Kolegiata Ołycka 483
 Kolegium Karno-Administracyjne w Morągu 502
 Kolegium Konsultorów Archidiecezji Warmińskiej 494
 Kolping Adolf, ks., bł. 523–527
 Kotakowski Leszek 25
 Komenda Straży Mazurskiej 361
 Komisja Główna Synodu Diecezji Warmińskiej 509
 Komisja Główna Warmińskiego Synodu Diecezjalnego (1984–1985) 494
 Komisja Liturgiczna 242
 Komisja Studiów Biblijnych 223
 Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski 188, 190, 191, 557
 Komitet Ministrów 147
 Kompania Wschodnia, angielska firma w Elblągu 402
 Komuniści 134
 Kondrat Antoni, ks. 503
 Kondrat Stefan, ojciec ks. Antoniego 503
 Konfederacja Warszawska 141
 Konferencja Episkopatu Polski 188, 189, 223, 509, 557
 Kongregacja ds. Duchowieństwa 243, 555
 Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów 465
 Kongregacja Nauki Wiary 112–114
 Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych w Rzymie 437
 Kongregacja Świętego Oficium 223
 Konopnicka Maria 520
 Konstancjusz, cesarz 260
 Konstancyn 130, 131
 Konsulat RP w Kwidzynie 361, 362
 Konsulta Prowincjalna Polskiej Prowincji Salwatorianów 454
 Konsultorzy Diecezjalni Kapituły Katedralnej 365
 Kopcińska Apolonia, matka ks. Władysława Strycharza 487
 Kopeć J.J. 333
 Kopernik Mikołaj 362, 515, 517
 Kopernikowski Zakład Ortopedyczny we Fromborku 383
 Kopiczko Andrzej, ks. kanonik, dr hab. 385, 386, 441, 471
 Koptas K. 44, 46
 Korbinian, św. 507
 Korczak Aleksander, ks. 455
 Korherr E.J. 243
 Korolko M. 253, 267
 Korpus Ochrony Pogranicza 492

- Koryntianie 319
Korzeniowska W. 184
Koska Stanisław 466
Kossak Juliusz 515
Kossow Sylwester 137
Kostka Stanisław, św. 442, 478, 493
Kostomarow M.I. 135
Kostrzewa Krzysztof SDB, ks. 445
Kosyrz Z. 193
Kościół Adwentystów Dnia Siódmego 153
Kościół Chrześcijan Baptystów 153
Kościół Ewangelicko-Augsburski 152
Kościół Ewangelicko-Methodystyczny 153
Kościół Ewangelicko-Reformowany 153
Kościół Katolicki Mariawitów 153
Kościół Polskokatolicki 153
Kościół Wschodni 254
Kościół Zachodni 254
Kościół Zielonoświątkowcy 153
Kościuszko Tadeusz 515
Koścuszkowie, ród 517
Kotowska A.Z. 409
Kotting B. 257
Kowalczyk S. 271
Kowalczyk St. 45
Kowalewski Andrzej, mgr inż. 449
Kowalik K. 26
Kowalska Faustyna, św. 277, 426, 442, 443, 470
Kowalski J.W. OSB 306
Kowalski Kazimierz Józef, bp dr 493, 495, 511
Kowalski Tomasz, ks. 448
Kownacka J. 186
Kozakiewicz Stanisław, ks. prałat, dr 448
Kozala Michał, bp męczennik, bł. 464
Koziełło-Poklewski Bohdan 375
Kozłowska Irena 463
Kozmiński Honorat, bł. 504
König-Nordhoff U. 334
Krajewski Piotr 107–116
Krakowiacy 516
Krapiec Mieczysław OP, prof. 271, 509
Krasicki Ignacy 514
Kraśnińscy, ród 349
Kraszewski [J.] Ignacy 515, 520
Kraujutowicz Kazimierz, ojciec ks. Wiktora 499
Kraujutowicz Wiktor, ks. 499
Kraus (vel Kruse) Jan Antoni 325, 343–347, 350, 354
Kraus Józef Antoni (z Berlina) 338, 348
Krause, ks. 358
Krawczyk Roman, ks. prof. dr hab. 4, 7–14
Krebs Lucja, siostrzenica Cecylii Grabosch 464
Krebs Magdalena Lucja CSC 327, 373, 377, 380–382, 386–389, 391, 424, 429–440, 462, 464
Krementsz Filip, bp 414
Kreytzen (Creytzen) Jan von 326, 338, 341, 342, 346
Kroll Teresa S.M. 343
Kromer Marcin, bp 264, 370, 395, 402, 403, 410, 423
Królewska Akademia Sztuki w Berlinie 343
Królewska Biblioteka w Uppsali 254
Krucina J. 160
Krucjata Eucharystyczna 295
Krujer Jan 338
Krukowski J. 145, 150, 155
Krumrey H. 53
Kruse (= Kraus) Jan Anton 343
Krusen (Kruse/Kraus) 345
Krużycki Andrzej, ks. 449
Krüger Anna, matka ks. Aleksego Staszewskiego 501
Krysian Bronisława, matka ks. Franciszka Malinowskiego 472
Kryspin Jadwiga, matka ks. Michała Bakuły 497
Krzysztof, św. 332
Krzywicka Julianna, matka ks. Stanisława Kałuckiego 480
Krzyżanowski Wiesław SVD, ks. 458, 459
Ksawery Franciszek, św. 325, 334, 335
Ksenofanes z Kolofonu 33
Księgarnia Św. Wojciecha 332
Kubicki Dominik, ks. 221–239, 224, 226
Kubik J. 161, 171
Kubik W. 292, 296
Kubina T., bp 293, 363, 364
Kucharczak P. 186
Kucharski Jan 513
Kuhlmann Hartmut 84
Kuhse H. 84, 99
Kukułowicz T. 200
Kulik Antonina, matka ks. Wiktora Borysiewicza 474
Kulikowski Czesław, ks. 491, 510
Kulikowski Józef, ojciec ks. Czesława 491
Kuliś Mirosław, mgr 462
Kulpaczyński S. 160
Kułak Wojciech, ks. dr, siostrzeniec ks. Kazimierza Pacewicza 497
Kumor Bolesław, ks. 135
Kunikowski J. 193, 194
Kupec Jan, ojciec ks. Jerzego 478
Kupec Jerzy Mikołaj, ks. 478
Kuraszkiewicz Ewelina, matka ks. Kazimierza Batowskiego 487
Kurbski, kniaź 146
Kuria Biskupia Diecezji Siedleckiej 461
Kuria Biskupia w Częstochowie 363
Kuria Biskupia w Olsztynie 385, 473, 491
Kuria Biskupia we Fromborku 359, 389
Kuria Metropolitalna Archidiecezji Warmińskiej 441, 448, 471

- Kuria Metropolitalna w Olsztynie 4
 Kuria Metropolitalna Warszawska, Wydział
 Duszpasterski 309
 Kuria Prowincjalna Ojców Franciszkanów Kon-
 wentualnych 454
 Kuria Rzymska 223
 Kurnatowski Grzegorz, ks. 451
 Kurowski, książ 136
 Kurpisz M. 100
 Kurto Andrzej SDB, ks. 445
 Kurzschinkel W. 305
 Kusik Stefan 456
 Kusik Zenona 456
 Kutzner M. 327
 Kuźnicki Ireneusz, ks., notariusz 454
 Kwidzyńska Kapituła Konkatedralna 480
- Ladendorf H. 343, 348
 Lambert B. 173
 Lament Bolesława, bł. 444, 469
 Langkau A. 434
 Langkau A.G. 434
 Langwald Karol, ks. 358, 361
 Latocha Jan, ks. 483
 Ledóchowska Urszula, bł. 184, 193, 447
 Legutko R. 141
 Leibniz Gottfried Wilhelm 43
 Lem Stanisław 86
 Lengowski Michał 519
 Lenin W.I. 356
 Leon III, cesarz 131
 Leon XIII, pp 523, 525, 557
 Leszczyński Wacław, bp 517
 Leszkiewicz Halina 460
 Leśniewska J. 132
 Leśniewski K. 132
 Lewandowska S. 21
 Lewandowski J. 179
 Lewi — pokolenie 13
 Lewis R.A. 207
 Leyding Gustaw 356
 Liceum „Hosianum” w Braniewie 526
 Liceum Katolickie w Olsztynie 498
 Liceum Klasyczne św. Stanisława Kostki w Pło-
 cku 493
 Liceum Krzemienieckie w Krzemieńcu 483
 Liceum Ogólnokształcące I w Mrągowie 497,
 498
 Liceum Ogólnokształcące im. A. Mickiewicza
 w Olsztynie 489
 Liceum Ogólnokształcące im. Obrońców Wes-
 terplatte w Mrągowie 505
- Liceum Ogólnokształcące im. Stefana Żeroms-
 kiego w Bartoszycach 503
 Liceum Ogólnokształcące im. Wojciecha Kę-
 rzyńskiego w Kętrzynie 478
 Liceum Ogólnokształcące w Bartoszycach 484,
 510
 Liceum Ogólnokształcące w Kolbuszowej 492
 Liceum Ogólnokształcące w Końskich 504
 Liceum Ogólnokształcące w Lidzbarku War-
 mińskim 495
 Liceum Ogólnokształcące w Starogardzie Gdań-
 skim 509
 Liceum Pedagogiczne w Chełmnie n. Wisłą 508
 Liceum św. Augustyna w Warszawie 504
 Liégé P.A. 173
 Lipiński W. 135
 Lipszyc A. 26
 Lledo E. 35
 Lloyd G.E.R. 28
 Lock John 84
 Lohr Grzegorz, ojciec ks. Mikołaja 472
 Lohr Mikołaj, ks. 472
 Loyola Ignacy, św. 325, 334, 335, 340, 350,
 417, 419-422, 424
 Löffler Erhard 348
 Lubelskie Seminarium Duchowne 506
 Lubianiec, ks. 495
 Lubiński Bronisław, ojciec ks. Zygmunta 499
 Lubiński Zygmunt, ks. 499
 Lubomirski Jan 513
 Lucyferianie 268
 Ludwich Andreas 401
 Luhmann N. 22, 23
 Lunitz Georg 401
 Luter Marcin 357
 Lutterberg A. 397
 Lüdicke K. 124
- Łach S. 9, 12
 Łaniewski Władysław, ks. 477
 Łapot Józef, ks. dr 508
 Łącki Edward, ojciec ks. Kazimierza 502
 Łącki Kazimierz Stefan, ks. 502
 Łojek Tomasz, ks. 448
 Łopuch Wiktoria, matka ks. Kazimierza Pacewi-
 cza 496
 Łotman Jury 545
 Łotr 279
 Łoziński B. 408
 Łubnicki Narcyz 42, 43
 Łukasieński Walerian 515
 Łukasz Ewangelista, św. 8, 267, 449
 Łukomski Stanisław, bp 477

