

**STUDIA WARMIŃSKIE**  
**TOM XLVI (2009)**

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

**ISSN 0137-6624**

**Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej „HOSIANUM”**

# STUDIA WARMIŃSKIE

TOM XLVI (2009)

WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE METROPOLII WARMIŃSKIEJ  
„HOSIANUM”  
OLSZTYN 2010

*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. prof. dr hab. Jan WIŚNIEWSKI,  
prof. dr hab. Michał WOJCIECHOWSKI

*Zespół redakcyjny:*

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

*ADRES REDAKCJI:*

10-900 Olsztyn, ul. Kard. St. Hozjusza 15  
tel. 89 523 89 84; fax. 89 523 86 45  
e-mail: jang@uwm.edu.pl

Wydano za zgodą  
Kurii Metropolitalnej w Olsztynie  
Olsztyn, dnia 7 czerwca 2010 roku  
Nr dz. 511/2010

*Redakcja wydawnicza i korekta:*  
Katarzyna PARZYCH-BLAKIEWICZ

*Redakcja techniczna, opracowanie skrótych:*  
Władysław A. SACHA

*Opracowanie graficzne okładki:*  
Adam KARZEL

**ISSN 0137-6624**

# **ROZPRAWY i ARTYKUŁY**



## ASYRIA W CZASACH BIBLIJNYCH

Treść: — Wstęp. — 1. Odkrywanie Asyrii. — 2. Jutrzenka istnienia. — 3. Samodzielne początki. — 4. Okres staroasyryjski. — 5. Państwo średnioasyryjskie. — 6. Państwo nowoasyryjskie. — 7. Zmierzch imperium. — Zakończenie. — Zusammenfassung

### WSTĘP

Przez wieki całe jedyne informacje o Asyrii znajdowały się tylko w Starym Testamencie. Były to jednak przekazy dosyć skąpe w stosunku do wielowiekowej historii tego kraju, a także pisane pod wpływem emocji oraz uprzedzeń politycznych. Asyria bowiem, jak później Babilonia, była postrzegana przez Izraelitów czasów królewskich, z tego bowiem okresu istnieją najbardziej obszerne relacje, przede wszystkim jako odwieczny wróg zmierzający do ujarznienia narodu. Z jednej strony na pewno tak też było, niemniej jednak polityczna ekspansja asyryjska skierowana była nie tylko w stronę Izraela, ale w ogóle na Zachód od Eufratu. To spojrzenie na Asyrię bardzo często reprezentowane jest także i przez współczesnych historyków, co wydawać się może dziwne zważywszy, że dzisiaj dysponuje się bardzo rozległą wiedzą na temat Asyrii nie tylko w aspekcie politycznym, ale także i kulturowym. Państwo to bowiem było nie tylko agresorem, ale także twórcą i krzewicielem wysoko rozwiniętej cywilizacji oraz szeroko pojętej kultury, z której inne narody przejmowały szereg jej elementów.

Patrząc zaś na Asyrię w aspekcie jej związków z Izraelem od zarania jego dziejów można dostrzec bardzo liczne relacje między obu kulturami, czy można wręcz powiedzieć — światami. Autor niniejszego artykułu chce ukazać imperium asyryjskie od czasów Patriarchów izraelskich aż do jego upadku. Kiedy bowiem rozdził się naród izraelski, Asyria miała za sobą niezbyt długi okres samostannego względnie istnienia. Można zatem zaryzykować stwierdzenie, że oba narody zaczęły się rozwijać równolegle, lecz ich dzieje potoczyły się, oczywiście odmiennie.

## I. ODKRYWANIE ASYRII

Opierając się na przekazach zawartych w Starym Testamencie przez długi czas większość nowożytnych historyków bądź geografów sądziła, że są to pobożne opowiadania religijne nie mające żadnego odzwierciedlenia w rzeczywistości. Istniały wprawdzie przekazy starożytnych podróżników, takich jak Herodot (ok. 484–425 r. przed Chr.) i jego *Dzieje*, Ksenofont (430–354 r. przed Chr.) i jego *Anabasis*, czy znane tylko z przekazów dzieło Berossosa *Babyloniaka* z czasów helleńskich (napisane ok. 280 r. przed Chr.), lecz nikt w kręgu kultury chrześcijańskiej nie ośmielał się weryfikować przekazów biblijnych. A ponadto tereny, na których miały miejsce wydarzenia przedstawione w Biblii, od dawna znajdowały się pod panowaniem muzułmanów i podróż w te rejony była bardzo niebezpieczna.

Pierwszym ze znanych europejskich podróżników, który odwiedził Mezopotamię i przekazał o niej wiele informacji, był hiszpański żydowski kupiec Beniamin z Tudeli. Trzydzieści lat podróżował przez Europę Wschodnią oraz Bliski Wschód aż do Persji i Arabii, co opisał w języku hebrajskim w 1178 r., lecz drukiem sprawozdanie to ukazało się dopiero w 1543 r., a tłumaczenie łacińskie — w 1575 r. Były to właściwie jedyne informacje o Mezopotamii, a inni podróżnicy tylko je potwierdzali. Najwięcej informacji o starożytnych cywilizacjach z terenu Mezopotamii dostarczył rezydujący w Bagdadzie w latach 1780–1790 papieski wikariusz generalny na Babilon ks. de Beauchamp. Systematyczne prace wykopaliskowe zaczął przeprowadzać Paul Emil Botta (1802–1870), który pracował na wzgórzu Nabi Junis (arab. „Prorok Jonasz”) kryjącym część ruin starożytnej Niniwy. Do badaczy tego starożytnego miasta należy zaliczyć także A.H. Layarda (1817–1894), który w latach 1845–1851 prowadził wykopaliska na wzgórzu Nimrud, V. Place (1818–1875) prowadzącego wykopaliska w okresie 1851–1855 oraz H. Rassama, pracującego w latach 1852–1854 i W.K. Loftusa działającego w latach 1854–1855. W wyniku ich osobistego zaangażowania oraz prac po 2500 latach po raz pierwszy wydobyto na światło dzienne ruiny dumnej niegdyś i potężnej Niniwy<sup>1</sup>.

## II. JUTRZENKA ISTNIENIA

Historia Asyrii sięga początków 3. tys. przed Chr. i została ulokowana w północnej części Mezopotamii. Geograficzną i przez długi czas także polityczną jej południową granicą była rzeka Chabur wpadająca do Tygrysu. Granica wschodnia to góry Zagros, wznoszące się nawet na wysokość 3600 m n.p.m. Granicę zachodnią Asyrii tworzył półpustynny region zwany Dżezira. Tu zatem była kolebka potężnego w późniejszych wiekach imperium, które powstało m.in. także dzięki sprzyjającym warunkom klimatycznym. Na terenie tym opady deszczu występują prawie regularnie, co wystarcza do wegetacji bujnej roślinności. Woda dostarczana była także gęstą siecią kanałów doprowadzających wodę z Tygrysu

---

<sup>1</sup> Bardzo dokładne informacje na temat historii odkryć Mezopotamii zob. J. Meuszyski, *Odkrywanie Mezopotamii*, Warszawa 1977, s. 19–65.



oraz z innych rzek na pola uprawne. Ów mikroklimat zmienił się ok. 1200 r. przed Chr., co zaowocowało zmniejszonymi opadami deszczu odbijając się na ekonomii kraju. Niemniej jednak należy stwierdzić, że w starożytności ta część Mezopotamii była bardziej żyzna i przynosiła więcej plonów niż dzisiaj.

Patrząc na historię starożytnej Asyrii w aspekcie jej politycznej potęgi można wyróżnić kilka okresów, które bardzo dobrze określają jej dzieje: zależność od obcych, samodzielność, potęga i hegemonia. W czasach istnienia Sumeru, czyli poczynając od 3. tys. przed Chr. Asyria jako jeden organizm polityczny nie istniał jeszcze, a na terenach przyszłego imperium system administracyjny polegał na zorganizowanych niezależnych od siebie miastach-państwach. Można to stwierdzić niezbicie na czas od 2500 r. przed Chr., a miastami przodującymi były Aššur, Niniwa oraz Ariela. Niewiele jednak konkretów wiadomo o tych miastach, prócz pierwszego z nich. Nigdy np. nie prowadzono prac wykopaliskowych na miejscu dawnej Arieli, gdyż w czasach historycznych dokładnie na jej miejscu zbudowano współczesne miasto. Dużo informacji natomiast istnieje na temat starożytnej Niniwy, które uzyskano w wyniku wielu naukowych kampanii wykopaliskowych<sup>2</sup>.

Na ich podstawie stwierdzono jednocześnie, że Niniwa jest tak stara jak miasto Aššur, a jej początki sięgają nawet 5.–4. tys. przed Chr. Niemniej jednak pierwsza wzmianka pisana o niej jest znacznie młodsza i znajduje się na pewnej tabliczce glinianej z XXI w. przed Chr. znalezionej w Kapadocji w Kültepe, gdzie istniała semicka kolonia handlowa. Na wspomnianej tabliczce Niniwa zapisana została ideograficznie tzn. za pomocą rysunków, które były wówczas pierwszymi znakami pisańskimi: ryba wewnątrz miasta<sup>3</sup>.

Znacznie więcej wiadomości o mieście Aššur pojawia się od 2. połowy 3 tys. przed Chr. Znajdowało się ono wówczas, jak i Niniwa, pod kontrolą Maništūšu (2269–2255 r. przed Chr.) — trzeciego króla Akadu, który m.in. wznosił świątynię bogini Isztar w Niniwie, o czym wyraźnie mówią inskrypcje pochodzące z tego okresu<sup>4</sup>. Po politycznym i duchowym odrodzeniu się Sumeru w czasach III dynastii z Ur (2112–2004 r. przed Chr.) Asyria nadal była zależna od obcych władców, o czym zaświadcza inskrypcja Amar-Sina (ok. 2046–2038 r. przed Chr.). Charakterystyczne jest przy tym to, że większość ludności tak odrodzonego państwa mówiła już w języku akadyjskim, a sami królowie, począwszy od Urnammu (2112–2095 r. przed Chr.), przejęli styl życia i tytułaturę władców z północy<sup>5</sup>.

### III. SAMODZIELNE POCZĄTKI

Samodzielna historia Asyrii zaczyna się wraz z wejściem na scenę dziejów niejakiego Illušumy, który ok. 1900 r. przed Chr. napadł na Babilon, Ur oraz Nippur. Przypuszcza się przy tym, że było to bardziej zwykłe płądrowanie wspomnianych miast i podległych im terenów niż poddanie politycznej władzy.

<sup>2</sup> ABD IV, s. 735.

<sup>3</sup> A. Parrot, *Bibel und Archeologie I*, Zollikon – Zürich 1955, s. 119n.

<sup>4</sup> J. Oates, *Babylon*, Bindlach 1990, s. 44.

<sup>5</sup> Tamże, s. 54.

Niemniej jednak skutkiem bardzo ważnym dla Asyrii tego czynu było to, że od tej chwili stała się niezależna od obcych władców. Od tego też czasu Aššur jako miasto zaczęło się gwałtownie rozwijać, ponieważ kolejni władcy inwestowali w nie ogromne środki finansowe, dzięki czemu szybko stawało się centrum politycznym i religijnym rodzącego się nowego imperium w Mezopotamii. Na pierwszym miejscu należy więc wymienić świątynię boga Ašura, głównego opiekuna miasta i państwa, oraz świątynię Isztar — bogini miłości oraz wojny, co jasno określało charakter narodowy Asyryjczyków. Początki politycznej samodzielności Asyrii były jednocześnie czasem politycznej stabilizacji, ekonomicznego rozwoju oraz możliwości zakładania kolonii handlowych, z których znana jest dzisiaj wspomniana wyżej kolonia odkryta w Kültepe (dawne Kaniš) w okolicach dzisiejszego miasta tureckiego Kayseri<sup>6</sup>.

Asyryjskie listy królów z VIII w. przed Chr. podają, że ich poprzednicy mieszkali w namiotach; oznacza to prawdopodobnie, że byli oni nomadami. Brakuje jednak wielu dokładnych wiadomości o pierwszych władcach asyryjskich, którzy ściśle byli związani z ich siedzibą w Aššur oraz narodowym bogiem o tym samym imieniu. Na podstawie dostępnych skąpych danych historycznych można przypuszczać, że nie uważali jeszcze siebie za królów, lecz tylko za przedstawicieli boga Aššura. Także dokumenty pisane nie były datowane według lat ich panowania, lecz potwierdzane imieniem określonego najwyższego urzędnika. Obok władcy dość niezależną klasę stanowili kupcy, którzy wybitnie przyczyniali się do rozwoju państwa staroasyryjskiego. Wraz z istnieniem kolonii handlowych poza granicami właściwej Asyrii rozprzestrzeniała się także kultura oraz język asyryjski, który w tym okresie czasu stał się językiem dyplomatycznym władców Anatolii<sup>7</sup>.

Pierwsze dziesiątki lat samodzielnego istnienia Asyrii oraz pomyślny rozwój ekonomiczny miast został gwałtownie wstrząśnięty najazdami Amorytów. Były to plemiona semickie, pochodzące z pustyni syryjsko-arabskiej, które zaczęły inwazję na Mezopotamię na początku 2. tys. przed Chr. Amoryci zorganizowali na okres ok. 200 lat wiele miast-państw z samodzielnymi władcami nie tylko w Asyrii, lecz także w Syrii oraz Babilonii. Niemniej jednak przyście Amorytów na te tereny wprowadziło ogromny zamęt we względnie stabilnych dotychczas strukturach politycznych i społecznych. Rozbici na wiele plemion i szczepów Amoryci zarządzani byli przez swych wodzów, z których jednym z najsilniejszych był Šamši-Adad I (ok. 1813–1781 r. przed Chr.). Wtargnął on na teren właściwej Asyrii, pokonał lokalnych władców i ustanowił własną dynastię. Tak rozpoczął się okres państwa staroasyryjskiego<sup>8</sup>.

#### IV. OKRES STAROASYRYJSKI

Do śmierci Samsu-iluna (1749–1712), jednego z władców I dynastii babilońskiej, Asyria związana była już od 50 lat silnym przymierzem z Akadem. To

<sup>6</sup> ABD IV, s. 735.

<sup>7</sup> B. Hrouda, Mesopotamien, München 1997, s. 35n.

<sup>8</sup> ABD IV, s. 736.

pozwoili nie tylko umacniać się państwu samemu w sobie, ale także zdobywać pewną władzę nad Babilonem, czego dowodzi tytułatura używana przez Šamši-Adada I. Na pierwszym miejscu zawsze wymienia tytuł „Namiestnik Enlila”, czyli boga, który przekazał mu władzę nad Babilonią. Dopiero na drugim miejscu nazywa siebie władca asyryjski „Kapłanem Aššura”. Nadto wymienione tytuły mogą wskazywać, że Assyria cieszyła się wówczas nie tylko pełną niezależnością, lecz znacznie rozszerzyła swe terytorium. Mówi o tym pewna stela opisująca zwycięstwa króla Šamši-Adada I, który dotarłszy do miejscowości Arraphum ucałował nogi posągu boga Adada — swego pana i protektora — oraz ustanowił tam asyryjskiego namiestnika. W trakcie obchodu jesiennego święta *akitu* złożył też bogate dary i ofiary swym bóstwom opiekuńczym — Samašowi i Adadowi<sup>9</sup>. Następnie przekroczył wiosną rzekę Zab w jej dolnym biegu i najechał kraj *Qabra*, zniszczył pola uprawne, zdobył obwarowane miasta kraju *Urbel* i założył własne twierdze. W trakcie tej samej kampanii wojennej Šamši-Adad wkroczył na teren kraju Gutejczyków zdobywając go. W ten sposób Assyria rozciągnęła swe tereny daleko na wschód od Tygrysu. Na zachód natomiast wcielił do swego państwa tereny znajdujące się między Tygrysem i Eufratem czyniąc miasto Tirqa (dzisiaj Tell Išara) głównym ośrodkiem zdobytej ziemi i zbudował świątynię bogu Daganowi, jako „Król świata, namiestnik Enlila, czciciel Dagona, książe Aššura”. W swoich zwycięskich pochodach wojennych Šamši-Adad I doszedł aż do wybrzeża Morza Śródziemnego poddając kontroli politycznej Liban oraz Fenicję, a także odbierał daniny od władców Armenii (asyr. Tugriš). Nic zatem dziwnego, że władca ów używał tytułu „król świata”<sup>10</sup>.

Jego syn i następca Išme-Dagan I (1780–1741 r. przed Chr.) nie był w stanie utrzymać zdobyczy ojca. Bardzo szybko utracił tereny w Azji Mniejszej, gdzie powstało siłe państwo Hetytów założone przez Labarnę ok. 1600 r. przed Chr.<sup>11</sup>. Także kolejni władcy asyryjscy nie byli już w stanie utrzymać wcześniejszych zdobyczy wielkiego Šamši-Adada. Ok. 1700 r. przed Chr. na tron wstąpił niejaki Adasi — „Syn nikogo”, jak podają teksty asyryjskie z tego czasu. Zdołał pokonać rywali do tronu i założył dynastię, która dzierżyła władze do początków XV w. przed Chr. Był to jednak okres, w którym Assyria znajdowała się pod dużym wpływem politycznym leżącego w północnej Mezopotamii państwa Mitanni (asyr. Hanigalbat) ze stolicą w Wašugani założonego przez Indoaryjczyków. Jak wielka była zależność Assyrii od wspomnianego państwa, może wskazywać to, że dziesiątym królem po Adasi był pewien „uzurpator” imieniem Šu-Ninua — rodowity Mitannijczyk. Ciekawe jest przy tym, że nowi władcy zachowali asyryjską tytułaturę królewską określając siebie jako „kapłani (*iššakku*) boga Aššura”.

Przedstawiona sytuacja nie oznacza jednak, że panowanie Mitanni nad Assyrią było jednym pasmem politycznego wielkiego ucisku. Na pewno istniały także okresy słabości hegemonia, kiedy asyryjscy możnowładcy usiłowali rzucić obce zwierzchnictwo. Tak stało się np. za Puzur-Assura III (ok. 1521–1498 r. przed Chr.)

<sup>9</sup> O święcie *akitu* zob. H. Ringgren, *Israelitische Religion*, Stuttgart 1963, s. 172, 174, 179–183.

<sup>10</sup> RdA I, s. 243–245.

<sup>11</sup> O początkach państwa Hetytów zob. np. O.R. Gurney, *The Hittites*, Middlesex 1972, s. 15–26; M. Popko, *Ludy i języki starożytnej Anatolii*, Warszawa 1999, s. 51–59.

z Asyrii oraz kasyckiego króla Babilonu Burnaburiasza I (ok. 1510 r. przed Chr.) czy też w czasach Assur-bel-nišešu (1419–1411 r. przed Chr.) i kasyckiego władcy Kara-indaša (ok. 1415 r. przed Chr.), którzy zawierając ze sobą przymierze starali się na nowo wyznaczyć granice swych państw. Oznacza to jednocześnie, że Asyrii udawało się na krótszy bądź dłuższy czas uzyskiwać polityczną niezależność. Interesujące jest przy tym, że owe okresy niezależności związane były ze wzmoczoną aktywnością władców. Tak na przykład Assur-bel-nišešu umocnił mury wokół Nowego Miasta powiększając w ten sposób obszar miasta Aššur — stolicy państwa. Ponieważ w starożytności symbolem całkowitego poddania jakiegoś państwa pod władzę najeźdźcy z jednej strony było zburzenie murów stolicy, tak też z drugiej strony symbolem uniezależnienia się było odbudowanie zburzonych wcześniej murów. Kiedy potęga polityczna i militarna państwa Mitanni coraz bardziej słabła, Assyria coraz śmielej próbowała odzyskać swoją niezależność, czego przykładem może być bratanek Assur-bel-nišešu Assur-nadin-ahhe II (1402–1393 r. przed Chr.), który wykorzystał dynastyczne zamieszki w państwie Mitanni i nawiązał dyplomatyczne stosunki z Egiptem za faraona Tutmozisa IV (1419–1386 r. przed Chr.). Zanim jednak Assyria odzyskała całkowitą niezależność, państwo Mitanni musiało zostać podbite przez Hetytów. Do tego momentu potrzeba było jeszcze czasu<sup>12</sup>.

W czasie panowania drugiego syna Assur-bel-nišešu Irêba-Adada I (1382–1365 r. przed Chr.) nastąpiła krótkotrwała agresja Mitanni na Asyrię pod wodzą króla Tušratta. Po jego śmierci Irêba-Adad zawarł z Babilonią traktat, na mocy którego można byłoby w przyszłości odzyskać polityczną niezależność. W tym czasie Mitanni było już tak słabe, że wspomniany władca zaczął używać tytułu „król” i tak się też czuł. Jego syn zaś Assur-uballit jawnie korzystał z określenia „syn króla” (*mâr šarri*).

Po śmierci swego ojca, objąwszy panowanie na terenie Asyrii, już jako król Assur-uballit I (1365–1330 r. przed Chr.) najechał na tereny podległe Mitanni poddając je swej władzy. Po tym akcie wysłał poselstwo do króla Egiptu Amenhotepa IV — Echnatona (1350–1334 r. przed Chr.). Przyjęcie tego posłannictwa przez faraona oznaczało najpierw uznanie Asyrii za niepodległe państwo, a potem za godnego uwagi i respektu mocarstwo. Także w wyniku małżeństwa babilońskiego władcy Kara-hardaša (po 1350 r. przed Chr.) z córką Assur-uballita I Muballitta-Šerua Assyria została i przez to państwo uznana za godnego politycznego partnera. Akt ten wywołał jednak niezadowolenie w kręgach babilońskich, co doprowadziło do zamordowania Kara-hardaša i osadzenie na tronie małoletniego syna Burnaburiaša II Kurigalzu II (1345–1324 r. przed Chr.). Pod rządami Assur-uballita I Assyria coraz bardziej rosła w siłę pokazując jednocześnie swe ekspansywne zamiary wobec państw ościennych. Nowy władca przedsięwziął wiele wypraw wojennych, w wyniku których Assyria stała się nową potęgą militarną i polityczną w Mezopotamii w miejsce nic nie znaczącego już państwa Mitanni. Tak więc za sprawą Assur-uballita I rozpoczął się okres państwa średnioasyryjskiego<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> E. Cassin, J. Bottéro, J. Vercoutter, *Die Altorientalischen Reiche II*, Frankfurt/Main 1997, s. 70–72.

<sup>13</sup> RdA I, s. 251–255.

## V. PAŃSTWO ŚREDNIOASYRYJSKIE

Jednak dzieje owego trzeciego już państwa asyryjskiego nie toczyły się spokojnie pod rządami kolejnych władców. Przez prawie sto lat musieli oni zaciekle walczyć o utrzymanie go w niezależności, a najwięcej problemów sprawiali Hetyci, którzy zawarli z mniejszymi ludami szereg przymierzy skierowanych przeciw Asyrii. Tak więc już Enlil-nirari (1329–1320 r. przed Chr.) poddał najpierw swej władzy babilońskiego króla Kurigalzu II, a następnie leżące wzdłuż Eufratu tereny znajdujące się pod wpływami Hetytów. Również graniczące z Asyrią pomniejsze państewka związane z nią przymierzami zostały z biegiem czasu przyłączone do macierzystych asyryjskich terenów.

Następca poprzedniego władcy Arik-den-ili (1319–1308 r. przed Chr.) kontynuował politykę ojca poddając swej władzy pomniejsze państwa graniczące z rdzennymi asyryjskimi terenami oraz przedsięwziął wiele wypraw wojennych na tereny leżące dalej od kraju, mianowicie na wschód i zachód. Prowadzenie takiej polityki było wystarczającym powodem do używania przez tego króla i jego następców tytułu „król” oraz „potężny król”. Syn wspomnianego króla Adadnirari I (1307–1275 r. przed Chr.) wyprawił się w wojennym pochodzie aż do Eufratu, gdzie swoje siedziby miały liczne plemiona nomadów, które odtąd były stałym celem militarnych wypraw Asyryjczyków.

Agresywne zamiary Adadnirari I nie miały w zasadzie granic. Krótco po wstąpieniu na babiloński tron Nazi-Maruttaš (1323–1298 r. przed Chr.) najechał na tereny leżące między Asyrią i Babilonią, w wyniku czego doszło do ustalenia nowych granic pomiędzy tymi dwoma państwami. Ok. 1300 r. przed Chr. Adadnirari I skierował swą armię na północ, zdobył stolicę Mitanni Wašugani, zakuł w kajdany jej króla Šattuara i uprowadził do Asyrii. Po pewnym czasie jednak wypuścił go w zamian za coroczne płacenie ogromnego trybutu Asyrii. Kiedy po śmierci króla Mitanni jego synowie wzniesili bunt przeciw Asyrii, Adadnirari nie wahał się ani chwili z wyruszeniem przeciw zbuntowanej prowincji. Zdobywszy większość ziem należących niegdyś do niezależnego państwa Mitanni chwalił się w swych kronikach, że „stał się panem, który przepędził wszystkich swych wrogów z dołu i z góry i depcze wszystkie ich kraje swoimi stopami”. Zwycięstwa militarne pozwoliły Adadnirariemu I nazwać siebie „królem wszystkiego” (*šar kiššati*), który to tytuł nosił 500 lat wcześniej Šamši-Adad I. Militarne sukcesy oraz pozyskane nowe tereny sprawiły, że Asyria stała się jednym z głównych mocarstw politycznych starożytnego Bliskiego Wschodu. W czasie panowania Adadnirariego I pojawiła się także nowa forma uwieczniania w kronikach czynów królewskich: po raz pierwszy użyto sformułowania, że prowadzone wojny są zgodne z wolą bóstw, a król jest „pierwszym wojownikiem swej armii”<sup>14</sup>.

Następca Adadnirariego I Salmanassar I (Šulman-ašarid I) (1274–1245 r. przed Chr.) już w pierwszym roku swego panowania podjął walkę z Urartu, leżące na północny wschód od górnego biegu Tygrysu, które zdobył w ciągu trzech dni poddając swej władzy wiele miejscowości. Po nim przyszła kolej na odradzające się znowu Mitanni, które z pomocą Hetytów starało się zrzucić z siebie asyryjskie

<sup>14</sup> E. Cassin, J. Bottéro, J. Vercoutter, jw., s. 77–80.

jarzmo. Nie udało się to jednak, a król Mitanni ponownie został poddany Asyrii jako lennik.

Znamienne jest przy tym, że po raz pierwszy za Salmanassara I podaje się w kronikach akty przemocy i okrucieństwa dokonywane na wrogach oraz podawanie z upodobaniem liczby okaleczonych wziętych do niewoli żołnierzy, których z reguły oślepiano na jedno oko. Przypuszcza się dziś, że był to umyślny zabieg należący do tzw. „wojny psychologicznej” mającej na celu odstraszenie ewentualnych buntowników z jednej strony i pokazanie potęgi oraz zdecydowanego działania Asyryjczyków z drugiej strony. Jednocześnie tego rodzaju akty przemocy łączono z sakralnym charakterem wojny, gdzie narodowy bóg Aššur kroczył na czele armii. Odtąd więc stał się on także bogiem wojny, chociaż pierwotnie nie posiadał takiego rysu. Aššur stał się więc od czasów Salmanassara I nie tylko bóstwem opiekuńczym stolicy o tym samym imieniu, lecz także bogiem całego kraju. Jednocześnie utożsamiono go z bóstwem przestrzeni między niebem i ziemią Enlilem, który był władcą świata i pierwszym spośród wszystkich bóstw mezopotamskich. Także jego małżonka — Ninlil stała się żoną Aššura. W wyniku takiego teologicznego myślenia powstała bardzo wyraźna granica między tym co asyryjskie i resztą świata. Pojęcie „barbarzyński” obejmowało od tego czasu wszystko to, co nie było asyryjskie. Wyjątkiem była tylko Babilonia, z której terenów pochodziła przecież cała kultura religijno-piśmiennicza. Wobec niej też Asyria ciągle odczuwała kompleks niższości<sup>15</sup>.

Tego rodzaju uczucie oraz poczucie winy jeszcze bardziej się wzmocniło, kiedy następca Salmanassara I Tukulti-Ninurta I (1244–1208 r. przed Chr.) rozciągnął swą władzę także nad Babilonią napadając na nią, niszcząc stolicę oraz uprowadzając do niewoli nie tylko wojowników, lecz także liczną ludność cywilną. Całe panowanie nowego króla związane było z nieustannymi walkami przeciw okolicznym ludom oraz nomadom, którzy przekroczyli Eufrat i wędrowali między nim a Tygrysem, po terenach północnej Asyrii, prowadząc podjazdową walkę z garnizonami asyryjskimi. Tak więc cała umiejętność i waleczność wojsk asyryjskich skierowana była na obronę wcześniejszych zdobyczy terytorialnych. Niemniej jednak podległe Asyrii obszary nie były całkowicie od niej zależne politycznie i gospodarczo, lecz raczej były to państwa autonomiczne, które zobowiązane były płacić co roku nałożone przez hegemonu trybuty. Wytyczone w wyniku licznych kampanii wojennych granice Asyrii nie były czymś stałym, lecz raczej umowną linią między państwem centralnym a zależnymi terenami; w każdej chwili mogły one ulec zmianie właśnie w wyniku działań militarnych. W 1233 r. przed Chr. Tukulti-Ninurta najechał na Babilonię i uprowadził do niewoli jej króla Kaštiliašu IV (1242–1235 przed Chr.). Przesiedlił także na tereny rdzennie asyryjskie ludność babilońską, co od czasów Salmanassara I było zwyczajowym aktem wojennym Asyryjczyków<sup>16</sup>.

Zdobycze Tukulti-Ninurta I miały na celu nie tylko stworzenie wokół rdzennej Asyrii bezpiecznych terenów, lecz zawierały w sobie również aspekt gospodarczy. Po zdobyciu jakiegoś terenu Asyryjczycy przesiedlali wszystkich jego mieszkań-

<sup>15</sup> Tamże, s. 82n.

<sup>16</sup> Tamże, s. 86.

ców i zastępowali ich nową ludnością podbitą gdzie indziej. W ten sposób tworzono całą sieć zależnych i na pół autonomicznych prowincji, które miały wydajnie pracować na rzecz politycznego centrum, które ciągle potrzebowało nowych środków w postaci darmowej siły roboczej, pieniędzy, a nade wszystko surowców pochodzących z podbitych obszarów. Praktyka przesiedlania nie miała zatem na celu eksterminacji podbitej ludności, lecz jeden z aspektów dalekowzroczonej polityki Asyrii, która domagała się tylko lojalności od podbitych ludów<sup>17</sup>.

W wyniku polityki podbojów Tukulti-Ninurta pozyskał wielkie środki finansowe, które umożliwiły mu budowę pałaców i świątyn w stolicy państwa w Aššur. Wzniósł zatem dwa nowe pałace, z których jeden położony był w świętym kręgu zikkuratu świątyni boga Aššura. Od nowa zbudował również świątynię bogini Isztar, która w ciągu wieków uległa zniszczeniu. Intensywne prace budowlane miały na celu nie tylko upiększenie samego miasta, lecz podnosiły prestiż oraz religijne i polityczne znaczenie króla, który był namiestnikiem boga Aššura; bardzo często władca przewodniczył różnorodnym świętom ku jego czci. Jednym z najbardziej znanych było święto *takultu* polegające na ofiarowaniu bóstwu posiłku w formie uroczystej ofiary. Trwało ono kilka dni, a król był główną postacią. Rano bądź wieczorem składał osobiście bóstwom ofiarę, podczas gdy kapłan zwany *zammeru*<sup>18</sup> recytował teksty liturgiczne objaśniające rytualne czynności króla. Kiedy kapłan wymienił imiona bogów, na których cześć zostały złożone ofiary, wypowiadał w imieniu Aššura błogosławieństwo nad miastem, krajem i królem. Głównym punktem tego święta było uzyskanie błogosławieństwa bóstwa dla króla, który był przecież w narodzie najważniejszą osobą, wokół której toczyło się życie kraju<sup>19</sup>.

Liczne wojenne zwycięstwa oraz jego działalność budowlana sprawiły, że Tukulti-Ninurta I już za życia uchodził za nadzwyczajnego władcę oraz bohatera sławionego w pieśniach i poematach. Wystarczy wymienić kilka z jego określeń, by otrzymać wrażenie, że w odbiorze ówczesnych cieszył się wysokim uznaniem. Określono go więc jako „pana, który z pomocą Aššura i wielkich bogów dzieli cztery części ziemi”, „bóg Enlil jak ojciec wyniósł go do swego pierworodnego”, „jest on słońcem wszystkich ludów”, „jest tym, który obok Šamaša panuje nad czterema częściami ziemi”.

Ostatnie lata Tukulti-Ninurty I okryte są mrokiem tajemnicy. Z jednej strony mówi się o jawnej opozycji wyższego duchowieństwa asyryjskiego, które zaczęło ignorować króla, który zaniedbywał kult głównego dotychczas boga Marduka na rzecz Aššura. Z drugiej strony przypuszcza się, że wyżsi wojskowi zbuntowali się przeciw królowi, który nagle odwrócił się od swej działalności wojskowej w stronę budownictwa na rzecz stolicy i jej opiekuńczego bóstwa. W każdym razie

---

<sup>17</sup> Zob. W. Chrostowski, *Od diaspory asyryjskiej do diaspory babilońskiej*, w: *t e n z e*, *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*, Warszawa 2003, s. 117.

<sup>18</sup> Rdzeń *zmr* występuje we wszystkich językach semickich i oznacza „śpiewać, grać na instrumencie”. W języku akadyjskim a następnie babilońskim oznacza śpiew rytualny, religijny jak i zwykły śpiew „świecki” wykonywany podczas różnych ceremonii dworskich, a także pieśni ludowe. Śpiewowi *zammeru* towarzyszyły zawsze instrumenty muzyczne; zob. TWAT II, kol. 604n.

<sup>19</sup> E. Cassin, J. Bottéro, J. Vercoutter, *iw.*, s. 88.

Tukulti-Ninurta I zginął raptownie z politycznej sceny jak meteoryt, który najpierw jaśniej wielkim blaskiem, a następnie szybko gaśnie ginąc w mrokach nocy. Prawdopodobnie został jednak zamordowany przez swego syna i następcę Aššur-nadin-apli (1207–1204 r. przed Chr.)<sup>20</sup>.

W ciągu 120 lat ciężkich walk Asyrii o stworzenie wielkiego i stabilnego państwa czy wręcz imperium sprawiło, że cały rdzenny lud asyryjski stał murem za swymi władcami. Państwo asyryjskie w rzeczywistości oraz w świadomości rdzennej ludności było jednoznacznie odbierane jako dzieło jego królów, tak że zmiana dynastii, jak się działo np. w innych państwach, nie była do pomyslenia. Kraj i król bowiem tworzyli nierozzerwalną jedność na dołę i niedołę. Wystarczy powiedzieć, że w ciągu 1061 lat (od 1683 do 612 r. przed Chr.) pośród 63 następców założyciela dynastii Pan-Ninua na tronie asyryjskim zasiadało 56 synów poprzedników, jeden stryjeczny wnuk, jakiś jeden inny krewny oraz słynna Sammuramat, czyli Semiramida. Można zatem powiedzieć, że państwo asyryjskie niewątpliwie pobiło rekord w nieprzerwanym trwaniu jednej dynastii i śmiało może być wpisane w księgę rekordów Guinnessa.

Dopiero za panowania Tukulti-Ninurty I po raz pierwszy złamano odwieczną zasadę spokojnego następstwa na tron, kiedy ów król zaczął przejawiać oznaki kapryśnego despotyzmu. Wówczas jego syn Aššur-nadin-apli oraz lokalni możni władcy zawiązali spisek przeciw królowi, zrzucili go z tronu i zamknęli w jego rezydencji Kar-Tukulti-Ninurta, gdzie wykonali na nim wyrok śmierci. Pomysłodawca i przywódca spisku Aššur-nadin-apli panował tylko cztery lata (1207–1204 r. przed Chr.). Te dynastyczne zawirowania w państwie asyryjskim wykorzystał Adad-šuma-usur (1218–1189 r. przed Chr.) wypędzając Asyryjczyków z Babilonii i ogłaszając się królem. Wkrótce też pokonał w walce asyryjskiego władcę, który poniósł śmierć na polu walki. Na tron asyryjski wstąpił zaś jego nieletni zapewne syn Aššur-nirari III (1203–1198 r. przed Chr.); jednak faktyczną władzę pełnił jego krewny Nabudan. Walki jednak między Babilonią i Asyrią o supremację w regionie nadal trwały bez wyraźnego przechylenia się szali na którąkolwiek ze stron<sup>21</sup>.

Niemniej jednak z pewnego dokumentu babilońskiego władcy Adad-šuma-usur wynika, że traktował on następców Tukulti-Ninurty I jak swoich wasali. Po pewnym czasie do władzy w Asyrii doszedł Ninurta-apil-Ekur (1192–1180 r. przed Chr.), który zdaje się był podopiecznym babilońskiego króla. Był on przy tym dalekim potomkiem z linii bocznej Ašuruballit I.

O następcy i synu Ninurta-apil-Ekura, choć panował nad Asyrią 46 lat, niewiele wiadomo. O czasie rządów Aššurdana I (1179–1134 r. przed Chr.) nad Asyrią można tylko wywnioskować, że polityka państwa w tym okresie stała się niezależna od Babilonii, chociaż oba państwa nadal patrzyły na siebie nieprzyjaźnie. Dopiero następcą wspomnianego władcy asyryjskiego Ninurta-tukulti-Aššur, który panował nie dłużej niż jeden rok, zaprowadził bardziej przyjazne relacje między obu państwami. Stało się to za przyczyną oddania Babilonii posągu boga Marduka, który został uprowadzony przez Tukulti-Ninurta I przed prawie stu laty do stolicy Asyrii. Nowy król panował zaledwie jeden rok i rzadko był wspominany w doku-

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> RdA I, s. 275.



mentach, lecz z tego okresu istnieją liczne zapisy dotyczące funkcjonowania dworu i pałacu królewskiego. Przed wszystkim zachowały się liczne spisy darów przekazanych na rzecz pałacu. Wśród nich można wyróżnić dwa rodzaje: *namartu* jako ogólne określenie daniny oraz *rimûtu*, którą można nazwać jako „ofiara upodobania” przeznaczoną dla konkretnej osoby, którą król chciał w sposób szczególnie uczcić. Część darów pałacowych oddawana była także kapłanom do złożenia ich w ofierze w licznych ceremoniach religijnych. Ogólnie można jednak powiedzieć, że czas panowania kilku powyższych władców był okresem stopniowej utraty znaczenia politycznego i gospodarczego Asyrii na rzecz Babilonii<sup>22</sup>.

Dopiero wraz z rozpoczęciem panowania Aššur-reš-iši I (1133–1116 r. przed Chr.) Asyria ponownie zaczęła przybierać na swym znaczeniu w regionie Bliskiego Wschodu. W trakcie swego panowania król musiał jednak rozprawić się ze swym konkurentem i przeciwnikiem z Babilonii Ninurta-nadin-šumi, który wtargnął na teren Asyrii w okolicach Arbailu. Zraniony w walce wycofał się i zmarł w swym kraju. W jednej z inskrypcji umieszczonej w odrestaurowanej świątyni Isztar w Niniwie, która wcześniej była poważnie uszkodzona w wyniku trzęsienia ziemi, chwali się król zwycięstwami nad kilkoma krajami leżącymi na wschodzie. Prawdopodobnie chodziło o zabezpieczenie wschodnich granic przed napadami Beduinów i „ludów gór”. W czasie swego panowania zmuszony był także bronić granic Asyrii przed nowym władcą babilońskim Nabu-kudurri-ucur I (1126–1105 r. przed Chr.). Podjęte zwycięskie wyprawy wojenne asyryjskiego króla były podstawą przybrania tytułu „Mściciel Asyrii”<sup>23</sup>.

Radykalny przełom w znaczeniu Asyrii w regionie bliskowschodnim dokonał się wraz z objęciem władzy przez Tiglatpilesera I (1115–1077 przed Chr.). Kontynuował on nie tylko politykę obrony granic swego kraju, lecz właściwie od niego rozpoczęła się ekspansjonistyczna polityka Asyrii wobec państw ościennych. Już od początku swego panowania miał do dyspozycji doskonale wyćwiczone wojsko zorganizowane przez swego ojca. Terytorium Asyrii ograniczało się wówczas praktycznie do nizinnych terenów między Eufratem i wschodnimi górami. Na północy musiała ciągle walczyć z mieszkającymi tam ludami o utrzymanie swych granic, których władcy nieustannie je przekraczali. Głównym rywalem i wrogiem Asyrii za Tiglatpilesera I był władca kraju Kadmuhi Kili-Tešub. Podczas jednej z wypraw wojennych Tiglatpileser pokonał 20.000 armię, wziął do niewoli 6.000 jeńców i zajął cały kraj Kadmuhi. Król tego kraju wycofał się do twierdzy *Šereše*, którą jednak władca asyryjski zdobył uprowadzając do niewoli samego króla, wszystkie jego żony i synów. Inni królowie tego regionu poddali się dobrowolnie Tiglatpileserowi składając mu hołd i płacąc trybut. Prócz darów w naturze i tysięcy niewolników asyryjski król zgarnął również 120 wozów bojowych. Wszystko to działo się w pierwszym roku panowania Tiglatpilesera<sup>24</sup>.

Lata następne władca ów nadal przeznaczył na rozszerzanie i umacnianie granic północnych Asyrii. Strategia Tiglatpilesera polegała na ciągłym podbijaniu i rozszerzaniu odległych obszarów, by zapewnić bezpieczeństwo terenom położonym

<sup>22</sup> E. Cassin, J. Bottéro, J. Vercoutter, jw., s. 90n.

<sup>23</sup> RdA I, s. 279.

<sup>24</sup> RdA I, s. 280.

bardziej centralnie. W tym obłądnym w swoim rodzaju pochodzie wojennym król dotarł do „Morza Północnego”, czyli do jeziora Van, albo nawet do Morza Czarnego. Stąd skierował się dalej na północny zachód i przedarł się przez trudno dostępne góry pokonując także górny odcinek Eufratu. Tam doszło do konfrontacji zbrojnej ze sprzymierzonymi z kraju Nairi, którzy zostali pokonani i jako jeńcy uprowadzeni do stolicy Asyrii. Droga do Syrii oraz Morza Śródziemnego stanęła przed Asyryjczykami otworem. Wskutek tych wszystkich zwycięstw i poddania swej władzy tak olbrzymich obszarów Tiglatpileser I przybrał zapomniany już nieco tytuł „Król czterech stron nieba”<sup>25</sup>.

W czasie całego panowania Tiglatpilesera I granice Asyrii niepokojone były przez umacniające się plemiona aramejskie zamieszkujące obszary graniczące z północnym terytorium rodzącego się już imperium. To właśnie na cylindrach asyryjskiego władcy po raz pierwszy wzmiankowani są Aramejczycy jako grupa etniczna, gdzie nazwani zostali Ahlamu-Aramaja. W przybliżeniu nazwę tę można przetłumaczyć jako „ci spośród Ahlamu, którzy są Aramejczykami”. W każdym razie w XI w. przed Chr. Aramejczycy zamieszkiwali środkową i południową Syrię tworząc silne państwo ze stolicą w Damaszku. W wyniku licznych wypraw wojskowych Tiglatpileser I, według swych kronik, 28 razy przekroczył Eufrat w środkowym jego biegu, poddał swej władzy owych „Aramaja”<sup>26</sup>.

Ustaliwszy granicę swego państwa na północy oraz na zachodzie Tiglatpileser I postanowił zająć się granicą południową oraz ustaleniem relacji do niepokornej wciąż Babilonii, zwanej w annałach asyryjskich „Kraj Karduniaś”. Odbył dwie wyprawy wojenne na południe, a podczas pierwszej z nich czoła stawiał mu babiloński król Marduk-nadin-ahhe (1100–1083 r. przed Chr.), który wtargnął na tereny asyryjskie. Tiglatpileser I bez trudu pokonał go i wcielił część północnych terenów babilońskich do Asyrii. Następnie przekroczył rzekę Radamu zdobywając i plądrując liczne miasta, które jednak w wyniku podpisanego układu zostały przy Babilonii. W tym samym roku Tiglatpileser I wyruszył przeciw miastom leżącym nad środkowym Eufratem, zdobywając je i niszcząc.

Jak w każdej beczce miodu musi znaleźć się odrobina dziegciu, tak i wyprawy wojenne Tiglatpilesera I nie były pozbawione cieni. W dziesiątym roku swego panowania (1090 r. przed Chr.) babiloński władca Marduk-nadin-ahhe odniósł zwycięstwo nad Asyrią uprowadzając jednocześnie z miasta Ekallati posągi bóstw Adada i Šala oraz przyłączając do swego państwa tereny leżące między Marriti i Aššur.

Drugą wyprawę przeciw Babilonii Tiglatpileser I przedsięwziął na „rozkaz bóstw” posuwając się prawym brzegiem Tygrysu pomiędzy Aššur i Karduniaś. Do rozstrzygającej bitwy między wojskami asyryjskimi i babilońskimi doszło pod Marriti, gdzie Marduk-nadin-ahhe został sromotnie pokonany. Asyryjski władca idąc za ciosem zdobył szereg miast babilońskich leżących na prawym brzegu Tygrysu, a także niektóre z miast znajdujących się już po drugiej stronie rzeki. Puścił również z dymem pałac babilońskiego władcy.

<sup>25</sup> E. Cassin, J. Bottéro, J. Vercoutter, *iw.*, s. 93–95.

<sup>26</sup> NBL 1, kol. 146–148.

W wyniku prowadzenia ekspansywnej i hegemonicznej polityki Asyria kontrolowała wszystkie szlaki handlowe w Azji Zachodniej. W wyniku tego handel rozwijał się bez przeszkód od wybrzeża Fenicji oraz portów północnej Syrii aż po Babilonię przynosząc Asyrii pokaźne zyski jako pośrednikowi. Wzrastał też dobrobyt materialny mieszkańców stolicy państwa, a Tiglatpileser I mógł przedsięwziąć szereg prac związanych z budową i odbudową świątyń oraz z ogólnie pojętą infrastrukturą państwa. Patrząc na wszystkie dokonania Tiglatpilesera I, w aspekcie militarnym, politycznym, gospodarczym i religijnym, można bez cienia wątpliwości stwierdzić, że był to największy władca na przestrzeni ostatnich stu lat<sup>27</sup>.

Z tekstu tzw. „Historii synchronicznej”, czyli traktatu zawartego pomiędzy Asyrią i Babilonią za Adadnirariego II, można dowiedzieć się o bardzo zawitych stosunkach politycznych istniejących między Asyrią i Babilonią w okresie po śmierci Tiglatpilesera I. Na terenie Babilonii właściwej bardzo często wybuchały niepokoje społeczne wywołane klęskami głodu i niepewnością polityczną. Wzrosło także niebezpieczeństwo inwazji aramejskiej. Część plemion znad środkowego Eufratu wyruszyła na północ osiedlając się stopniowo na terenach zamieszkałych niegdyś przez Hetytów. Inna grupa plemion aramejskich osiedliła się w północnej Mezopotamii<sup>28</sup>.

Tiglatpileser I prócz rozległego państwa pozostawił po sobie czterech synów, z których każdy z nich pragnął panować. Jednak pierwszym w kolejce do tronu z racji starszeństwa był Ninurta-apal-ekur (1076–1074 r. przed Chr.). Dwa lata jego panowania nacechowane były walkami o utrzymanie przy Asyrii zdobytych uprzednio terenów; w jednej z nich nowy król stracił życie.

Tron objął po nim Aššur-bel-kała (1074–1057 r. przed Chr.), który na początku swego panowania zawarł traktat z Marduk-šapik-zeri (1082–1070 r. przed Chr.). Odbył także swoistą pielgrzymkę do Sippar, które od czasów sumeryjskich służyło za świątyni boga słońca Šamaša, który w języku sumeryjskim nazywał się Utu. Zawarty z Babilonią pokój oraz zacieśnienie relacji na płaszczyźnie religijnej leżało niewątpliwie w interesie obu rywalizujących dotychczas państw. Niebezpieczeństwo bowiem najazdów aramejskich ciągle nie było zażegnane, a pogranicze Asyrii oraz Babilonii nieustannie nękane było uciążliwymi napadami i plądrowaniem mniejszych osad. Dzięki przymierzu władca asyryjski mógł zachować nienaruszone dziedzictwo swego wielkiego ojca Tiglatpilesera I, a nadto podjął się nawet wyprawy wojennej do tajemniczego kraju Hini przekraczając rzekę Samanuna, gdzie zdobył 60 miast; kraj ten prawdopodobnie leżał na południe od jeziora Urmia. Podbudowany tym zwycięstwem rokrocznie wyruszał na wyprawy wojenne: do Uruatri, Bargun, Hirua, Arime. Kraje te zapewne chciały uniezależnić się od Asyrii, więc zapobiegliwy król uprzedzał ich zamiary. Jednak jako partner przymierza okazał się niewiernym politycznie wobec babilońskiego władcy Marduk-šapik-zeri i nie pospieszył mu z militarną pomocą w chwili najazdu Aramejczyków na Babilonię<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> H.W.F. Sagg s, *Wielkość i upadek Babilonii*, Warszawa 1973, s. 85–87.

<sup>28</sup> J. Zabłocka, *Historia Bliskiego Wschodu w starożytności*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1987, s. 289.

<sup>29</sup> RdA I, s. 286n.

Po gwałtownej śmierci władcy na tron wstąpił jego młodociany syn Erība-Adad II (1057–1054 r. przed Chr.), który przy pomocy Babilończyków został z niego strącony przez swego wuja, trzeciego syna Tiglatpilesera I, Šamši-Adada IV (1054–1051 r. przed Chr.). Z okresu jego rządów nie ma zbyt wiele wiadomości, ale Assyria w tym czasie musiała niewątpliwie przeżywać ciężkie chwile spowodowane nieustającymi najazdami plemion aramejskich.

Ostatnimi królami państwa asyryjskiego w środkowej epoce jego istnienia byli Aššurnasirapli I (1051–1033 r. przed Chr.), Šulmanašaridu II (1032–1021 r. przed Chr.), Aššurnirari IV (1020–1015 r. przed Chr.), Aššurrabi II (1014–985 r. przed Chr.), Aššur-reš-iši II (984–970 r. przed Chr.) i Tukulti-apal-ešarra II (969–937 r. przed Chr.).

Jedynym świadectwem z czasów wymienionych wyżej królów jest obelisk Aššurnasirapli I, z którego wynika, że wzorem swych poprzedników przedsięwziął wyprawy wojenne przeciw ościennym buntującym się krajom leżącym na północ od Assyrii. Niemniej jednak w wyniku nieustającego naporu Aramejczyków południowe tereny asyryjskie były już bezpowrotnie utracone. Utrata peryferii asyryjskich następowała za następnego władcę Šulmanašaridu II, a spektakularnym tego przejawem było zdobycie ziem na zachodnim brzegu Tygrysu, wymordowanie mężczyzn i wzięcie do niewoli kobiet i dzieci. Najeźdźcami byli prawdopodobnie Aramejczycy, którzy przekroczyli od południa rzekę Dolny Zab i znaleźli się tuż pod murami stolicy Aššur. Taka sytuacja polityczna była niewątpliwie jedną z przyczyn przeniesienia stolicy państwa do Niniwy, gdzie już Aššur-bel-kala miał swój pałac. Północna Mezopotamia pozostała jeszcze w rękach Asyryjczyków do końca panowania Aššurrabiego II, czyli do roku 985 przed Chr.<sup>30</sup>

Czasy następców tego władcy także nie należały do spokojnych, a plemiona aramejskie nieustannie odrywały od Assyrii kawałek po kawałku podległych jej ziem, które leżały na północy. Założone tam państwo aramejskie zostało nazwane Hanigalbat, która to nazwa już wcześniej funkcjonowała na tym terenie. Plemiona aramejskie zdołały umocnić się także na północnym wschodzie, co powodowało, że ogromne jeszcze niedawno państwo asyryjskie skurczyło się prawie do rozmiarów w jego początkach. Wszystkie te straty terytorialne powstały za panowania Aššur-reš-iši II i Tukulti-apal-ešarra II. Stworzone przez Tukulti-Ninurta I i Tiglatpilesera I mocarstwo dogorywało.

Próby odbudowania przeszłej już potęgi podjął się Aššurdan II (936–912 r. przed Chr.). Assyria była wówczas wąskim pasem ziemi długości 160 km i szerokości 80 km, ale Aššur i Niniwa były wolne, więc państwo jeszcze funkcjonowało. W dalszym ciągu Assyria dysponowała świetnie wyszkolonymi wojownikami, a duch walki nie zgasł w narodzie. Jednocześnie zagmatwana sytuacja polityczna na Bliskim Wschodzie sprawiła, że wbrew pozorom Assyria militarnie była największą wówczas siłą. Aššurdan II okazał się świetnym organizatorem życia publicznego. By zahamować ucieczkę swych poddanych na przyległe tereny w wyniku nieurodzajów, lawinowo rosnących cen i podatków, siłą sprowadzał uciekinierów zmuszając ich do budowania pałaców; oczywiście za wynagrodze-

---

<sup>30</sup> RdA I, s. 288n.

niem. W ten sposób rozpoczął się w Asyrii boom budowlany, który zaczął nakręcać pozostałe gałęzie gospodarki państwowej, a zwłaszcza rolnictwo. Reformy gospodarcze Aššurdana II nie ominęły także i wojska. Na masową skalę zaczęto produkować wozy bojowe, dawną dumę Asyrii. Dzięki wspieraniu zatem podstawowych gałęzi gospodarki Aššurdan II bardzo szybko wydobyl Asyrię z gospodarczej i politycznej zapaści<sup>31</sup>.

## VI. PAŃSTWO NOWOASYRYJSKIE

Powyższe poczynania Aššurdana II dały solidne podstawy do szybkiego odbudowania potężnego imperium asyryjskiego, które zapoczątkował Adadnirari II (911–891 r. przed Chr.). Tak rozpoczął się trzeci i ostatni okres w politycznym istnieniu Asyrii — państwo nowoasyryjskie. Jego zasługą było przede wszystkim odrzucenie Aramejczyków daleko od ziem rdzennej Asyrii. Odzyskano wiele terenów należących niegdyś do niej, a podjęta wyprawa wojenna do Kurdystanu okazała się wielkim sukcesem militarnym i politycznym. Król pokonał dwukrotnie także babilońskiego władcę Šamaš-mudammiq oraz jego następcę Nabu-šumaukina I. W wyniku tych czynów nie tylko zagarnięto część ziem babilońskich, ale podpisano także traktat pokojowy, który trwał 80 lat.

Syn Adadnirari II Tukulti-Ninurta II (890–884 r. przed Chr.) kontynuował nie tylko ekspansywną politykę swego ojca, lecz skupił się także na umocnieniu stolicy państwa Aššur. Triumfalny objazd ziem podległych Asyrii spowodował, że zamieszkuje tam ludy uznały zwierzchnictwo nowego hegemonu. Lecz twórcą nowego wielkiego mocarstwa okazał się Aššurnasirpal II (883–859 r. przed Chr.)<sup>32</sup>.

Postawił on sobie dwa cele: ponownie odzyskać wszystkie ziemie, na które kiedykolwiek wtargnął asyryjski król oraz zająć z orężem tam, gdzie jeszcze nie widziano asyryjskich żołnierzy. Bez żadnego więc pretekstu wyruszył w góry północnej Mezopotamii, gdzie nałóżł na tamtejszych mieszkańców wysokie daniny. Następnie szybko pospieszył 300 km na południe, by uśmierzyć bunt podległego mu miasta. Przybywszy na miejsce zdobył miasto, buntowników wyciął w pień i nałożył wysoki trybut. W sumie Aššurnasirpal przeprowadził sześciu wypraw wojennych, w wyniku których poddał swej władzy szereg ziem leżących poza terytorium rdzennej Asyrii. W samej zaś Mezopotamii zbudował szereg fortec, które jednocześnie były faktoriami kupieckimi.

Z drugiej strony Aššurnasirpal prowadził umiejętną propagandę rozpuszczając pogłoski o wielkim okrucieństwie jego samego oraz wojsk asyryjskich. Kilka pokazowych egzekucji oraz przekazywane z ust do ust opowiadania spowodowały, że na samo słowo „Asyryjczyk” ugięły się ze strachu kolana. Wszystko to było obliczone na efekt utrzymania w ryzach podbitych terenów. Opinię o okrutnych Asyryjczykach umacniały także celowo rozpowszechniane teksty pisane<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> RdA I, s. 290.

<sup>32</sup> G. R o u x, *Mezopotamia*, Warszawa 1998, s. 241n.

<sup>33</sup> H.W.F. S a g s, *Assyrian Prisoners of War and Right to Live*, *AFO* 19 (1982), s. 83–85.

Aššurnasirpal nie ograniczał się tylko do wypraw wojennych, ale jak każdy władca asyryjski podjął się licznych budowli oraz sprowadzał do stolicy kraju egzotyczne zwierzęta i rośliny. W samej zaś stolicy nie tylko rozbudowywał i upiększał świątynie bóstw opiekuńczych miasta, lecz daleko na prowincji, na prawym brzegu Tygrysu, rozbudował do wielkiego miasta osadę Nimrud. Okręg murów wynosił 7,5 km, a ich wysokość sięgała 15 metrów. Całość zaś mogła pomieścić miasto o obszarze 360 ha. Najważniejsza świątynia w Nimrud była poświęcona bogu wojny o imieniu Ninurta. Obok niej zbudowano pomniejsze świątynie oraz wspaniałą pałac królewski, którego bramy strzegły ogromne *lamassu* — opiekuńcze duchy. Ściany pokryte były płaskorzeźbami oraz kolorowymi freskami. Wszystko zaś było obliczone na efekt przybywających ze wszystkich zakątków imperium gości. Assyria na powrót stała się potężnym imperium mogącym kontrolować politykę większości państw leżących bliżej bądź dalej jej granic. Nic więc dziwnego, że władcy państwa nowoasyryjskiego ponownie zaczęli się tytułować „panami czterech stron świata”<sup>34</sup>.

Ekspansywną politykę swego ojca kontynuował Salmanassar III (858–824 r. przed Chr.), który stał na proch potęgę państw Urartu, po czym sięgnął z sukcesem po Babilonię. Można powiedzieć, że ten władca przez cały czas swego panowania nie opuszczał pola bitwy, gdyż 33 lata swoich rządów spędził podczas kampanii wojennych skierowanych na zachód od granic swego państwa. W wyniku jego licznych wypraw wojennych Assyria rozciągała się od granic Egiptu aż po Zatokę Perską. Niemniej jednak król nie zawsze potrafił wykorzystać zwycięstwa. Nadto wewnątrz kraju wybuchł bunt, wzniecony przez królewskiego syna Ašurđaninapli, który miał poparcie 27 miast, w tym także Ašuru oraz Niniwy. Następcą swym stary król uczynił jednak Šamši-Adada V (823–811 r. przed Chr.)<sup>35</sup>.

To na jego barkach spoczęło stłumienie wznieconej przez jego przyrodniego brata rewolty. Udało mu się tego dokonać przy pomocy babilońskiego króla Marduk-zakir-šumi I, lecz w zamian musiał uznać jego zwierzchnictwo. Skoro tylko asyryjski król umocnił się na tronie, natychmiast podjął trzy kampanie wojenne na północ i na północny wschód, by rozprawić się z Urartu oraz z plemionami Medów. Zwycięskie wyprawy po raz kolejny przysporzyły Asyrii bogate łupy i daniny także ze wschodniego regionu.

Zachęcony wojennymi sukcesami oraz umocniony politycznie i mając poparcie społeczeństwa skierował się teraz na południe, na tereny zamieszkałe przez Kasytów, znajdujące się w babilońskiej sferze wpływów. Šamši-Adad zagarnął te obszary, mieszkańców pogał do niewoli i wkroczył od strony wschodniej na rdzenne tereny Babilonii w rejonie rzeki Dijala. Zaskoczony tymi wydarzeniami babiloński król Marduk-balassu-iqbi (ok. 818–813 r. przed Chr.) zmontował koalicję z udziałem Elamu, Namri, chaldejskimi plemionami z południowej Babilonii oraz z plemionami aramejskimi na wschód od Tygrysu. Asyryjczyk pokonał jednak sprzymierzone wojska i już w 811 r. przed Chr. uroczystie składał ofiarę bogom w samym Babilonie<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> G. R o u x, jw., s. 248n.

<sup>35</sup> Tamże, s. 251n.

<sup>36</sup> H.W.F. S a g g s, Wielkość, jw., s. 96n.

Po śmierci króla, mimo że następcą został wyznaczony małoletni Adadnirari III (810–783 r. przed Chr.), faktyczną władzę przez pięć lat sprawowała jego żona Sammuramad — księżniczka babilońska, która do historii przeszła pod imieniem Semiramida. To ona nakazała urządzić w Babilonie „wiszące ogrody”. Długie panowanie Adadnirari III odznaczało się także licznymi wyprawami wojennymi. Najbardziej owocną, z perspektywy asyryjskiej, była kampania przeprowadzona w kierunku zachodnim, gdzie wojska asyryjskie dotarły aż do Morza Śródziemnego uzależniając od siebie Fenicję, Izrael, Edom i Damaszek. W wyprawie przeciw Babilonii jej król Baba-aha-iddina dostał się do asyryjskiej niewoli, a Chaldejcy księżęta uznali się za wasali Asyrii. Jednakże zdaje się, że Asyria utraciła w tym czasie kontrolę nad terenami położonymi w górnym biegu Eufratu i Tygrysu.

Po ojcu na tronie zasiadali kolejno jego dwaj synowie Sulmanašarid (Salmanasar) IV (782–773 r. przed Chr.) i Aššur-dan III (772–755 r. przed Chr.). Prawdopodobnie za ich panowania potęga Asyrii zachwiała się nieco w wyniku powstań, jakie miały miejsce w rdzennej Asyrii oraz na kilku podległych jej terenach, trwające kilka lat (763–759). Siłę ducha narodu asyryjskiego oraz jej zwolenników osłabiła także grasująca kilka miesięcy zaraza, co odbiło się fatalnie także na gospodarce kraju<sup>37</sup>.

Taki stan rzeczy odbił się bezpośrednio także na militarnej potędze Asyrii, gdyż niemal wszystkie tereny, z których Asyria sprowadzała konie bojowe, znajdowały się teraz pod kontrolą Urartu. Zmniejszenie się handlu kontrolowanego przez Asyrię spowodowało, że w Syrii wybuchły zamieszki zmierzające do zrzucenia panowania wschodniego hegemonu. Na ten okres słabości Asyrii przypada panowanie izraelskiego króla Jeroboama II (782–753 r. przed Chr.), który korzystając ze słabości dotychczasowego zwierzchnika zdołał rozszerzyć swe granice kosztem Chama i Damaszku (zob. 2 Krl 14,25–28). Jednakże wybuchła w 745 r. przed Chr. pałacowa rewolta zmiotła z tronu ówczesnego władcę Aššur-nirari V (754–745 r. przed Chr.) kładąc kres dotychczasowym sukcesom zewnętrznym i wewnętrznym Asyrii<sup>38</sup>.

Ta sama rewolucja, która zamordowała Aššur-nirari V i całą jego rodzinę, wyniosła jednocześnie na asyryjski tron Tukulti-apil-ešara III (Tiglatpileser; 744–727 r. przed Chr.). W wyniku agresywnej polityki międzynarodowej bardzo szybko przywrócił poprzednie znaczenie Asyrii na arenie Bliskiego Wschodu. Najpierw ostrze swej ciągle doskonale działającej armii skierował przeciw Urartu na północy (w latach 743 i 735 przed Chr.). Następnie poddał swej władzy Medów na wschodzie (744 i 737 r. przed Chr.). Wreszcie, co można było przewidzieć, uderzył na Babilonię w 745 i w 731 r. przed Chr. W 729 r. przed Chr. koronował się na jej króla przyjmując imię Pulu. Uporządkowawszy politykę na wschodzie swego państwa, Tiglatpileser III skierował się na zachód. W wyniku zwycięskiego wojennego pochodu odebrał hołd od syryjskiego króla Resina, izraelskiego króla Menahema docierając aż do Gazy. Rozbił antyasyryjską koalicję z Pekachem na czele (zob. 2 Krl 15,29–29; 16,5n) i jako wasala uczynił jerozolimskiego króla Achaza (zob. 2 Krl 16,7–16). Wszystkim asyryjskim zdobyciom terytorialnym

<sup>37</sup> RdA I, s. 298n.

<sup>38</sup> H.W.F. S a g g s, jw., s. 99.

towarzyszyły liczne deportacje miejscowej ludności, co przysparzało Asyrii licznych niewolników realizujących ambitne plany budownicze władców z Aššur i Niniwy<sup>39</sup>.

Politykę podbojów kontynuował syn Tiglatpilesera III Salmanassar V (727–722 r. przed Chr.), który musiał borykać się z licznymi rewoltami wewnątrz państwa, co jednak nie przeszkodziło mu kontynuować wyprawy na zachód od granic Asyrii. Jednym z najbardziej znanych jego czynów jest uśmierzenie buntu izraelskiego króla Ozeasa (731–722 r. przed Chr.) i oblężenie Samarii, podczas którego w tajemniczych okolicznościach zakończył życie (zob. 2 Krl 17,1–6; 18,9–12). Jego następcą został Sargon II (722–705 r. przed Chr.), który wskutek licznych buntów wewnątrz kraju nie mógł koronować się na króla Babilonu, z czego skwapliwie skorzystał niejaki Merodak-Baladan (Mardukapiliddin — 721–710 r. przed Chr.) obejmując władzę nad południowymi terenami Mezopotamii; został on jednak szybko wygnany stamtąd przez Sargona II. Założona przez Sargona II dynastia zasiadała na tronie Asyrii bez mała jeden wiek, aż do jej całkowitego unicestwienia<sup>40</sup>.

Ostatnimi najwybitniejszymi władcami państwa nowoasyryjskiego byli: Sanheryb (704–681 r. przed Chr.), Asarhaddon (680–669 r. przed Chr.) i Assurbanipal (668–627 r. przed Chr.). Pierwszy z nich w 701 r. przed Chr. przeniósł stolicę państwa do Niniwy (zob. 2 Krl 19,36; Iz 37,37), czyniąc to odwieczne miasto prawdziwą metropolią pod względem politycznym i kulturowym. Ćwierć wieku trwały w mieście prace budowlane przy zaangażowaniu tysięcy niewolników, których dostarczały liczne wyprawy wojenne. Zanedbane dotychczas miasto wzbogaciło się wspaniałymi budowlami i urządzeniami technicznymi, które wyrastały wręcz z ziemi. Powstały przede wszystkim potężne mury obronne, wewnątrz których wzniosły się liczne świątynie, pałace wielmożów, przestronne ulice, nowoczesne wodociągi i miłe dla oka parki miejskie<sup>41</sup>.

Działalność Sanheryba nie ograniczała się jednak tylko do dbania o zewnętrzny wygląd nowej stolicy imperium. Jego plany polityczne wybiegały daleko poza jej obszar. Tym bardziej, że u południowych granic państwa głowę podnosił odwieczny jego konkurent — Babilonia. Wyrazicielem niepodległościowych dążeń Babilonii stał się działający już wcześniej na tym polu Merodak-Baladan. Poszukując zwolenników idei wyzwolenia się spod supremacji Asyrii państw z obszaru Bliskiego Wschodu zwrócił się m.in. do silnego wówczas Elamu, państw z terenu Palestyny oraz judzkiego króla Ezechiasza (728–699 r. przed Chr.), który chętnie przystał do spisku. Powstanie antyasyryjskie wybuchło w 703 r. przed Chr. Babilonia zdołała zrzucić jarzmo asyryjskie, lecz wolność trwała zaledwie dziewięć miesięcy, kiedy Sanheryb błyskawicznie rozprawił się z koalicjantami. Według kronik asyryjskich z terenów zajętych przez Asyryjczyków uprowadzono wówczas do niewoli 208.000 ludzi. Juda na podobny los czekała ok. dwóch lat, kiedy w 701 r. przed Chr., po zdobyciu licznych miast w Palestynie południowej, u wrót Jerozoli-

<sup>39</sup> NBL 14/15, kol. 875.