- Macełko Władysław, wójt 460
Macharski F. 174
Machinek Marian MSF, ks. dr hab., prof. UWM
4, 83–105
Maciąg Adam, ks. 485
Maciąg Stanisław, ojciec ks. Adama 485
Mackscheidt K. 51, 53–55, 59, 62, 63, 65, 67,
69–71, 73
Maczuga Józef, mgr inż. 450
Magdalena, grzesznica 282
Magdziarz Bronisław, ks. prałat 451, 452, 465
Majcher E. 293, 296
Majewski M. 293
Majka Aleksander, ojciec ks. Józefa 473
Majka J. 289
Majka Józef, ks. 473
Majnusz Andrzej, ks. 461–463
Makryna, siostra Bazylego W. 262
Makuszyński Kornel 520
Malherbe J.-F. 115
Malinowska Pelagia, matka ks. Władysława
Przybylińskiego 481
Malinowski Franciszek, ks. 472
Malinowski Franciszek, ojciec ks. Franciszka
472
Maliszewski Józef, ks. 489
Maliszewski Józef, ojciec ks. Józefa 489
Maługa Laurenty OFM 472
Małe Seminarium Duchowne Księży Palloty-
nów w Chełmnie n. Wisłą 501
Małe Seminarium Duchowne Ojców Oblatów
w Lublińcu 486
Małe Seminarium Duchowne Ojców Werbistów
w Górnej Grupie 507
Małe Seminarium Duchowne we Włodzimierzu
Wołyńskim 490
Małe Seminarium Księży Saletynów w Dębow-
cu k. Jasła 472
Małgorzata, św. 452, 469
Małunowiczówna M. 267
Manning F.V. 21
Mańkowski A., ks. 357
Marchwiński R. 395
Marcin, św. 488
Marcin, św. z Tours 375, 445, 470
Marek Z. 165, 168
Marianie 277
Markl Hubert, prof. 86
Markowski Mieczysław, prof. dr hab. 4
Marks Karol 356, 523
Marot D. 345
Marquardt Alojzy, ks. prałat 385, 386
Marsyliusz z Padwy 141
Marto Franciszek 456
Marto Hiacynta 465
Marynarka Wojenna 484
Masłow A. 201
Matejko Jan 515
Materski B. 161
Materski E.E., ks. bp 163
Mateusz, św., ewangelista 7–9
Math Maria von, córka bankiera gdańskiego 401
Matka Teresa z Kalkuty 315, 426
Matys Anna, matka ks. Władysława Piwowars-
kiego 507
Max-Planck-Gesellschaft zur Förderung der
Wissenschaften (Towarzystwo im. Maxa
Plancka) 86
Mayntz R. 52
Mazur S. 299
Mazurkiewicz Eleonora, matka ks. Kazimierza
Łąckiego 502
Mazurzy 359, 360, 515, 518, 520
Mażejko Zofia, matka ks. Wiktora Krajutowi-
cza 499
Męczennicy Podlascy 460, 461
Megakorporacje 550
Meja Zbigniew, ks. 457
Melania Starsza 266
Melchizedek 7, 12–14, 130
Merecki J. 96
Merici Aniela, św., franciszkańska terejarka zał.
Urszulanek 408, 422
Merkel W. 52
Mertens C. von 343–345, 348
Messner D. 73
Metody, bp, św., patron Europy 453
Metropolitalne Seminarium Duchowne w Bia-
łymstoku 492
Metropolitalne Seminarium Duchowne w Wil-
nie 471, 475, 485, 489, 490, 495, 506
Metropolitalne Seminarium Duchowne we Lwo-
wie 472
Mette N. 242
Meyer T. 52
Meyn H. 73
Meysztowicz, ks. 495
Miazek J. 162
Michał Anioł (Michelangelo) 331, 332, 469
Michał Archanioł, św. 450
Michał, św. 504
Michelangelo (Michał Anioł) 331
Michno Marianna, matka ks. Władysława Duszy
505
Mickiewicz Adam 505, 514, 520
Mickiewicz F. SAC 309
Microsoft — korporacja 548
Midura Józef, ks. prefekt 437
Miecznikowski S. 178
Mielczyszyn Marian, darczyńca 365
Mieszczanowicz Bogdan, ks. 448, 484

- Mieszczanowicz Stanisław, ojciec ks. Bogdana 484
- Mieszko I 515
- Mieszkowski T. 20
- Międzynarodowe Dzieło Kolpinga 526
- Międzynarodowy Fundusz Walutowy 550, 551
- Migne J.P. 556
- Mikołaj, św. 375
- Mikołaj, św. 503, 510
- Milkiewicz Maria, matka ks. Juliana Wangina 498
- Mincewicz Stefania, matka ks. Jana Bohdanowicza 495
- Minerwa 344
- Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji, Departament Wyznań Wydział Funduszu Kościelnego 450
- Mirkowska Izabela* 529-535, 530
- Mironowicz A. 136
- Misiaszek Antoni, ks. dr hab., prof. UWM 4
- Misiurek J. 174, 260, 271, 408
- Misja dworcowa w Królewcu 390
- Mistrz Figur Dobromiejskich 325-354
- Misztal H. 143, 144, 431, 433
- Mizera J. 19
- MM (Marian Machinek) 90
- Mnisi greccy 135
- Mohyla Piotr 137
- Mojry (gr. Mojraj), mit. rzymskie Parki (Parcae), uosobienie losu 28
- Mojżesz 7, 9-11, 130, 325, 329, 330, 340, 345, 346, 348, 350
- Mokrzycki B. 160
- Molenda Jan, ks. 481
- Molenda Paweł, ojciec ks. Jana 481
- Mondra (z d. Mikat) Maria, matka ks. Wojciecha 356
- Mondry Franciszek, ojciec ks. Wojciecha 356
- Mondry Wojciech, ks. 355-367
- Mongołowie 135
- Monika, nieokr. 470
- Monika, św., matka św. Augustyna 271, 465, 466
- Moniści 48
- Moniuszko Iwona Ewa 524
- Morawski Feliks, dr 517
- More Tomasz, św. 451
- Moritz H.-J. 53
- Moroz W. CSMA 301
- Moskal P. 27
- Motak D. 23
- Moyers B. 16
- Moysa S. 174
- Moyses (Mojżesz) 11
- Mrowiec K. 304
- Murawski R. 162, 171
- Murphy F.X. 266
- Murstein B.I. 203
- Murzyni 355
- Musiał Wiesław, ks. 455
- Mussolini B. 356
- Muzeum Domu Prowincjonalnego Sióstr Katarzynek w Braniewie 432
- Muzeum Narodowe w Poznaniu 333
- Muzeum Okręgowe w Toruniu 453
- Muzeum Parafialne w Dobrym Mieście (d. Dom Archiprezbitera) 325, 327, 350
- Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie 325, 327, 340, 341, 350, 529, 530
- Muzułmański Związek Religijny 153
- Mühlpfordt H.M. 338
- Müller V. 53
- Myszka D. 184
- Myszor W. 258
- [M.Z.], pseud. Marii Zientarówny 520
- Nabywaniec A. 137
- Nadolski B. 164
- Nadolski Ludwik, ks. kanonik 457
- Nadzieja, personifikacja 339, 340
- Nagórny Jan, ks. prof. dr hab. 485
- Nahlenz, ks. 358
- Napiórkowski St.C. 20, 26
- Napoleon III 355
- Narecki K. 32-34
- Natan, prorok 13
- Neoplatonicy 36
- Nestoriusz 260, 261
- Neumann Jacek*, ks. 313-324
- Newton Isaac 43
- Niederhuber J. 273
- Niedźwiedź Leszek, ks. 444
- Niemcy 359-361, 364, 371, 454, 495, 499, 508, 513, 514, 517, 520
- Niemiecki Związek Katechetów (DKV) 242
- Niemieckie Seminarium dla Wychowawczyń Przedszkoli w Olsztynie (1930-1939) 375, 376
- Nietzsche F. 25, 26
- Niniwici 8
- Niższe Seminarium Duchowne (Gimnazjum Biskupie) w Nowogrodzku 474
- Niższe Seminarium Duchowne Diecezji Warmińskiej 472
- Niższe Seminarium Duchowne Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego (Księży Pallotynów) w Chełmnie 477
- Niższe Seminarium Duchowne w Kielcach 505, 506
- Niższe Seminarium Duchowne w Olsztynie 475, 481, 510

- Niższe Seminarium Duchowne w Wilnie 485
 Nobel — nagroda 514
 Norwid Cyprian Kamil 546
 Nowak J. 174
 Nowak M. 185
 Nowak Stanisława, matka ks. Józefa Sojki 473, 488
 Nowak Władysław, ks. prof. dr hab., prof. UWM 4, 171, 505
 Nowicjat Księży Pallotynów w Ząbkowicach Śląskich 508
 Nowowiejski Rudolf, ks. 361
 NSDAP (Narodowosocjalistyczna Niemiecka Patria Robotników) 69
- Oberreuter H. 73
 Oblaci 486
 Oblak Józef, bp, dr 371, 385, 433, 450, 477, 494, 495, 499, 511
 Ochotnicza Straż Pożarna w Gałajnach 460
 Ockham William 43
 Oestreich Franz 400, 401
 Oficerska Szkoła Artylerii w Chełmie Lubelskim 508
 Oficerska Szkoła Artylerii w Olsztynie 508
 Ogólnokształcące Liceum dla Pracujących w Ciechanowie 497
 Ojciec Pio, bł. 504
 Ojrzyński Tadeusz, ks. 366
 Oko D. 224, 225, 236
 Olechnowicz Jerzy, ks. 449
 Olson 55
 Olszewski Kazimierz, ks. 500
 Olszewski Leonard, ojciec ks. Kazimierza 500
 Oldakowska Barbara, matka ks. Cypriana Osińskiego 505
 ONZ 547, 548, 550, 551, 553
Opalach Cezary, ks. 199–219
 Opaliński Jan, bp 450
 Oracki Tadeusz 358, 411
 Oratorium św. Filipa Nereusza w Lipsku 242
 Orbuch T.L. 204
 Ordynariat Polowy Wojska Polskiego 485
 Organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture — FAO 548
 Origenes (Orygenes) 38, 256, 257, 276
 Orioniści 488
 Orłowski Andrzej, ks. 443
 Orygenes 36–38, 130, 255–257, 266, 268, 269, 275
 Orzeszkowa Eliza 520
 Osiński Cyprian Jan, ks. 505, 510
 Osiński Jan, ojciec ks. Cypriana 505
 Ostrogski Konstanty, książę 136
- Ostrowski J.K. 348
 Ośrodek Formacji Misyjnej w Warszawie 479
 Ośrodek Katechetyczny w Gietrzwałdzie 296, 297
 Otrębski W. 204
 Ożjasz, król 13
 Ożóg T. 187
- Pabich Waleria, matka ks. Eugeniusza Poszepczyńskiego 488
 Paccelli E., kard. 363
 Pacewicz Kazimierz, ks. 496
 Pacewicz Paweł, ojciec ks. Kazimierza 496
 Pachciarek P. 20
 Paciorek A. 19
 Paciorkowski R. 271
 Pacuszkiewicz M. TJ 424
 Paderewski Ignacy 515
 Pajewski J. 355
 Paleolog Zoja 133
 Paliński J. 159, 161, 162, 167
 Pallotyni 477, 501, 508
 Pałka Paweł, ks. prof. dr 480
 Pamfil, św. 266
 PAN — Polska Akademia Nauk 326
 Panas Władysław 542
 Pantajnos 255
 Państwowa 11-letnia Szkoła Ogólnokształcąca st. lic. im. Jana III Sobieskiego w Grudądzu 507
 Państwowa Komunikacja Samochodowa Oddział w Kętrzynie 479
 Państwowa Komunikacja Samochodowa Oddział w Olsztynie 446, 447
 Państwowe Gimnazjum dla Dorosłych w Olsztynie 502
 Państwowe Gimnazjum i Liceum im. A. Mickiewicza w Grodnie 474
 Państwowe Gimnazjum i Liceum im. Kazimierza Jagiellończyka w Elblągu 501
 Państwowe Gimnazjum i Liceum Ogólnokształcące w Olsztynie 510
 Państwowe Gimnazjum i Liceum w Stalowej Woli 476
 Państwowe Technikum Mechanizacji Rolnictwa w Karolewie 474
 Państwowy Dom Pomocy Społecznej w Nowej Dębce 477
 Państwowy Uniwersytet Kultury i Sztuki w Moskwie 338
 Papczyński Stanisław, o., zał. marianów 277–86
 Papieska Komisja Interpretacyjna 120
 Papieski Uniwersytet Gregoriański w Rzymie 492, 502
 Papieskie Dzieła Rozkrzewiania Wiary 363

- Pappenheim B. v. 53
 Parki (łac. Parcae) = Mojry 28
 Parmenides 33, 34
 Parzych Katarzyna 4
 Pascal B. 39
 Pasinowska Henryka 454
 Pastoralne Centrum w Rzymie 242, 243
 Paszenda J. 349
 Paszewski A. 96
 Paszkowski Marek, ks. kanonik 463
 Patriarchat Moskiewski 139
 Patrycjusz, ojciec św. Augustyna 272
 Pauli (Paweł, św.) 264
 Paulus (Paweł, św.), apostoł 76
 Paweł V, pp 422
 Paweł VI, pp 162, 483
 Paweł, św., apostoł 38, 130, 261, 264, 273, 277, 295, 313, 315, 319, 322, 325, 332
 Pawluk Mikołaj, ojciec ks. Tadeusza 489
 Pawluk Tadeusz SDB, bratanek ks. prof. Tadeusza Pawluka 441
 Pawluk Tadeusz, ks. prof. dr hab. Pronotariusz Apost. 118, 122, 441, 489
 Pawłowski Antoni, bp prof. dr hab. 473, 475, 488, 489, 511
 Penderecki Krzysztof 302, 303
 Perichon E. 265, 266
 Perico G. 109, 112
 Perottus Nicolaus 262
 Perwanger (Perwanger) Krzysztof 326, 349
 Perwanger Krzysztof 326, 336, 349
 Petrini M. 107
 Peucker Krzysztof 330, 337, 338
 Philips G. 175, 179
 Piana G. 115
 Piastowie, ród 517
Piegsa Joachim MSF, ks. 75–81
 Pieniężny S. 357
 Pieper A. 100
 Pierechod Stanisław 452
 Pieróg Katarzyna, matka ks. Stanisława Klicha 498
 I [Pierwsza] Dywizja Wojska Polskiego 492
 I [Pierwsze] Liceum Ogólnokształcące w Elblągu 495
 Pieszczoch S. 255–260, 262, 263, 266–271, 273
 Pieth Paul 381
 Pietkiewicz Stanisław, ks. 460
 Pietrzak Zenon, mgr 460
 Pindar 32
 — Prolog VIII *Ody Olimpijskiej* 32
 Piniha Sławomir, ks. 454
 Pinsel Jan Jerzy 348
 Pio Ojciec, bł. 451, 466–470
 Piotr I, car 134, 402
 Piotr z Sebasty, brat Bazylego W. 262
 Piotr, św. 325, 332, 442, 455
 Piotrowin 349
 Piotrowska Anna, matka ks. Józefa Maliszewskiego 489
 Piotrowski Bolesław, notariusz 444
 Piotrowski Marian, ks. 442
 Piskorek Ireneusz, o., wiceprowincjał 458
 Piszcz Edmund abp, metropolita, dr 441–469, 475, 476, 479, 484, 498, 505, 511
 Pius IV, pp (1567–1622) 408
 Pius IX, pp 525
 Pius V, pp (1556–1572) 408
 Pius XI, pp 291, 361, 363
 Pius XII, pp 112, 306, 307
 Piwowski Walenty, ojciec ks. Władysława 507
 Piwowarski Władysław, ks. prof. dr hab. 498, 507
 Planck Max 86
 Platon 18–19, 34, 46
 Plitta Jan, notariusz 478
 Plotyn 36
 [Płomyk], pseud. 518
Płoski Tadeusz, ks. 141–157
 Płużek Z. 210
 Pniewski Juliusz Władysław, ks. 493
 Pniewski Władysław, ojciec ks. Juliusza 493
 Pochwała Zbigniew, mgr inż. ach. 504
Podgórska Teresa P. 417–427
 Poganie 141, 256, 274
 Polacy 184, 191, 195, 236, 364, 358–362, 364, 371, 513–517, 519, 520
 Poldruk — Unimal f-ma olsztyńska 463
 Policja Rzeczypospolitej 494
 Politianus Angelus 260
 Polonia Belgijska 501
 Polska Akademia Nauk 4
 Polska Dziesięcioletnia Szkoła nr 2 w Grodnie 475
 Polska Prowincja Towarzystwa Słowa Bożego 458
 Polska Rada Ekumeniczna 505
 Polska Rada Ludowa dla Warmii 360
 Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny 152
 Polski Czerwony Krzyż, oddz. w Szczytnie 478
 Polskie Koleje Państwowe w Olsztynie 446, 447
 Polskie Siły Zbrojne na Zachodzie 492
 Polsko-Katolickie Towarzystwo Szkolne 358
 Poniatowski, ród 517
 Poniatowski Józef, książę 515
 Poreba P. 200
 Portzel Maciej 335
 Poschmann Adolf 433
 Postrach Jakub, ojciec ks. Józefa 508
 Postrach Józef Witold, ks. 508