<sup>40</sup> G. Roux, jw., s. 257–265.

<sup>41</sup> A. Parrot, jw., s. 121.



my stały wojska asyryjskie (zob. 2 Krl 18,13–16). Król Ezechiasz za odstąpienie od plądrowania miasta musiał zapłacić bardzo wysoki okup<sup>42</sup>.

Jeruzolima na pewien czas mogła poczuć się wolna, lecz nie na długo. Po krótkim czasie wojska Sanheriba ponownie stanęły pod murami stolicy judzkiej, by ostatecznie rozprawić się z przywódcą rebeliantów z terenu Palestyny — Ezechiaszem z Judy. Niestety, zamiar ten nie powiódł się, ponieważ w czasie oblegania miasta w obozie asyryjskim wybuchła tajemnicza zaraza kładąc pokotem 185.000 wojowników (zob. 2 Krl 19,35–37). Biblia przypisuje to nadzwyczajnej interwencji Boga Izraela. Kroniki asyryjskie natomiast przemilczają ten fakt. Czy takie zdarzenie było możliwe?<sup>43</sup>

Zapewniwszy sobie spokój na zachodzie imperium, Sanherib musiał ciągle borykać się z niepokorną Babilonią, w której nieustannie wybuchwały antyasyryjskie zamieszki. Chcąc się ostatecznie rozprawić z odwiecznym konkurentem, w 694 r. przed Chr. Sanherib zaatakował najpierw od strony Zatoki Perskiej Elam, następnie w 689 r. wielkie miasto Babilon. Niemniej jednak popełnił przy tym niewybaczalny dla ówczesnych ludzi błąd: splądrował i zburzył świątynię głównego boga Babilonu — Marduka. Nadto nakazał wymordować wszystkich mieszkańców miasta, a je samo zrównać z ziemią i zalać wodą. Nic zatem dziwnego, że w kilka lat później został zamordowany w świątyni boga Nabu podczas modlitwy, co odebrano jako karę bogów Sumeru i Akkadu<sup>44</sup>.

Po gwałtownej śmierci Sanheriba panowanie po nim objął według zasad dziedziczenia nie najstarszy syn, lecz syn faworytki zamordowanego króla — Asarhaddon. Początek jego panowania naznaczony był walką z braćmi, którzy także rościli pretensje do tronu. Zyskawszy jednak poparcie armii Asarhaddon mógł już bez przeszkód władać Asyrią. Jednym z pierwszych jego posunięć było odbudowanie Babilonu jako zadośćuczynienie oddane bogom tego miasta<sup>45</sup>.

Mimo że nowy król asyryjski nie posiadał tak bezwzględного charakteru jak jego ojciec, niemniej jednak również prowadził liczne wojny, by zapewnić pokój swemu państwu. Początkowo zmuszony był uśmierzyć bunty Aramejczyków z południa wspieranych przez Elam. Po kilku jednak porażkach to ostatnie państwo

<sup>42</sup> Tekst biblijny (2 Krl 18,14) podaje, że Ezechiasz dostarczył jako okup 300 talentów srebra, 30 talentów złota oraz spizowe obicia futryn świątyni jerozolimskiej. Natomiast gliniany cylinder Sanheriba, zapisany pismem klinowym, wylicza jako okup wojenny 800 talentów srebra, 30 talentów złota, drogie naczynia, szlachetne kamienie, licznych śpiewaków i śpiewaczki oraz królewski harem. Tekst asyryjski zob. H. G r e s s m a n n, *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, Berlin – Leipzig 1926, s. 353n. Nadto król asyryjski chwali się w tym dokumencie, że wziął do niewoli 200.150 osób (Biblia przemilcza ten fakt), co wydaje się liczbą bardzo przesadzoną i jest w ogóle największą liczbą wymienioną w asyryjskich dokumentach. Biorąc pod uwagę niewielkie terytorium Judy, niezbyt udaną wówczas wyprawę Sennaheryba oraz prawdopodobieństwo, że jeńcy pozostali w kraju, rodzi się pytanie, dlaczego w kronice występuje tak wysoka liczba? Może to być spowodowane błędnym odczytaniem klinów, gdzie zamiast setek tysięcy występują tysiące. Tak więc chodziłoby o 2150 wziętych do niewoli osób, co jest bardzo prawdopodobne; zob. P. H e i n i s c h, *Geschichte des Alten Testamentes*, Bonn 1950, s. 217.

<sup>43</sup> Wyjaśnienie zob. B.W. M a t y s i a k, *Deuteronomistyczne dzieło historyczne i jego kerygmat*, Olsztyn 2007, s. 9.

<sup>44</sup> G. R o u x, jw., s. 269.

<sup>45</sup> Zob. AOAT, s. 354–357.

zawarło w roku 675 układ, dzięki któremu w Babilonii zapanował spokój. Asarhaddon nie poszedł jednak w ślady swych poprzedników i nie ukarał krwawo zbuntowanych, lecz zadowolił się hojną daniną wojenną.

Być może jego postawa wynikała z faktu, że więcej problemów sprawiały mu państwa leżące na zachód od Asyrii, przeciw którym podjął szereg kampanii wojennych. Już w 679 r. przed Chr. umocnił asyryjski garnizon na południu Palestyny, który był pomyślany jako baza wypadowa przeciw Egipcjom. W dwa lata później krwawo stłumił powstanie Sydończyków, którzy byli wspierani przez Tyr. Nie ulega przy tym wątpliwości, że za tymi antyasyryjskimi zrywami krył się pochodzący z nubijskiej dynastii egipski faraon Taharka (690–664 r. przed Chr.). Jego zakulisowe działanie przekonało ostatecznie Asarhaddona do zniszczenia tego ostatniego ośrodka buntu. Po nieudanej pierwszej kampanii w 674/73 roku przeciw Egipcjom dwa lata później w toku błyskawicznej kampanii asyryjski generał Ša-nabû-š zdobył stolicę Egiptu Memfis. Faraon zmuszony został do ucieczki, a w ślad za nim aż do granic Nubii podążyli Asyryjczycy. Cały kraj Asarhaddon podzielił na 22 okręgi podatkowe osadzając w nich swoich gubernatorów. Asyryjskie panowanie nad krajem faraonów trwało dwa lata, kiedy po tym okresie pojawił się Taharka odbijając Memfis. By stłumić bunt, Asarhaddon wyruszył niezwłocznie nad Nil, lecz w czasie marszu ciężko zachorował kończąc swe życie gdzieś na terenie Palestyny, a był to rok 669 przed Chr.<sup>46</sup>

Śmierć Asarhaddona z dala od stolicy państwa w dziwny sposób nie wywołała zwyczajowych walk o tron. Dużą zasługę w tym miała niewątpliwie ulubiona żona Sanheryba — leciwa już Nakija, popierająca jako nowego władcę Assurbanipala. Wstąpił on na tron w 669 r. przed Chr., lecz dokładna data końca jego panowania nie jest znana, a historycy umieszczają ją między 630 i 625 rokiem przed Chr. Swego starszego brata Šamaš-šum-ukin uczynił władcą w Babilonie (669–648 r. przed Chr.). Ta dwuwładza nie osłabiła potęgi Asyrii, lecz na pewien czas jeszcze bardziej umocniła polityczną jedność całej Mezopotamii.

Honorem jednak Assurbanipala było rozprawienie się z groźnym konkurentem na zachodzie imperium — Egipcjam. Okazja nadarzyła się wkrótce, kiedy egipscy namiestnicy zbuntowali się przeciw Asyryjczykom. Nie ociągając się Asyryjczycy wręcz błyskawicznie pojawili się w delcie Nilu (667 r. przed Chr.) poddając ją ponownie swej władzy. Znany już faraon Taharka i tym razem zdołał umknąć i tylko zdobycie Górnego Egiptu zapewniłoby Assurbanipalowi niepodzielne panowanie w tym rejonie. Lecz udało mu się uprowadzić wyłącznie do Niniwy władcę Sais Necho, którego wkrótce potem ułaskawił i ustanowił władcą Sais, a jego syna Psametyka — namiestnikiem Atribis. W ten sposób Asyria zapewniła spokój w części Egiptu<sup>47</sup>.

Obok militarnych sukcesów w Egipcie Assurbanipal mógł pochwalić się także udanymi podbojami na terenach fenickich, gdzie podporządkował sobie Arad i Tyr. Sukcesy militarne Assurbanipala zapewniły imperium spokój na kilka lat. Niemniej jednak po dziesięciu latach kontroli nad Egipcjam w 655 r. przed Chr. zbuntował się

<sup>46</sup> W. von Soden, *Herrscher im Alten Orient*, Berlin – Göttingen – Heidelberg 1954, s. 119–124.

<sup>47</sup> J. Zabłocka, *iw.*, s. 338.

przeciw Asyrii Psametyk, syn uhonorowanego przez Assurbanipala Necho, odzyskując niezależność. Jakby tego kłopotu było mało, ustanowiony królem w Babilonie brat Assurbanipala Šamaš-šum-ukin stanął na czele ligi antyaszyryjskiej, do której należały kraje Aramejczyków, Elamitów oraz państwa syropalestyńskie. Walka trwała cztery lata; po tym zaś czasie Babilon zdobyto w 648 r. przed Chr., a brat-buntownik zginął w płomieniach pałacu. W roku natomiast 639 została zniszczona stolica Elamu Suza, a cały kraj został obrócony w perzynę<sup>48</sup>.

Podbiwszy bądź zniszczywszy na zawsze swoich wrogów Assurbanipal mógł teraz odbierać hołdy od swych poddanych i płać się w zrabowanym bogactwie. Granice imperium asyryjskiego były teraz tak rozległe jak nigdy dotąd, a jego blask zdawał się być nieprzemijający. Był to jednak tylko pozorny spokój i złudna chwała. Za wszystkimi bowiem zwycięstwami kryła się ogromna ofiara Asyrii złożona bogom wojny, która sprawiła, że była ona wbrew pozorom teraz słabsza niż kiedykolwiek. Był to już lew czekający nieświadomie na swą śmierć.

## VII. ZMIERZCH IMPERIUM

Po śmierci Assurbanipala rozpoczął się ostatni okres istnienia Asyrii na arenie świata. Następcami na tronie umierającego imperium zostali dwaj synowie ostatniego z potężnych władców. Władzę objął najpierw Assur-etel-ilani (626–623 r. przed Chr.), a po czterech latach — jego brat Sin-šari-iškun (623–612 r. przed Chr.). Na tronie zaś babilońskim zasiadał niejaki Kandalanu (647–627 r. przed Chr.), który został wcześniej mianowany przez Assurbanipala królem południowej części imperium asyryjskiego. Został on jednak w wyniku rewolty strącony z tronu przez Nabopolassara (625–605 r. przed Chr.), który założył w Babilonii własną dynastię.

Nie była to jedyna czarna chmura nadciągająca nad Asyrię. Już w 630 r. przed Chr. pozostający dotychczas w przymierzu z imperium Scytowie splądrowali północne tereny państwa, a kilkanaście lat później uniezależniła się Syria. W ślad za nią poszły następnie miasta fenickie, które czując słabość polityczną Asyrii odzyskały wolność. Ruchy wolnościowe dotarły także i do Palestyny, gdzie judzki król Jozjasz (641–609 r. przed Chr.) przywrócił nie tylko swobodę polityczną, lecz również i religijną<sup>49</sup>.

Potężne dotychczas państwo mezopotamskie z trudem tylko utrzymywało swe tereny położone centralnie w Mezopotamii. Nowy zaś król Babilonii nie patrzył obojętnie na te wydarzenia. Nawiązawszy kontakty z Medią, która wzrosła do lokalnej potęgi na Wyżynie Irańskiej za Kyaksaresa (625–585 r. przed Chr.), postanowił ostatecznie rozprawić się z podupadłą już Asyrią. Sin-šari-iškun czując zbliżające się zagrożenie zwrócił się o pomoc do egipskiego faraona Psametyka, który jednak nie chciał tak do końca angażować się w konflikt z nową babilońską siłą, stąd i jego pomoc nie przeważała szali na stronę Asyrii<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> C. S c h e d l, *Historia Starego Testamentu*, t. 4, Tuchów 1995, s. 248n.

<sup>49</sup> J. B r i g h t, *Historia Izraela*, Warszawa 1994, s. 324–327.

<sup>50</sup> G. R o u x, *iw.*, s. 305n.

Po wieloletnich walkach, kiedy wojska asyryjskie od czasu do czasu odnosiły nikłe sukcesy, w 615 r. przed Chr. w wyniku zmasowanego ataku Medów zostało zniszczonych wiele asyryjskich miast leżących na północy kraju. Poruszając się dalej na południe zimą 614 r. przed Chr. zdobyli pradawną stolicę religijną Aššur. Babilończycy pospiesznie wyszli na spotkanie wojsk Kyaksaresa, w Babilonie znany pod imieniem Umakištar, z którym zawarli przymierze przypieczętowane później małżeństwem syna Nabopolassara Nabuchodonozora z córką króla medyjskiego Amytisa. W ten sposób los Asyrii został już przypieczętowany<sup>51</sup>. Na ostateczny cios nie trzeba było długo czekać. Po trzech miesiącach oblężenia w 612 r. przed Chr. padło wreszcie centrum polityczne Asyrii — Niniwa<sup>52</sup>. Splądrowane i zburzone dumne miasto dumnego imperium popadło w zapomnienie na przeszło dwa tysiące lat, kiedy dopiero w 1849 roku ery chrześcijańskiej łopata angielskiego podróżnika i odkrywcy Austena Henry Layarda na nowo wydobyła na światło dzienne starożytne miasto<sup>53</sup>.

Zdawać by się mogło, że wraz ze śmiercią Sin-šari-iškuna w płomieniach ginącego miasta niczego więcej nie usłyszy się już o Asyrii. Tak jednak się nie stało. Jeden z generałów pobitej armii asyryjskiej skrył się w Haranie, gdzie ogłosił się królem przybierając imię Aššur-uballit (612–606 r. przed Chr.) jako nawiązanie do wielkiego władcy asyryjskiego z XIII w. przed Chr., który uwolnił Asyrię spod władzy Hurytów. Babilończyk Nabopolassar nie patrzył beczynn timer na te poczynania. Jesienią 610 r. przed Chr. przy pomocy Medów zdobył Haran, z którego ostatni samozwańczy władca asyryjski ratował się ucieczką przez Eufrat do Syrii. Wspierany przez oddziały egipskie wysłane przez faraona Necho usiłował przedostać się do górnej Mezopotamii celem odzyskania Haranu. Posuwając się przez tereny Palestyny na dolinie Ezdrelon faraon napotkał wojska judzkiego króla Jozjasza, który wydał mu bitwę, podczas której otrzymał śmiertelne rany (zob. 2 Krl 23,29–30; 2 Krn 35,20–27).

Ostatnie walki między dogorywającą Asyrią a Babilonią trwały jeszcze trzy miesiące po śmierci Jozjasza, w wyniku których ostatecznie Asyria i Egipt zostali odrzuceni za Eufrat. Odsunięty w 606 r. przed Chr. od władzy Aššur-uballit ostatecznie zamknął dwutysiącletnią historię Asyrii. Teraz na politycznej scenie starożytnego Bliskiego Wschodu zmienił się układ sił i wyróżniały się trzy potęgi: Egipt, Babilonia i Persja. Taki układ polityczny nie zapewniał jednak stabilizacji, gdyż każde z tych państw dążyło do dominacji nad innymi. Także małe ludy zamieszkujące górzyse tereny bliskowschodnie łakomym okiem spoglądały na cywilizowane tereny leżące w żyznych dolinach.

<sup>51</sup> W. von Soden, jw., s. 138n.

<sup>52</sup> Plastyczny opis jej upadku zob. księgę proroka Nahuma. Także W. Chrostowski, Księga Nahuma jako świadectwo asyryjskiej diaspory Izraelitów, w: tenże, Asyryjska diaspora, jw., s. 81–89.

<sup>53</sup> Zdarzenia związane z odkryciem Niniwy zob. J. Meuszynski, jw., s. 46–58.

## ZAKOŃCZENIE

Licząca przeszło 1200 lat samodzielna historia Asyrii była jednym niesamowicie barwnym pasmem wydarzeń. Będąc początkowo przez długie wieki zależna od innych organizmów państwowych, jak miasto-państwo Ur III czy Akad, pod koniec XIX w. przed Chr. rozpoczęła samodzielne istnienie jako państwo. W jej długich dziejach można wyodrębnić kilka okresów, a w każdym z nich panował wybitny władca, który doprowadzał ówczesne państwo na czoło politycznych wydarzeń starożytnego Bliskiego Wschodu. Tak zatem początek politycznemu samodzielnemu istnieniu Asyrii dał Šamši-Adad I (1813–1781 r. przed Chr.) zakładając nowe państwo na północy Mezopotamii. Prócz tego okresu staroasyryjskiego w historii państwa wyróżnić można okres państwa średniego i państwa nowego. Odpowiednio chronologicznie do poszczególnych okresów istnienia Asyrii należy wymienić takich wielkich władców jak Adadnirari I (1307–1275 r. przed Chr.), Tiglatpileser I (1115–1077 r. przed Chr.), Tiglatpileser III (744–727 r. przed Chr.), Sanherib (704–681 r. przed Chr.) czy Assurbanipal (668–627 r. przed Chr.).

Oprócz tych kilku wspomnianych każdy z asyryjskich władców miał wielkie osiągnięcia nie tylko polityczne, ale także i kulturowe. Asyryjscy królowie bowiem byli nie tylko utalentowanymi strategami i wodzami wojennymi, lecz także wizjonerskimi budowniczymi, którzy upiększali stolicy swego państwa oraz inne większe miasta wspaniałymi budowlami oraz inżynieryjnymi rozwiązaniami, które do dzisiaj wzbudzają zdumienie. Bardzo rzadko mówi się o dokonaniach kulturowych asyryjskich władców z tego względu, że w historiografii zakorzenił się obraz Asyrii — agresora czyhającego tylko na okoliczne ludy. Takie spojrzenie utwierdziło się już w starożytności w wyniku asyryjskiej propagandy, która miała na celu odstraszyć ewentualnych najeźdźców na jej rdzenne tereny. Nie należy jednak zapominać, że historia Asyrii to nie tylko nieustanne wojny, lecz także ogromny przyczynek do kultury światowej.

## ASSYRIEN IN BIBLISCHEN ZEITEN

### ZUSAMMENFASSUNG

Die selbständige Geschichte Assyriens umfasst ungefähr 1200 Jahre. Sie ist wie ein Strom voll von bunten Ereignissen, die man in drei Perioden einteilen kann. Als unabhängiger Staat entstand Assyrien am Ende des 19. Jahrhunderts vor Chr. Am Beginn dieses Staates stand König Šamši-Adad I. (1813–1781 vor Chr.). Man unterscheidet die mittelasyrische Zeit (ca. 1350–1070 vor Chr.) und die neuassyrische Zeit (ca. 935–609 vor Chr.). In jeder dieser Epochen herrschten Könige, die dem assyrischen Staat und dem alten Orient ihre eigene Politik diktierten. Man sollte hier besonders die Könige Adad-Nirari I. (1307–1725 vor Chr.), Tiglatpileser I. (1115–1077 vor Chr.), Tiglatpileser III. (744–727 vor Chr.) Sanherib (704–681 vor Chr.) und Assurbanipal (668–627 vor Chr.) nennen.

Außer den genannten Herrschern leistete jeder assyrische König nicht nur sehr große militärisch-politische Errungenschaften, sondern erbrachte auch bedeutende kulturelle Leistungen. Die assyrischen Könige waren nicht nur talentierte Strategen und Kriegsführer,

sondern auch visionäre Bauleute, die ihre Hauptstädte und andere große Städte ihres Reiches mit hervorragenden Bauwerken und Ingenieurprojekten ausstatteten. Eigentlich werden die großen kulturellen Leistungen der assyrischen Könige viel zu wenig erwähnt, weil sich ein anderes Bild ihrer Geschichte zu sehr eingepägt hat. Assyrien war immer ein Aggressor, der seine Nachbarländer bekämpfte und eroberte. Schon im Altertum gewann man diese Überzeugung, weil sie Inhalt der assyrischen Propaganda war. Diese war darauf angelegt, das assyrische Kernland vor eventuellen feindlichen Streifzügen zu schützen. Man sollte jedoch nicht vergessen, dass die Geschichte Assyriens nicht nur eine Geschichte ständiger Kriege ist, sondern dass von hier aus auch ein großer Beitrag für die Weltkultur geleistet wurde.

## MESJASZ W KSIEDZE PROTOIZAJASZA

Treść: — 1. Iz 7,10–16: Zapowiedź narodzin Emmanuela. — 2. Iz 8,23b–9,6: Dziecię-Książę Pokoju (Prawdziwy Doradca, Bóg Mocny, Odwieczny Ojciec). — 3. Iz 11,1–9: Różdżka z pnia Jessego. — 4. Iz 32,1–5: Sprawiedliwy król mesjański. — Zusammenfassung

Tekst biblijny zawarty w Księdze Izajasza 7,1–12,6 zwykle się nazywać „Księgą Emmanuela”, ponieważ zawiera on szereg prorocत्व dotyczących tajemniczej postaci nazwanej w pierwszym z tych prorocत्व (Iz 7,10–16) Emmanuelem. Poza Iz 7,10–16 „Księga Emmanuela” zawiera jeszcze trzy zasadnicze teksty interpretowane najczęściej jako zapowiedzi mesjańskie, w których zapowiadana postać — w pierwszym z tych prorocत्व nazwana Emmanuelem — nosi różne tytuły. Prorocत्व te Izajasz wygłaszał w różnych historycznych okolicznościach, najczęściej w sytuacji zagrożenia ze strony Asyrii. W niniejszym opracowaniu przeprowadzimy egzegezę tych tekstów pod kątem możliwości interpretacji mesjańskiej ich treści. Oto te teksty:

Iz 7,10–16: Zapowiedź narodzin Emmanuela (1).

Iz 8,23b–9,6: Dziecię — Książę Pokoju (Przedziwny Doradca, Bóg Mocny, Odwieczny Ojciec, Książę Pokoju) (2).

Iz 11,1–9: Różdżka z pnia Jessego (3).

Iz 32,1–5: Sprawiedliwy król mesjański (4).

### I. IZ 7,10–16: ZAPOWIEDŹ NARODZIN EMMANUELA

Za judzkiego króla Achaza (734–728) wybucha tzw. wojna „syro-efraimska”. Co ją spowodowało? Oto król izraelski Pekach<sup>1</sup> i Resin król Aramu zawiązawszy koalicję antasyryjską, próbowali wciągnąć do niej również króla judzkiego Achaza. Gdy ten odmówił, Resin i Pekach usiłują zbrojnie zmusić go do przystąpienia do koalicji. Mieli oni zresztą ukryty plan usunięcia Achaza od władzy i osadzenia na tronie niejakiego „syna Tabeela” (Iz 7,6). I tak rozpetęła się wojna

---

<sup>1</sup> Królestwo północne Izraela, czyli Efraim.

(por. 2 Krl 16,5–9). Wtedy do przerażonego króla Achaza zwraca się Izajasz. Prorok był zorientowany, że Achaz potajemnie żywił plany związania się z Asyrią, mimo iż wiedział, że związanie się z Asyrią groziło wpływami bałwochwalczymi. W takim oto kontekście historycznym Izajasz wygłasza swoje prorocтво zawarte w Iz 7,10–16. Najpierw do Achaza zwrócił się jednak sam Jahwe:

*Tak mówi Jahwe do Achaza:*

*Proś Jahwe, twego Boga o znak dla siebie,  
czy to z głębin otchłani,  
czy z wysokości przestworzy (w. 10–11).*

Prorok doskonale wiedział, że Achaz jest pełen obaw, co więcej, że potajemnie myśli o wezwaniu na pomoc Asyrię, dowiadujemy się o tym z 2 Krl 15,7: *Wtedy Achaz wysłał posłów do króla asyryjskiego Tiglat-Pilesera ze słowami: Jestem twoim sługą i twoim synem. Przyjdź i wybaw mnie z ręki króla Aramu i z ręki króla asyryjskiego, którzy stanęli przeciw mnie. Izajasz różnymi słowami starał się odwieść Achaza od tego zamiaru (Uważaj, bądź spokojny, nie bój się. Niech twoje serce nie słabnie z powodu tych dwóch oto niedopałków dymiących głowni: Iz 7,4) — ale na próżno. Chcąc więc królowi ułatwić podjęcie decyzji wycofania się z niebezpiecznego zamiaru, proponuje, by poprosił o jakikolwiek znak od Boga, który przekona go, że Jahwe jest z nim i z jego królestwem. Nadzwyczajność proponowanego znaku (z głębin otchłani, z wysokości przestworzy) podkreśla wszechmoc Boga; chodzi o znaki, które w owych czasach nie podlegały władzy człowieka. A zatem — Bogu można zaufać w każdych okolicznościach.*

*Lecz Achaz odpowiedział:*

*Nie będę prosił ani wystawiał Jahwe na próbę (w. 12).*

Wezwanie Izajasza, by król zaufał Jahwe, nie spotkało się ze zrozumieniem. Achaz uprzejmie odrzuca propozycje (*Nie będę... wystawiał Jahwe na próbę*), ponieważ nie chce zrezygnować z własnych planów. Ponadto wiemy, że Achaz nie należał do wiernych wyznawców Jahwe — popierał kult pogański, a nawet własnego syna spalił w ofierze Molochowi (2 Krl 16,3). Wykrętna odpowiedź króla wywołała oburzenie proroka:

*Wtedy rzekł (Izajasz):*

*Postępujcie więc domu Dawida!*

*Czyż wam jeszcze mało,  
że naprzykrzacie się ludziom,  
iż naprzykrzacie się także mojemu Bogu? (w. 13).*

Prorok wyrzuca królowi i jego dworzanom, że gnębiono lud zmuszając go do płacenia podatków i świadczeń na rzecz dworu (*naprzykrzacie się ludziom*). Jeszcze gorsze jest to, że *naprzykrzają się Bogu* — utrudniają ludowi kult Boga Jahwe — w świątyni (2 Krl 16,10–14). Prorok daje królowi do zrozumienia, że Jahwe nie jest już jego Bogiem: podczas bowiem gdy w w. 11 uznawał Jahwe za Boga Achaza (*Jahwe, twego Boga*), to teraz wręcz stwierdza, że Jahwe nie jest już jego Bogiem (*mojemu Bogu*).

Jahwe proponował królowi wybór znaku (*Proś Jahwe, twego Boga o znak*; w. 10), ponieważ jednak ten z propozycji nie chce skorzystać, Jahwe sam da mu znak. Jahwe zwraca się do niego jako reprezentanta całej dynastii Dawidowej



(*Domu Dawida*), co podkreśla doniosłość znaku — orędzia, które za chwilę będzie wygłoszone.

*Dlatego Pan sam da wam znak:  
Oto panna pocznie i porodzi syna  
i nazwie go imieniem Emmanuel* (w. 14).

Wyrażenia użyte w tym wierszu wskazują, że dokona się szczególne, nadzwyczajne, wręcz cudowne wydarzenie zdziałane przez Boga na potwierdzenie Jego słów. Pierwsze słowo proroctwa: *Dlatego* (hebr. *lākēn*) w tekstach biblijnych stoi albo na początku gróźb (Iz 1,24; 8,7; 2 Krl 19,32 i inne) albo odwrotnie: na początku obietnic (Iz 10,24; Jr 16,14). W naszym wyrażeniu słowo to zdaje się mieć sens zarówno pozytywny, jak i negatywny, jest zarówno obietnicą, jak i gróźbą, ale kontekst sugeruje, że dominuje sens pozytywny. Obietnicą jest to proroctwo dlatego, że zapowiada narodziny Emmanuela, to jest „Boga z nami”; imię to jest więc zapowiedzią, że Jahwe będzie nadal, z Dawidem i państwem judzkim jako opiekun.<sup>2</sup> Ale proroctwo to jest również, gróźbą, ponieważ w kolejnych wierszach (Iz 7,16–17) prorok zapowiada, że nieszczęścia spadną na państwo judzkie (zob. 7,17). Za panowania Achaza i jego następców Ezechiasza i Manassesza istotnie prawdziwe nieszczęścia spadały na Judeę głównie ze strony asyryjskiego króla Sennacheriba. Jednak, jak powiedzieliśmy, sens pozytywny w proroctwie dominuje: mimo bowiem nieszczęść, Jahwe nie opuści państwa judzkiego, a znakiem tej obecności i tej opieki będzie właśnie Emmanuel. Potwierdza taki sens kolejny wiersz naszego proroctwa: *Znak* (hebr. *ot*). Oto bowiem *Pan da wam znak*. Termin *ot* oznacza w Biblii przeważnie szczególne, cudowne wydarzenie zdziałane przez Boga na potwierdzenie Jego słów (Wj 4,8; 7,9; Sdz 6,17). Tym cudownym znakiem będzie to, że *Panna* pocznie i porodzi Emmanuela. Termin *panna*, hebr. *almāh*, oznacza młodą, dojrzałą dziewczynę niezamężną, pannę zdolną do małżeństwa, narzeczoną, dziewicę, albo młodą mężatkę, która nie urodziła jeszcze dziecka. Gdy pisarze biblijni chcieli w sposób jednoznaczny stwierdzić, że jakaś dziewczyna jest dziewicą, używali słowa *b<sup>e</sup>tūlāh* (np. Rdz 24,16)<sup>3</sup>. Dziecko, które urodzi dziewica, otrzyma imię Emmanuel. Nadanie narodzonemu dziecku imienia w Starym Testamencie było przywilejem mężczyzny. Skoro w naszym tekście ten przywilej przyznany jest kobiecie, potwierdza to, że chodzi o przypadek nadzwyczajny. Imię Emmanuel „Bóg z nami” to jedno z wielu powszechnych w Izraelu imion teoforycznych wyrażające obecność Boga wśród ludzi. Ale imię Emmanuel w tekstach mesjańskich wyraża coś więcej; oto w tekście Iz 8,8 Judea nazwana jest *krajem Emmanuela*. To określenie wskazuje, że osoba określona w Iz 7,14 Emmanuelem jest kimś, kto z Jahwe dzieli prawa własności kraju — ziemi izraelskiej.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Wiersz Iz 7,14 niewątpliwie nawiązuje do proroctwa 2 Sm 7,1–16, w którym Jahwe przyrzeka Dawidowi stałą opiekę i łaskawość (zob. też Iz 8,9n).

<sup>3</sup> S. Synowiec, *Oto twój król przychodzi*. Mesjasz w pismach Starego przymierza, Kraków 1992, s. 76–77.

<sup>4</sup> E. Z a w i s z e w s k i, *Alma i jej Dziecię* (Iz 7,14) w: *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia*, pod red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1974, s. 90–91; t e n ż e, *Komentarz perykop o Emmanuelu*, *RBL* 11 (1958), s. 384–403; t e n ż e, *Doktryna mesjańska Izajasza w tzw. „Księdze Emmanuela”*, *SPelp* 5 (1973), s. 163–170.

Tekst Iz 7,14 jest niewątpliwie tekstem mesjańskim, wskazuje na to przede wszystkim rzeczownik (*almāh*). Rodzajnik *ha* przy tym rzeczowniku (*haalmāh*) podkreśla, że chodzi o konkretną osobę, albo o osobę obecną w wizji prorockiej Izajasza. Nie mogła nią być żadna konkretna, współczesna kobieta: ani żona Proroka, bo ta była już zamężna (Iz 7,3), ani żona króla Achaza, bo wtedy Emmanuelem byłby Ezechiasz, syn Achaza, a Izajasz dopiero zapowiada poczęcie i urodzenie Emmanuela. Zresztą przymioty Emmanuela absolutnie wykraczają poza syna Achaza. A zatem — myśl proroka skoncentrowana jest na cudownym wydarzeniu z przyszłości. Emmanuelem jest Mesjasz, a *ha-almāh* to jego matka, Najświętsza Maryja Panna. W tym duchu tekst Iz 7,14 rozumieją i interpretują najważniejsze tłumaczenia: LXX (*parthenos*), Vg (*virgo*), Peszitto (*alimto*). Ewangelia Mateusza mówiąc o dziewiczym poczęciu Chrystusa (Mt 1,22–23; por. Mi 5,2) wyraźnie powołuje się na Iz 7,14. Cała tradycja Kościoła oraz liczni bibliści<sup>5</sup> rozumieją prorocstwo Iz 7,14 jako zapowiedź dziewiczego poczęcia i urodzenia Mesjasza, czyli jako tekst bezpośrednio mesjański.

Istnieje jednak również druga interpretacja Iz 7,14 według której mamy tu do czynienia z mesjanizmem królewskim pośrednim. W świetle tak rozumianego mesjanizmu Izajasz zapowiadając narodziny Emmanuela ma na myśli Ezechiasza, syna żony Achaza (2 Krl 18,2). Rodzajnik *ha* przed rzeczownikiem *almāh* według tej interpretacji wskazuje na to, że prorok myśli o kobiecie aktualnie obecnej, znanej Achazowi, czyli o jego żonie. Ponadto — prorok zwraca się do rodziny królewskiej, jej właśnie obiecuje znak. Jak jednak wyjaśnić fakt, że prorok przypisuje Bogu oddziaływanie na matkę (żonę króla!) mającą urodzić Emmanuela? J. Synowiec tak odpowiada na to pytanie: „Izajasz myśli poniekąd w kategoriach tzw. ideologii królewskiej, która w jego czasach była szeroko rozpowszechniona w krajach Bliskiego Wschodu i pojmowała królów jako istoty zrodzone przy udziale bóstw”<sup>6</sup>.

Mesjanizm królewski pośredni ma miejsce w wypowiedziach dotyczących historycznych królów z rodu Dawida; wypowiedzi te wskazują na stałą opiekę Jahwe nad królestwem judzkim oraz związana z osobą Emmanuela nadzieją na upadek nieprzyjaciół narodu.