- Poszepczyński Eugeniusz, ks. 488
 Poszepczyński Józef, ojciec ks. Eugeniusza 488
 Potocki S. 9
 Powiatowy Komitet Opieki Społecznej w Mrągowie 475
 Powiślanie 515, 518
 Powstanie Warszawskie 303, 365
 Pozza A. 345
 Pożarska Jadwiga, matka ks. Edwarda Huszczy 509
 Późny (Woźniak) Walter, starosta 478
 Prawosławna Cerkiew Patriarchatu Kijowskiego 139
 Presokratyci 35
 Preuss Andrzej, ks. 443
 Prężyna W. 200
 Protestanci 357
 Protmann (z d. Tingels) Regina, matka bł. Reginy 369, 418
 Protmann Bartłomiej 398
 Protmann Jakub 398, 399
 Protmann Jerzy 399
 Protmann Klemens 398
 Protmann Michał 398, 399, 403
 Protmann Mikołaj 398
 Protmann Piotr 398
 Protmann Piotr, ojciec Reginy 369, 418
 Protmann Regina, zał. zgromadzenia 369–390, 397, 402, 403, 407, 409, 417–427, 429–440, 456, 469
 Protmann Szymon 403
 Protmann Tomasz 404
 Protmannowie, ród 398, 399, 419
 Prowincja Polska Zakonu św. Urszuli 409
 Prowincja Warmińska Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy 369, 372, 377, 380–383, 386, 388–391
 Prusinowski Stanisław 454
 Prusowie 395, 396, 398
 Przedsiębiorstwo Budowlano-Remontowe w Ostródzie 466
 Przetacznik-Gierowska M. 204, 206
 Przybyliński Józef, ojciec ks. Władysława 481
 Przybyliński Władysław, ks. 481
 Przybylski B. 8
 [Przyjaciół Młodzieży], pseud. 516
 Przyłuska-Fischer A. 87, 96
 Pseudoambrosius 273
 Pseudo-Clemens Romanus 275
 Pseudo-Cyprian 273, 274, 275
 Pseudo-Cyprianus 276
 Pseudo-Klemens Rzymski 275
 Pstrucki Mizaił, metropolita 137
 Puka Aniela, akuszerka 476
 Pustelnik Marianna, matka ks. Kazimierza Andrzejcaka 497
 PZPR — Polska Zjednoczona Partia Robotnicza 524
 [R.], pseud. 519
 Rada Administracyjna Diecezji Częstochowskiej 366
 Rada Duszpasterska przy Kurii Biskupiej w Częstochowie 365
 Rada Europejska 147, 156
 Rada Miejska Mrągora 466
 Rada Miejska w Barczewie 462
 Rada Prowincjalna Ojców Franciszkanów Konwentualnych Prowincji św. Maksymiliana Kolbe w Gdańsku 446
 Rada Wydawnicza Warmińskiego Wydawnictwa Diecezjalnego 509
 Rahner K. 19
 Raimondi 332
 Rak P. 25
 Ramos F.J. 124
 Rangoni Klaudiusz, nuncjusz apost. 370, 411
 Ratzinger J., kard. 26, 308
 Rau Johannes, prezydent RFN 98, 99
 Rau R. 350
 Recht und Ethik in der modernen Medizin (Prawa i etyka we współczesnej medycynie — komisja etyczna niem. Bundestagu) 103
 Redemptoryści 453
 Redler Jan Chryzostom 348
 Redner Leon, bp 456
 Referat Duszpasterstwa przy Kurii Biskupiej w Częstochowie 365
 Referat Wychowawczy Katolickiego Stowarzyszenia Kobiet w Wilnie 290
 Rejmoniak S. 171
 Reńsko-Westfalskie Ugrupowanie Studentów 525
 Reszka Stanisław 253
 Rewolucja Francuska 551
 Reymont Wł. 514, 515, 520
 Rhoden Armela, S.M. przeł. gen. 438
 Ricardo Donald 549
 Rickers F. 242
 Ricouer 16
 Riedel T. 331
Rivinius Karl-Josef SVD, ks. prof. dr hab. 4
 Roch, św. 492
 Rodziewicz Jan, ks. 450
 Rodzina Kolpinga (Kolpingfamilie) 526
 Rogaczewski Wojciech, ks. 361
Rogalewski Tadeusz MIC, ks. dr hab., prof. UWM 4, 277–287
 Rogalski A. 361
 Rogers C. 201
 Rogers S.J. 207
Rogowski Cyprian, ks. prof. zw. dr hab. 4
 Rogowski R.E. 194
 Rolka Józef, ojciec ks. Władysława 477
 Rolka Władysław Henryk, ks. 477

- Roosevelt 356
Ropiak Sławomir 301–311
 Rosenberg B.M. 430
 Rosjanie 386, 490, 514
 Rospond Stanisław, bp 482, 483, 511
 Rostowska T. 203
 Rostowski J. 199, 201, 202, 205, 206, 208, 209
 Roszkiewicz I. 194
 Roszkowska Marianna, matka ks. Stanisława Boguckiego 490
 Rousseau Jean Jacques 551, 552
 Rozalia, św. 457
 Rozdrażewski St. SJ, o. 409
Rozen Barbara 4, 289–300, 290, 293, 294, 295
 Roztworowski S. 138, 139
 Rozwadowska J.A. 385
 Rozwadowski H. 385
 RPC — Rosyjska Prawosławna Cerkiew 138
 Rubens 334
 Ruch Odnowy w Duchu Świętym 498
 Ruch „Światło–Życie” 477
 Rucker-Embden I. 205
 Rudnicki Szymon, bp 399, 403, 414, 430, 431, 480
 Rudoman Mirosław, ks. 442
 Rudziński Tadeusz, ks. 452
 Ruffinus 267
 Rufin Syryjczyk 267
 Rufin z Akwilei 265–268, 275
 Rufinus Aquileinsis 262 (Rufin z Akwilei) 276
 Rufinus Turanius von Aquileja 266
 Ruller A. van 177
 Runciman S. 130
 Rusini 136, 137
 Rusiniak Stanisław SDB 441
 Ruszel P. 334
 Rybicki Stanisław, burmistrz Częstochowy 364
 Rydzikowska Leokadia, matka ks. Zygmunta Lubińskiego 499
 Ryga Izaak 338
 Ryszard od św. Wawrzyńca 284
 Rzecznik Praw Obywatelskich 156
 Rzempotuch A., mgr 325–327, 336, 337, 341, 349
 Rzeszutek Emil, ks. prałat 457, 494
 Rzeszutek Stefan, ojciec ks. Emila 494
Rzymska Anna 539–546
- Sacha Władysław Andrzej 4*
 Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei (Kongregacja Nauki Wiary) 114
 Sadeler Rafael 332
 Saduceusze 8
 Salamon Krzysztof, ks. 456
 Salawa Aniela, bł. 454, 470
 Salezianie 458, 460, 510
 Salezy Franciszek, św. 408
 Salij J. 100, 236
 Salmonowicz S. 355
 Salomon 12
 Samek J. 341
 Sanecka Alina 465
 Sanin Józef 133, 139
 Santorski A. 185, 187
 Sapięha Adam Stefan, książę, abp 483
 Saranyana J.I. 25
 Sardi Ermenegildo, lekarz 436
 Sama A., dr 447
 Satir V. 199, 204, 206, 208
 Saul 12
 Savio Dominik, św. 442, 443, 488
 Sawicki Adam, ks. prałat, dr 486
 Sawicki Aleksander, bp dr 481
 Sąd Biskupi w Olsztynie 473, 492
 Sąd Powiatowy w Morağu 482
 Sąd Wojewódzki w Gdańsku 491
 Sbarski Stanisław 517
 Scanzoni J. 203
 Scheler M. 27
 Scherer K.-J. 52
 Schillebeeckx E. 20, 25, 178
 Schizmatycy 141
 Schlegel Agnes, s. 374, 375
 Schlüter Andrzej/Andreas 338, 348, 349
 Schmalenbach Arcadia s. M. 390, 391
 Schmauch H. 398
 Schmidt Andrzej, brat Jana Chrystiana 347
 Schmidt Christoph 401
 Schmidt Jan Chrystian 347
 Schnaedelbach H. 48, 49
 Schockenhoff E. 94
 Schorn Heinrich/Henryk 400, 401
 Schorn Michał 401
 Schornowie, ród 400–402
 Schreiber Feliks, ks. dr 517, 524, 526
 Schreimbeyer F. 242
 Schreuder O. 177
 Schröder Gerhard, kanclerz RFN 52, 61, 63, 73, 103
 Schudy S. 161
 Schumpeter Josef A. 51–53, 58–61, 70
 Schüler B. 88
 Schwang Gabriel 400
 Sebastian, św. 330, 332
 Sechechaye A. 43
 Sekretariat Generalny Stowarzyszenia Czeladniczego w Kolonii 525
 Sekstus Empiryk (Sextus Empiricus) 35
 Seminarium Duchowne Diecezji Chełmińskiej w Pelplinie 484, 495
 Seminarium Duchowne Diecezji Lubelskiej 480