Osoba Emmanuela jest bliżej opisana w następnym wierszu:

*Mleko i miód jeść on będzie,*

*aż nauczy się odrzucać zło i wybierać dobro* (w. 15).

Trudno jednoznacznie określić, czy te dwa rodzaje pokarmu: *mleko i miód* są symbolami ubóstwa czy odwrotnie — obfitości. Występujące w Starym Testamencie określenie ziemi „mlekiem i miodem płynącej” wyraża często dostatek (Wj 3,8.17; Jr 11,5 i inne), ale u Izajasza „oznaką dobrobytu jest obfitość mięsa i wybornych win (Iz 25,6), zaś mleko i miód jako jedyne pożywienie dowodzą wielkiego nieszczęścia (Iz 7,22)”<sup>7</sup>. — Wydaje się, że w analizowanym przez nas

<sup>5</sup> M. Gołębiowski, Mesjanizm Księgi Izajasza na tle historii i tradycji Izraela, *AK* 102, z. 3/451, s. 392–396; J. Paściak, Izajasz wieczorem Chrystusa, Katowice 1937, s. 38–44; L. Stachowiak, Wystąpienie Izajasza wobec Achaza (Iz 7,1–17), w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, pod red. L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz, Lublin 1983, s. 111–128.

<sup>6</sup> J.S. Synowiec, *iw.*, s. 79.

<sup>7</sup> T. Brzegowy, *Prorocy Izraela*, Cz. I, Tarnów 1994, s. 79.

tekście Iz 7,15 kontekst sugeruje raczej myśl o zniszczeniu, wyludnieniu i ubóstwie kraju, a więc mleko<sup>8</sup> i miód oznaczają pokarm biednych. Autor ma na myśli sytuację cechującą okres pojawienia się Mesjasza — była to sytuacja zniszczenia i wyludnienia kraju. J. Synowiec proponuje<sup>9</sup> interpretację pośrednią: mimo ciężkiego położenia kraju, Emmanuel, zanim nauczy się wybierać dobro i odrzucać zło (Iz 7,16), nie zostanie pozbawiony tych cennych produktów. Takiej interpretacji sprzyja ostatni wiersz proroctwa:

*Albowiem zanim chłopiec osiągnie wiek  
rozeznania zła i dobra,  
spustoszona zostanie ziemia,  
której dwóch królów ty się lękasz (w. 16).*

Wydaje się, że prorok chce tu przeciwstawić Emmanuela Achazowi, który w aktualnej sytuacji nie umiał rozeznaczyć, co jest dobre a co złe, i dlatego wezwał — na swoje nieszczęście — na pomoc Asyrię. Natomiast Emmanuel jako idealny władca będzie miał dar właściwego rozeznania i właściwego osądu (por. Iz 9,5n; 11,2–5). Natomiast ziemia sprzymierzonych wrogów Izraela, Syrii i Efraima, których bał się Achaz, *zostanie spustoszona*.

A zatem: Wielu egzegetów, opierając się na tekstach najstarszych tłumaczeń (LXX, Vg, Pesitto) interpretuje tekst Iz 7,14 jako tekst bezpośrednio mesjański. Jednak wielu egzegetów w oparciu o kontekst historyczny wygłoszonego proroctwa opowiada się za interpretacją tekstu Iz 7,10–16 w duchu mesjanizmu królewskiego pośredniego. W tym drugim wypadku Iz 7,10–16 pozostaje tekstem mesjańskim, choć w nieco innym znaczeniu. Przemawia za tym „uroczysty ton wypowiedzi Izajasza, symbolika imienia Emmanuel, które wskazuje na dalszą opiekę Jahwe nad rodem królewskim i państwem judzkim, a także związana z osobą Emmanuela nadzieja na upadek nieprzyjaciół narodu”<sup>10</sup>. Mesjanizm królewski pośredni występuje w tekstach Starego Testamentu, które przedstawiają postaci z rodu Dawida i owiane są tęsknotą za władcą idealnym<sup>11</sup>.

## II. IZ 8,23B–9,6: DZIECIĘ – KSIĄŻE POKOJU (PRAWDZIWY DORADCA, BÓG MOCNY, ODWIECZNY OJCIEC)

Wiersz 8,23b stanowi w Vg 9,1, dlatego stanowi on wprowadzenie do mesjańskiego proroctwa o przyjściu i tytułach Mesjasza. Proroctwo to pochodzi z okresu najazdu króla Tiglat — Pilesera III na Palestynę w roku 732, w którym król ten zajął północne tereny Izraela, Galileę, Pereę, a ich mieszkańców deportował do Asyrii (zob. 2 Krl 15,29). W tej tragicznej dla narodu sytuacji głos zabiera Izajasz wieszcząc, że po dniach tragedii zabłyśnie światło i radość mesjańska:

*Jak upokorzył (Bóg)  
kraj Zabulona i kraj Neftalego,*

<sup>8</sup> W zwrocie: „ziemia mlekiem i miodem płynąca” termin „mleko” jest oddany słowem „chalab”, zaś w tekście Iz 7,15n występuje termin „chema” (= zsiadłe, kwaśne mleko).

<sup>9</sup> J. S y n o w i e c, jw., s. 79–80.

<sup>10</sup> Tamże, s. 80.

<sup>11</sup> J. H o m e r s k i, Pieśń Izajasza o Emmanuelu, *STV* 14: 1976, nr 2, s. 13–46.

*tak w przyszłości chwałą okryje*

*Drogę Morską, Zajordanię, kraj obcych ludów* (w. 8,23b).

Tereny Zebulona i Neftalego najbardziej ucierpiały od najazdów asyryjskich (zob. 2 Krl 15,29n); uległy splądrowaniu i utraciły znaczną część terytorium. Ziemia Judy — mimo że nie przeżyła potopu wojsk asyryjskich — boleśnie odczuwała jarzmo niewoli: danin i składek na rzecz Asyrii. W tej sytuacji Izajasz głosi ludowi obu królestw dobrą nowinę: *Jahwe chwałą okryje* ziemie ludu Bożego:

*Lud chodzący w ciemności*

*ujrzał wielką światłość;*

*nad mieszkańcami kraj mroków*

*zajaśniało światło* (w. 1).

Światło w Biblii jest symbolem pomyślności, zbawienia (Iz 58,10; 60,1,3), podczas gdy ciemność oznacza nieszczęście. Światłość wiąże się również z osobą Mesjasza (Iz 42,6; 49,6; Łk 2,32; J 1,4nn; 8,12; 12,46). Użyte w wierszu 1 wyrażenie *zajaśniało światło* oznacza, że dokona się coś, co przyniesie radość ludowi Izraela: koniec wojen, klęskę tych, co uciskają lud Boży. Tę radosną przyszłość prorok opisuje posługując się tzw. *perfectum propheticum* określającym dosłownie czas przeszły dokonany, ale ta forma czasownikowa ma znaczenie czasu przyszłego; w intencji proroka ma podkreślić, że opisywany fakt — w naszym wierszu radość — na pewno się wydarzy: ustaną ciemności, zabłyśnie światło:

*Pomnożyłeś radość,*

*spotęgowałeś wesele.*

*Rozradowali się przed Tobą radością,*

*jaka panuje w czasie żniwa,*

*jak się weselą dzieląc się łupami* (w. 2).

Chcąc podkreślić, jak prawdziwa i wielka będzie ta radość, prorok posługuje się przykładami: wymienia radość żniwiarzy z obfitych zbiorów (por. Kpł 23,40; Pwt 16,14; Ps 4,8; 126,6) i radość zwycięzców dzielących się łupami po zwycięskiej bitwie (Sdz 5,30; Ps 68,13; 119, 162). Sięga również do przykładu z historii Izraela przypominając *dzień Madianu*, to jest zwycięstwo Gedeona nad Madianitami (Sdz 7,15–25):

*Albowiem jarzmo jego ucisku,*

*drażek na jego ramieniu*

*i kij jego ciemężyciela*

*złamałeś jak w dniu Madianu* (w. 3).

Tak jak za czasów Gedeona (Sdz 7–8) wróg Izraela został pokonany, tak teraz Izrael odniesie wspaniały triumf nad wrogiem. Wszelki sprzęt związany z wojną, wszelkie narzędzia ucisku — symbole ujarznienia ludu Izraela — zostaną zniszczone, staną się *pastwą płomieni*:

*Oto każdy but kroczący z hałasem*

*i płaszcz krwią zboczony*

*zostanie wydany na spalenie*

*i stanie się pastwą płomieni* (w. 4).

Obraz spalenia ubiorów wrogich żołnierzy dodatkowo podkreśla ich zniszczenie: nie tylko oni sami, ale nawet ich ubiory zostaną spalone, więc definitywnie

zlikwidowane. Ale przyczyną największej radości ludu Izraela będzie nie tyle zwycięstwo nad wrogami, ile narodziny Dziecięcia:

*Albowiem Dziecię nam się narodziło,  
Syn został nam dany.  
Na jego barkach władza spoczywa,  
A On nazwał go imieniem  
Przedziwny Doradca, Bóg Mocny,  
Odwieczny Ojciec, Książę Pokoju (w. 5).*

Zapowiadane Dziecię autor biblijny charakteryzuje czterema imionami: Przedziwny Doradca, Bóg Mocny, Odwieczny Ojciec, Książę Pokoju<sup>12</sup>.

Imiona te charakteryzujące istotę, rozległość władzy i funkcji królewskiego Dziecięcia odnoszą się do przymiotów osobistych, bądź do cech jego królestwa. Tytuł *Przedziwny Doradca* nawiązuje niewątpliwie do króla Achaza, który nie umiał słuchać rad proroka i w ten sposób naraził na nieszczęście cały naród. Natomiast Dziecię dzięki swej mądrości tak pokieruje losami Izraela, że spełni się zapowiedziane w w. 3–4 zniszczenie wrogów. Słowo *Przedziwny* uwypukla nadzwyczajną roztropność, dzięki której będzie podejmował najwłaściwsze decyzje. Proroctwo Iz 11, 2 powie, że ta zaleta będzie owocem specjalnego daru Ducha Rady (*rûah 'ēśā*). Kolejny tytuł: *Bóg Mocny* odnosi się w Starym Testamencie zawsze — z wyjątkiem naszego tekstu — do Boga (por. Iz 10,21; Jr 32,18; Ne 9,32). Nie można jednak z tego wnosić, że autor biblijny przypisuje Dziecięciu naturę boską; chce on tylko powiedzieć, że ten potomek dynastii Dawidowej będzie napełniony mocą pochodzącą od samego Boga. Dopiero w świetle całości objawienia biblijnego można w tym określeniu widzieć zapowiedź boskiej natury Dziecięcia. Tytuł *Odwieczny Ojciec* (*Ojciec na wieki*) jest jedynym w Starym Testamencie przypadkiem nadania królowi tytułu *Ojciec*. Termin *Odwieczny* kieruje myśl zarówno ku przeszłości, jak i przyszłości, natomiast Vulgata oddała to wyrażenie słowami: *Pater futuri saeculi*, *Ojciec przyszłego wieku* sugerując w ten sposób myśl, iż Dziecię da początek nowej i wiecznotrwałej epoce w dziejach Izraela, kierując tym samym myśl ku przyszłości. Przez dodane do słowa *Odwieczny* tytułu *Ojciec* autor biblijny chciał podkreślić, że władca tak określony w swoich rządach będzie otaczał podwładnych ojcowską opieką. Ostatni tytuł: *Książę Pokoju* podkreśla, że zapowiadany władca zapewni poddanym idealny pokój. Pokój w Biblii nie jest tylko stanem zawieszenia działań wojennych, ale to przede wszystkim stan pozytywny: suma wszystkich istotnych dóbr zapewniających człowiekowi w pełni udane życie jednostkowe i społeczne. Pokój to „dobrobyt codziennego istnienia, harmonia, w jakiej znajduje się człowiek w stosunku do całej przyrody, do Boga i do siebie samego; konsekwentnie — pokój to błogosławieństwo, odpoczynek, chwała, bogactwo, zbawienie, życie”<sup>13</sup>. Tak rozumiany pokój zaprowadzi *książę pokoju*, śar szalom, czyli król, władca, któremu wszystko

<sup>12</sup> W różnych tłumaczeniach wymienia się różną ilość tych przymiotów. LXX i Vetus Latina wymieniają tylko jeden tytuł: „Anioł Wielkiej Rady”. Vg wymienia sześć imion: Admirabilis, Consiliarius, Deus, Fortis, Pater futuri saeculi, Princeps Pacis.

<sup>13</sup> Słownik Teologii Biblijnej, Poznań 1982, s. 701.

podlega<sup>14</sup>. Ale będzie on sprawował rządy w imieniu Jahwe. Podmiotem czasownika *wajjiqrā*, i *nazwał* (go) jest bowiem Jahwe, z czego można wnioskować, iż Dziecię tak nazwane będzie sprawowało rządy jako wasal Boga na tronie Dawida (por. 2 Krl 23,34 = 2 Krn 36,4; 2 Krl 24,17). Taką myśl kontynuuje ostatni wiersz proroctwa:

*Rozprzestrzeni się jego władza  
i pokój bez końca,  
na tronie Dawida i w jego królestwie,  
które utwierdzi i umocni  
prawem i sprawiedliwością  
odtąd i aż na wieki.*

*Zazdrość Jahwe Zastępów to sprawi* (w. 6).

Wiersz 6 podaje charakterystykę królowania zapowiadanego Władcy, który będzie panował *na tronie Dawida i w jego królestwie*. Ale za sprawą działania Jahwe (*Jahwe Zastępów to sprawi*) spełnią się obietnice zapowiedziane przez proroka: *zapanuje prawo i sprawiedliwość*. Jak widać z tego wiersza, między tronem Dawida i tronem Jahwe, królestwem Dawida i królestwem Jahwe następuje coraz większa identyfikacja. Użyty w wierszu termin *Zazdrość Jahwe* wyraża głębokie przywiązanie Jahwe do swego narodu, zaś określenie *Jahwe Zastępów*<sup>15</sup> wskazuje na potęgę Jahwe, na jego wszechmoc w historii i w przyrodzie. Prorok ogłasza trwałość owego Królestwa: *odtąd i aż na wieki*. Dla Hebrajczyków to wyrażenie nie miało znaczenia eschatologicznej wieczności, ale w kontekście całego wiersza ma ono, przynajmniej w sensie pełniejszym, znaczenie wieczności<sup>16</sup>.

A zatem: Egzegeza proroctwa Iz 8,23b–9,6 upoważnia do wniosku, że jest to tekst mesjański. Potwierdza to Nowy Testament, który przytacza to proroctwo, kiedy mówi o jego wypełnieniu się w działalności Jezusa w Galilei (Mt 4,13–16). Problemem pozostaje rozstrzygnięcie, czy jest to proroctwo w sensie wyrazowym (dosłownym), czy typycznym. Autorzy opowiadający się za sensem typycznym wiążą to proroctwo z królem Ezechiaszem, który byłby typem Mesjasza. Być może narodziny Ezechiasza, syna Achaza, były impulsem do wygłoszenia tego proroctwa, jednak — jak słusznie zauważa BP — „Charakterystyka, pełne szczególnej treści imiona, atrybuty i funkcje idealnego władcy nieskończenie przerastają postać, cechy i działalność Ezechiasza”. Bardziej prawdopodobne jest zatem, iż nasz tekst jest proroctwem mesjańskim w sensie literalnym. Prerogatywy przypisane Dziecięciu (w. 6) w żaden sposób nie mogą być przypisane nie tylko synowi Achaza, ale

<sup>14</sup> Określenia, jakie charakteryzują Dziecię, przypominają wyraźnie tytuły, jakie w Egipcie kapłan w imieniu bóstwa nadawał faraonowi; omówienie tych podobieństw zob. J.S. Synowiec, *wiecz, jw.*, s. 84–85.

<sup>15</sup> Słowo „Zastępy” w Starym Testamencie określa nieraz gwiazdy (Iz 40,26), dwór Jahwe złożony z aniołów (1 Krl 22,19; Hi 1,6; Ps 103,21); zob. J.S. Synowiec, *Starotestamentowe wyznania wiary*, w: *W nurcie franciszkańskim*, pod red. J.R. Bar, J.S. Synowiec, B.J. Urban, T. 2, Kraków 1990, s. 12n.

<sup>16</sup> T. Brzegowy, *Książę czterech imion* (Iz 8,23b–9,6), w: *Verbum Caro factum est. Księga Pamiątkowa dla Prof. T. Jelonka w 70. rocznicę urodzin*, pod red. R. Bogacz, W. Chrostowski, Warszawa 2007, s. 145.

żadnemu królowi ziemskiemu, natomiast doskonale harmonizują z tym, co wiemy o Chrystusie.

Pokój to istotny składnik dóbr ery mesjańskiej i królestwa mesjańskiego w nauce proroków, w szczególności u Izajasza (2,4; 9,6; 11,6–9; 65,25). Według Mi 5,4 Mesjasz sam będzie pokojem, czyli jego źródłem, sprawcą i uosobieniem. Treść imienia *doradca* (w. 5) łączy się ściśle z darem rady w mesjańskim tekście Iz 11,2. I w końcu nazwa *El Gibbor, Bóg mocny* w wielu tekstach Starego Testamentu jest wiązana wprost z Bogiem (por. Pwt 10,17; Jr 32,18; Ps 24,8; Ne 9,32). Nie da się wy tłumaczyć użycia tego imienia do określenia zapowiadanego Dziecięcia zwykłą przesadą częstą u ludzi Wschodu w stosowaniu określeń do osób. Tylko z objawienia Bożego mógł Izajasz odnieść to określenie do Dziecięcia<sup>17</sup>.

### III. IZ 11,1–9: RÓŻDŹKA Z PNIA JESSEGO

Jednym z najważniejszych prorocत्व mesjańskich Starego Testamentu jest niewątpliwie prorocत्व o *Galązce (Odrośli)* z pnia Jessego zapisane w Iz 11,1–9. Zostało ono wygłoszone prawdopodobnie w sytuacji zagrożenia inwazją asyryjską pod wodzą Sennacheriba na Jerozolimę w roku 701 (Iz 36,2–20; 37,9–13). Wtedy przerażony król Ezechiasz posłał gońców do Izajasza pytając o radę w tej tragicznej sytuacji. Izajasz pełen wiary w opiekę Jahwe przepowiedział, że Sennacherib do miasta nie wejdzie, odstąpi od oblężenia i wróci do swojego kraju (Iz 37,33–35). Przepowiednia Izajasza spełniła się: gdy wydawało się, że zdobycie miasta jest tylko kwestią czasu, wtedy nieoczekiwanie nastąpiła dla Sennacheriba godzina klęski. Wybuchła zaraza, która zdziesiątkowała pod samymi murami Jerozolimy jego armię i zmusiła Sennacheriba do odwrotu (Iz 37,36–37)<sup>18</sup>.

Oto wygłoszone przez Izajasza prorocत्व (11,1–9)<sup>19</sup>.

*Wyrośnie latorośl z pnia Jessego,  
z jego korzenia młody pęd zakwitnie* (w. 1).

Z pnia Jessego, czyli ojca Dawida (1 Sm 16,1–22) wyjdzie nowy władca określony dwoma terminami: *latorośl (hōter)* i *młody pęd (nēcer)*. Pniem jest ród Jessego, a ową latoroślą, młodym pędem nowy potomek tego rodu boleśnie doświadczony przez historię. Prorok posługuje się tu rozpowszechnioną w krajach starożytnego Bliskiego Wschodu symboliką roślinną. Dynastia Dawidowa została przyrównana do drzewa, które ścięto, pozostał tylko pień, ale z tego pnia wyrośnie nowy król. Do tego prorocтва nawiązuje prawdopodobnie Mt 2,23 (*Tak miało się spełnić słowo proroków: nazwany będzie Nazarejczykiem*), ponieważ użyty w prorocत्वie termin *nēcer* wykazuje terminologiczną łączność z nazwą

<sup>17</sup> T. J e l o n e k, Powstanie idei Mesjasza indywidualnego, *Tarnowskie Studia Teologiczne* 23 (2004), s. 145–160.

<sup>18</sup> Tę klęskę Asyrii potwierdza także Herodot, który przypisuje ją pladze szczurów (Dzieje, II, 141).

<sup>19</sup> W. W o d e c k i, Wyposażenie duchowe Mesjasza według Iz 11,1–5, *RBL* 34: 1981, nr 2, s. 24–25.

Nazaret, rodzinną miejscowością Chrystusa<sup>20</sup>. Zapowiedziany w tym wierszu potomek Dawida będzie królem, którego napełni duch Jahwe:

*I spocznie na nim duch Jahwe:  
 duch mądrości i rozumu,  
 duch rady i męstwa,  
 duch znajomości i bojaźni Jahwe (w. 2).*

Duch Jahwe (*rûah Jahweh*) to szczególna moc Boża dana zapowiadanemu królowi do spełniania wyjątkowej roli. Stary Testament tej sprawczej mocy Bożej przypisuje największe wydarzenia z historii zbawienia. Moc Boża stworzyła świat z pierwotnego chaosu, dzięki niej i ludzie i wszystko żyje, ona sprawiła, że mogli swoje rządy sprawować sędziowie, królowie (1 Sm 10,6; 11,6; 16,13–14), prorocy (Lb 11,25; 1 Sm 10,6). Nadejdzie czas, kiedy duch Jahwe zostanie wylany na wszelkie ciało (Dz 2,17–21). W ducha Jahwe wyposażeni byli: Mojżesz (Lb 11,24n), Gedeon (Sdz 6,34), Eliasz i Elizeusz (2 Krl 2,15), ale zapowiadany przez proroka potomek Dawida będzie wyposażony w pełnię darów Jahwe. Na tekście Iz 11,2 wymieniającego te dary opiera się nauka o siedmiu darach Ducha Świętego, chociaż jest tu mowa nie o siedmiu, lecz sześciu darach (trzy pary: *chokma-ubina, eca-ugebura, daat-wejirat Jahwe*). Liczba siedem wzięła się stąd, że do wymienionych w w. 2 sześciu darów dodano dar bojaźni Jahwe z wiersza 3a (*W bojaźni Jahwe znajdzie upodobanie*). Aby jednak nie powtarzać tego samego daru (bo w w. 2d też mamy: *bojaźń Jahwe*), Septuaginta bojaźń Jahwe z w. 2d oddała przez eusebeia, a bojaźń Jahwe z w. 3a przez fobos Theou. Za LXX poszła Vg, która w pierwszym przypadku ma *pietas* (= pobożność), a w drugim *timor Domini* (= bojaźń Pańska). Egzegeci współcześni, aby „uratować” liczbę siedmiu darów, do sześciu darów z w. 2 dodają dar siódmy: *ducha Jahwe (rûah Jahwe)* z w. 3a rozumiejąc go jednak nie tyle jako osobny dar, ile jako dawcę pozostałych sześciu darów.

Oto sześć darów wymienionych w w. 2. Jest to najpierw dar mądrości (*hokmäh*), czyli uzdolnienie do tak roztropnego kierowania sprawami ludzkimi, jak to potrafił Salomon.

Dar rozumu (*bînah*) ma podobne znaczenie co dar mądrości, dodaje jednak do niego dodatkową treść: chodzi o wybór najbardziej słusznej drogi w różnych skomplikowanych okolicznościach, dokładne rozróżnienie między dobrem a złem, prawdą a kłamstwem.

O ile mądrość i rozum dotyczą obszaru raczej teoretycznego, to kolejna para darów (rada i męstwo: *'ēcāh* i *g<sup>e</sup>bûrah*) odnoszą się do porządku praktycznego. „Rada” ma tu znaczenie zaradności niezbędnej w trudnych sytuacjach, zdolności znajdowania odpowiednich środków. Natomiast męstwo jest zdolnością do walki o zrealizowanie słusznych zamierzeń, walki, w której nie brak dzielności.

Ostatnie dwa dary odnoszą się do porządku religijnego; są to: „znajomość” (*da'at*) i „bojaźń Jahwe” (*jir' at Jahwe*). Znajomość Jahwe to nie tyle wiedza o Bogu, ile uznanie nieograniczonej niczym władzy Boga i postępowanie zgodnie

<sup>20</sup> Niektórzy Ojcowie Kościoła dopatrywali się w tekście Iz 11,1 również sensu mariologicznego, ze względu na to, że użyty tu termin *virga* („gałązka”) ma być aluzją do terminu *virgo* („panna”, „dziewica”). W Vg tekst Iz 11,1 brzmi „Et egredietur virga de stirpe Jesse”.



z Jego nakazami. Z kolei „Bojaźń Jahwe” nie oznacza — jak mogłoby to wynikać z etymologii tego terminu — lęku przed Bogiem, (lecz obejmuje to wszystko, co dotyczy poprawnej postawy człowieka wobec bożych przykazań. Postawa ta jest rezultatem znajomości Bożych nakazów, a w praktyce przeradza się w dokładne przestrzeganie prawa Bożego. Taka postawa według Starego Testamentu stanowi ukoronowanie mądrości (Prz 1,7; Syr 1,12; Hi 28,28; Koh 12,13; Ps 111,10)<sup>21</sup>, i dlatego termin określający taką postawę (Bojaźń Jahwe) jest podkreślony dwukrotnie: w w. 2 i w w. 3.

W trzech kolejnych wierszach naszego tekstu (w. 3–5) autor biblijny charakteryzuje rządy zapowiadanego władcy:

*W bojaźni Jahwe znajdzie upodobanie.  
Nie będzie sądził według tego, co oczy widzą  
ani rozstrzygał według tego, co uszy słyszą* (w. 3).

Pełnia darów ducha Jahwe — szczególnie podkreślona tu po raz drugi bojaźń Jahwe — uzdolni zapowiadanego władcę do sprawowania rządów sprawiedliwych, to znaczy takich, w których nie będą się liczyć pozory tego, co *oczy widzą i uszy słyszą* — lecz kryteria prawdziwe, w pełni sprawiedliwe. Szczególnie rządy tego władcy będą zorientowane na troskę o ubogich narażonych na nadużycia ze strony rządzących oraz na karanie ludzi złych.

*Sprawiedliwie osądzi biednych,  
ujmie się za sprawami nędzarzy ziemi.  
Różgą swych ust porazi gnębiiciela,  
a tchnieniem swoich warg uśmierci złoczyńców* (w. 4).

Wiersz ten podkreśla szczególną troskę zapowiadanego władcy o sprawy *biednych*, o sprawy *nędzarzy*. Skuteczność jego sprawiedliwych rządów wyrażona jest przy pomocy dwóch wyrażeń paralelnych: *różga jego ust* i *tchnienie jego warg* (por. Jr 9,7; 18,18; Ap 1,16; 19,15). Autor biblijny wymienia biednych i nędzarzy, to jest najstabsze i najuboższe warstwy społeczeństwa zdane tylko na siebie, najczęściej pozbawione skutecznej ochrony państwa. Inaczej będzie pod rządami zapowiadanego króla: szczególną jego opieką będą otoczeni właśnie najbiedniejsi członkowie społeczeństwa. Natomiast gnębicieli spotykać będzie surowa kara. Król wymierzać ją będzie potęgą swego słowa, a więc bez uciekania się do przemocy<sup>22</sup>.

Kara będzie nieodwołalna, ale sprawiedliwa:

*Sprawiedliwość będzie opaską jego bioder,  
a wierność — pasem jego lędźwi* (w. 5).

Króla — obrońcę najbiedniejszych cechować będzie sprawiedliwość i wierność. Sprawiedliwość (*sedaqāh*)<sup>23</sup> oznacza całość wszystkich pozytywnych wartości duchowych, zaś wierność (*'emunāh*)<sup>24</sup> — stałość, trwanie przy tychże wartościach we wszelkich okolicznościach. Takie cechy króla będą tak ściśle związane z jego rządami, jak mocno z Izraelitą „związana jest przepaska, którą ciągle nosi na

<sup>21</sup> Zob. T. B r z e g o w y, Prorocy Izraela. Cz. I, Tarnów 1994, s. 89; t e n ż e, Obraz Boga w Księdze Koheleta, *Tarnowskie Studia Teologiczne* 13(1993), s. 105–129.

<sup>22</sup> Odwrotnie niż władca z Ps 2,9, który żelazną ręką skruszy nieposłuszne sobie narody.

<sup>23</sup> Słownik Teologii Biblijnej, Poznań 1982, s. 897–906.

<sup>24</sup> Tamże, s. 1038–1040.

biodrach (por. Jr 13,11; Ef 6,14)<sup>25</sup>. Izajasz zapowiada więc króla, który urzeczywistni ideał takiego władcy, który według zapowiedzi Ps 72,12–14 szczególną troską będzie otaczał biednych, słabych, nędzarzy. Ponieważ poczują się oni otoczonymi opieką, pełnoprawnymi członkami społeczeństwa, a bogaci pozbawieni możliwości krzywdzenia innych — nastanie epoka niczym niezakłóconego pokoju. Czynniki rodzące z jednej strony krzywdę i niepokój, a z drugiej żądę władzy i panowania nad innymi zostaną bowiem wykluczone. Obraz takiego społeczeństwa cieszącego się uniwersalnym i głębokim pokojem kreśli prorok w w. 6–8 posługując się obrazami przypominającymi obraz biblijnego raju.

*Wtedy wilk będzie przebywał razem z barankiem,  
lampion będzie tuż obok koźlęcia,  
cieleń i lwiątko razem będą się pały,  
a małe chłopie będzie je prowadziło.  
Krowa z niedźwiedziem żyć będą w przyjaźni,  
ich młode razem będą leżeć,  
a lew jak wół — jadł będzie słomę.  
Niemowlę bawić się będzie przy kryjówce źmiji,  
dziecko do legowiska węża wyciągać rękę (w. 6–8).*

Autor biblijny posługuje się obrazami z biblijnego raju, ale nie zapowiada powrotu stanu, jaki zaistniał na początku dziejów ludzkich. Zwierzęta oraz ich wzajemne relacje są tu symbolami ludzi i narodów. Doskonały pokój zapanuje wówczas, gdy źli ludzie przestaną źle postępować i szkodzić ludziom dobrym. Wyraża to opis sytuacji, w której dzikie zwierzęta oswojone będą żyły w harmonii ze zwierzętami domowymi. Ale proroctwo to można odnieść nie tylko do relacji między poszczególnymi ludźmi, to jest do relacji interpersonalnych, ale również do stosunków między różnymi narodami, które będą koegzystowały w idealnej przyjaźni i współpracy (wymiar zbiorowy proroctwa). Jednak ostatni wiersz proroctwa potwierdza wymiar indywidualny, antropologiczny poprzednich wierszy, ich odniesienie do ludzi. Oto treść tego wiersza:

*Nie będą już źle czynić ani zła wyrządzać  
na całej mojej świętej górze,  
bo poznanie Jahwe napełni ziemię  
podobnie jak wody wypełniają morze (w. 9).*

Poznanie Jahwe a więc wiedzę o Bogu można przypisać tylko ludziom. Autor biblijny ściśle łączy tę wiedzę o Bogu z relacjami między ludźmi: nie będą *czynić źle* ani *zła wyrządzać*, ponieważ *poznanie Jahwe napełni ziemię*. To znaczy: wiedza o Bogu i zgodna współpraca między ludźmi ściśle są ze sobą związane. Autor biblijny w swojej zapowiedzi ma na myśli nie całą ludzkość, lecz Jerozolimę i państwo judzkie na *świętej górze*. W państwie tym pod rządami idealnego króla panować będzie doskonała zgoda.

A zatem: Tekst Iz 11,1–9 jest jednym z najważniejszych proroctw Starego Testamentu. Zostało wygłoszone w sytuacji zagrożenia ze strony króla Asyrii, Sennacheriba. W tym tragicznym dla Judy czasie prorok Izajasz przepowiada jego zagładę i przeciwstawia mu innego króla, króla królestwa mesjańskiego ob-

<sup>25</sup> J.S. Synowiec, *Oto twój król* przychodzi, jw., s. 93.

darzonego pełnią darów Ducha Bożego: duchem mądrość i, rozumu, rady, męstwa, umiejętności i bojaźni Bożej. Wprawdzie ducha Bożego miały również inne wielkie postaci Starego Testamentu (Mojżesz, Gedeon, Eliasz, Elizeusz), ale zapowiedziany król mesjański będzie miał pełnię darów Ducha Bożego. Na mesjański charakter naszego tekstu wskazuje również użyta w nim terminologia pozostająca w harmonii z innymi zapowiedziami mesjańskimi Starego Testamentu, które mówią o królu Dawidowym (2 Sm 7; nasz tekst w w.1 wymienia *pień Jessego* czyli ojca Dawida), o *Różdźce* (Jr 23,5; Za 3,8; 6,12), o uniwersalnym królestwie (Mi 4,1–3; Ps 2; Ps 72). Nowy Testament w wielu miejscach odwołuje się do tekstu Iz 11,1–9 jako zapowiedzi mesjańskiej (Rz 15,12; 2 Tes 2,8; Ap 5,5; 22,16).

Proroctwo Iz 11,1–9 nie mówi, kiedy nadejdzie idealny władca, daje jednak wyraz przekonaniu Izajasza, że taki władca kiedyś zasiądzie na tronie Dawida.

#### IV. IZ 32,1-5: SPRAWIEDLIWY KRÓL MESJAŃSKI

Rozdział 32 *Księgi Izajasza* składa się z czterech fragmentów mów proroka, z których część pierwsza (32,1–5) ma charakter mesjański. Tekst tego proroctwa odnosi nas do czasów najazdu Sennacheriba na państwo judzkie w roku 701 i po jego zakończeniu. Klęska i zniszczenia wojenne budziły rozpacz i zwątpienie Izraelitów co do przyszłości narodu. W tej sytuacji powszechnego przygnębienia głos zabiera Izajasz wieszcząc dobrą nowinę:

*Oto król w sprawiedliwości będzie panował, książęta zaś rządzić będą kierując się prawem* (w. 1).