- Seminarium Duchowne im. św. Tomasza z Akwinu w Pińsku 474
- Seminarium Duchowne Księży Pallotynów w Otarzewie 477
- Seminarium Duchowne w Białymstoku 481
- Seminarium Duchowne w Krakowie 365
- Seminarium Duchowne w Lublinie 501
- Seminarium Duchowne w Łucku 290, 482, 487, 490
- Seminarium Duchowne w Pelplinie 493, 510
- Seminarium Duchowne w Przemyślu 479
- Seminarium Duchowne w Tarnowie 502, 507
- Seminarium Duchowne w Wilnie 495
- Seminarium Duchowne we Włocławku 488
- Seminarium Misyjne Księży Werbistów w Pieńżeźnie 484
- Seminarium Nauczycielskie w Nieświeżu 474
- Semita 13
- Seneka 35
- Sennet Richard 72
- Serafin Wojciech, ks. 467
- Serczyk Jerzy 136
- Sęk E. 187
- Siedliska Franciszka, bł. 451, 452, 479
- Siemianowski A. 93
- Sienkiewicz Henryk 514, 515, 520
- Sieradzki Dobromir, ks. prałat 159
- Sierociniec św. Józefa w Lidzbarku Warmińskim 378, 387, 388
- Sierociniec w Biskupcu Reszelskim 387
- Sierociniec w Królewcu 387
- Sierociniec w Lubominie 387, 388
- Sierociniec w Orniecie 378, 387, 388
- Sierociniec w Sztumie 378, 387, 388
- Sierociniec w Szyłokarczynie 378, 387, 388
- Simon von Cyrene (Szymon z Cyrenaki) 79
- Singer Peter 84, 85, 99
- Sinko T. 262
- Siostry Benedyktynki Misjonarki 500
- Siostry Boromeuszki 488
- Siostry Elżbietanki 389
- Siostry Miłosierdzia (Szarytki) 408
- Siostry Misjonarki Świętej Rodziny 483, 505
- Siostry Niepokalanki 184
- Siostry od Aniołów 471
- Siostry św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy 369-392
- Siostry Urszulanki Serca Jezusa Konającego 184
- Siostry Zmartwychwstanki 364
- Sito J. 332
- Skowronek G. 519
- Skubiś I. 185
- Ślomiński Józef, ojciec ks. Rafała 484
- Ślomiński Rafał Mieczysław, ks. 484
- Stowacki Juliusz 514, 520
- Służba Bezpieczeństwa (SB) 491
- Smedt E.J. de 175, 177
- Smith Adam 54, 58, 549
- Smolińska Janina, matka ks. Ryszarda Klika 474
- Snela B. 176, 178
- Sobczak K. 385
- Sobieński Jan III, król 507, 515, 516
- Sobisch L. CSC 426
- Sobór Chalcedoński 254
- Sobór Efeski 261
- Sobór Konstantynopoliński 263
- Sobór Nicejski 253, 254, 260, 265
- Sobór Trydencki (1545-1563) 169, 408, 411, 412
- Sobór Watykański I 526
- Sobór Watykański II 141, 143-145, 161, 173-176, 178, 179, 181, 415, 555, 556
- Socha W. 205
- Société Générale, korporacja 548
- Socrates (Sokrates Historyk) 265, 276
- Sodaliczja Mariańska 295, 424
- Sojka Józef Bogdan, ks. 473
- Sojka Stanisław, ojciec ks. Józefa 473
- Sokrates 32, 34, 36, 48
- Sokrates Historyk 265, 266, 275
- Solecka Jolanta, st. Księgowa 450
- Sonz Jan Alojzy 437
- Sopoćko M., ks. 292
- Sosna Aleksander 360
- Sosna K. 159
- Sosnowski Krzysztof 465
- Souza Joao Luiz de 436, 437, 438
- Sowa F. 331
- Sowiński G. 16, 25
- Sozomen Hermiasz 265, 266, 275
- Sozomenos (Sozomen Hermiasz) 266
- Sozomenus (Sozomen Hermiasz) 266, 276
- Spaemann R. 95
- Spanler G.B. 207
- Speyer 269
- Spinsanti S. 109, 115
- Splett Karol Maria, bp 500
- Spoerr K. 85
- Spółdzielnia Mieszkaniowa Lokatorsko-Własnościowa „Jedność” w Ostródzie 467
- Rada Nadzorcza 467
- Sposoba Jan SDB 441
- „SQL” — Studio Poligrafii Komputerowej s.c. 4
- Srokowski Stanisław 517
- Stachel G. 242
- Stala J. 171
- Stalin J.W. 356
- Stanisławska Stanisława 476
- Stanisławski Antoni, ojciec ks. Mariana 476
- Stanisławski Gustaw, mąż Stanisławy 476
- Stanisławski Marian, ks. 476
- Stankiewicz Bogumiła 513-521

Stankiewicz Danuta 173–181

Stankiewicz Janina, matka ks. Henryka Darasewicza 504
 Stanosz B. 90
 Stanuła E. 268, 269
 Starkiewicz, ks. 365
 Starokatolicki Kościół Mariawitów 153
 Starostwo Powiatowe w Kwidzynie 491
 Starowiejski M. 131
 Staszewski Aleksy Zygmunt, ks. 501
 Staszewski Henryk, ojciec ks. Aleksego 501
 Staszic Stanisław 515
 Stavenau, kamieniarz 343
 Stefanowicz A. 292
 Steffen A. 517
 Steinhallen Adam, kanonik 430
 Stepa Jan, bp, dr 494
 Stierlin H. 205
 Stoiber 63, 73
 Stoicy 34, 35
 Stollorz V. 95
 Stopyra Stefania, matka ks. Krzysztofa Gubernata 479
 Stowarzyszenie Apostolstwa Katolickiego (Księża Pallotyni) 477
 Stowarzyszenie Czeladnicze bł. Adolfa Kolpinga 524–526
 Stowarzyszenie Pań Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo 364, 365
 Straszewski Alfons 467
 Stroński Józef, ks. 456
 Stromata 37
 Struś Józef, ks. dr 458, 459
 Strycharz Piotr, ojciec ks. Władysława 487
 Strycharz Władysław, ks. 487
 Strzeszewski C. 271, 290
 Strzeszewski Czesław, prof. 507
 Studium Teologii (pomagisterskie), Olsztyn 509
 Studium Teologii dla Świeckich 524
 Studium Zawodowe Eksploatacji i Naprawy Pojazdów Samochodowych w Kętrzynie 478
 Stuiber A. 255
 Stycharz Władysław, ks. 487
 Styczeń T. 91, 98
 Suarez Franciszek 509
 Subera Ignacy, ks. prof. dr hab. 480
 Sudziński Władysław, ks. prałat 455
 Sue Flowers B. 16
 Sujak E. 202
 Sukertowa Emilia 518
 Sun-Jat-Sen 356
 Surma Marian, ks. 486
 Surma Stanisław, ojciec ks. Mariana 486
Susko-Każarnowicz Małgorzata, lekarz chorób wewn. 107–116
 Suszyński Władysław, bp 476, 481, 511

Sutor B. 57
 Swieżawski Stefan, prof. 509
 Swirtun Tadeusz, ks. 482, 510
 Syndoman S. 23
 Synod Rzymski 260
 Synowczyk Kazimierz OFMCap 446
 [Sz.] A. Szajek 515–517
 Szada-Borzyszkowski Izidor, ojciec ks. Mariana Borzyszkowskiego 508
 Szafrński A.L. 178, 271
 Szajek Antoni 513, 515
 Szakniewicz Edmund, ks. 503, 504
 Szakoł Bronisława, matka ks. Stanisława Baranowskiego 503
 Szandorowska Eliza 254, 556
 Szarmach Jadwiga, matka ks. Mariana Borzyszkowskiego 508
 Szarmach Jan, dziadek ks. Mariana Borzyszkowskiego 508
 Szarska Ch. 409
 Szatan 180, 257, 284
 Szczepański J. 200
 Szegda M. 262
 Szelażek Adolf, bp, dr 482, 483, 487, 490, 511
 Szestowski Stanisław SDB, ks. 445
 Szinowacz M. 206
 Szkoła Gospodarstwa Domowego pw. św. Anny w Orniecie 381
 Szkoła Handlowa Kupców Polskich w Częstochowie 363
 Szkoła Katechetyczna 256
 Szkoła Podchorążych 495
 Szkoła Podstawowa nr w Bartoszcach 503
 Szkoła Podstawowa nr 1 im. A. Mickiewicza w Reszlu 505
 Szkoła Podstawowa nr 4 w Elblągu 495
 Szkoła Powszechna im. Stefana Batorego w Grodnie 475
 Szkoła Służby Bożej 294
 Szkuclarek, płk WP 447
 Szmul Władysław, ks. 442, 443, 467, 468
 Szmemann Aleksander 133
 Szorc Alojzy, ks. prof. dr hab., prof. UWM 4, 372, 391, 395, 399, 403, 433
 Szostek A. 93
 Szpital Miejski w Dobrym Mieście 494
 Szpital Miejski w Olsztynie 494, 508
 Szpital Wojewódzki w Białymstoku 492
 Szpital Wojewódzki w Olsztynie 502, 505
 Sztab Generalny niemiecki 385
 Sztafrowski E. 118
Sztymiler Ryszard, ks. prof. zw. dr hab. 4, 117–127, 119
 Szygiel Jan, ks. 449
 Szudziński Anastazy, ks. kanonik 450
 Szulborski Jan, ks. 485, 510