Każdy naród oczekuje elementarnych warunków godnego życia: kierowania się przez rządzących sprawiedliwością i prawem. Izajasz głosi, że takie królestwo nastanie. Pierwsze słówko proroctwa „oto” sugeruje, że królestwo, w którym panować będzie taka sytuacja kiedyś na pewno nadejdzie; prorok widzi je w czasie już istniejącym. Prawo i sprawiedliwość w zapowiedziach Izajasza są znakiem charakteryzującym epokę mesjańską. W dalszym ciągu swego proroctwa Izajasz charakteryzuje sprawiedliwe rządy czasów mesjańskich posługując się obrazami zaczerpniętymi z klimatycznych warunków Palestyny:

*Każdy będzie jak gdyby schronem przed wichrem, i osłoną przed burzą, jak strumienie wód na suchym stepie, jak cień wielkiej skały na spalonej żarem ziemi* (w. 2).

Sprawiedliwość i prawo są podstawowymi narzędziami zapewniającymi obywatelom bezpieczeństwo, król przyszłości takie bezpieczeństwo zapewni. Prorok charakteryzując jego rządy przyrównuje je do zasłony chroniącej od wiatru, do osłony przed ulewą związaną z burzą, do rowów z wodą chroniących ludzi na suchym stepie w okresach posuchy i do cienia, jaki wielka skała rzuca na spalonej żarem ziemi. Takie warunki, jakie król przyszłości zapewni podopiecznym sprawią, że oni sami się odmieniają:

*Oczy patrzących nie będą zamknięte,  
a uszy słuchających będą uważne* (w. 3).

Nie będą podobni do swoich przodków, którzy nie potrafili wyciągać wniosków z tego, co widzieli i słyszeli; oczy mieli zamknięte, a uszy nieuważne na to, co do

nich mówiono. Zapowiedź nowej postawy Izraelitów odnosi się nie tylko do ludu, ale także do zwierzchników ludności izraelskiej — a zatem, do ogółu mieszkańców przyszłego królestwa. A wszystko to stanie się za sprawą przyszłego króla, który według Iz 11,3 będzie miał wzrok i słuch wyczulony na sprawiedliwość i krzywdę ludu.

W ostatnich dwóch wierszach prorok przedstawia sytuację i warunki, jakie zapanują w przyszłym królestwie:

*Serce nierozumnych z rozwągać będzie zdobywać wiedzę,  
a język jękałów mówić będzie wyraźnie.  
Szaleniec nie będzie już nazywany szlachetnym  
ani o podłym nikt nie powie, że zacny (w. 4–5).*

Wiersze te mówią o skutkach sprawiedliwych rządów idealnego władcy przyszłości: królestwo jego będzie wolne od różnych kategorii ludzi nierozważnych. *Nierozumni*, pozbawieni wiedzy będą dążyć do jej zdobywania, a ludzie pozbawieni zdolności poprawnego mówienia i myślenia będą mieli szansę uzdrowienia. Nie będzie w tym królestwie miejsca dla „szaleńców” i ludzi „podłych” — będą łatwo rozpoznawalni, nie będą więc mieć żadnych szans kariery i zatrudnienia zdrowia społecznego. Członkowie tego królestwa będą wyposażeni w zdolności podejmowania właściwych, obiektywnych ocen. Miarą wartości człowieka będą obiektywne walory moralne.

A zatem: Proroctwo Iz 32,1–5 niewątpliwie wykazuje powiązania ze środowiskiem mądrościowym, ale nie wyklucza to mesjańskiego charakteru tej wyroczni (choćby dlatego, że Izajasz miał dość bliskie powiązania z tym środowiskiem)<sup>26</sup>. Prorok zapowiada w tekście Iz 32,1–5 idealnego króla, który wraz z „księżętami” kierował się będzie prawem i sprawiedliwością. Prawo i sprawiedliwość w zapowiedziach prorockich charakteryzują królestwo mesjańskie. Znakiem tego królestwa będzie również nowa postawa członków tego królestwa: będą mieć oczy otwarte i uszy słuchające, odwrotnie niż to często było w historii izraelskiej, gdy ludzie nie wyciągali wniosków z tego, co widzieli i słyszeli, lecz trwali w swoich grzechach (Iz 6,9n). Również „księżęta” (w. 1), którzy w historii nierzadko popełniali przestępstwa, teraz „rządzić będą kierując się prawem”. W królestwie mesjańskim wszyscy będą mieli szansę zdobycia wiedzy, umiejętności właściwych ocen, pozbycia się braków, a wszystko to stanie się za sprawą idealnego króla, który „w sprawiedliwości będzie panował (w. 1)”<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Tenże, *Mędrcy Izraela. Ich pisma i nauka*, Kraków 1990.

<sup>27</sup> Zob. interpretację wyżej zanalizowanych proroctw mesjańskich Izajasza (7,10–16; 8,23b–9,6; 11,1–9; 32,1–5) w: L. Stachowiak, *Księga Izajasza (Biblia Lubelska)*, Lublin 1991; A. Strus, *Rozwój proroctwa o Emmanuele jako przykład hermeneutyki w Starym Testamencie*, *RBL* 39: 1986, s. 97–111.

**MESSIAS IM BUCH PROTOISAIA**

## ZUSAMMENFASSUNG

Den biblischen Text in Isaias Buch 7,1–12,6 wird gewöhnlich als „Buch Emmanuel“ bezeichnet, weil es eine Reihe von Prophezeiungen enthält, die die geheimnisvolle Gestalt von Emmanuel betreffen (Is 7,10–16). Außer Is 7,10–16 enthält „Emmanuels Buch“ noch drei grundsätzliche interpersonale Texte als messianische Ankündigungen.

Diese Prophezeiungen verkündete Isaias unter verschiedenen geschichtlichen Umständen am häufigsten zur Bedrohung seitens Assyriens.

In diesem Artikel führt der Autor die Exegese von vier Texten (Is 7,10–16; 8,23–9,6; 11,1–9; 32,1–5) zur Möglichkeit der messianischen Auslegung ihres Inhaltes durch.



## REINTERPRETACJA CYTATÓW Z KSIĘGI RODZAJU W EWANGELIACH SYNOPTYCZNYCH

Treść: — I. Bóg stworzył człowieka; mężczyzna łączy się ze swoją żoną (Rdz 1,27; 2, 24 — Mt 19,4n; Mk 10,6–8). — II. Deszcz ognia i siarki (Rdz 19,24 — Łk 17,29). — Podsumowanie — Zusammenfassung

Pierwsza Księga Starego Testamentu dotyczy historii przodków. W *Księdze Rodzaju* można wyróżnić dwie części: Prehistorię (Rdz 1–11) oraz historię patriarchów (Rdz 12–50). Daje ona jednoznaczny, religijny obraz świata i człowieka na tle planów Bożych. Stanowi starotestamentalną podstawę dla światopoglądu budowanego na wierze w jednego Boga. Rdz 1–11 można uznać za wstęp do całego Pisma Świętego. Rozdziały te zawierają teologiczne spojrzenie na początek świata i ludzkości. W Rdz 12–50 można wyróżnić historię Abrahama i Izaaka (12,1–25,18), opowiadania o Jakubie (25, 19–36, 43) oraz historię Józefa (37–50).

W ewangeliiach synoptycznych autorzy przytaczają cytaty z *Księgi Rodzaju*. Dotyczy to następujących tekstów: *Bóg stworzył mężczyznę i niewiastę* (1, 27); *Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem* (2, 24); *Pan spuścił na Sodomę i Gomorę deszcz siarki i ognia* (19, 24).

### I. BÓG STWORZYŁ CZŁOWIEKA; MĘŻCZYZNA ŁĄCZY SIĘ ZE SWOJĄ ŻONĄ (Rdz 1,27; 2,24 — Mt 19,4n; Mk 10,6–8)

Teksty z Rdz 1,27 i 2,24 zawierają dwie pierwsze Ewangelie kanoniczne. Mateusz i Marek zamieszczają je w ramach perykopy o nierozzerwalności małżeństwa (Mt 19,1–9; Mk 10,1–12). Obydwaj synoptycy przytaczają te słowa w wersji: *stworzył ich jako mężczyznę i kobietę [...] Dlatego opuści człowiek ojca i matkę i złączy się ze swoją żoną i będą oboje jednym ciałem* (Mt 19,4n; Mk 10,6–8).

Pierwszy z tych tekstów: *stworzył ich jako mężczyznę i kobietę* zaczerpnięty został z pierwszego w Biblii opisu stworzenia świata i człowieka: Rdz 1,1–2,4a. Ten tekst powstał po niewoli babilońskiej w środowisku kapłańskim (P)<sup>1</sup>. Opis ten

<sup>1</sup> T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia*, Kraków 1991, s. 53; E. Charpentier,

jest zamieszczony w części zwanej prehistorią biblijną: Rdz 1,1–11,32. Jedenaście pierwszych rozdziałów *Księgi Rodzaju*, to wstęp do *Pięcioksięgu*, a nawet do całej Biblii. Zostało w nich przedstawione spojrzenie autora natchnionego na początek świata i człowieka. Nie znajdujemy w nim opisu zdarzeń historycznych w dzisiejszym rozumieniu tego słowa. Hagiograf pragnął przedstawić prawdy religijne<sup>2</sup>.

Opis stworzenia z Rdz 1,1–2,4a jest hymnem na cześć Boga Stwórcy. Autor zbudował go, opierając się na następstwie dni tygodnia. Nie zamierzał pouczać czytelnika o sposobie powstawania świata i człowieka. Poszczególne dzieła wymienia w porządku logicznym, a nie chronologicznym<sup>3</sup>. Uwaga redaktora pierwszego opisu stworzenia świata i człowieka zostaje skupiona na powołaniu do istnienia człowieka, który jest koroną całego stworzenia. Dzieła stworzone wcześniej (por. Rdz 1,3–25), mają służyć człowiekowi i być mu poddane. Cały werset 1,27 w *Księdze Rodzaju* brzmi: *stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę*. Ten tekst wystawia nieporównywalną wielkość człowieka. Jest on ukazany jako szczyt stworzenia<sup>4</sup>.

Pisarz biblijny pojmuje człowieka jako istotę wyższą od wszystkich stworzeń przedstawionych dotychczas. Świadczy o tym uroczysty ton wypowiedzianych przez Boga słów, zanim powołał człowieka do istnienia: *Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam* (Rdz 1,26a). Uczeni zastanawiają się nad tym, dlaczego użyty tu czasownik „uczynmy” występuje w liczbie mnogiej<sup>5</sup>. Poglądy na ten temat są różne. Święty Tomasz z Akwinu dopatrywał się tu niejasnej idei Trójcy Świętej. Jednak w umysłach ludzi Starego Testamentu nie było miejsca na taką ideę. Myśl o wielości osób w jednym Bogu, stanowiłaby w ich odczuciu zagrożenie

---

Czytając Stary Testament, Włocławek 1993, s. 96; H. Langkammer, Historia czasów Starego i Nowego Testamentu, Wrocław 1995, s. 26n; J. Homerski, Pieśń o stworzeniu człowieka. Refleksje egzegetyczno-teologiczne nad tekstem Rdz 1,26–28 i 2,7.15.18.21–23, *RTK* 1(1999), s. 131nn. Na temat tradycji kapłańskiej patrz: M. Filipiak, Człowiek współczesny a Stary Testament, Lublin 1992, s. 32; A. Świderkówna, Rozmowy o Biblii, Warszawa 1994, s. 41–54; R. Rubinkiewicz, Powstanie Pięcioksięgu w świetle najnowszych badań, *RTK* 1(1999), s. 118n; J.S. Synowiec, Pięcioksiąg, Kraków 2000, s. 160–174; T. Brzegowy, Kompozycja Pięcioksięgu według Johna van Setersa, *ACr* 33(2001), s. 331nn; tenże, Najnowsze teorie na temat powstania Pięcioksięgu — próba oceny, *CT* 1(2002), s. 14n; tenże, Kapłani i lewici w tradycji kapłańskiej (P) Pięcioksięgu, *CT* 3(2002), s. 7–10; Ł. Niesiołowski-Spano, Pisanie dziejów Izraela, *RBL* 56(2003), nr 2, s. 88.

<sup>2</sup> S. Wypych, Wybranie i Obietnica (Księga Początków [Rodzaju]), w: Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych, t. 1, Pięcioksiąg, red. J. Frankowski, Warszawa 1987, s. 46; tenże, Księgi historyczne. Pięcioksiąg, w: Wstęp do Starego Testamentu, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, s. 83nn; D. Adamczyk, Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza i ich zastosowanie w aktualnych polskich podręcznikach do katechizacji. Studium biblijno-katechetyczne, Kielce 2006, s. 64; tenże, Starotestamentalne cytaty w perykopie z Mt 19,1–9, *Zeszyty Formacji Katechetów* 4(2006), s. 23.

<sup>3</sup> S. Wypych, Księgi historyczne, jw., s. 93; J. Lemański, Pięcioksiąg dzisiaj, Kielce 2002, s. 150–161.

<sup>4</sup> A. Lapple, Od Księgi Rodzaju do Ewangelii, Kraków 1983, s. 56n; R. Krawczyk, Stary Testament — Biblia chrześcijanina dzisiaj, Siedlce 1985, s. 81; W. Trilling, Stworzenie i upadek według Rdz 1–3, Warszawa 1980, s. 71; S. Stefanek, „Na obraz Boży stworzył ich”, *RTK* 10(2004), s. 10n; D. Adamczyk, Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza, jw., s. 64; tenże, Starotestamentalne cytaty, jw., s. 23.

<sup>5</sup> J. Jelito, Historia czasów Starego Testamentu, Poznań 1961, s. 84.



dla monoteizmu. Tajemnica Trójcy Świętej została objawiona dopiero w Nowym Testamencie<sup>6</sup>.

Inni sądzili, że termin „uczynmy” jest echem dawnych wyobrażeń politeizmu. Jednak autor opisu stworzenia świata i człowieka z pewnością był monoteistą i nie zostawiłby w swoim hymnie wyrażenia, które mogłoby nasunąć czytelnikowi myśl o tym, że obok Boga istnieją jeszcze inne bóstwa. Nie jest to również „pluralis maiestatis”, czyli liczba mnoga używana przez królów czy papieży zamiast liczby pojedynczej przy mówieniu o sobie. Tego rodzaju forma nie występuje w języku hebrajskim<sup>7</sup>.

Jeszcze inni twierdzą, że Jahwe zwracał się do dworu niebieskiego<sup>8</sup>. Choć jest to często spotykany pogląd, trudno się z nim zgodzić. W Starym Testamencie są teksty dotyczące dworu Boga (por. 1 Krl 22,19; Hi 1,6nn; 2,1nn, 38,7). Ale w całym „Heksaameronie” nie ma najmniejszej nawet wzmianki o dworze Jahwe. Zakładając, że mamy tu do czynienia z Bogiem zwracającym się do istot niebieskich, to milczenie o dworze Boga jest niewytłumaczalne<sup>9</sup>.

Liczba mnoga w wersecie 26, to najprawdopodobniej „pluralis deliberationis”, czyli liczba mnoga namysłu. Jest to forma stylistyczna, określająca naradę z samym sobą. To zjawisko psychologiczne polega na tym, że mówiący dzieli się niejako na dwie osoby. Jedna z nich udziela rady czy zachęty drugiej. Mamy tu więc do czynienia z głębokim namysłem Boga przed stworzeniem najlepszego dzieła, jakim jest człowiek<sup>10</sup>.

Polski rzeczownik „człowiek” jest tłumaczeniem hebrajskiego „Adam”. Jego źródłosłów „dm” oznacza „być czerwonym” i występuje też w terminie „adamah” oznaczającym „glebę”, „ziemię”<sup>11</sup>. Hebrajski rzeczownik „Adam” używany jest na oznaczenie pojedynczego człowieka, jak też i ludzi, całego gatunku ludzkiego. Polskie tłumaczenie „niech panuje” w wersecie 26, odpowiada hebrajskiemu czasownikowi z końcówką w liczbie mnogiej. Dosłowne tłumaczenie powinno być „niech panują”. Wynika stąd, że autor mówi o ludziach. W Rdz 1,27 czytamy, że

<sup>6</sup> J.S. Synowiec, Na początku, Kraków 1996, s. 29; D. Adamczyk, Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza, jw., s. 65; tenże, Starotestamentalne cytaty, jw., s. 23n.

<sup>7</sup> Pluralis maiestaticus (maiestatis), w: Słownik wyrazów obcych, red. E. Sobol, Warszawa 1995, s. 870; J.S. Synowiec, Na początku, jw., s. 30; D. Adamczyk, Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza, jw., s. 65; tenże, Starotestamentalne cytaty, jw., s. 24.

<sup>8</sup> K. Romaniuk, Stworzenie człowieka jako przejaw odwiecznej dobroci Boga, *ZN KUL* 13(1970), nr 3, s. 37.

<sup>9</sup> M. Peter, Prehistoria biblijna, Poznań 1994, s. 13nn; J.S. Synowiec, Na początku, jw., s. 30; D. Adamczyk, Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza, jw., s. 65; tenże, Starotestamentalne cytaty, jw., s. 24.

<sup>10</sup> S. Łach, Księga Rodzaju. Wstęp — Przekład z oryginału — Komentarz, Poznań 1962, s. 192; J. Stępień, Biblijna idea powołania człowieka, w: W kierunku człowieka, red. B. Bejze, Warszawa 1971, s. 122; T. Jelonk, Biblijna historia zbawienia, s. 63; M. Peter, jw., s. 17n; J.S. Synowiec, Na początku, jw., s. 30; J. Homerski, Pieśń o stworzeniu człowieka, jw., s. 132; D. Adamczyk, Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza, jw., s. 65; tenże, Starotestamentalne cytaty, jw., s. 24.

<sup>11</sup> A. Lapple, jw., s. 61; B. Górka, Biblia i cywilizacja Boga, Kraków 2004, s. 19.

Bóg stworzył człowieka jako mężczyznę i jako kobietę. Człowiek jest istotą, której przedstawicielami są mężczyźni i kobiety<sup>12</sup>.

Autor natchniony umieszcza stworzenie człowieka w dniu szóstym. Wtedy, co i stworzenie zwierząt. Zdaje sobie sprawę z tego, że człowiek jest pod wieloma względami spokrewniony ze zwierzętami. Podkreśla jednak, że pochodzenie ludzi jest inne, niż zwierząt. Zwierzęta wydała ziemia (por. Rdz 1,24). Natomiast ludzie są osobnym dziełem Boga. Człowiek jest istotą wyższego rzędu niż zwierzę<sup>13</sup>. To człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga. Istotne są tu hebrajskie terminy: „selem” i „demu”<sup>14</sup> — obraz i podobieństwo. W środowisku kapłańskim Starego Testamentu podobieństwo między Bogiem a człowiekiem rozumiano analogicznie do podobieństwa ojca i syna. Człowiek jest obrazem Boga, ponieważ jest w istocie z Nim spokrewniony, tak jak syn z ojcem<sup>15</sup>.

Podobieństwo człowieka do Boga wyraża się w sprawowaniu władzy królewskiej człowieka nad innymi stworzeniami<sup>16</sup>. Taki rozkaz otrzymuje człowiek od Boga (por. Rdz 1,28). Użyte są tu hebrajskie czasowniki „kb” i „rdh” — podbijać i panować, które były używane w Biblii na określenie czynów możnowładców podbijających ludzi w niewolę (por. Jr 34,16; 2 Krl 28,10; Ne 5,5) i królów panujących nad krajami (por. Ps 72,8). W Ps 8,6b–7 czytamy o stworzonym człowieku: *Uwieńczyłeś go potęgą i wspaniałością; uczyniłeś go władcą nad dziełem Twoich rąk; wszystko położyłeś pod jego stopami*. Hebrajskie terminy „kabod” i „hadar” — potęga i wspaniałość, są w Biblii przymiotami króla (por. 1 Krl 3,13; Ps 21,6) i Boga, jako władcy (por. Ps 24,7–10; Iz 6,3–5; Ps 96,8). Przypisane człowiekowi takie przymioty oznaczają, że człowiek jest królem stworzenia, uczestniczy wgodności królewskiej samego Boga<sup>17</sup>.

<sup>12</sup> M. Filipiak, *Biblijne podstawy teologii małżeństwa i rodziny w Starym Testamencie*, Lublin 1984, s. 29 n; A. Bonora, *Uomo e donna in Gn 1–11*, *Parola spirito e vita* 13(1986), s. 13nn; F.J. Stendebach, *L'uomo creato come coppia (Gn 1,26–28)*, *Parola spirito e vita* 14(1986), s. 18 nn; R. Bartnicki, *Człowiek w Biblii. Szkic antropologii biblijnej*, *Warszawskie Studia Teologiczne* 5(1992), s. 17 n; J.S. Synowiec, *Na początku*, jw., s. 31; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza*, jw., s. 66; tenże, *Starotestamentalne cytaty*, jw., s. 24.

<sup>13</sup> J.S. Synowiec, *Na początku*, jw., s. 31.

<sup>14</sup> Na temat jednoznaczności tych dwóch pojęć patrz: C. Jakubiec, *Pradzieje biblijne*. Genesis 1–11, Poznań 1969, s. 23; S. Łach, *Księga Rodzaju*, jw., s. 192 n; T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia*, jw., s. 63; B. Górka, jw., s. 18; M. Peter, *Prehistoria biblijna*, jw., s. 19; S. Potocki, *Rady mądrości*, Lublin 1993, s. 187.

<sup>15</sup> J.W. Rosłon, *Soteriologiczny sens obrazu Bożego w człowieku*, *CT* 3(1971), s. 19n; R. Krawczyk, *Starotestamentowa idea obrazu Bożego w człowieku*, *RTK* 1(1984), s. 19nn; M. Czajkowski, *Biblia dziś odczytana*, Warszawa 1988, s. 32nn; T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia*, jw., s. 63; J.S. Synowiec, *Na początku*, jw., s. 33; J. Homerski, *Pieśń o stworzeniu człowieka*, jw., s. 133; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza*, jw., s. 66; tenże, *Starotestamentalne cytaty*, jw., s. 25.

<sup>16</sup> J. Chmiel, *Człowiek obrazem Boga. U podstaw antropologii biblijnej*, *Znak* 29(1977), nr 1, s. 366; M. Peter, *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, Poznań – Warszawa 1978, s. 190; K. Romaniuk, *Krótki zarys historii zbawienia*, Poznań 1979, s. 27.

<sup>17</sup> K.H. Scheikle, *Teologia Nowego Testamentu 1: Stworzenie*, Kraków 1984, s. 106; T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia*, jw., s. 64; J.S. Synowiec, *Na początku*, jw., s. 33n; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza*, jw., s. 66; tenże, *Starotestamentalne cytaty*, jw., s. 25.

Jan Paweł II pisze: „Człowiek jest obrazem Boga między innymi dzięki nakazowi otrzymanemu od swojego Stwórcy, by czynił sobie ziemię poddaną, by panował nad nią. W wykonywaniu tego zadania człowiek, każda istota ludzka, odzwierciedla działanie samego Stwórcy wszechświata” (LE 4)<sup>18</sup>. Człowiek otrzymał od Stwórcy władzę, panuje nad całym stworzeniem i może nim rządzić. W ten sposób człowiek może kształtować siebie. Ma możliwość działania. Należy zwrócić uwagę na duchowość człowieka, jego rozum i wolną wola. Jest on na ziemi przedstawicielem Boga i uczestniczy w Jego stwórczym działaniu. Przekształca i doskonali świat stworzony przez Boga. Bez władzy rozumu i wolnej woli, nie byłoby możliwe panowanie człowieka nad innymi stworzeniami<sup>19</sup>.

Stwierdzenie kapłana starotestamentowego, że Bóg stworzył człowieka jako mężczyznę i kobietę, zawiera głęboką myśl na temat godności kobiety. Autor podkreśla, że kobieta jest równa mężczyźnie. Posiada ludzką naturę, tak samo jak mężczyzna. Różni się od niego tylko cechami płciowymi. Należy wziąć pod uwagę, w jakim środowisku powstał ten opis. Na Bliskim Wschodzie nawet współcześnie nie ma równouprawnienia kobiet i mężczyzn. W pierwotnej wersji Dekalogu kobieta stanowi własność mężczyzny (por. Wj 20,17). Dlatego myśl zawarta w Rdz 1,27 jest tym bardziej doniosła i wartościowa<sup>20</sup>.

Istotną wartością nauki o stworzeniu człowieka jest jej uniwersalizm. Ludzie wszystkich ras, narodów, światopoglądów i religii zostali stworzeni na obraz Boga. W tym fakcie znajduje uzasadnienie ludzka godność. Przysługuje ona każdemu człowiekowi. Z tej godności wynika, że ludzkie życie jest niezmiernie cenne. Zasadne są także prawa człowieka, wynikające z jego godności. W Rdz 1,31a czytamy: *A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre*. Z tej ogólnej pochwały wynika, że człowiek jest najdoskonalszym dziełem Bożym. Dopiero po jego stworzeniu, Bóg stwierdził na temat stworzenia, że jest bardzo dobre. Po innych dziełach powtarzają się jak refren słowa, że dzieła te były tylko dobre<sup>21</sup>.

Drugi fragment, z Rdz 2,24 zawarty w Mt 19,4n i Mk 10,6–8 pochodzi z opisu stworzenia Rdz 2,4b–25 umieszczonego w Biblii jako drugi. Należy on do tradycji jahwistycznej (J)<sup>22</sup>. Jest to starszy tekst, niż opis z początku Pisma Świętego. Te

<sup>18</sup> Szerzej na temat obrazu Boga w człowieku patrz: J. Kowalski, Człowiek jako obraz Boży w świetle konstytucji „Gaudium et spes”, *CzST* 1(1973), s. 105–130; J. Chmiel, Człowiek obrazem Boga, jw., s. 363–370; M. Filipiak, Biblia o człowieku, Lublin 1979, s. 83 nn; A. Bonora, Człowiek obrazem Bożym w Starym Testamencie, *Comp* 2(1982), s. 3–15; M. Gołębiewski, Człowiek obrazem i podobieństwem Boga, *AK* 79(1987), s. 264–278.

<sup>19</sup> M. Filipiak, Godność osoby ludzkiej w świetle opisu stworzenia, *ZN KUL* 16(1973), nr 1, s. 31; S. Wypych, Księgi historyczne. Pięcioksiąg, jw., s. 94; J.S. Synowiec, Na początku, jw., s. 35; D. Adamczyk, Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza, jw., s. 67; tenże, Starotestamentalne cytaty, jw., s. 25.

<sup>20</sup> A. Bonora, Uomo e donna in Gn 1–11, jw., s. 13nn; F.J. Stendebach, jw., s. 15nn; J.S. Synowiec, jw., s. 37; D. Adamczyk, Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza, jw., s. 67.

<sup>21</sup> R. Krawczyk, Stary Testament — Biblia chrześcijanina dzisiaj, jw., s. 81n; J.S. Synowiec, jw., s. 39n; D. Adamczyk, Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza, jw., s. 67; tenże, Starotestamentalne cytaty, jw., s. 26.

<sup>22</sup> T. Jelonek, Biblijna historia zbawienia, jw., s. 53. Szerzej na temat tradycji jahwistycznej patrz: M. Czajkowski, Słowo blisko ciebie, Warszawa 1983, s. 30nn; M. Filipiak, Człowiek współczesny a Stary Testament, jw., s. 31n; J.S. Synowiec, Pięcioksiąg, jw.,

same myśli są wyrażone za pomocą odmiennych środków wyrazu. Język tego opisu jest prosty i obrazowy. Główne przesłanie wyraża prawdę religijną, że Bóg stworzył cały wszechświat<sup>23</sup>. Werset 2,24 brzmi: „Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem”. Ten wniosek autora natchnionego dotyczy związku mężczyzny i kobiety w małżeństwie. Jest to związek monogamiczny, według Bożego zamysłu. Więzy łączące męża i żonę są mocniejsze od związków pokrewieństwa między rodzicami a dziećmi<sup>24</sup>.

Jahwista określa związek między dwojgiem małżonków jako „jedno ciało”. Jest to duchowe zespolenie, wspólnota osobowa. Rozbicie tego zespolenia byłoby podobne do zniszczenia żywego organizmu<sup>25</sup>. Dlatego dla autora tego opisu musiały być dalekie od ideału takie zjawiska, jak rozwody czy poligamia, choć były one dopuszczalne dla środowiska starotestamentowego<sup>26</sup>. W małżeństwie jedna osoba dla drugiej stanowi pomoc w sensie egzystencjalnym. Ta pomoc jest istotna w osiągnięciu pełni człowieczeństwa<sup>27</sup>.

Te cytaty z *Księgi Rodzaju* znajdują się we fragmencie Ewangelii o nierozdzielności małżeństwa (Mt 19,1–9; Mk 10,1–12). Do Jezusa przystępują faryzeusze<sup>28</sup>, aby wystawić Go ma próbę (Mt 19,3a; Mk 10,2). Ich pytanie dotyczy rozwodów: *Czy wolno oddalić żonę z jakiegokolwiek powodu?* (Mt 19,3b; por. 5,31n)<sup>29</sup>. Według Marka faryzeusze pytają Jezusa, *czy wolno mężowi oddalić żonę?*

---

s. 97–121; R. Rubinkiewicz, Powstanie Pięcioksięgu w świetle najnowszych badań, jw., s. 115–118; J. Homerski, Pieśń o stworzeniu człowieka, jw., s. 127nn; T. Brzegowy, Kompozycja Pięcioksięgu według Johna van Setersa, jw., s. 333–337; tenże, Najnowsze teorie na temat powstania Pięcioksięgu — próba oceny, jw., s. 16nn; Ł. Niesiołowski-Spano, Pisanie dziejów Izraela, jw., s. 88; J. Kułaczkowski, Jedność małżeńska w ujęciu Biblii, Lublin 2004, s. 145nn.

<sup>23</sup> R. Krawczyk, jw., s. 87; J. Lemański, Pięcioksiąg dzisiaj, jw., s. 161–172.

<sup>24</sup> M. Filipiak, Biblijne podstawy teologii małżeństwa i rodziny, jw., s. 31n; A. Läßle, jw., s. 81; M. Peter, Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu, jw., s. 215nn; M. Czajkowski, Biblia dziś odczytana, jw., s. 30; M. Peter, Prehistoria biblijna, jw., s. 45n; S. Wypych, Księgi historyczne. Pięcioksiąg, jw., s. 95n; P. Stępień, Pokonanie samotności „Adama” przez stworzenie kobiety, *Warszawskie Studia Teologiczne* 14(2001), s. 25nn; B. Górką, Biblia i cywilizacja Boga, jw., s. 23; D. Adamczyk, Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza, jw., s. 68; tenże, Starotestamentalne cytaty, jw., s. 26.

<sup>25</sup> S. Łach, Księga Rodzaju. Wstęp, jw., s. 211; A. Bonora, Uomo e donna in Gn 1–11, jw., s. 16nn; A. Świdarkówna, Rozmowy o Biblii, jw., s. 61n; M. Micherdziński, O możliwości trynitarniej interpretacji formuły ustanowienia przymierza małżeńskiego Rdz 2,24, *RBL* 54(2002), nr 3, s. 220nn.

<sup>26</sup> J.S. Synowiec, Na początku, jw., s. 100.

<sup>27</sup> R. Krawczyk, Stary Testament — Biblia chrześcijanina dzisiaj, jw., s. 88; D. Adamczyk, Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza, jw., s. 68; tenże, Starotestamentalne cytaty, jw., s. 26n.

<sup>28</sup> Szerzej na temat tej grupy religijnej patrz: E. Ehrlich, Faryzeusze — rozmówcy Jezusa, *Znak* 356(1984), s. 835–850; A. Läßle, Od egzegezy do katechezy, t. 2, Warszawa 1986, s. 38nn; J. Cantinat, Faryzeusze, w: *Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1990, s. 276n; A. Baum, Faryzeusze, w: *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, Warszawa 1994, k. 352n; B. Poniży, Korzenie przesłania biblijnego Nowego Testamentu, *Gniezno* 1997, s. 177n; W. Rakocy, Faryzeusze. Historia — Ewangelie, Lublin 2002.

<sup>29</sup> W. Trilling, *Vangelo secondo Matteo*, volume primo, Roma 1968, s. 112n; J. Schmid, *L'Evangelo secondo Matteo*, Brescia 1976, s. 140nn; J. Schnieewind, *Il Vangelo*

(10,2b). Faryzeusze nie chcieli się niczego dowiedzieć. Stawiając Jezusowi pytanie, chcieli Go podstępem pochwycić za słowo. Oddalenie żony było dozwolone na mocy prawa Mojżeszowego. Uzyskanie rozwodu opierało się na następującym tekście: *Jeśli mężczyzna poślubi kobietę i zostanie jej mężem, lecz nie będzie jej darzył życzliwością, gdyż znalazł u niej coś odrażającego, napisze jej list rozwodowy, wręczy go jej, potem odesła ją od siebie* (Pwt 24,1)<sup>30</sup>.

Zydowscy uczeni różnie jednak to prawo interpretowali w czasach Jezusa. Chodziło o interpretację słów *erwat dabar* — coś odrażającego. Rabbi Szammaj uważał, że podstawą do rozerwania związku małżeńskiego jest jedynie niewierność żony, czyli jej poważne moralne wykroczenie. Według tej szkoły, „coś odrażającego” dotyczy tylko cudzołóstwa. Z żadnego innego powodu żony oddalić nie wolno. Inny uczony, rabbi Hillel twierdził, że aby oddalić żonę wystarczy jakikolwiek powód, nawet błahy. Był to przywódca bardziej liberalnej szkoły, gdy chodzi o rozwody. W jego szkole interpretacja słów „coś odrażającego” była bardzo szeroka. Mężczyzna mógł oddalić swoją żonę, gdy na przykład przypaliła obiad, za dużo mówiła, albo gdy miała przykry charakter (por. Syr 25,16n; 26,7n). Jeszcze dalej posunął się w tej interpretacji rabbi Akiba. Jego zdaniem, mężczyzna mógł wręczyć żonie list rozwodowy także w przypadku, gdy znalazł inną kobietę, piękniejszą od swojej żony<sup>31</sup>.

Z taką sytuacją spotyka się Jezus, gdy faryzeusze pytają go o kwestię rozwodów. W istocie rzeczy, pytają Jezusa o to, za którymi poglądami się opowiada. Czy utożsamia się z rygorystycznymi poglądami rabiego Szammaja, czy z bardziej liberalnymi poglądami rabiego Hillela<sup>32</sup>. Samo sformułowanie pytania przez faryzeuszy, już zawierało podstęp. Rozpoczynają oni pytanie od

---

secondo Matteo, Brescia 1977, s. 116n; R. Fabris, Matteo, Roma 1982, s. 141nn; O. da Spinetti, Matteo. Il Vangelo della chiesa, Assisi 1983, s. 164nn; A. Sand, Das Evangelium nach Matthaus, Regensburg 1986, s. 115n; S.A. Panimolle, Il discorso della montagna (Mt 5–7). Egesi e vita, Torino 1986, s. 97n; S. Grasso, Il Vangelo di Matteo, Roma 1995, s. 170n; S. Fausti, Una comunità legge il Vangelo di Matteo, volume primo (cc. 1–13), Bologna 1999, s. 77; A. Paciorek, Ewangelie synoptyczne II. Ewangelia według św. Mateusza, Tarnów 2002, s. 131n; tenże, Ewangelia według świętego Mateusza, rozdziały 1–13, Wstęp — Przekład z oryginału — Komentarz, Częstochowa 2005, s. 231nn.

<sup>30</sup> S. Łach, Księga Powtórzonego Prawa. Wstęp — Przekład z oryginału — Komentarz — Ekskursy, Poznań – Warszawa 1971, s. 229nn; H. Langkammer, Ewangelia według św. Marka. Wstęp — Przekład z oryginału — Komentarz, Poznań – Warszawa 1977, s. 237; D. Adamczyk, Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza, jw., s. 69; tenże, Starotestamentalne cytaty, jw., s. 27n.

<sup>31</sup> R. Karpieński, Nierozzerwalność małżeństwa w Nowym Testamencie Mt 5,32 i 19,9, *RBL* 18(1965), nr 1, s. 78; T. Rogalewski, Nauka Jezusa o nierozzerwalności małżeństwa w Ewangelii św. Mateusza, w: *Studia z biblistyki*, t. 2: Z problematyki etosu biblijnego, red. J. Łach, Warszawa 1980, s. 169; R. Krafczyk, jw., s. 92n; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu, t. 1, Poznań – Kraków 1999, s. 112; Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu, red. C.S. Keener, K. Bardski, W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 19n; H. Langkammer, Ewangelia według św. Marka. Tłumaczenie, wstęp i komentarz, Lublin 2004, s. 96; D. Adamczyk, Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza, jw., s. 69; tenże, Starotestamentalne cytaty, jw., s. 27; R.E. Watts, Mark, w: *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, red. G.K. Beale, D.A. Carson, Grand Rapids, Michigan 2007, s. 197n.

<sup>32</sup> R. Krafczyk, Stary Testament — Biblia chrześcijanina dzisiaj, jw., s. 93.

słów: „czy można”. Jakkolwiek Jezus nie odpowiedziałby na tak postawione pytanie, zawsze można było Mu coś zarzucić. Gdyby odpowiedział twierdząco, faryzeusze mogli Go posądzić o zbyt dużą swobodę w poglądach moralnych. Odpowiadając przecząco, Jezus mógłby się narazić na oskarżenie o występowanie przeciwko Prawu Mojżeszowemu<sup>33</sup>.

Jezus odwołuje się do *Księgi Rodzaju*. Odnosi współczesne problemy do sytuacji, jaka istniała na samym początku. Cofa się do ideału objawionego w opisie stworzenia<sup>34</sup>. *On odpowiedział: „Czy nie czytaliście, że Stwórca od początku stworzył ich jako mężczyznę i kobietę? I rzekł: Dlatego opuści człowiek ojca i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem. A tak już nie są dwoje, lecz jedno ciało”* (Mt 19,4–6a; por. Mk 10,6–8)<sup>35</sup>.

Jezus wyrzuca faryzeuszom, że nie potrafią przedrzeć się przez gąszcz drugorzędnych przepisów, aby dotrzeć do istoty, do tego, co było objawione na początku. Tym samym Jezus stwierdza bezwzględną nierozzerwalność małżeństwa. *Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela* (Mt 19,6b; Mk 10,9). Jezus formułuje zasadę o małżeńskiej jedności, jako związku pochodzenia Boskiego. Dlatego człowiek nie ma prawa go rozrywać<sup>36</sup>.

Jednak faryzeusze pytają dalej Jezusa: *Czemu więc Mojżesz polecił dać jej list rozwodowy i odprawić ją?* (Mt 19,7; por. Mk 10,4). W tym pytaniu odwołują się do Pwt 24,1. Są przekonani, że wprowadzili Jezusa w sytuację bez wyjścia. Jezus odpowiada, że *Przez wzgląd na zatwardziałość serc waszych pozwolił wam Mojżesz oddalać wasze żony, lecz od początku tak nie było* (Mt 19,8; por. Mk 10,5). W ten sposób Jezus uświadamia faryzeuszom zatwardziałość ich serc, wykładając jednocześnie nowotestamentowe prawo o nierozzerwalności związku małżeńskiego<sup>37</sup>. *A powiadam wam: Kto oddala swoją żonę — chyba w wypadku nierządu — a bierze inną, popełnia cudzołóstwo. I kto oddaloną bierze za żonę, popełnia cudzołóstwo* (Mt 19,9). Marek zaś podaje: *Kto oddala żonę swoją, a bierze inną, popełnia cudzołóstwo względem niej. I jeśli żona opuści swego męża, a wyjdzie za innego, popełnia cudzołóstwo* (Mk 10,11n).

<sup>33</sup> K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, jw., t. 1, s. 112; D. Adamczyk, Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza, jw., s. 70; tenże, Starotestamentalne cytaty, jw., s. 28.

<sup>34</sup> J. Schmid, jw., s. 361; W. Trilling, Stworzenie i upadek według Rdz 1–3, jw., s. 91; R. Krawczyk, Stary Testament — Biblia chrześcijanina dzisiaj, jw., s. 93; S. Fausti, Una comunità legge il Vangelo di Matteo, volume secondo (cc. 13–28), Bologna 1999, s. 373; H. Langkammer, Ewangelia według św. Marka, jw., s. 97.

<sup>35</sup> C.L. Blomberg, Matthew, w: Commentary on the New Testament Use of the Old Testament, jw., s. 58n.

<sup>36</sup> H. Langkammer, Ewangelia według św. Marka. Wstęp, jw., s. 238n; J. Homerski, Ewangelia według świętego Mateusza. Wstęp — Przekład z oryginału — Komentarz, Poznań – Warszawa 1979, s. 271; R. Fabris, „Gli eunuchi per il regno dei cieli” (Mt 19,12), *Parola spirito e vita* 12(1985), s. 128nn; tenże, Gesù e la legge: compimento profetico, *Parola spirito e vita* 24(1991), s. 123; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, jw., t. 1, s. 112; D. Adamczyk, Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza, jw., s. 70; tenże, Starotestamentalne cytaty, jw., s. 28.

<sup>37</sup> R. Fabris, jw., s. 128 nn; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, jw., t. 1, s. 112 n; H. Langkammer, Ewangelia według św. Marka, jw., s. 96.

Pewne trudności może jedynie nastęrczać tłumaczenie Mateuszowego terminu „porneia”, które w *Biblii Tysiąclecia* oddano określeniem: „wypadek nierządu”. Oznacza to najprawdopodobniej małżeństwo zawarte nieważnie. Takie określenie dotyczy związku dwojga ludzi, którzy są przekonani, że pozostają w prawnie zawartym małżeństwie, gdy tymczasem, ze względu na pewne przeszkody, ich związek nie jest legalny. Badania filologiczno-gramatyczne pozwoliły ustalić, że greckiego „porneia” używano na określenie tego, co w języku aramejskim było określane jako „zenuth”. To aramejskie określenie w terminologii prawniczej oznaczało małżeństwo zawarte nieważnie, a zwłaszcza z przeszkodą pokrewieństwa. W pierwotnej gminie chrześcijańskiej widocznie szerzyły się obiektywnie nieważne małżeństwa pomiędzy bliskimi krewnymi, skoro występuje przeciw nim święty Paweł, pisząc do Koryntian na temat kazirodztwa (por. 1 Kor 5). Ta kwestia zostaje też uwzględniona w dekrete Soboru Jerozolimskiego (por. Dz 15,29)<sup>38</sup>.

Należy stwierdzić, że w perykopie Mt 19,1–9 i Mk 10,1–12 Jezus wyraźnie wskazuje na zakaz rozwodów, który odnosi się do ważnie zawartego związku małżeńskiego między jednym mężczyzną i jedną kobietą. Powołuje się przy tym na słowa z Rdz 1,27 i 2,24. Podkreślona tu została godność mężczyzny i kobiety oraz nierozzerwalność małżeństwa. W związku z tym, Jezus określa, na czym polega cudzołóstwo. Zarówno mężowi, jak i żonie nie wolno zrywać jedności ustanowionej przez Stwórcę i związywać się z innym partnerem<sup>39</sup>.

## II. DESZCZ OGNIA I SIARKI (Rdz 19,24 — Łk 17,29)

Słowa o deszczu ognia i siarki z Rdz 19,24 zamieszczone zostały tylko w Ewangelii Łukasza. W Starym Testamencie słowa te są zawarte w ramach perykopy o zniszczeniu Sodomy i Gomory z Rdz 19,1–29. To opowiadanie stanowi kontynuację poprzedniego opowiadania o nawiedzeniu Abrahama przez Jahwe i towarzyszących Mu dwóch mężów (18,1–33). Główną postacią w perykopie o zniszczeniu Sodomy jest Lot. Przestrzegał on zasady gościnności. Przybyłych do Sodomy wysłańców Jahwe wita i zaprasza na nocleg (19,1–3). Autor natchniony pisze, że podróżni wymawiają się od przyjęcia gościny. Zostaje tu już prawdopodobnie podkreślona przewrotność mieszkańców Sodomy. Lot jednak nalegał i przybysze w końcu zgodzili się przenocować w jego domu<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> J. S ch n i e w i n d, jw., s. 355 n; J. S z l a g a, Jezus wobec nierozzerwalności małżeństwa, w: *Studio lectionem facere*, red. S. Łach, J. Szlaga, Lublin 1978, s. 169nn; R. F a b r i s, Matteo, jw., s. 407nn; O. d a S p i n e t o l i, Matteo. Il vangelo della chiesa, Assisi 1983, s. 164nn; A. S a n d, jw., s. 389nn; R. K r a w c z y k, Stary Testament — Biblia chrześcijanina dzisiaj, jw., s. 94n; R. F a b r i s, Gesù e la legge, jw., s. 123; S. G r a s s o, jw., s. 455 nn; J. R a d e r m a k e r s, Lettura pastorale del vangelo di Matteo, Bologna 1997, s. 272 nn; K. R o m a n i u k, A. J a n k o w s k i, L. S t a c h o w i a k, jw., t. 1, s. 36; M. M a c h i n e k, „Klauzula Mateuszowa” (Mt 5,32; 19,9) jako problem pastoralny, *CT* 3(2000), s. 5–22; D. A d a m c z y k, Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza, jw., s. 71; t e n ż e, Starotestamentalne cytaty, jw., s. 28n.

<sup>39</sup> H. L a n g k a m e r, Ewangelia według św. Marka, jw., s. 97; D. A d a m c z y k, Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza, jw., s. 71; t e n ż e, Starotestamentalne cytaty, jw., s. 29.

<sup>40</sup> S. Ł a c h, Księga Rodzaju. Wstęp, jw., s. 374n.

Po posiłku, gdy podróżni chcieli udać się na spoczynek, mieszkańcy Sodomy otoczyli dom Lota i domagali się wydania gości, aby ich bliżej poznać (ww. 4n). Słowo „poznać” jest eufemizmem na oznaczenie stosunków płciowych (por. Rdz 4,1.17.25). Lot proponuje im wydanie swoich córek, aby tylko zostawili w spokoju jego gości. Autor biblijny ma tu na myśli występki homoseksualizmu, który jest określane jako grzech sodomski<sup>41</sup>.

Gościnność zobowiązywała do przyjęcia gościa, ale również do troski, aby nie spotkała go jakaś krzywda. Lot decyduje się bronić swych gości nawet za cenę cnoty swych córek. Propozycja Lota jest odzwierciedleniem prymitywnej ówczesnej moralności, według której prawo gościnności ceniono wyżej niż cześć kobiety (por. Rdz 12,13). Mieszkańcy Sodomy nie przyjęli jednak jego propozycji. Oburzają się, że Lot jako przybysz, śmie czynić się ich sędzią i rozjemcą. Grożą mu i rzucają się na niego (Rdz 19,6–9). Wtedy następuje interwencja wysłańców Jahwe (ww. 10n). Okazuje się, że dysponują oni niezwykłą mocą. Wciągnęli Lota do domu, a Sodomitów dotknęli ślepotą (por. też 2 Krl 6,18). Napastnicy nie mogli znaleźć wejścia do domu<sup>42</sup>.

Cel nawiedzenia Sodomy został osiągnięty. Wielkie okazało się zepsucie mieszkańców tego miasta. Ujawniła się także gościnność Lota. Owo zepsucie Sodomy domaga się od Jahwe sprawiedliwej kary. Lot zaś i jego rodzina, dzięki gościnności, zasługują na miłosierdzie. Ów bliski sąd nad mieszkańcami Sodomy przybysze zapowiadają Lotowi (Rdz 19,12n). Lot postanawia opuścić miasto. Informuje o sędzie swoich bliskich. Ci jednak nie uwierzyli mu, uznając go za żartownisia (w. 14). Jest tu pewna analogia do śmiechu Sary w czasie odwiedzin tajemniczych mężów u Abrahama z poprzedniego opowiadania. Tu jednak śmiech budzi zapowiedź kary, podczas gdy Sara śmiała się z zapowiedzi łaski<sup>43</sup>.

Katastrofa jest blisko. Wysłańcy Boży zachęcają do pośpiechu, aż wreszcie sami wyprowadzają Lota z jego rodziną z miasta (ww. 15n). W trosce o jego ocalenie Lot otrzymuje rozkaz ucieczki w góry. Nie wolno mu jednak oglądać się wstecz. Lot prosi o możliwość schronienia się bliżej, w mieście Soar. Jego prośba zostaje spełniona (ww. 17–22). Gdy tylko Lot przybył do Soaru, deszcz ognia i siarki spadł na Sodomę i Gomorę (ww. 23–25). Lot uniknął katastrofy. Jednakże jego żona padła jej ofiarą, ponieważ obejrzała się za siebie i zamieniła się w słup soli (w. 26). Powodem jej nieszczęścia było nieposłuszeństwo. Autor biblijny chce pouczyć na przykładzie żony Lota, że grzesznicy zostaną dotknięci karą Bożą. Znikną oni tak, jak owe dotknięte zagładą miasta (ww. 27–29)<sup>44</sup>.

Cytat z Rdz 19,24 Łukasz zamieszcza w ramach perykopy dotyczącej dnia Syna Człowieczego (Łk 17,22–37). Ten ewangelista zachował tylko niektóre fragmenty z wielkiej mowy eschatologicznej Jezusa, przekazanej przez pozostałych synoptyków (por. Mt 24; Mk 13). Skomponował własny obraz dnia Syna Człowieczego. Nowym elementem w tym opisie, nie spotykanym u innych synoptyków, jest wzmianka o Jezusie, który zapowiada pragnienie zobaczenia przez uczniów choćby

<sup>41</sup> Tamże, s. 375; J. S y n o w i e c, Na początku, jw., s. 155 n.

<sup>42</sup> S. Ł a c h, Księga Rodzaju. Wstęp, jw., s. 376.

<sup>43</sup> Tamże, s. 377.

<sup>44</sup> Tamże, s. 377nn; S. W y p y c h, Wybranie i Obietnica (Księga Początków [Rodzaju]), jw., s. 74.



jednego z dni Syna Człowieczego. Zwraca się On do uczniów: „Przyjdzie czas, kiedy zapragniecie ujrzeć choćby jeden z dni Syna Człowieczego, a nie zobaczycie” (Łk 17,22). Powód tego pragnienia zostaje ujawniony nieco dalej. Przyjdzie bowiem czas wielkiego ucisku. Wtedy ludzie będą pragnąć ulgi<sup>45</sup>.

Według Łukasza nadejdą bowiem dni pokus i próby w czasach Kościoła. Czasy te nie są jednak znakami nadejścia królestwa Bożego (w. 20b), ani przyjścia Syna Człowieczego (w. 22b). Ewangelista pisze o „dniach” Syna Człowieczego. Używa liczby mnogiej, analogicznie jak w wersetach: 26 i 28, gdzie nawiązuje do dni Noego i Lota. Łukasz pojmuje czas zbawczy jako ciąg wydarzeń. Rozpoczął się on podróżą Jezusa do Jerozolimy (por. 9,51), a osiągnięcie dopełnienie w paruzji. Jednakże czasy udręki jeszcze nie wskazują na nadejście paruzji. Należy ciągle trwać na modlitwie (por. 18,1.8b). Ulgą byłoby z pewnością pojawienie się Syna Człowieczego. Będą się zatem mnożyć pogłoski o Jego rzekomym zbliżaniu się. Będą to jednak fałszywe wieści. Czas doświadczeń może wprowadzić w błąd i wówczas można ulec pokusom. Ta myśl zostaje wyrażona zwrotem: „oto tam” — „oto tu” (w. 17,23). Nie wolno dawać posłuchu takim mylnym informacjom. Nikt bowiem nie zna czasu przyjścia Syna Człowieczego<sup>46</sup>.

Ów niewiadomy termin paruzji nie powinien usypiać czujności wiernych. Jezus mówi dalej: *Bo jak błyskawica, gdy zabłyśnie, świeci od jednego krańca widnokręgu aż do drugiego, tak będzie z Synem Człowieczym w dniu Jego* (w. 24). Pojawienie się Syna Człowieczego będzie podobne do błyskawicy na niebie. Metafora o błyskawicy wskazuje na zaskoczenie, ale także na powszechność kosmiczną owego wydarzenia. Dzień paruzji będzie dostrzegalny, tak jak błyskawica. Nie trzeba więc będzie gdziekolwiek się udawać, aby spotkać Syna Człowieczego. Łukasz włącza tu zapowiedź męki Jezusa: *Wpierw musi jednak wiele wycierpieć i być odrzuconym przez to pokolenie* (w. 25). Zdaje się w ten sposób wskazywać, że do całości historii zbawienia, uwieńczonej paruzją, należy jej dopełnienie w misterium pasyjnym. Jest to pouczenie o właściwym traktowaniu udręk, które należą do całości życia chrześcijańskiego. Nie są one jednak jeszcze namacalnymi znakami bliskiej paruzji (por. Łk 24,26.46; Dz 14,22)<sup>47</sup>.

Ludzie będą wieść zwykłe życie i wtedy, nieoczekiwanie, przyjdzie Syn Człowieczy. Jezus stosuje tu porównanie do dni Noego: *Jak działo się za dni Noego, tak będzie również za dni Syna Człowieczego: jedli i pili, żenili się i za mąż wychodziły aż do dnia, kiedy Noe wszedł do arki; nagle przyszedł potop i wygubił wszystkich* (ww. 26n). Dalej Jezus stosuje porównanie do wydarzenia za czasów Lota: *Podobnie jak działo się za czasów Lota: jedli i pili, kupowali i sprzedawali, sadzili i budowali, lecz w dniu, kiedy Lot wyszedł z Sodomy, spadł z nieba deszcz ognia i siarki i wygubił wszystkich; tak samo będzie w dniu, kiedy Syn Człowieczy*

<sup>45</sup> F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp — Przekład z oryginału — Komentarz*, Poznań – Warszawa 1974, s. 277n; F. Rienecker, *Das Evangelium des Lukas*, Wuppertal 1974, s. 411nn; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *iw.*, t. 1, s. 373.

<sup>46</sup> F. Gryglewicz, *iw.*, s. 277; F. Rienecker, *iw.*, s. 413; H. Langkammer, *Ewangelia według św. Łukasza. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 2005, s. 411n.

<sup>47</sup> F. Gryglewicz, *iw.*, s. 277n; F. Rienecker, *iw.*, s. 412n; H. Langkammer, *iw.*, s. 412.

się objawi (ww. 28nn). W tym miejscu Jezus odwołuje się do słów o deszczu ognia i siarki z Rdz 19,24, który kiedyś spadł na mieszkańców Sodomy<sup>48</sup>.

Owe porównania stanowią ostrzeżenie dla wszystkich, którzy podobnie jak ludzie owych czasów myślą tylko o sprawach doczesnych, a zapominają o Bogu. Przykłady te dotyczą kary, która ich spotkała. Był to potop oraz deszcz ognia i siarki. W perykopie ewangelicznej autor wskazuje na nieuniknioną karę dla ludzi bezbożnych i grzesznych. Użyte słowo „dzień” (w. 30) w liczbie pojedynczej zdaje się wskazywać na zamknięcie czasów oczekiwania Syna Człowieczego. Nie będzie to zwykłe „przyjście”, lecz „objawienie”. Autor podkreśla w ten sposób teofaniczny charakter paruzji. Syn Człowieczy objawi się w Bożym majestacie<sup>49</sup>.

Dalej Jezus również odwołuje się do sytuacji dotyczącej żony Lota: *W owym dniu kto będzie na dachu, a jego rzeczy w mieszkaniu, niech nie schodzi, by je zabrać; a kto na polu, niech również nie wraca do siebie. Przypomnijcie sobie żonę Lota* (ww. 31n). Syn Człowieczy ostatecznie rozsądzi ludzkie sprawy. Wobec nadchodzącego sądu wszystko okaże się mało ważne. Nic nie będzie warte jakiegokolwiek troski. Nie należy się oglądać za tym, co zostało, aby nie spotkało człowieka nieszczęście, które przypominać będzie śmierć żony Lota. Bóg darował jej życie. Ona zaś uległa pokusie obejrzenia się w stronę płonącej Sodomy i za karę zamieniła się w słup soli (por. Rdz 19,26). Pozostał on na zawsze pomnikiem niewierności tej kobiety (por. Mdr 10,7). Jakakolwiek zatem zwłoka w odpowiedniej relacji do życia może się zakończyć katastrofą. Jezus wskazuje, że w dniu Syna Człowieczego ważny będzie tylko Bóg. Tylko Nim warto się będzie zajmować. *Kto będzie się starał zachować swoje życie, straci je; a kto je straci, zachowa je* (Łk 17,33)<sup>50</sup>.

Jezus wyraża pragnienie, aby chrześcijanie zachowywali przez całe życie postawę eschatologiczną. Pragnie On, aby przedkładać troskę o życie wieczne ponad wszystkie sprawy doczesne. Starając się bowiem za wszelką cenę zachować życie doczesne, można utracić życie wieczne. Dalej Jezus uczy, że dwaj ludzie mogą być oddani tym samym zajęciom, lecz w różny sposób. Jeden będzie wykonywał to zajęcie z myślą o Bogu, drugi zaś tylko z myślą o sprawach tego świata. W dniu sądu jeden będzie wzięty do Pana, drugi zaś zostanie przeznaczony na wieczną zagładę. „Powiadam wam: Tej nocy dwóch będzie na jednym posłaniu: jeden będzie wzięty, a drugi zostawiony. Dwie będą mleć razem: jedna będzie wzięta, a druga zostawiona” (ww. 34n)<sup>51</sup>. „Wspólne posłanie” symbolizuje życie ziemskie. Ten, kto chce zachować swoje życie, pozostanie na posłaniu. Pierwszy przykład dotyczy dwóch mężczyzn, drugi zaś dwóch kobiet przy pracy. Ten zaś, kto „straci” życie, będzie przyjęty przez Syna Człowieczego. Przykładami objęte są noc i dzień, spoczynek i praca. Niezależnie od tego, co człowiek będzie czynił i w jakim

<sup>48</sup> F. Gryglewicz, jw., s. 278; F. Rienecker, jw., s. 414; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, jw., t. 1, s. 373 n; D.W. Pao, E.J. Schnabel, Luke, w: *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, jw., s. 348.

<sup>49</sup> F. Gryglewicz, jw., s. 278; F. Rienecker, jw., s. 414; H. Langkammer, jw., s. 412n.

<sup>50</sup> F. Gryglewicz, jw., s. 278; F. Rienecker, jw., s. 415; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, jw., t. 1, s. 374.

<sup>51</sup> Tamże.

stanie będzie się znajdował, w czasie paruzji decydująca jest relacja do ziemskiego życia<sup>52</sup>.

Współczesnych Jezusowi ludzi interesowało również, gdzie odbędzie się ów straszny sąd. *Pytali Go: „Gdzie, Panie?”* (w. 37a). Jezus mówi dość obrazowo: *Gdzie jest padlina, tam zgromadzą się i sępy* (w. 37b). Jeśli gdzieś widać stado sępów, to można domyślać się, że w pobliżu znajduje się padlina. Jezus wskazuje, że sąd odbywa się tam, gdzie są grzesznicy. Sąd Boży dokonuje się zatem na człowieku tu i teraz. Stąd sprawiedliwi nie boją się sądu. Sępy są zwiastunami wiecznego potępienia. Nie przylecą one po dusze sprawiedliwych. Sępom nie ujdzie padlina. Podobnie też paruzja obejmie każde miejsce. Ma ona charakter powszechny<sup>53</sup>.

Sens tych słów Jezusa jest aktualny również dla współczesnego człowieka. Nikt nie uniknie spotkania z Synem Człowieczym, który przychodzi w chwale „sądzić żywych i umarłych”. Pierwsze spotkanie będzie miało miejsce już w chwili naszej śmierci. Lepiej zatem teraz „tracić” życie dla Chrystusa, aby je ocalić na wieczność<sup>54</sup>.

## PODSUMOWANIE

Teksty dotyczące stworzenia człowieka jako mężczyzny i kobiety oraz związku monogamicznego z Rdz 1,27 i 2,24 cytują pierwsi dwaj synoptycy w ramach perykopy o nierozzerwalności małżeństwa (Mt 19,4–6a; Mk 10,6–8). Ten objawiony ideał podkreślający godność mężczyzny i kobiety oraz nierozzerwalność małżeństwa posłużył Jezusowi do przekazania nauki o zakazie rozwodów w sytuacji ważnie zawartego związku małżeńskiego i o zagrożeniu cudzołóstwa wynikającym ze związania się z innym partnerem. Ta konsekwencja odnosi się zarówno do kobiety, jak i do mężczyzny.

Do tekstu zaś o deszczu ognia i siarki z Rdz 19, 24 nawiązuje z synoptyków tylko Łukasz w ramach perykopy dotyczącej dnia Syna Człowieczego (Łk 17,29). Według autora dzieła Jezus odwołuje się do tego porównania, aby zwrócić uwagę na fakt, że dzień Syna Człowieczego będzie dniem sądu i kary dla bezbożnych i grzesznych. Podkreśla również konieczność nieustannej troski o życie wieczne i przedkładanie tej postawy nad sprawy doczesne.

Według relacji synoptyków wszystkie cytaty z *Księgi Rodzaju* zamieszczone w ewangeliach synoptycznych przytacza sam Jezus. Odwołuje się On do tych słów celem przekazania swojej nauki. Potwierdza tym samym ciągłą aktualność Starego Testamentu, którego słowa są ciągle żywe. A zatem autorytet Starego Testamentu został uznany i potwierdzony przez Jezusa Chrystusa. Potrzeba jedynie właściwego odczytania tekstów w nim zawartych. Szczególnie wyraźnie jest to widoczne w cytowanych słowach z Rdz 1,27 i 2,24 zamieszczonych w perykopie o nierozzerwalności małżeństwa.

<sup>52</sup> H. Langkammer, jw., s. 414.

<sup>53</sup> F. Gryglewicz, jw., s. 279; F. Rienecker, jw., s. 416n; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, jw., t. 1, s. 374; H. Langkammer, jw., s. 414.

<sup>54</sup> Tamże.

**DIE NEUINTERPRETATION DER ZITATE AUS DEM BUCH DER ART  
IN ÜBERSICHTLICHEN EVANGELIEN****ZUSAMMENFASSUNG**

Zitate aus der Genesis werden von allen drei Autoren der synoptischen Evangelien vorgebracht. Matthäus und Markus zitieren Wörter vom Schaffen des Menschen von Gott als Mann und Frau (Kap. 1,27) sowie darüber, dass ein Mann seine Eltern verlässt und sich so eng mit seiner Ehefrau verbindet, dass sie ein Körper werden (Kap. 2,24). Die ersten beiden Synoptiker nehmen diese Zitate im Rahmen der Perikope über die Unlösbarkeit der Ehe (Mt 19,4n; Mk 10,6–8) auf. Diese Worte zitiert Jesus selbst. Durchs Erinnern an die Würde des Menschen, der sowohl als Mann, als auch als Frau, zum Ebenbild Gottes geschaffen worden ist, begründet Jesus die Frage der Unlösbarkeit einer gültig eingegangenen Ehe und übermittelt die Lehre vom Verbot der Scheidungen und der Gefahr des Ehebruchs. Einen anderen Text führt Lukas aus der Genesis in seinem Werk an. Wörter über den Schwefelregen und das Feuer (Kap. 19,24) lässt er in der Perikope über den Tag des Menschensohnes gelten (Lk 17,29). Auch in diesem Fall wird der Text aus dem Alten Testament von Jesus zitiert. Er beruft sich auf seinen Vergleich aus der Perikope über Sodoms und Gomorras Zerstörung, um die Schüler auf die Tatsache aufmerksam zu machen, dass der Tag des Menschensohnes — Tag des Gerichts und der Strafe für die Sünder sein wird. Die evangelische Perikope übermittelt die Notwendigkeit unaufhörlicher Besorgtheit um die Bereitschaft auf den Augenblick des Todes sowie auf Christi Parusie. Wichtiger ist denn das ewige Leben von irdischen Angelegenheiten.

## PRZEPOWIADANIE PERYKOPY O UZDROWIENIU PARALITYKA — Mk 2,1–12

Treść: — 1. Teologia i kerygmat Mk 2,1–12. — 2. Sugestie dla współczesnego kaznodziejstwa. — Zusammenfassung

Zastawianie Stołu Słowa Bożego, o którym mówi Sobór Watykański II, zobowiązuje kaznodziejów w pierwszej kolejności do odczytania właściwego przesłania czytanego fragmentu Ewangelii (1) a następnie do zaktualizowania go dla współczesnych odbiorców Słowa (2).

### I. TEOLOGIA I KERYGMAT MK 2,1–12

Przedstawienie Jezusa jako Syna Bożego w kontekście wydarzeń cudownych jest dla Świętego Marka sposobem ukazania Jego Boskości. Każdy cud daje bowiem dogłębną i wyczerpującą odpowiedź na pytanie o tożsamość Jezusa wskazując, że właśnie Jezus z Nazaretu jest Mesjaszem. Poprzez te niezwykle wydarzenia Chrystus wypowiada się o sobie samym. Cuda są jedynie sposobem interpretacji Jego Boskiej misji<sup>1</sup>.

Mając na uwadze adresatów Ewangelii Świętego Marka trzeba pamiętać, że argumentem przekonywującym o Boskości Jezusa, była Jego moc nad szatanem, który według Rzymian (adresatów) miał ponadludzką siłę. I tylko ten, kto był mocniejszy od szatana mógł znaleźć cześć i posłuch u Rzymian<sup>2</sup>. Dlatego też teologia Świętego Marka skupia się na szukaniu odpowiedzi na pytanie: kim jest Jezus? Z wiersza 10 omawianej perykopy wynika, że jest Synem Bożym. Określenie to podkreśla mesjańską godność Jezusa<sup>3</sup>. Jednak Chrystus, to przede wszystkim uzdrowiciel chorych dusz<sup>4</sup>, gdyż uzdrowienie cielesne to jakby tylko dodatek,

<sup>1</sup> H. Langkammer, Wprowadzenie do ksiąg Nowego Testamentu, Wrocław 1990, s. 287.

<sup>2</sup> J. Kruszyński, Wykład Ewangelii Świętego Marka, Włocławek 1906, s. 6.

<sup>3</sup> H. Langkammer, Chrystologia Ewangelii Marka, *RTK* 22: 1975, z. 1, s. 53–54.

<sup>4</sup> J. Schmid, Das Evangelium nach Markus, Leipzig 1966, s. 53; zob. również: J. Twardy, Cuda Jezusa we współczesnym przepowiadaniu, w: *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, red. J. Kudasiewicz, Lublin 1991, s. 313; J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Warszawa 1986, s. 117.

rzecz drugoplanowa w całym wydarzeniu. Odpuszczenie grzechów, a w konsekwencji uzdrowienie duszy jest najważniejsze. Stąd też chrystologia Świętego Marka akcentuje Jezusa jako zwycięzcę szatana, Boskiego Lekarza, zbawiciela ludzi chorych fizycznie i duchowo<sup>5</sup>.

Niewątpliwie taki obraz Chrystusa jest niepełny i domaga się uzupełnienia. Autor zwracając uwagę na Jego Boskie pochodzenie akcentuje aspekt soteriologiczny, w którym ukazuje Jezusa jako Pana Życia i zwycięzcę śmierci<sup>6</sup>. Cud dokonany na paralytyku, to także znak Boga dla ludzi, że nadeszło Królestwo Niebieskie<sup>7</sup>. Podkreślony został w ten sposób motyw historiozbowczy — królowanie Boga nad światem<sup>8</sup>. Przyjście Królestwa Bożego jest także rozpoczęciem walki z szatanem, który jest przyczyną sprawcą grzechu<sup>9</sup>. W potężnym czynie Chrystusa ten cud staje się manifestacją Królestwa Bożego, które zmienia oblicze świata i ludzi, *bo tam gdzie nadeszło Królestwo Boże, nie ma ślepych, chorych, trędowatych*<sup>10</sup>. W aspekcie eschatologicznym cud „wydoskonała naturę”<sup>11</sup>, a Jezus pojawia się jako ten, który ma przywrócić stan pierwotnego szczęścia.