- Szulborski Stefan, ojciec ks. Jana 485
 Szulc Zofia, s. 364
 Szwedzi 254
 Szymańska Feliksa, matka ks. Tadeusza Paw-
 luka 489
 Szymecki S. 173
 Szymik J. 186
 Szymon, faryzeusz 278
 Szyprowie braniewscy 401
 Szyzkowski Mikołaj, bp 395
- Śląskie Seminarium Duchowne 507
 Ślązak (ks. Jan Molenda) 481
 Ślebioda Jan Kazimierz, mgr 465
Śliwińska Barbara Gerarda CSC 370, 398, 399,
 407–415, 423, 433
 Śliwiński Andrzej, bp 480
 Śliwka Eugeniusz SVD, dr 457
 Śmierć, personifikacja 339
 [Śpiewak], ps. 516
 Śpiewak Leszek, ks. 460
 Środa K. 27
 Światowa Organizacja Handlu 549, 550, 557
 Święta Kongregacja dla Biskupów i Zakonni-
 ków 414
 Święta Kongregacja Obrzędów 306
 Święta Penitencjaria Apostolska 455, 456
 Świętego Piotra Apostoła Papieskie Dzieło Mi-
 syjne 363
- Tagore Rabindranath (właśc.: R. Thakur) 20
 Tałasiewicz M. 31
 Targoński F. 110
 Tatarzewicz W. 306
 Tatarzy 136
 Taylor Ch. 26
 Tazbir M. 39
 Technikum Medyczne w Grodnie 475
 Tenus Andrzej, ks. 451
 Teodozjusz II, cesarz 260, 261, 266
 Teofil z Antiochii 36, 37
 Teogonis 32
 Teokryt, bp 256
 Terez Wiesław, ks. 475
 Terez Zygmunt, ojciec ks. Wiesława 475
 Terman L. 208
 Tertulian 257, 258, 271, 275
 Tertulianus 258, 276
 Testart J. 95
 Thiel Andrzej, bp 358
 Thiewes F. 53
 Thomae Aquinatis S. (św. Tomasz z Akwinu)
 557
 Tillich P. 16, 17, 27–29
- Tilmann Klemens 241–251
 Tingels, panięńskie nazwisko matki bł. Reginy
 Protmann 418
 Tischner Józef, ks. 224
 Tkacz Stanisław, ks. 456
 Tocqueville A. de 53
 Tomasiak Henryk, bp pomocn. 461
 Tomasz Apostoła, św. 454
 Tomasz z Akwinu, św. 38, 41, 45, 141, 223,
 225, 236, 256, 474, 555
 Towarzystwo Czeladnicze (na Warmii) 526
 Towarzystwo Jezusowe 431
 Towarzystwo Salezjańskie 459, 460
 Towarzystwo Salezjańskie w Ostródzie 445
 Tresalti E. 110
 Trias E. 25
 Trochimowicz Ireneusz 456
 Trukan Bronisława, matka ks. Jerzego Kupecia
 478
 Trybunał Konstytucyjny 156
 Trypućko Józef 254, 264
 Trzcziński Kazimierz OFMCap, ks. 446
 III [Trzecia] Rzeczypospolita 143
 Tulaba Ladas, ks. 433
 Turek Adam, ks. 445
 Turkowska D. 306
 Tylicki Piotr, bp 370, 411, 423
 Tymoteusz 274
 Tyrała P. 193
 Tyszką A. 185
 Tyszką Z. 204
- UBS — Unia Banków Szwajcarskich 548
 Ujejski, kanonik 517
 Ulbrich Anton 326, 332, 338, 339, 341–345, 348,
 350
 Ungler Florian, drukarz 273
 Unia Brzeska 137
 Unia Europejska 222
 Unia Florencka 136
 Unia Lubelska 137
 Uniwersytet Adama Mickiewicza, Poznań 325,
 473
 Uniwersytet Genewski 547
 Uniwersytet Kard. Stefana Wyszyńskiego
 w Warszawie 359
 Uniwersytet Katolicki we Lwowie 129
 Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu 494
 Uniwersytet Opolski 241
 Uniwersytet w Heidelbergu 205
 Uniwersytet w Zurichu 552
 Uniwersytet Warmińsko-Mazurski 2, 4, 19, 83,
 107, 117, 141, 183, 395, 429, 458, 505, 523,
 546, 557

- Uniwersytet Warszawski — filia w Białymstoku 478
 UNRA — Organizacja Narodów Zjednoczonych do Spraw Pomocy i Odbudowy 478
 Urban VIII, pp 431
 Urban W. 408
 Urbanowicz K., mecenas 447
 Urbański Jan Jerzy 349
 Ursacius 259
 Ursyn Niemcewicz Antonina, matka ks. Czesława Kulikowskiego 491
 Urszulanki Unii Rzymskiej 409, 422
 Uruszczak W. 145
 Urząd Miejski w Ostródzie 464
 Urząd Pocztowo-Telegraficzny w Bartoszycach 503
 Urząd Rady Ministrów, Departament Wyznań, Funduszu Kościelnego 452
 Urząd Rejonowy w Bartoszycach 460
 Urząd Rejonowy w Olsztynie 457
 Uszyło, ks. 495
- Valens 259
 Valverde Claude 40, 43, 44
 Varmus Harold, laureat nagrody Nobla 90
 Vaticanum II 222, 234, 243
 Vattimo Gianni 25
 Veen Otto van 349
 Venerabilis S.M. 388
 Verband Katholischer Gesellenvereine — Związek Katolickich Stowarzyszeń Czeladniczych 524
 Vergerius Petrus Paulus 262
 Vernant J.P. 27
 Vespieren S. 109, 115
 Viafora C. 107
 Vignola (Giacomo Barozzi) 345
 Vincentius (Wincenty z Lerynu) 270
 Vincentius de Lerino (Wincenty z Lerynu) 271
 Vincentius Lirinesis (Wincenty z Lerynu) 276
 Vincenz von Lerins (Wincenty z Lerynu) 270
 Vinci Leonardo da 43
 Vorgrimler H. 19-169
- Wagner Arkadiusz 325–354, 336, 337, 347, 349*
 Walawender A. 409
 Waldenfels H. 19, 25
 Walerian, cesarz 258
 Waleriusz, bp Hippony 272
 Walesa Cz. 209
Waleszczyk Zbigniew, ks. 51–74
 Wallenrodt Ernest von 338
 Waloszek J. 305
- Walski Józef, ks. 463
 Wandrasz M. 200
 Wangin Julian, ks. 498
 Wangin Witold, ojciec ks. Juliana 498
 Warchałowski K. 153
 Wardecki, ks. 356
 Wardyn Manswet OFMConv 446
 Warmiacy 359, 360, 402, 515, 518, 520
 Warmińska Kapituła Katedralna 486, 487, 489, 506, 508, 509
 Warmiński Sąd Biskupi 489
 Warmiński Trybunał Metropolitalny 454, 488
 Warmiński Związek Gospodarczy 381
 Warmińskie Archiwum Archidiecezjalne 509
 Warmińskie Archiwum Diecezjalne 509
 Warmińskie Seminarium Duchowne „Hosianum” 472–477, 485–487, 489, 493–499, 501, 503, 504, 506–510
 Warmińskie Seminarium Duchowne „Hosianum” w Braniewie 357
 Warmińskie Seminarium Duchowne 479–481, 484, 486, 491, 494
 Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne 509, 524
 Warszawska Prowincja Towarzystwa Salezjańskiego (księża salezjanów) 445
 Warszawska Prowincja Zakonu Braci Mniejszych Kapucynów 446
 Warszawski Inspektorat Towarzystwa Salezjańskiego 458
 Wasilewski Jan, dr inż. 464
 Watt James 523
 Wawro F.W. 184
 Wawrzyniec, św. 284, 441, 458
Weber Ewelina 253–276, 253
 Weber H. 53
 Webster P.S. 204
 Weissfelds Thomas 347
 Weltz (Wels, Welss) „Steinhauer” Paweł 343, 344
 Werbiści 458
 Wermter Ernst M. 431, 433
 Weron E. 173, 174, 179
 Westpfahl J., ks. 434
 Wetzel N. 205
 Weyhenmeyer, rzeźbiarz 343
 Węclawski T. 163
 Węgorzecki A. 27
 White L.K. 207
 Wiara, personifikacja 339–342, 346, 348
 Wichmann Szymon, burmistrz braniewski 403
 Wichmanowie, braniewianie 400
 Wierciński A. 17
 Wierusz-Kowalski J. 18
 Wierzbička Florentyna, matka ks. Józefa Postracha 508