U Świętego Marka charakterystyczny jest rys pneumatologiczny i eklezjologiczny cudownych wydarzeń. Konkretnie wyraża się to w chęci ukazania prawdziwego modelu Kościoła — Ludu Bożego, którego fundamentem jest Duch Święty<sup>12</sup>. Działalność i rozwój Kościoła ma się dokonywać poprzez uczestnictwo w życiu sakramentalnym, a szczególnie poprzez chrzest, Eucharystię i pokutę<sup>13</sup>. Perykopa o uzdrowieniu paralytyka ma ukazać przede wszystkim nawrócenie, jako wyzwolenie z grzechów i uleczenie duszy. W cudotwórczej działalności Jezusa dostrzega się przede wszystkim *doskonałą i nierozzerwalną konkretyzację słowa i czynu*<sup>14</sup>, a uzdrowienie sparaliżowanego wskazuje na to bardzo wyraźnie. Jezus daje do zrozumienia, że tylko głęboka wiara jest *warunkiem cudu*<sup>15</sup>. Co prawda nie ma tego wprost w omawianej perykopie, ale taki wniosek można wyciągnąć na podstawie osób niosących chorego. Z powodu tłumy zebranego przed domem musieli odkryć dach, aby sparaliżowanego przynieść przed Jezusa, który widząc ich wiarę odpuścił grzechy i uzdrowił ciało.

Święty Marek „ukochał cuda Jezusa”, i przez to daje właściwe spojrzenie na te zjawiska — jako wielkie dzieła Boga. Ten doskonały znawca trudności, jakie niesie

<sup>5</sup> W. Kasper, Jezus Chrystus, tł. B. Białecki, Warszawa 1983, s. 92; Cud, w: Słownik Teologii Biblijnej, red. X. Leon Dufour, tł. i opr. K. Romaniuk, Poznań – Warszawa 1985, s. 168.

<sup>6</sup> J. Kudasiewicz, Ewangelie synoptyczne, jw., s. 118; zob. również: tenże, Cuda Jezusa, w: Studio lectionem face, red. S. Łach, J. Szłaga, Lublin 1980, s. 156; E. Szymanek, Cuda Jezusa, w: Chrystus i Kościół. Wybrane teksty Nowego Testamentu, red. F. Gryglewicz, Lublin 1979, s. 65; J. Twardy, jw., s. 320.

<sup>7</sup> W. Kasper, jw., s. 92; J. Kudasiewicz, Cuda Jezusa, jw., s. 155; F. Mussner, Die Wunder Jesu. Eine Hinführung, München 1967, s. 38–39; H. Langkammer, O interpretacji cudów Jezusa, *RBL* 31: 1978, z. 4, s. 197.

<sup>8</sup> J. Kudasiewicz, Cuda Jezusa, jw., s. 154n.

<sup>9</sup> E. Szymanek, jw., s. 60.

<sup>10</sup> J. Twardy, jw., s. 312.

<sup>11</sup> J. Kudasiewicz, jw., s. 153.

<sup>12</sup> J. Twardy, jw., s. 293, 309, 312.

<sup>13</sup> Tamże, s. 320.

<sup>14</sup> H. Langkammer, Wprowadzenie do ksiąg Nowego Testamentu, jw., s. 57.

<sup>15</sup> J. Twardy, jw., s. 320.

ze sobą wiara, na tle wydarzeń cudownych ukazuje prawdziwą godność Jezusa. Analiza Mk 2,1–12 pozwala odczytać zamysł teologiczny autora, który musi być uwzględniany w interpretacji przepowiadanej perykopy, a jest nim Boska władza Jezusa odpuszczającego grzechy.

## II. SUGESTIE DLA WSPÓŁCZESNEGO KAZNODZIEJSTWA

Właściwe odczytanie kerygmatu ewangelicznego tekstu o uzdrowieniu paralityka, z uwzględnieniem zasad przepowiadania Słowa Bożego, pozwalają na sformułowanie sugestii dla współczesnego kaznodziejstwa w głoszeniu tej perykopy na ambonie.

Trzeba podkreślić, że omawiana perykopa nie jest dobrą nowiną o uzdrowieniu sparaliżowanego. Centrum przepowiadania nie stanowi: polemika z Żydami, osoby, które go przyniosły czy zdumiony tłum. Są one postaciami drugoplanowymi. Właściwy temat przepowiadania Mk 2,1–12 stanowi Jezus odpuszczający grzechy a osoby i wydarzenia towarzyszące są jedynie środkiem do podkreślenia tej prawdy. Kaznodzieja więc nie powinien akcentować sparaliżowanego, uczonych w Prawie czy świadków wydarzenia ale przede wszystkim zwrócić uwagę na Chrystusa. Wierni muszą usłyszeć o Jezusie, uzdrowicielu chorób wszelkiego rodzaju<sup>16</sup>. I nie przedstawienie surowego Sędziego z Nieba, przychodzącego wśród anielskich trąb, ale Dobrego Boga, który ma moc uzdrawiania, powinno być treścią przepowiadania. Przy tej okazji nieodzowne wydaje się wskazanie, że uzdrawiając sparaliżowanego, Jezus staje się epifanią wielkiej miłości Boga do człowieka, któremu chce pomóc przeżyć jedyne i niepowtarzalne życie w sposób godny, aby osiągnąć cel naszej wiary — zbawienie (1 P 1,16).

W perykopie o uzdrowieniu paralityka Jezus objawia się jako Mesjasz i Odkupiciel. Dlatego wyzwolenie z grzechów zawsze należy przepowiadać w aspekcie paschalnym, czyli męki, śmierci i zmartwychwstania. Nie bez powodu przecież Święty Marek na oznaczenie słowa „wstań” użył czasownika „egerio” — to znaczy: zmartwychwstań! Kontekst paschalny stanowił pierwotne źródło apostołskiego przepowiadania (1 Kor 15,14–17; Dz 2,32)<sup>17</sup>.

Jezus, który uzdrawiał prawie dwa tysiące lat temu, który umarł i zmartwychwstał, w przepowiadanej słowie musi być Jezusem żywym, obecnym we wspólnocie, który nieustannie działa<sup>18</sup>. Nie można jednak przy tym pomijać, że Jezus czynił cuda mocą Ducha Świętego. Dlatego w centrum kościelnego przepowiadania powinien stać Jezus działający Jego mocą. Osobowość Jezusa jest wiernym odbiciem starotestamentalnych prorocत्व o Mesjaszu, napełnionych Duchem Pańskim, który jest dobry, stanowczy w obronie ubogich i pokrzywdzonych, schylający się nad ludzką niedolą<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> J. Schmid, jw., s. 53.

<sup>17</sup> J. Twardy, jw., s. 332, 342; E. Sobieraj, Jeszcze o homilii, AK 420: 1979, s. 65.

<sup>18</sup> K.H. Scheikle, Teologia Nowego Testamentu, Tom II: Bóg był w Chrystusie, tł. M.L. Dylewski, Kraków 1985, s. 82; J. Kudaśiewicz, Biblia – historia – nauka. Rozważania i dyskusje biblijne, Kraków 1987, s. 364.

<sup>19</sup> S. Płaza, O bardziej pneumatologiczny wymiar przepowiadania, AK 457: 1985, s. 411.

Aktualizacja nie jest możliwa bez znajomości problemów współczesnych słuchaczy. Wyraźnie podkreślił to Sobór Watykański II: *Kościół ma obowiązek badać znaki czasu i wyjaśniać je w świetle ewangelii, tak, aby mógł w sposób dostosowany do mentalności każdego pokolenia odpowiadać ludziom na ich wieczne pytania, dotyczące sensu życia obecnego i przyszłego oraz ich wzajemnego stosunku do siebie* (KDK nr 4). Przypomniał o tym również Paweł VI w Adhortacji Apostolskiej *O Ewangelizacji w świecie współczesnym (Evangelii nuntiandi)*: *Warunki współczesne zmuszają nas wszystkich do zrewidowania metod i poszukiwania z całych sił takich dróg i sposobów, za pomocą których, można by ludziom naszego wieku głosić orędzie chrześcijańskie, w którym jedynie będą mogli znaleźć odpowiedź na swe pytania*<sup>20</sup>.

Kaznodzieja musi pamiętać, że współczesny człowiek z jednej strony odnosi się sceptycznie do cudów<sup>21</sup>, ale także bardziej niż kiedykolwiek pyta o sens cierpienia<sup>22</sup>. Głoszenie Jezusa, Boskiego Lekarza, w kaznodziejstwie stanie się wyjściem na przeciw jego lękom. Przepowiadanie perykopy o uzdrowieniu paralityka nie może stawiać kaznodziei w roli surowego sędziego, ale przede wszystkim ma go uczynić zwiastunem orędzia o nieprzemijającej dobroci Boga i Jego uzdrowicielskiej mocy. Trzeba wiernym stworzyć szansę lepszego, nowego życia, w którym będą szczęśliwi, gdyż będą mogli doświadczyć, że są kochani, i że mogą kochać, gdzie będą mogli odczuć, że są potrzebni drugiemu człowiekowi. Radosna nowina — Ewangelia, uzdalnia kaznodziejów do budzenia nadziei, szczególnie w czasie bolesnych rozczarowań zmierzających często do autodestrukcji<sup>23</sup>.

Kaznodziejstwo powinno czerpać swoje inspiracje również z literatury i to szczególnie z polskiej — narodowej, a przez to nam najbliższej<sup>24</sup>. Wrażliwość współczesnego słuchacza niewątpliwie domaga się od kaznodziei szukania wzorów egzystencjalnych w literaturze, nierzadko tożsamy z życiem wiernych.

Głoszenie Dobrej Nowiny ma doprowadzić słuchacza do przemiany dotychczasowego życia. W świetle omawianej perykopy będzie to się dokonywać poprzez nawoływanie do nawrócenia, uwierzenia w Boską moc Chrystusa, oraz pomoc w zrozumieniu, że tylko Bóg odpuszcza grzechy.

Nieodzowne wydaje się również w przepowiadaniu Mk 2,1–12 wskazanie, że ten cud jest wezwaniem i zaproszeniem do wyznania wiary<sup>25</sup>. Przecież Jezus uzdrowił paralityka, aby uwierzono, że On jest lekarzem dusz.

Istnieje również potrzeba wskazania, że Jezus dopiero, gdy zobaczył wiarę tych, którzy przynieśli chorego, dokonał uzdrowienia. W świetle tego faktu cud okazuje

<sup>20</sup> EN 3.

<sup>21</sup> J. Twardy, jw., s. 336–337.

<sup>22</sup> H. Simon, Przepowiadanie biblijne, w: Biblia w nauczaniu chrześcijańskim, jw., s. 76; J. Twardy, jw., s. 345–351.

<sup>23</sup> A. Nossol, Teologia w życiu i przepowiadaniu kapłańskim, AK 444: 1983, s. 222.

<sup>24</sup> M. Paciuszkiewicz, Ku Teologii Słowa literackiego, RTK 24: 1977, z. 6, s. 25; W. Wilk, Z pogranicza literatury i przepowiadania. Szkice i teksty, Sandomierz 1993, s. 60; J. Szymik, Funkcja profetyczno-kerygmaticzna literatury, Znaki Czasu 28: 1992, s. 51–63.

<sup>25</sup> M. Czajkowski, Sens cudów Jezusa, Więź 174: 1972, s. 24; zob. również: S. Wypych, Znaczenie znaków Jezusa w głoszeniu Ewangelii, Znak 269: 1976, z. 11, s. 1514; J. Kudasiwicz, Teologia Nowego Testamentu, T. 1, Teologia ewangelii synoptycznych, red. F. Gryglewicz, Lublin 1986, s. 41–42.



się *darem za wiarę*<sup>26</sup>. Należy więc podkreślać, że nie można dostąpić uzdrowienia bez wiary w Jezusa i Jego zbawczą moc.

W przepowiadaniu Markowej perykopy o uzdrowieniu paralityka zawsze powinien być obecny aspekt mistagogiczny. To, co ma być ukazane w homilii, ma dotyczyć grzesznej tragedii współczesnego świata, i wyzwalającej mocy Chrystusa. Dlatego nawiązując do sakramentu pokuty nie należy ludzi straszyć piekłem lub karą za grzechy. Wręcz przeciwnie, *ukazanie grzechu w kategorii wielkiej tragedii człowieka sprawia, że staje się on niejako kairosem* otwierającym nas na działanie sprawcze Boga<sup>27</sup>. Nie można również zapominać o Eucharystii, w której Jezus jako Chleb Życia potrafi zaspokoić największy głód prawdy i miłości. Ponadto Eucharystia uzdrowia gniew, gorycz, niezgodę, gdyż w Niej *zawiera się całe duchowe dobro Kościoła — Chrystus*<sup>28</sup>.

Współczesny kaznodzieja przepowiadając perykopę o uzdrowieniu paralityka musi głosić, że jest to *sakrament miłosierdzia, znak jedności, węzeł miłości, uczta paschalna, w której dusza napętnia się łaską i otrzymuje zadatek przyszłej chwały*<sup>29</sup>. W Eucharystii dokonuje się uzdrowienie duszy, zgładzenie grzechów świata, wybawienie od zła wszelkiego i obdarzenie pokojem, *abyśmy zawsze wolni od grzechów i bezpieczni od wszelkiego nieszczęścia, pełni nadziei oczekiwali przyjscia naszego Zbawiciela Jezusa Chrystusa*<sup>30</sup>. Homilia o Jezusie przywracającym zdrowie paralitykowi jest okazją do podkreślenia tej mocy uzdrowicielskiej Eucharystii.

Warto zwrócić uwagę na Sakrament Chorych, w którym poprzez namaszczenie objawia się uzdrowicielska moc Jezusa Chrystusa. Teologia tego sakramentu wskazuje, że w nim dokonuje się *spotkanie z Chrystusem Zmartwychwstałym*<sup>31</sup>. Namaszczenie jest gestem Chrystusa, który powoduje uzdrowienie cielesne i duchowe<sup>32</sup>. Na uzdrawiającą moc sakramentów wskazuje także J. McManus: *Jezus nieustannie mówi, działa i uzdrowia swoje Ciało — Kościół poprzez sakramenty. Są one rękami Kościoła, rękami Ciała Chrystusowego, rękami wyciągniętymi po to, aby nas dotknąć i uzdrowić [...] Jezus nie przestał uzdrawiać z chwilą swojej śmierci. Zmartwychwstał i nadal pełni dzieło przywracania zdrowia ciała i duszy, postępując się uzdrawiającymi rękami swojego Ciała — Kościoła*<sup>33</sup>. Niestety takie rozumienie uzdrawiającej mocy Kościoła występuje przeważnie we wspólnotach charyzmatycznych. Spotkania te prowadzone są w kręgach zamkniętych, co nie pozwala na powszechne ukazywanie naocznych cudów Jezusa: uzdrowienia ducha, a często i ciała. A przecież nie ma już wątpliwości, że dzięki modlitwom wstawienicznym członków tych wspólnot dokonywane są uzdrowienia. Świadczy

<sup>26</sup> K.H. Schelkle, jw., s. 81.

<sup>27</sup> H. Simon, Biblijna dydaktyka przepowiadania, *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 9: 1981, s. 151.

<sup>28</sup> DFK 5.

<sup>29</sup> KL 47.

<sup>30</sup> Embolizm. Liturgia Eucharystyczna, w: *Mszał Rzymski dla diecezji polskich*, Warszawa 1984, s. 370\*.

<sup>31</sup> B. Nadolski, *Liturgika*, T. 3: Sakramenty, sakramentalia, błogosławieństwa, Poznań 1992, s. 152.

<sup>32</sup> Tamże, s. 152.

<sup>33</sup> J. McManus, *Uzdrowiająca moc sakramentów*, Warszawa 1993, s. 12.

więc to o tym, że Jezus żyje i nadal działa w swoim Kościele. Do tego świadectwem aktualizującym tę perykopę będzie przytaczanie tych wydarzeń na poparcie cudotwórczej działalności Jezusa. Idealną sprawą byłoby, aby sam przepowiadający doświadczył takiej uzdrawiającej mocy. Jego świadectwo na pewno stałoby się bardziej przekonującym. Taki sposób wydaje się najbardziej skuteczny, co słusznie zauważa papież Paweł VI: *W Kościele za pierwszy środek ewangelizowania należy uważać świadectwo życia prawdziwie i ściśle chrześcijańskiego [...] Człowiek naszych czasów bardziej potrzebuje świadków niż nauczycieli, a jeżeli słucha nauczycieli to tylko dlatego, że są świadkami*<sup>34</sup>.

Warto zwrócić uwagę, że perykopa o uzdrowieniu paralityka została zawarta w obrzędach pokutnych<sup>35</sup>. Ponadto już we wprowadzeniu teologiczno-pastoralnym podaje się, że *Jezus uzdrawiał również chorych, aby dać dowód, że ma moc odpuszczania grzechów*<sup>36</sup>. Ponadto jedno z wezwań pokutnych podkreśla Jego Boską Moc: *Jezu, który na ziemi masz władzę odpuszczania grzechów, zmiłuj się nad nami*<sup>37</sup>. Sama perykopa występuje w redakcji Świętego Mateusza (9,1–8).

W obrzędach chorych także przytoczono to wydarzenie. Na szczególną uwagę zasługują wezwania wypowiedziane przez kapłana po udzieleniu rozgrzeszenia: *Pan uzdrowił ciebie od grzechu, niech ci da udział w swoim Królestwie*, albo: *Idź w pokoji i głos światu cudowne dzieło Boga, który Cię zbawił*<sup>38</sup>.

*Mszal Rzymski* nie przytacza omawianej perykopy, a tylko w antyfonach na wejście i na Komunię zwraca uwagę na miłosierdzie i na pomoc Boga, który obdarza dobrem i ponownie działa (Psalm 13,6; Psalm 9,2–3)<sup>39</sup>.

Występowanie tej perykopy w cyklu mszalnym, w obrzędach chorych i obrzędach pokuty daje współczesnemu kaznodziei szerokie możliwości aktualizacji. Może być przecież wykorzystana podczas nabożeństw pokutnych czy organizowanych w parafiach Dni Chorych. Głoszenia uzdrowicielskiej mocy Jezusa, objawionej podczas spotkania z paralitykiem, nie można pominąć w szpitalach. Wielkim zaniedbaniem jest brak kazań wskazujących na chrześcijański sens cierpienia, i na wielkie bogactwo Kościoła — jakim są ludzie chorzy. Istnienie ośrodków terapeutycznych dla ludzi uzależnionych (alkoholików, narkomanów), czy ludzi chorych na AIDS jest także wyzwaniem dla współczesnego kaznodziejstwa. Istnieje wielka potrzeba uzdrowienia środowisk zniszczonych przez nienawiść, niesprawiedliwość, demoralizację, niewiarę w wartości wyższe. Nie można także zapominać o rozbitych rodzinach czy ludziach żyjących w związkach niesakramentalnych.

Przepowiadanie Jezusa, który żyje i działa z mocą musi się stać odpowiedzią na rozpaczliwy krzyk człowieka o nadzieję. Jeżeli kaznodzieje będą o tym pamiętać, to uda się przekonać wiernych o rzeczywistej obecności i działaniu Chrystusa.

<sup>34</sup> EN 41.

<sup>35</sup> Obrzędy Pokuty dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, Katowice 1981, s. 154.

<sup>36</sup> Tamże, s. 12.

<sup>37</sup> Tamże, s. 179.

<sup>38</sup> Obrzędy Chorych. Obrzędy i duszpasterstwo, Katowice 1978, s. 235.

<sup>39</sup> Por. 7 Niedziela Zwykła. Antyfona na wyjście i komunie, w: *Mszal Rzymski*, s. 55\*.

**VORAUSSAGEN DER PERIKOPE ZUR HEILUNG  
DES GELÄHMTE — Mk 2,1–12**

## ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel bildet die Exegese des Mk 2,1–12 mit Anregungen für gegenwärtige Prediger. Der Evangelist stellt Jesus als Sohn Gottes dar, indem er mit der Macht, Wunder zu tun, argumentiert. In der Voraussage ist zu berücksichtigen, dass der Sinn der Perikope nicht in der Heilung des Gelähmten liegt, sondern in der Offenbarung der Wahrheit über Jesus als Messias und Erlöser. Jesus' Wunder zeigen die Göttliche Liebe, deren Inhalt die Eucharistie enthält. Jesus befreit vor allem von den Sünden und gibt neues Leben. Solcher Sinn ist auch dem Sakrament der Salbung Kranker zuzuschreiben. Das Vorhersagen Jesus, dem zahlreiche Wunder Gesellschaft leisteten, deckt den menschlichen Bedarf der Hoffnung. Solch eine Perspektive sollten die gegenwärtigen Prediger einhalten.



## PROCESY BEATYFIKACYJNE W KOŚCIELE WARMIŃSKIM

Treść: — Wstęp. — 1. Proces beatyfikacyjny Doroty z Mątów. — 2. Proces beatyfikacyjny Stanisława Kardynała Hozjusza, biskupa warmińskiego. — 3. Proces beatyfikacyjny s. Reginy Protmann CSC. — 4. Proces beatyfikacyjny s. Krzysztofy Klomfass CSC i jej piętnastu towarzyszek. — 5. Proces beatyfikacyjny s. Stanisławy (Barbary) Samulowskiej SM. — 6. Proces beatyfikacyjny ks. Józefa Steinki i trzydziestu sześciu towarzyszy, oraz ks. Bronisława Sochaczewskiego i ośmiu towarzyszy. — Zusammenfassung

### WSTĘP

W dziejach Kościoła świętość zawsze była rozumiana jako najwyższy wyraz miłości, która oznacza przemianę i upodobnienie się chrześcijanina do Chrystusa, zapoczątkowaną przez chrzest. Kościół wyrósł na „posiewie męczeństwa” a dziełstwo świętości, poczynając od pierwszych pokoleń chrześcijan po wiernych żyjących we współczesnym świecie, jest wciąż bijącym sercem Kościoła i źródłem jego rozwoju.

Na przestrzeni wieków pojęcie świętości ulegało ewolucji, jednakże świadectwa dawane zarówno przez tych, którzy dobrowolnie przyjęli śmierć za wiarę w Chrystusa jak i tych, którzy wyróżniali się heroicznym i stałym zachowywaniem cnót chrześcijańskich są — w każdym z tych wymiarów — najpełniejszym owocem wiary, nadziei i miłości, są najwyższą czią oddawaną Bogu samemu. Łaska świętości była udziałem ludzi, którzy poszli za Chrystusem różnymi drogami chrześcijańskiego powołania. Ludzi różnych stanów, epok, języków, ras, różnych kontynentów, stanowiąc o bogactwie Kościołów lokalnych. Bogactwo to jest udziałem także Kościoła na Warmii, na świętej Warmii, która przymiot ten zawdzięcza nie tylko wydarzeniom historycznym, ale także świadectwie życia i śmierci synów i córek tej ziemi. Świadectwo to nie może zostać zapomniane, jak nawoływał na progu trzeciego tysiąclecia papież Jan Paweł II w Liście Apostolskim *Tertio millennio adveniente*, wskazując na potrzebę utrwalania męczenników naszych czasów, *nieznanych żołnierzy wielkiej sprawy Bożej*. Trzeba ażeby, jak nauczał Ojciec Święty, *Kościoly lokalne, zbierając konieczną dokumentację uczyniły wszystko dla zachowania pamięci tych, którzy ponieśli męczeństwo i należy też popierać uznanie heroiczności cnót, zwłaszcza świątobliwych wiernych świeckich,*

tak, aby świętość ta była przez Kościół stwierdzona i stawiana za wzór dla innych.

Stwierdzenie świętości (kanonizacja) poprzedzane jest procesem beatyfikacyjnym, który, w ujęciu nowożytnym, składa się z dwóch etapów: diecezjalnego i rzymskiego. Etap diecezjalny ma na celu zebranie wszystkich środków dowodowych odnoszących się do życia, działalności, okoliczności śmierci oraz opinii o świętości i męczeństwie kandydatów na ołtarze. Etap rzymski prowadzony jest w Kongregacji do Spraw Świętych i polega na ocenie zgromadzonego materiału dowodowego.

Obserwowany zwłaszcza w ostatnich latach wzrost ilości procesów beatyfikacyjnych, prowadzonych również w Kościele Warmińskim, rodzi potrzebę usystematyzowania wiedzy w przedmiotowym zakresie: upowszechnienie zarówno idei świętości, która nie jest zarezerwowana tylko dla grona nielicznych, jak i procedury kanonicznej w tym względzie. Artykuł niniejszy jest przedstawieniem historii siedmiu procesów beatyfikacyjnych, które były lub są jeszcze prowadzone w Kościele Warmińskim. Do tej pory dwa z nich zakończyły się sukcesem. Proces beatyfikacyjny Doroty z Mątów został zakończony 9 stycznia 1976 r., kiedy Ojciec Święty Paweł VI potwierdził jej niepamiętny kult publiczny. Natomiast proces Reginy Protmann, przygotowywany na Warmii a prowadzony w diecezji Tusculum, został zakończony 13 czerwca 1999 r. w Warszawie wyniesieniem jej na ołtarze przez Jana Pawła II. Trzy kolejne procesy beatyfikacyjne: Sługi Bożego Kardynała Stanisława Hozjusza, Sługi Bożej s. Barbary Samulowskiej oraz Sługi Bożej s. Krzysztofy Klomfass i jej piętnastu towarzyszek, zostały już zakończone na szczeblu diecezjalnym i przeniesione do dalszego postępowania w Rzymie. Wreszcie dwa ostatnie procesy: Sługi Bożego ks. Józefa Steinki i trzydziestu sześciu towarzyszy oraz Sługi Bożego ks. Bronisława Sochaczewskiego i ośmiu towarzyszy, rozpoczęte zostały 15 września 2007 r. w Olsztynie i jeszcze trwają.

W artykule nie zostały ujęte dwa toczące się na szczeblu diecezjalnym procesy beatyfikacyjne: Sługi Bożego Maksymiliana Kallera, biskupa warmińskiego (1880–1947)<sup>1</sup>, oraz Sługi Bożego Józefa Englinga z Prosit (1898–1918), założyciela Ruchu Szensztackiego. Choć obaj kandydaci na ołtarze z racji pochodzenia i pełnionych urzędów mają silny związek z Kościołem Warmińskim, prowadzone są przez Kościoły niemieckie, gdzie ponieśli śmierć — diecezję Münster oraz archidiecezję Trier.

## I. PROCES BEATYFIKACYJNY DOROTY Z MAŁÓW

Nie licząc św. Wojciecha, który poniósł śmierć męczeńską na terenie Prus dając podwaliny Kościołowi Warmińskiemu, pierwszą osobą wyniesioną na ołtarze z tego terytorium i włączoną do osób, którym Kościół oddaje cześć jako świętym i błogosławionym, była Dorota z Mątów. Urodziła się 25 stycznia 1347 r. w zamożnej rodzinie ziemskiej we wsi Mątowy Wielkie położonej w Prusach (na Żuławach Gdańskich). W sierpniu 1363 r. wyszła za mąż za Alberta, rzemieślnika i kupca z Gdańska. Urodziła dziewięcioro dzieci, z których ośmioro wcześniej

<sup>1</sup> Proces beatyfikacyjny rozpoczęty 4.05.2003 w Werl.

umarło. Córka Gertruda, która przeżyła, wstąpiła do zakonu benedyktynek w Chełmnie. Po śmierci w lutym 1390 r. swojego męża, Dorota przeniosła się do Kwidzyna, gdzie 2 maja 1393 r. pozwoliła się zamurować w celi przy katedrze św. Jan Chrzciciela. Tu też 25 czerwca 1394 r. zmarła w opinii świętości<sup>2</sup>.

Starania o wyniesienie na ołtarze Doroty rozpoczęły się bardzo szybko po jej śmierci. W to dzieło zaangażowali się zwłaszcza jej spowiednicy, ks. Jan z Kwidzyna i ks. Jan Ryman z Dzierzgonia, opracowując życiorys Doroty<sup>3</sup> oraz zabiegając o poparcie ze strony papieża Bonifacego IX. Wymienieni wraz z biskupem warmińskim Henrykiem Sorbomem, biskupem pomezzańskim Janem Mniczem, biskupem sambijskim Henrykiem Seefeldem, kapitułą warmińską, pomezzańską, sambijską i chełmińską, opatami cysterskimi Mikołajem z Oliwy i Janem z Pelpolina, wielkim mistrzem krzyżackim Konradem von Jungingenem, oraz przeorem kartuzów Janem z Kartuz, zwrócili się 9 września 1395 r. do papieża Bonifacego IX z prośbą o kanonizację Doroty<sup>4</sup>. Papież Bonifacy IX bullą z 18 marca 1404 r. ustanowił w Kwidzynie komisję do prowadzenia procesu apostolskiego w osobach: biskupa chełmińskiego, biskupa warmińskiego i opata z Oliwy. Akta procesu związane z przesłuchaniem świadków odnośnie życia Doroty, heroiczności jej cnót, oraz wysłuchanych za jej pośrednictwem próśb zostały w lutym 1406 r. przesłane do Rzymu. Niestety, z powodu zamieszek politycznych i religijnych, sprawa kanonizacji Doroty nie posunęła się dalej, a akta procesu kanonizacyjnego zaginęły w Rzymie<sup>5</sup>.

Proces próbowano wznawiać. W latach 1485–1486 podjął się tego zadania biskup chełmiński i pomezński Jan IV Kierstani, lecz bez powodzenia. Nie powiodło się też biskupowi chełmińskiemu i pomezzańskiemu Janowi Lipskiemu, który w 1637 r. próbował wznović proces w oparciu o dekry papieża Urbana VIII z 1625 i 1634 roku<sup>6</sup>.

Kolejne starania beatyfikacji Doroty z Mątów podjęli biskup warmiński Maksymilian Kaller powołując w tym celu w 1935 r. komisję historyczną, a także synod diecezji gdańskiej, który w 1935 r. wyraził życzenie i prośbę o doprowadzenie do końca kanonizacji Doroty. Te działania przerwała jednak zawierucha drugiej wojny światowej.

Po wojnie wrócono to tematowi, w czym szczególnie zasłużył się ks. Ryszard Stachnik z diecezji gdańskiej, który pod kierunkiem rzymskich relatorów, J. Löwa

---

<sup>2</sup> Zob. F. S z e m b e k, Pomocnica z nieba na uspokojenie Prus z dawna Polakom od Pana Boga nagotowana, Toruń 1627; t e n ż e, Wizerunek zacny przygotowania chrześcijańskiego na szczęśliwe skonanie to jest życie chwalebne s. Doroty z Prus wdowy, Toruń 1638; Sacra Congregatio pro Causis Sanctorum, Decretum Varmien. seu Gedanen confirmationis cultus ab immemorabili tempore praestiti Servae Dei Dorotheae Montoviensi viduae et reclusae, „Beatae” vel „Sanctae” nuncupatae, 9.01.1976; M. B o r z y s z k o w s k i, Bł. Dorota z Mątów, Olsztyn 1984; t e n ż e, Dorota z Mątów, w: Nasi święci. Polski Słownik Hagioraficzny, A. Witkowska (red.), Poznań 1995, s. 155–162.

<sup>3</sup> Zob. R. K o t o w s k i, Poznanie i natura Boga w wypowiedziach błogosławionej Doroty z Mątów (1347–1394), SW 21 (1984), s. 170–188.

<sup>4</sup> Zob. M. B o r z y s z k o w s k i, Błogosławiona Dorota z Mątów i jej droga na ołtarze, SW 14 (1977), s. 524.

<sup>5</sup> Zob. tamże.

<sup>6</sup> Zob. H. M i s z t a l, Prawo kanonizacyjne, Lublin 2003, s. 159–162.

i A. Amore, opracował *Positio super cultu et virtutibus servae Dei Dorotheae Montoviensis*<sup>7</sup>. Wyniesienie na ołtarze Doroty z Mątów przeprowadzone zostało według norm beatyfikacyjnych dla tzw. wypadku wyjątego (*casus exceptus*)<sup>8</sup> przewidzianego dla tych Sług Bożych, których publiczny kult pochodzi z lat 1181–1534. Dorota bowiem urodziła się i umarła w opinii świętości właśnie we wskazanym przedziale czasowym. Zebrani w dniu 12 maja 1971 r. konsultorzy Urzędu Historyczno-Hagiograficznego Kongregacji ds. Świętych pod kierunkiem o. Melchiora Pabladura, relatora generalnego, prawie jednogłośnie orzekli, że zebrane i wyjaśnione w *Positio* dokumenty dowodzą, że kult Doroty z Mątów istniał od niepamiętnych czasów, to jest od ponad przeszło stu lat przed 1634 r., oraz że dostarczają historycznie pewnych wiadomości na temat cnót Sługi Bożej. Ocena ta została przekazana dla o. Raphaela Pereza, generalnego promotora wiary, który w piśmie z 25 stycznia 1975 r. opowiedział się za jej prawdziwością, a 14 października 1975 r. został wydany dekret potwierdzający istnienie niepamiętnego kultu. Wreszcie 9 grudnia 1975 r. na Kongregacji plenarnej kardynałów na pytanie relatora procesu, kard. Silviussa Oddiego, „Czy należy zatwierdzić kult Sługi Bożej Doroty z Mątów, zwanej błogosławioną lub świętą, okazywany jej od niepamiętnych czasów i czy cnoty jej są na tyle potwierdzone, że w odpowiednim czasie możnaby przystąpić do rozważenia jej cudów, wymaganych do kanonizacji?”<sup>9</sup>, kardynałowie dali odpowiedź twierdzącą<sup>10</sup>. W dniu 9 stycznia 1976 r. podczas audiencji Ojciec Święty Paweł VI potwierdził wypowiedź Kongregacji i określił ją jako prawomocną<sup>11</sup>.

W ten sposób zakończyły się długoletnie starania o wyniesienie na ołtarze Pańskie Doroty z Mątów. Dekret zatwierdzający jej kult z racji niektórych sformułowań budził wątpliwość sprowadzającą się do pytania: czy Dorocie przysługuje tytuł „błogosławiona” czy „święta”? Na liczne zapytania, między innymi również biskupa warmińskiego Józefa Drzazgi, Kongregacja w piśmie z dnia 25 lutego 1977 r. odpowiedziała, że Dorota z Mątów może być czczona jako błogosławiona lub święta w zależności od tego, jaki jest w poszczególnych diecezjach zwyczaj. Ponieważ w Polsce Dorota była czczona zasadniczo jako błogosławiona, przysługuje jej kult jako błogosławionej<sup>12</sup>.