- Wietor Hieronim, drukarz 273
 Więzik Stanisław CRL, ks. dr 444
 Wiggers J. 242
 Wilczyński Tomasz, dr bp 472, 475, 479, 485–487, 493, 499, 503, 507, 509, 511
 Wilhelm I, król pruski 355
 Wilhelm II, cesarz 356
 Wilhelm z Auxerre 225
 Wilk J. 187
 Wilk Maria, matka ks. Adama Kłody 492
 Wilk S. 289, 290, 293
 Wincenty á Paulo, św. 364, 408
 Wincenty z Lerynu, św. 269, 270, 271, 275
 Wincenty, bł. i Towarzysze [Męczennicy Podlascy] 460, 461, 469
 Winling R. 223
 Wirgiliusz 284
 Wirsching M. 205
 Wiszowata Jadwiga, matka ks. Tadeusza Kaska 480
 Wiśniewski Dominik, ojciec ks. Feliksa 507
 Wiśniewski Feliks, ks. 507
 Wiśniewski Jan, ks. dr hab., prof. UWM 4
 Wiśniowiecki Roman, ks. 464
 Władysław IV, król 395, 399
 Władysław z Gielniowa, bł. 486
 Włodarski Z. 204, 206
 Włodkowic Paweł 141
 Wodziański C. 26
 Wojciech, św. 309, 444, 447, 448, 456, 469, 470, 487, 489, 496, 499, 500
 Wojciechowski J. 332
Wojciechowski Michał, prof. dr hab., prof. UWM 4
 Wojcieszak J. 25
 Wojewódzki Szpital Onkologiczny w Olsztynie 493
 Wojewódzkie Archiwum Państwowe w Olsztynie 557
 Wojnarski, zał. Kółek Rolniczych 358
 Wojsko Polskie 362, 449
 Wojsko Polskie 475, 487
 Wojtaszek Helena, matka ks. Mariana Surmy 486
Wojtkowski Julian, bp 253, 303, 385, 386, 441–511, 471, 476, 477, 480
 Wojtukiewicz Józef, ks. 289–300
 Wojtyła Karol 91, 174–180, 546
Wojtyśka Henryk D. CP, ks. prof. dr hab. 4, 339
 Wolf Paweł, ks. 435, 436
 Woliński Jerzy Artur, ks. 468
 Woliński Jerzy, ks. 451, 467
 Wolna Prałatura Piłska 371
 Wolniewicz B. 96
 Woroniecki J. OP 185, 289, 292
 Woźniak Łukasz SDB, ks. 460
 Wrońska Franciszka, matka ks. Mariana Stanisławskiego 476
 Wrońska H. 163
 Wróblewski Jan O., rektor „Adalbertinum” w Pieniężnie 458
 Wrzesiński Wojciech 359, 362
 Wschodni Kościół Staroobrzędowy 153
 Wspólnota Europejska 147, 223, 236
 Wujek Jakub 332
 Wydawnictwo „Littera”, Olsztyn 539
 Wydział ds. Wyznań Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Olsztynie 491
 Wydział Filozofii Chrześcijańskiej KUL 509
 Wydział Gospodarki Gruntami i Architektury Urzędu Miejskiego w Ostródzie 464
 Wydział Humanistyczny filii UW w Białymstoku 478
 Wydział Humanistyczny Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie 395
 Wydział Kultury Chrześcijańskiej Instytutu Katolickiego 294
 Wydział Kurii Metropolitalnej Warszawskiej 296
 Wydział Prawa i Administracji Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie 107, 117, 141
 Wydział Prawa Kanonicznego Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie 473
 Wydział Teologii Katolickiej Uniwersytetu Warszawskiego 473
 Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie 2, 3, 15, 83, 183, 253, 277, 289, 301, 429, 441, 457, 458, 471, 505, 523
 Wydział Teologiczny Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie 524
 Wydział Teologiczny Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie 472, 582
 Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego 241
 Wydział Teologiczny Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie 471, 485, 489, 490, 492, 495, 500
 Wymarski, ks. 361
 Wypych Cz. 293
 Wyszyński Stefan, kard. Sługa Boży 179, 187, 193, 293, 301–311, 477, 496, 501, 502, 508, 510, 511
 Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Monachium-Pasing 243
 Wyższe Seminarium Duchowne Księży Pallotynów w Ołtarzewie 508
 Wyższe Seminarium Duchowne Księży Pallotynów w Ożarowie Mazowieckim 31
 Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej „Hosianum” w Olsztynie 2, 412, 457, 458, 498, 505

- Wyższe Seminarium Duchowne Misjonarzy Ob-
latów Najświętszej i Niepokalanej Panny
Maryi 478
- Wyższe Warmińskie Studium Katechetyczne
w Giętrzwaldzie 294
- [Z.] Zientarówna Maria 515
- Zagórowski Wiesław, ks. 448
- Zahn Franz 400
- Zajączkowski A. 28
- Zakład Karny w Elblągu 485
- Zakład Karny w Kamińsku 496
- Zakład Księży Salezjanów w Jaciążku 510
- Zakład Lecznico-Epileptyczny w Ornece 383
- Zakład Wychowawczy w Lidzbarku Warmiń-
skim 378
- Zakon Cystersów 482
- Zakon Kanoników Regularnych Laterańskich
444
- Zakon Karmelitów Bosych 446
- Zakon Krzyżacki 395
- Zakon Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny
(wizytki) 408
- Zakon Sióstr Karmelitanek Bosych 446
- Zakrzewski Tadeusz Paweł, bp dr 497
- Zaleska H.J. 515
- Zaleski W. SDB 422
- Zaleski Z. 205
- Załęski Zygmunt, ks. prałat 456
- Zamek Kapituły Warmińskiej w Olsztynie 529
- Zarząd Funduszu Kościelnego 450
- Zarząd Gminy Barczewo 463
- Zarząd Miasta Olsztyna 459, 467
- Zarząd Parafialny Oddziału Akcji Katolickiej
w Olsztynie 448
- Zarzycki Stanisław, ks. 448
- Zawada Kazimierz, ojciec ks. Zdzisława 495
- Zawada Zdzisław, ks. 495
- Zawadzki W. 433
- Zawisza Czarny 515
- Zbiciak J. 271
- Zdybicka Z.J. 25, 271
- Zdzitowiecki Stanisław, bp 363
- Zeitler M. 54, 55, 57–59
- Zellma Anna 183–197*
- Zenner A. 242
- Zenon z Elei, eleata 33, 34
- Zenon z Kition (ok. 336–264 p.n.e.) 35, 36
- Zert, ks. 361
- Zerwick M. 8
- Zeschmann P. 52
- Zespół Państwowych Gospodarstw Rolnych
w Ostrowitem k. Jabłonowa 507
- Zespół Pieśni i Tańca „Raclawice” 187
- Zgromadzenie Księży Werbistów 457
- Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych
146
- Zgromadzenie Parlamentarne Rady Europy 147
- Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy
i Męczennicy 369–392, 398, 407–415, 417,
422, 423, 424, 462, 464
- Zgromadzenie Słowa Bożego w Olsztynie-Re-
dykajnach 459
- Ziegler Jean, prof. 547-553
- Zielasko R. 166
- Zieliński Andrzej, ks. prałat, kanclerz 448
- Ziamba Wojciech, bp dr 476, 477, 505
- Ziemska M. 201
- Zientrówna Maria 515, 518, 519
- Zimoń H. 16
- Zink Wojciech, ks. inf. 483
- Zinkiewicz St., ks. dziekan 325
- Ziółkowska Teresa 456, 468
- „Zjednoczone Pisma Polskie”, dyrekcja
w Gdańsku 363
- Złata Mieczysław 333
- Złota Orda 132
- „Złotousty” (Jan Chryzostom) 264
- „Zmarli Herosi” — okr. malowanych przez
Rubensa *Ukrzyżowanych* 334
- Zöllner M., prof. 51, 52, 55, 71
- Zrzeszenie Katolików „Caritas” 478
- Zuberbier A. 174
- Zurn Martin 330
- Zurn Michael 330
- ZUS — Zakład Ubezpieczeń Społecznych 477
- Z.W. (Zbigniew Waleszczuk) 64
- Związek Bojowników o Wolność i Demokrację
478
- Związek Czeladników (Gesellenverein) 525
- Związek Gmin Wyznaniowych Żydowskich 153
- Związek Harcerstwa Polskiego 472
- Związek Inteligencji Katolickiej 290
- Związek J. 356, 363
- Związek Katechetów Niemieckich 242
- Związek Katolickich Stowarzyszeń Czeladni-
czych 524
- Związek Miast Hanzeatyckich 396
- Związek Misyjnego Kleru — papieskie dzieło
misyjne 363
- Związek Polaków w Prusach Wschodnich, Ko-
mitet Centralny 358
- Związek Pruski 397, 398
- Zychowicz J. 16, 308
- Zygmunt August, król 489
- Zygmunt III Waza, król 411
- Żabiński Zbigniew, ks. 450
- Żołnierkiewicz Julian, ks. inf. 447, 451

Żengot Franciszka, matka ks. Władysława Rolki
477

Żeromski Stefan 503, 520

Żuchowski T.J., prof. dr hab. 325

Żychliński W., ks. 292

Życiński J. 31

Żydzi 10, 141, 274

Żyła Anna, matka ks. Jana Molendy 481

Żylińska S.B. 292

Żywy Różaniec 295, 365

INHALTSVERZEICHNIS

ARTIKEL

Roman KRAWCZYK: Christus der Herr im Alten Testament	7
Stefan EWERTOWSKI: Mythen und die Theologie	15
Roman FORYCKI: Die Frage der Vernünftigkeit des Menschen	31
Zbigniew WALESZCZUK: Politiker als eigennütziger Unternehmer. Kritik des Konzepts	51
Joachim PIEGSA MSF: Worin besteht das Besondere der christlichen Moral?	75
Marian MACHINEK MSF: Ethische Begründungen in der Auseinandersetzung um die Zulässigkeit der Experimente an menschlichen Embryos	83
Piotr KRAJEWSKI, Małgorzata SUSZKO-KAŻARNOWICZ: Fortschritte der Medizin und beharrliche Therapie	107
Ryszard SZTYCHMILER: Rechtshängigkeit — Dauer des kanonischen Prozesses	117
Alicja CHRYŃ: Prinzip der Symphonie — Das Verhältnis der Kirche zum Staat im orthodoxen Glaubensbekenntnis	129
Tadeusz PŁOSKI: Garantien der Gewissens- und Religionsfreiheit in Polen	141
Ireneusz CELARY: Liturgisches Ausmaß der Seelsorge	159
Danuta STANKIEWICZ: Apostolische Laienformation auf der Grundlage erlösender Aufgaben von Christus	173
Anna ZELLMAN: Patriotische Erziehung der gegenwärtigen polnischen Jugend im schulischen Religionsunterricht	183
Cezary OPALACH: Qualität der ehelichen Beziehungen der an der Heimkirche in der Bewegung Licht – Leben engagierten Personen	199
Dominik KUBICKI: Anteil von Laienseelsorgern an der Seelsorge der <i>Christuskirche</i>	221
Radosław CHAŁUPNIAK: Von der Erfahrung zum Glauben. Konzept der existentiellen Seelsorge bei Klemens Tilmann (1904–1984)	241
Ewelina WEBER: Patristische Quellen: über das klare und aufrichtige Wort Gottes von Stanisław Hosius	253
Tadeusz ROGALEWSKI: Die Barmherzigkeit als Leitstern der Welt. Theologische Gedanken von Pater Stanisław Papczyński	277
Barbara ROZEN: Apostel der engagierten Laien. Inspirationen des Seelsorgers Pfarrer Józef Wojtukiewicz zur Gestaltung erwachsener Katholiken	289
Slawomir ROPIAK: Theologische Gedanken zu religiöser Musik von Stefan Kardinal Wyszyński — Polens ehemaligem Primas	301
Jacek NEUMANN: Geweihtes Leben in den Lehren der Kirche zu Beginn des dritten Jahrtausends	313

Arkadiusz WAGNER: Meister der Guttstädter Skulpturen — unbekannte Persönlichkeit barocker Schnitzereikunst im Ermland und Fürstlichen Preußen	325
Krzysztof BIELAWNY: Leben und Werk von Wojciech Mondry vor dem Hintergrund der Epoche, der Geschichte von Ermland und der Diözese Częstochowa	355
Ewelina Gabriela KOBIELA CSC: Erziehungstätigkeit der Schwestern des Ordens der hl. Katharina, Jungfrau und Märtyrerin, in den Jahren 1939–1945	369

BEITRÄGE UND REZENSIONEN

Stanisław ACHREMCZYK: Braunsberg und seine Bewohner in der Neuzeit	395
Barbara Gerarda ŚLIWIŃSKA: 400-jähriges Bestehen der päpstlichen Billigung der <i>Regel</i> des Schwesternordens der hl. Katharina, Jungfrau und Märtyrerin (1602–2002)	407
Teresa P. PODGÓRSKA: Regina Protmann — Vorbild für Weisheit und Einsatzbereitschaft aus Liebe zu Gott und Mensch	417
Magdalena Łucja KREBS: Verehrung der seligen Regina Protmann durch die Jahrhunderte	429
Julian WOJTKOWSKI: In der Dekade 1992–2002 in der Erzdiözese Ermland gegründete Kirchengemeinden	441
Julian WOJTKOWSKI: In den Jahren 1992–2002 verstorbene Priester der Erzdiözese Ermland	471
Bogumiła STANKIEWICZ: Kulturaktivitäten der Polen zwischen 1924–1930 im Ermland, in Masuren und in Ostpommern in den Spalten der Zeitschrift „Życie Młodzi”	513
Zygmunt KLIMCZUK: Zwölfte Jahrfeier der Heiligsprechung des Adolf Kolping	523
Izabela MIRKOWSKA: Kacheln aus der Burg des Ermländischen Domkapitels	529

REZENSIONEN

Anna RZYMSKA: <i>Wenn ich Sprachen spräche...</i>	539
Bolesław Antoni BIENIEK: Jean Ziegler, <i>Les nouveaux maitres du monde et ceux qui leur resident</i> , Paris, Fayard 2002	547
<i>Abkürzungsverzeichnis</i>	555
<i>Geographisches Verzeichnis</i>	559
<i>Namensverzeichnis</i>	571
<i>Inhaltsverzeichnis</i>	597
<i>Polnisches Inhaltsverzeichnis</i>	599

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Ks. Roman KRAWCZYK: Typy Chrystusa Pana w Starym Testamencie	7
Ks. Stefan EWERTOWSKI: Opowieść mityczna a teologia	15
Ks. Roman FORYCKI: Zagadnienie rozumności człowieka	31
Ks. Zbigniew WALESZCZUK: Politiker als eigennütziger unternehmer. Kritik des Konzeptes	51
Ks. Joachim PIEGSA MSF: Worin besteht das besondere der christlichen moral?	75
Ks. Marian MACHINEK MSF: Typy argumentacji etycznej w dyskusji o dopuszczalności eksperymentów na ludzkich embrionach	83
Piotr KRAJEWSKI, Małgorzata SUSZKO-KAŻARNOWICZ: Postęp medycyny i uporczywa terapia	107
Ks. Ryszard SZTYCHMILER: <i>Litis instantia</i> — trwanie procesu kanonicznego	117
Alicja CHRYŃ: Zasada symfonii — relacja Kościoła i państwa w prawosławiu	129
Ks. Tadeusz PŁOSKI: Gwarancje wolności sumienia i religii w Polsce	141
Ks. Ireneusz CELARY: Liturgiczny wymiar katechezy	159
Danuta STANKIEWICZ: Apostolska formacja świeckich na podstawie zbawczych zadań Chrystusa	173
Anna ZELMA: Wychowanie patriotyczne współczesnej młodzieży polskiej w szkolnym nauczaniu religii	183
Ks. Cezary OPALACH: Jakość relacji małżeńskiej osób zaangażowanych w domowy kościół ruchu Światło – Życie	199
Ks. Dominik KUBICKI: Udział świeckich katechetów w katechezie <i>Kościola Chrystusowego</i>	221
Ks. Radosław CHAŁUPNIAK: Od doświadczenia do wiary. Koncepcja katechezy egzystencjalnej w ujęciu Klemensa Tilmanna (1904–1984)	241
Ewelina WEBER: Źródła patrystyczne <i>O jasnym a szczyrym Słowie Bożym</i> Stanisława Hozjusza	253
Ks. Tadeusz ROGALEWSKI: Miłosierdzie gwiazdą przewodnią dla świata. Z myśli teologicznej ojca Stanisława Papczyńskiego	277
Barbara ROZEN: Apostoł zaangażowanego laikatu. Inspiracje duszpasterskie ks. Józefa Wojtukiewicza w zakresie formacji dorosłych katolików	289
Ks. Sławomir ROPIAK: Teologiczne refleksje Stefana kardynała Wyszyńskiego Prymasa Polski dotyczące muzyki religijnej	301
Ks. Jacek NEUMANN: Życie konsekrowane w przesłaniu Kościoła na progu trzeciego tysiąclecia	313

Arkadiusz WAGNER: „Mistrz figur dobromiejskich” — nieznaną indywidualność barokowej plastyki Warmii i Prus Książęcych	325
Ks. Krzysztof BIELAWNY: Życie i dzieło Wojciecha Mondrego na tle epoki, dziejów Warmii i diecezji częstochowskiej	355
S. M. Ewelina Gabriela KOBIELA CSC: Praca wychowawcza Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w latach 1939–1945	369

MATERIAŁY i RECENZJE

Stanisław ACHREMCZYK: Braniewo i jego mieszkańcy w czasach nowożytnych	395
S. Barbara Gerarda ŚLIWIŃSKA CSC: Czterechsetlecie papieskiej aprobaty <i>Reguły</i> Zgromadzenia Sióstr Świętej Katarzyny Dziewicy i Męczennicy (1602–2002)	407
Teresa P. PODGÓRSKA: Regina Protmann wzorem mądrości oraz ofiarnej służby wypływającej z miłości Boga i człowieka	417
S. M. Magdalena Łucja KREBS CSC: Kult Matki Reginy Protmann na przestrzeni wieków	429
Bp Julian WOJTKOWSKI: Parafie utworzone w dziesięcioleciu Archidiecezji Warmińskiej 1992–2002	441
Bp Julian WOJTKOWSKI: Kapłani Archidiecezji Warmińskiej zmarli w latach 1992–2002	471
Bogumiła STANKIEWICZ: Odbicie działalności kulturalnej Polaków na Warmii, Mazurach i Powiślu na łamach „Życia Młodzieży” w latach 1924–1930	513
Ks. Zygmunt KLIMCZUK: Dwunasta rocznica beatyfikacji Adolfa Kolpinga	523
Izabela MIRKOWSKA: Kafle z zamku kapituły warmińskiej	529

RECENZJE

Anna RZYMSKA: <i>Gdybym mówił językami...</i>	539
Ks. Bolesław Antoni BIENIEK: Jean Ziegler, <i>Les nouveaux maitres du monde et ceux qui leur resident</i> , Paris, Fayard 2002	547
<i>Wykaz skrótów</i>	557
<i>Indeks geograficzny</i>	559
<i>Indeks nazw i nazwisk</i>	571
<i>Inhaltsverzeichnis</i>	597