<sup>7</sup> Zob. R. Stachnik, Zum Schrifttum über die heilige Dorothea von Montau, w: R. Stachnik, A. Triller, Dorothea von Montau, Osnabrück 1976, s. 99–105.

<sup>8</sup> Zob. H. Misztal, jw., s. 113–117, 162–164.

<sup>9</sup> An confirmandus sit cultus Servae Dei Dorotheae Montoviensi, „beatae” vel „sanctae” nuncupatae, ab immemorabili tempore praestitus; an ita constet de eius virtutibus, ut ad miraculorum disceptationem pro canonizatione quandocumque deveniri possit.

<sup>10</sup> Constare de casu excepto; atque de virtutibus ita constare, ut ad disceptationem super miraculis pro canonizatione quandocumque deveniri possit.

<sup>11</sup> Zob. Sacra Congregatio pro Causis Sanctorum, Decretum, jw.

<sup>12</sup> M. B o r z y s z k o w s k i, Błogosławiona, jw., s. 525.



## II. PROCES BEATYFIKACYJNY STANISŁAWA KARDYNAŁA HOZJUSZA, BISKUPA WARMIŃSKIEGO

Proces beatyfikacyjny Sługi Bożego Stanisława Kardynała Hozjusza posiada również długą historię. Pierwsze starania o beatyfikację rozpoczęły się już w latach międzywojennych. Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości Episkopat Polski występując do Stolicy Świętej o zgodę, zadanie to zlecił biskupowi płockiemu, a następnie biskupowi chełmińskiemu. Ten — uzyskując zgodę Ojca Świętego Piusa XI — pierwszym postulatorem mianował w dniu 23 sierpnia 1936 r. ojca Wojciecha Topolińskiego OFMConv., franciszkanina konwentualnego. Niecały rok później, 18 lutego 1937 r., postulator zwrócił się do Świętej Kongregacji Obrzędów z prośbą, aby proces informacyjny *super fama virtutum et miraculorum* został przeprowadzony w diecezji krakowskiej, natomiast proces *super scriptis* oraz *super non cultu* został dokonany w Rzymie, na co w dniu 10 marca 1937 r. papież Pius XI wyraził zgodę<sup>13</sup>. Jednak na skutek zawieruchy drugiej wojny światowej proces został przerwany.

Po wojnie, 6 kwietnia 1968 r., Prymas Polski Stanisław Kardynał Wyszyński, na mocy specjalnego upoważnienia ze Stolicy Świętej zdecydował, aby akta sprawy beatyfikacyjnej rozpoczętej w diecezji chełmińskiej zostały przekazane do diecezji warmińskiej. W dniu 7 października 1971 r. administrator apostolski biskup Józef Drzazga zwrócił się więc do Kongregacji do Spraw Świętych o zgodę na prowadzenie instrukcji procesu. Stolica Święta biorąc pod uwagę, że Sługa Boży przez 28 lat był biskupem warmińskim oraz że sprawa jest historyczna, w dniu 16 listopada 1973 r. wyraziła zgodę na prowadzenie sprawy w diecezji warmińskiej<sup>14</sup>. Głównym postulatorem został ks. Michał Machejek OCD, a wicepostulatorami ks. Marian Borzyszkowski i ks. Władysław Nowak.

W dniu 3 września 1975 r. został utworzony i w dniu 16 września 1975 r. w bazylice katedralnej we Fromborku zaprzysiężony, diecezjalny trybunał beatyfikacyjny w następującym składzie: sędzią delegowanym został ks. Tadeusz Pawluk, natomiast jego pomocnikami: ks. Jerzy Podolecki, ks. Roman Bodański i ks. Piotr Ilwicky. Promotorem wiary mianowany został bp Julian Wojtkowski, a jego pomocnikiem ks. Stefan Zajkowski. Notariuszami zostali ks. Jan Usiądek i ks. Józef Kowalewski. Kursorem zaś s. Ambrozja Kalinowska OSB<sup>15</sup>.

Rok później, 5 stycznia 1977 r., został ustanowiony trybunał dla zbierania pism Sługi Bożego, w następującym składzie: sędzią delegowanym został ks. Tadeusz Pawluk, natomiast sędziami pomocniczymi ks. Jerzy Podolecki, ks. Konrad Sarwa CM i ks. Władysław Turek. Notariuszem ks. Jan Usiądek, a kursorem s. Ambrozja

<sup>13</sup> Decreto della Congregazione dei Riti, 10 marzo 1937: „Si concede il permesso ut Processus super scriptis et non cultu in Vicariatu Urbis, et Processus super fama sanctitatis vitae, virtutum et miraculorum in genere in dioecesi Cracovensi instrui valeant”, w: Decreta an. 1937, pp. 51–52.

<sup>14</sup> Sacra Congregatio pro Causis Sanctorum, Prot. N. 353-5/973; przedruk dekretu: WWD 29: 1974, nr 2, s. 50.

<sup>15</sup> Zob. Dekret biskupa warmińskiego Józefa Drzazgi z 3.09.1975, Prot. N. 2258/75.

Kalinowska OSB<sup>16</sup>. W dniu 13 października 1978 r. Kongregacja ds. Świętych zezwoliła na proces *super scriptis* w diecezji warmińskiej<sup>17</sup>.

Trybunał w związku z procesem o sławie świętości i braku publicznego kultu przesłuchał 20 świadków. Zbieraniem drukowanych pism Sługi Bożego Stanisława Hozjusza, a także jego oryginalnych listów rozproszonych po całej Europie, zajęła się utworzona w 1969 r. komisja historyczna, której członkami byli bp Jan Obłąk, ks. Henryk Wojtyśka CP i ks. Alojzy Szorc, a od sierpnia 2006 r. ks. Andrzej Kopiczko. Papieską cenzurę pism sporządzili ks. Lucjan Balter SAC oraz ks. Jerzy Misiurek. W dniu 11 marca 1985 r. o godz. 12.15 wszystkie zebrane pisma Sługi Bożego Stanisława Hozjusza zostały złożone w Kongregacji do Spraw Świętych. Dokumenty przyjął ks. prałat Giovanni Papa.

Proces beatyfikacyjny Sługi Bożego Stanisława Kardynała Hozjusza został przyspieszony za sprawą nowego Metropolity Warmińskiego, abpa Wojciecha Ziembę, który natychmiast po objęciu archidiecezji warmińskiej wznowił rozpoczęty proces beatyfikacyjny. W dniu 5 sierpnia 2006 r. wyznaczył na postulatora — w miejsce nieżyjącego ks. Michała Machejka OCD — ks. Jana Górnego, oraz zatwierdził wicepostulatorów: ks. Władysława Nowaka, ks. Andrzeja Lesińskiego oraz ks. Stanisława Kozakiewicza. Wznawiając skład trybunału beatyfikacyjnego sędzią delegowanym ustanowił — w miejsce nieżyjącego ks. Tadeusza Pawluka — ks. Lucjana Świto, a jako sędziów pomocniczych zatwierdził: ks. Romana Bodańskiego i ks. Piotra Ilwickiego. Na urząd promotora wiary zatwierdził bpa Juliana Wojtkowskiego. Ks. Jacek Wojtkowski mianowany został notariuszem aktuariuszem, a ks. Artur Ogłędzki notariuszem adiunktem. Natomiast kursorem została s. Ambrozja Kalinowska OSB, a skrytorem p. Justyna Krzywkowska.

Trybunał uzupełnił i uporządkował zebraną dokumentację dotyczącą Sługi Bożego Stanisława Kardynała Hozjusza i w dniu 12 czerwca 2007 r. abp Wojciech Ziembę, Metropolita Warmiński, w kaplicy Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum” zamknął diecezjalny etap procesu beatyfikacyjnego. Dokumentacja procesu licząca około 800 stron została zapieczętowana i przewieziona do Kongregacji do Spraw Świętych w Rzymie, gdzie została dołączona do tej, która została złożona tam w 1985 r. Postulatorem rzymskim został ustanowiony ks. Krzysztof Nitkiewicz. Kolejnym etapem postępowania jest oczekiwanie na dekret ważności akt, oraz wyznaczenie relatora, pod kierunkiem którego będzie pisana *positio* na temat życia i cnót Sługi Bożego.

### III. PROCES BEATYFIKACYJNY S. REGINY PROTSMANN CSC

Proces beatyfikacyjny Reginy Protmann, założycielki Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy, chociaż ze względów politycznych formalnie nie był prowadzony w archidiecezji warmińskiej, to jednak ze względu na

<sup>16</sup> Zob. Przedruk dekretu biskupa warmińskiego Józefa Drzazgi z 5.01.1977, n. 101/77, WWD 32: 1977, nr 2, s. 95.

<sup>17</sup> Sacra Congregatio pro Causis Sanctorum, Prot. N. 353-8/978; przedruk dekretu: WWD 34 1979, nr 6, s. 212.

warmińskie pochodzenie Matki Założycielki oraz pierwszy etap przygotowawczy podjęty właśnie na Warmii, wymaga w tym miejscu odnotowania. Regina Protmann urodziła się w 1552 r. niejako w sercu Warmii — w Braniewie. Pochodziła z bogatej rodziny kupieckiej. W wieku 19 lat porzuciła jednak życie bogatej mieszczańskiej i opuściła dom rodzinny. Założyła konwent i napisała dla niego regułę. Jego charyzmatem stało się dzieło nauczania i wychowania dzieci biednych i dziewcząt, oraz posługa chorym. Założone Zgromadzenie zostało zatwierdzone w 1602 r. przez Stolicę Apostolską. Regina Protmann zmarła w Braniewie 18 stycznia 1613 r. w opinii świętości<sup>18</sup>.

Proces Reginy Protmann, podobnie jak sprawa Sługi Bożego Stanisława Kardynała Hozjusza, rozpoczął się również stosunkowo dawno. Pierwsze starania o beatyfikację rozpoczęły się po zakończeniu I wojny światowej. Wiązały się one z poszukiwaniem i kompletowaniem dowodów historycznych na jej temat. Wraz z przełożonymi Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny podjął się tego zadania ks. Andreas Boenigk, ówczesny dyrektor duchowy sióstr katarzynek w Braniewie. Przyczynił się on do wydania drukiem w 1927 r. krótkiej biografii Matki Reginy Protmann, a nieco później do wydrukowania obrazków z jej wizerunkiem wraz z modlitwą w intencji jej beatyfikacji<sup>19</sup>. Zaangażował się także w poszukiwania doczesnych szczątków kandydatki na ołtarze, które umieszczone w 1809 r. w podziemiach bazyliki św. Katarzyny w Braniewie zostały odnalezione dopiero w 1929 r.<sup>20</sup>. Prace przygotowawcze do procesu beatyfikacyjnego zostały przerwane wybuchem drugiej wojny światowej.

Po zakończeniu drugiej wojny światowej przygotowania do procesu beatyfikacyjnego wznowiono po tym, jak Zarząd Generalny Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny, ewakuowany w lutym 1945 r. z Braniewa, znalazł w 1953 r. nową siedzibę w Grottaferrata koło Rzymu<sup>21</sup>. Główną inicjatorką beatyfikacji był ówczesna przełożona generalna matka Margareta Krause CSC (1947–1959). Ona w dniu 3 maja 1959 r. mianowała postulatorem ks. Ladasa Tulaba, rektora Papieskiego Kolegium Litewskiego św. Kazimierza w Rzymie<sup>22</sup>. Z powodu trudności politycznych uniemożliwiających prowadzenie procesu beatyfikacyjnego w diecezji warmińskiej, gdzie Sługa Boża Regina Protmann zmarła, przełożona generalna zwróciła się do Stolicy Apostolskiej o zezwolenie na prowadzenie procesu w diecezji Tusculum (Frascati) we Włoszech, na terenie której znajduje się Dom

<sup>18</sup> Zob. J. O b ł ą k, Regina Protmann (1552–1613), w: *Hagiografia Polska*, R. Gustawa (red.), t. 2, s. 251–257; J. S t a n i s z e w s k a, Postać Służebnicy Bożej Reginy Protmann założycielki Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny D.M. (1552–1613), *SW* 22–23 (1985–1986), s. 15–24.

<sup>19</sup> Zob. M. Ł. K r e b s, Wpływ beatyfikacji Matki Reginy Protmann na rozwój jej kultu, *Olsztyn* 2003, s. 37.

<sup>20</sup> Zob. A. L a n g k a u, Die Auffindung der Gebeine der Ordensstifterin Regina Protmann, *St. Katharina-Gruss* 36 (1937), s. 4–5.

<sup>21</sup> Zob. M. Ł. K r e b s, W drodze do beatyfikacji Służebnicy Bożej Reginy Protmann, w: *Posłaniec Warmiński czyli Kalendarz Maryjny na rok 1991*, Olsztyn 1991, s. 48.

<sup>22</sup> Zob. Akta procesu diecezjalnego Sługi Bożej Reginy Protmann, w: AGKath, *Kronika posiedzeń Trybunału diecezjalnego procesu beatyfikacyjnego Sługi Bożej Reginy Protmann*, Dokumenty te opracowała M. Ł. K r e b s, Wpływ, jw., s. 38.

Generalny Zgromadzenia. W dniu 10 czerwca 1960 r. Stolica Apostolska wyraziła na to zgodę<sup>23</sup>.

Proces diecezjalny o dowodzenie cnót, dawnej opinii świętości oraz starożytnego kultu został otwarty w dniu 6 kwietnia 1961 r. w Domu Generalnym Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w Grottaferrata. Zgodnie z obowiązującym wówczas prawem kanonizacyjnym wyrażonym w *Motu proprio* Piusa XI z 6 lutego 1930 r. *Già da qualche tempo*, miał on charakter sprawy historycznej, to znaczy takiej, gdzie nie ma możliwości zgromadzenia świadków współczesnych życiu kandydata na ołtarze. Punktem wyjścia był starożytny kult Sługi Bożej Reginy Protmann, a proces diecezjalny miał dowieść dawnej opinii jej świętości oraz heroicznego jej życia i cnót na podstawie źródeł pisanych<sup>24</sup>. Kardynał Gaetano Cicognani, biskup diecezji Tusculum (Frascati), zaprzysięął trybunał diecezjalny w następującym składzie: przewodniczącym Trybunału został biskup B. Budelacci, którego miejsce przejął w dniu 19 grudnia 1962 r. biskup Luigi Liverzani<sup>25</sup>. Pierwszym sędzią synodalnym mianowano ks. Mariana Strojnego, kapłana diecezji katowickiej, długoletniego pracownika Watykanu, którego w czasie choroby w sesjach procesu zastępował o. A. Ledwolortz OFM. Drugim sędzią synodalnym mianowano ks. Angelo de Angelis<sup>26</sup>. Promotorem wiary został ks. G. della Cioppa, którego po nagłej śmierci w dniu 20 kwietnia 1961 r. zastąpił dzień później ks. G. Stella z Albano<sup>27</sup>. Notariuszem aktuariuszem został mianowany prof. P. Jatulis. Jego zaś pomocnikami, notariuszami adiunktami: ks. Carlo Meconi, notariusz Kurii Biskupiej we Frascati, a od grudnia 1961 r. dodatkowo ks. Casimiras Dobrowolskis<sup>28</sup>.

W dniu 6 kwietnia 1961 r. ustanowiono też i zaprzysiężono komisję historyczną w składzie: ks. Paulo Rabikauskas SJ, profesor Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie, Zenonas Ivinskis, profesor Uniwersytetu w Kownie i Wilnie, oraz historyk — ks. Raphael Krasauskas<sup>29</sup>. Komisja historyczna przeprowadziła kwerendę w Archiwum Generalnym Zgromadzenia w Grottaferrata, w Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie, w Archiwum Ojców Jezuitów w Krakowie, w Archiwum Pruskim w Göttingen, w Archiwum Generalnym Ojców Jezuitów w Rzymie, w Archiwum Akt Tajnych w Watykanie. Na podstawie zebranej dokumentacji sporządziła relację historyczną, którą wraz z dokumentami przedstawiła trybunałowi diecezjalnemu<sup>30</sup>.

Trybunał diecezjalny odbył łącznie 70 sesji. Przesłuchał 15 świadków, w tym członków komisji historycznej. W dniu 29 stycznia 1964 r. odbyła się ostatnia jego sesja, podczas której akta procesu diecezjalnego zostały zamknięte. Zgodnie z obowiązującym prawem kanonizacyjnym oryginały akt zostały złożone do

<sup>23</sup> Zob. tamże, s. 39.

<sup>24</sup> Zob. AAS 22 (1930), s. 87–88; zob. też: H. Misztal, jw., s. 181–182.

<sup>25</sup> Zob. tamże, s. 39.

<sup>26</sup> Zob. tamże.

<sup>27</sup> Zob. tamże.

<sup>28</sup> Zob. tamże.

<sup>29</sup> Zob. tamże.

<sup>30</sup> Zob. tamże, s. 40.

Archiwum Kurii Biskupiej we Frascati, natomiast ich uwiarygodnione odpisy przekazane do Kongregacji Obrzędów w Rzymie<sup>31</sup>.

Po zakończeniu diecezjalnego procesu o dowodzenie cnót, dawnej opinii świętości oraz starożytnego kultu Sługi Bożej Reginy Protmann, wszczęto proces o rozpoznanie i przeniesienie jej doczesnych szczątek. Dlatego też na prośbę postulatora, ks. Ladasa Tulaba, w dniu 18 lutego 1964 r. został otwarty w diecezji warmińskiej proces rogatoryjny<sup>32</sup>. W dniu 17 marca 1964 r. biskup Luigi Liverzani, Przewodniczący Trybunału diecezjalnego, wydał dekret stwierdzający autentyczność odnalezionych szczątków Sługi Bożej<sup>33</sup>.

Ostatnim etapem postępowania beatyfikacyjnego na poziomie diecezjalnym, był proces w sprawie udowodnienia cudu za wstawiennictwem Sługi Bożej Reginy Protmann. Spośród nadzwyczajnych uzdrowień przypisywanych wstawiennictwu Sługi Bożej Reginy Protmann, wybrano do beatyfikacji najpierw uzdrowienie z choroby nowotworowej jamy brzusznej ks. Pawła Wolffa, które miało miejsce w 1948 r. Proces ten prowadziła w okresie od 17 lutego do 23 maja 1966 r. również diecezja Tusculum (Frascati). Jednakże z powodu braku pełnej dokumentacji uzdrowienia stwierdzono, że nie rokuje ono nadziei, aby uznano je za wystarczające w procesie beatyfikacyjnym<sup>34</sup>. W związku z tym wybrano kolejne uzdrowienie. Tym razem chodziło o Joao Luiza de Souza, który został w São Paulo nagle uzdrowiony ze śmiertelnej 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 następujących, w warunkach poważnego zagrożenia życia”<sup>35</sup>. Proces przeprowadził w dniach 25-29 kwietnia 1994 r. w szpitalu św. Katarzyny w São Paulo w Brazylii Trybunał rogatoryjny z diecezji São Paulo. W roli postulatora udała się tam s. Józefa Krauze CSC, a jako konsultor Kongregacji do Spraw Kanonizacyjnych — o. Michał Machejek OCD. Po zakończeniu procesu udowodnienia cudownego uzdrowienia oryginały akt zostały złożone do Archiwum Kurii Biskupiej São Paulo w Brazylii, natomiast ich uwiarygodnione odpisy przekazane do Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych w Rzymie.

Drugi etap postępowania beatyfikacyjnego Sługi Bożej Reginy Protmann, zgodnie z obowiązującym prawem kanonizacyjnym prowadzony był już w Kongregacji do Spraw Kanonizacyjnych<sup>36</sup>. Postulatorem rzymskim w miejsce ks. Ladasa Tulaba została w dniu 25 listopada 1985 r. mianowana s. Józefa Krauze CSC. Natomiast relatorem sprawy z ramienia Kongregacji do Spraw Kanonizacyjnych został wyznaczony w dniu 13 grudnia 1985 r. o. Michał Machejek OCD<sup>37</sup>. Napisana tzw. „pozycja historyczna” o życiu i cnotach heroicznym Sługi Bożej Reginy Protmann, oraz „pozycja o cudzie” za wstawiennictwem Sługi Bożej Reginy Protmann, została pozytywnie zaopiniowana przez konsultorów histo-

<sup>31</sup> Zob. tamże.

<sup>32</sup> Zob. tamże.

<sup>33</sup> Zob. tamże, s. 41.

<sup>34</sup> Zob. tamże.

<sup>35</sup> M.Ł. K r e b s, Wpływ, jw., s. 48.

<sup>36</sup> Zob. tamże, s. 41–46.

<sup>37</sup> Zob. tamże, s. 42; t e j z e, W drodze, jw., s. 50.

ryków, teologów, lekarzy, a wreszcie komisję kardynałów. W związku z tym Kongregacja do Spraw Kanonizacyjnych w obecności Ojca Świętego Jana Pawła II ogłosiła w dniu 17 grudnia 1996 r. dekret o heroicznosci cnót Sługi Bożej Reginy Protmann, a w dniu 6 kwietnia 1998 r. promulgowała dekret uznający uzdrowienie Joao Luiza de Souza za niewytlumaczalne w sposób naturalny, przypisując jego uzdrowienie pośrednictwu Sługi Bożej Reginie Protmann<sup>38</sup>. W dniu 13 czerwca 1999 r. w Warszawie Sługa Boża Regina Protmann została włączona przez Jana Pawła II w poczet błogosławionych.

#### IV. PROCES BEATYFIKACYJNY S. KRZYSZTOFY KLOMFASS CSC i JEJ PIĘTNASTU TOWARZYSZEK

Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy zachęcone sukcesem beatyfikacji swojej założycielki podjęło wezwanie Jana Pawła II wyrażone w liście *Tertio millennio adveniente* o uzupełnienia martyrologiów Kościoła powszechnego męczennikami XX wieku. Do zadania tego przystąpiła prowincja polska Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny podejmując starania o rozpoczęcie procesu beatyfikacyjnego zamordowanych w 1945 r. przez Armię Czerwoną szesnastu sióstr katarzynek<sup>39</sup>. Na terenie archidiecezji warmińskiej śmierć poniosły następujące zakonnice: M. Christophora (Marta) Klomfass CSC<sup>40</sup>, M. Liberia (Maria) Domnick CSC<sup>41</sup>, M. Secundina (Barbara) Rautenberg CSC<sup>42</sup>, M. Adelgard (Agathe Euphemia) Bönick CSC<sup>43</sup>, M. Aniceta (Clara Anna) Skibowski CSC<sup>44</sup>, M. Gebharda (Maria) Schröter CSC<sup>45</sup>, M. Sabinella (Rosalia) Angrick CSC<sup>46</sup>,

<sup>38</sup> Zob. J. Krause, Informacje dotyczące procesu beatyfikacyjnego, Łącznik Zgromadzenia 69: 1996, nr 58–01, s. 30.

<sup>39</sup> Więcej na temat prezentowanych kandydatek na ołtarze zob.: M.Ł. Krebs, Męczennice XX wieku ze Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny dziewicy i męczennicy, w: Męczennicy Kościoła warmińskiego XX wieku, J. Guzowski (red.), Olsztyn 2004, s. 55–69; H. Moll, Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts, t. 2, Paderborn 2006.

<sup>40</sup> Ur. 19.08.1903 w Raszągu na Warmii. Do Zgromadzenia wstąpiła w 1922. Okrutnie zamordowana 23.01.1945 w Olsztynie przez żołnierzy radzieckich w obronie czystości.

<sup>41</sup> Ur. 12.10.1904 k. Legin. Do Zgromadzenia wstąpiła w 1930. Zastrzelona przez żołnierzy radzieckich 23.01.1945 w Olsztynie.

<sup>42</sup> Ur. 23.12.1887 w Gołogórze na Warmii. Do Zgromadzenia wstąpiła w 1909. Zamęczona przez żołnierzy radzieckich 28.01.1945 w Kętrzynie w obronie czystości.

<sup>43</sup> Ur. 5.02.1900 w Starym Targu na Powiślu. Do Zgromadzenia wstąpiła w 1923. Zamęczona przez żołnierzy radzieckich 28.01.1945 w Kętrzynie w obronie czystości.

<sup>44</sup> Ur. 12.08.1882 w Bartągu na Warmii. Do Zgromadzenia wstąpiła w 1902. Zastrzelona 2.02.1945 przez żołnierza radzieckiego w klasztorze w Lidzbarku Warmińskim broniąc czystości.

<sup>45</sup> Ur. 1.12.1886 w Błudowie na Warmii. Do Zgromadzenia wstąpiła w 1914. Zastrzelona 2.02.1945 przez żołnierza radzieckiego w klasztorze w Lidzbarku Warmińskim.

<sup>46</sup> Ur. 29.09.1880 w Dąbrowie na Warmii. Do Zgromadzenia wstąpiła w 1899. Zastrzelona 02.02.1945 przez żołnierza radzieckiego w klasztorze w Lidzbarku Warmińskim broniąc czystości.

M. Bona (Anna) Pestka CSC (ur. 1905)<sup>47</sup>, M. Gunhild (Dorothea) Steffen CSC<sup>48</sup>, M. Rolanda (Maria) Abraham CSC<sup>49</sup>, M. Generosa (Maria) Bolz CSC<sup>50</sup>; natomiast poza archidiecezją warmińską: M. Caritina (Hedwig) Fahl CSC<sup>51</sup>, M. Xaveria (Maria) Rohwedder CSC<sup>52</sup>, M. Mauritia (Anna) Margenfeld CSC<sup>53</sup>, M. Tiburtia (Cäcilia) Mischke CSC<sup>54</sup>, M. Leonis (Käthe Elisabeth) Müller CSC<sup>55</sup>. Starania o beatyfikację męczenniczek drugiej wojny światowej stały się możliwe dzięki zmianom politycznym w Polsce, które zapoczątkowane zostały w 1989 r.

Postulatorem dla tej sprawy Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny ustanowiło 18 marca 2003 r. s. Józefę Krause CSC, która 10 czerwca 2004 r. zwróciła się do abpa Edmunda Piszczka Metropolity Warmińskiego o rozpoczęcie procesu. Po uzyskaniu pozytywnej opinii Konferencji Episkopatu Polski<sup>56</sup>, a także po otrzymaniu *nihil obstat* Kongregacji ds. Świętych na prowadzenie tego procesu<sup>57</sup>, w dniu 8 grudnia 2004 r. w bazylice św. Katarzyny w Braniewie miała miejsce pierwsza uroczysta sesja, na której został zaprzysiężony trybunał diecezjalny. W jego skład weszły następujące osoby: bp Julian Wojtkowski jako delegat biskupa, ks. Lucjan Świto jako promotor sprawiedliwości, s. Brygida Neumann CSC jako notariusz aktuariusz, s. Gaudencja Zwolak CSC jako notariusz adiunkt, s. Waleria Kilian CSC jako skryptor<sup>58</sup>. Do zaprzysiężonej również w Braniewie komisji historycznej, której przewodniczył ks. Andrzej Kopiczko, weszli: ks. Eugenisz Śliwka SVD, ks. Jacek Wojtkowski, s. Gerarda Śliwińska CSC, s. Łucja Magdalena Krebs CSC, oraz Dorota Triller<sup>59</sup>.

Trybunał odbył 62 sesje, między innymi przesłuchując 56 świadków w Polsce i Niemczech, a także członków komisji historycznej. Po ponad dwuletnim do-

<sup>47</sup> Ur. w 1903. Do Zgromadzenia wstąpiła w 1929. Na skutek pobicia i zgwałcenia przez żołnierzy radzieckich zmarła 1.05.1945 w Ornećce.

<sup>48</sup> Ur. 2.09.1918 w Woli Wilknickiej k. Piotrowca na Warmii. Do Zgromadzenia wstąpiła w 1937. Na skutek postrzelenia i zgwałcenia przez żołnierzy radzieckich zmarła 30.05.1945 w Ornećce.

<sup>49</sup> Ur. 17.06.1914 w Tolkmicku. Do Zgromadzenia wstąpiła w 1936. Na skutek pobicia i zgwałcenia przez żołnierzy radzieckich zmarła 16.06.1945 w Ornećce.

<sup>50</sup> Ur. 26.05.1902 w Łęgajnach. Do Zgromadzenia wstąpiła w 1927. Na skutek pobicia i zgwałcenia zmarła 9.05.1945 w Olsztynie.

<sup>51</sup> Ur. 10.03.1887 w Miejskiej Woli k. Mingajna na Warmii. Do Zgromadzenia wstąpiła w 1910. Broniąc współsiostry przed zgwałceniem została pobita przez żołnierzy radzieckich, skutkiem czego po dwóch dniach zmarła 5.06.1945 w Gdańsku.

<sup>52</sup> Ur. 25.05.1887 w Płoskini. Do Zgromadzenia wstąpiła w 1904. Podczas transportu pobita w obronie czystości zmarła 25.11.1945.

<sup>53</sup> Ur. 24.04.1904 w Sawitach k. Piotrowca na Warmii. Do Zgromadzenia wstąpiła w 1927. Wywieziona do Tuły zmarła w transporcie 7.04.1945.

<sup>54</sup> Ur. 27.10.1888 w Krokowie. Do Zgromadzenia wstąpiła w 1907. Wywieziona do Tuły zmarła 7.08.1945.

<sup>55</sup> Ur. 3.02.1913 w Gdańsku. Do Zgromadzenia wstąpiła w 1932. Wywieziona do ZSRR zmarła 5.06.1945.

<sup>56</sup> *Nihil obstat* zostało udzielone podczas 329 Sesji Plenarnej KEP w Warszawie (21–22.10.2004).

<sup>57</sup> Zob. Congregatio de Causis Sanctorum, Prot. N. 2628-1/04. — *Nihil obstat* na prowadzenie procesu przez archidiecezję warmińską co do sióstr, które śmierć poniosły poza jej granicami, zob.: Congregatio de Causis Sanctorum, Prot. N. 2628-2/05.

<sup>58</sup> Zob. dekret arcybiskupa Edmunda Piszczka Metropolity Warmińskiego z 25.11.2004.

<sup>59</sup> Zob. tamże.

chodzeniu proces beatyfikacyjny na szczeblu diecezjalnym zakończył w dniu 9 grudnia 2006 r. w Bazylice Katedralnej św. Katarzyny w Braniewie abp Wojciech Ziemia Metropolita Warmiński. Zgromadzona dokumentacja licząca około dwóch tysięcy stron została zamknięta i zawieszona przez s. Józefę Krause CSC do Rzymu. Ona też została nominowana na postulatora w Rzymie.

Kongregacja wydała dekret ważności akt. Dalszym etapem postępowania w Rzymie jest napisanie pod kierunkiem relatora pozycji na temat męczeństwa kandydatek na ołtarze.

## V. PROCES BEATYFIKACYJNY S. SIOSTRY STANISŁAWY (BARBARY) SAMULOWSKIEJ SM

Kilka miesięcy po rozpoczęciu procesu męczenniczek drugiej wojny światowej ruszył na Warmii kolejny proces beatyfikacyjny, tym razem o stwierdzenie heroicznego cnót s. Stanisławy (Barbary) Samulowskiej, która jako 12-letnia dziewczynka była świadkiem objawień maryjnych w Gietrzwałdzie. Barbara Samulowska, urodzona 21 stycznia 1865 r. w Worytach, po zakończeniu trwających kilka miesięcy objawień, wstąpiła do Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia i przyjęła zakonne imię Stanisława. Przebywała najpierw w Lidzbarku Warmińskim, później Chełmnie i Paryżu, a następnie w 1895 r. wyjechała do pracy misyjnej w Gwatemali. Pracowała tam bardzo gorliwie przede wszystkim w miejscowym szpitalu jako pielęgniarka, opiekowała się też biednymi, fundowała stypendia dla uczącej się młodzieży. Zmarła 6 grudnia 1950 r. w Gwatemali w opinii świętości<sup>60</sup>.

O rozpoczęcie procesu zabiegała prowincja polska Zakonu Kanoników Regularnych Laterańskich, która sprawuje opiekę nad sanktuarium Matki Bożej w Gietrzwałdzie. Postulatorem został ustanowiony w dniu 24 grudnia 2004 r. ks. Kazimierz Brzozowski CRL<sup>61</sup>. Kanonicy Regularni zanim zwrócili się do abpa Edmunda Piszczka Metropolity Warmińskiego o wszczęcie procesu beatyfikacyjnego, prosili wcześniej abpa Rodolfo Quezada Toruño Metropolity Gwatemalii o zgodę na prowadzenie procesu w archidiecezji warmińskiej, ponieważ Barbara Samulowska umarła w Gwatemali, a w świetle prawa beatyfikacyjnego właściwym biskupem do prowadzenia procesu na szczeblu diecezjalnym jest biskup miejsca śmierci kandydata na ołtarze. Po uzyskaniu zgody arcybiskupa Gwatemali na prowadzenie

<sup>60</sup> Zob. B. Tomczyk, Siostra Miłosierdzia Barbara Samulowska († 1950) Wizjonerka z Gietrzwałdu, *SW* 14 (1977), s. 137–145; B. Tomczyk, S. Ryłko, Siostra Miłosierdzia Barbara Samulowska, wizjonerka z Gietrzwałdu i inne osoby obdarzone łaską objawień, Kraków 1999; J. Chłosta, Barbara Samulowska — wizjonerka z Gietrzwałdu, w: *Maryjne orędzie z Gietrzwałdu*, pod red. J. Jezierskiego, K. Brzozowskiego, T. Siudego, Częstochowa – Gietrzwałd 2003, s. 47–56; K. Łatak, Rodzina Barbary Samulowskiej wizjonerki gietrzwałdzkiej. Studium genealogiczne w świetle parafialnych ksiąg metrykalnych, *KMW* 3 (2005), s. 433–441; Cz. Reszka, Łaska objawień. Barbara Samulowska z Gietrzwałdu, Olsztyn 2005; P. Rabczyński, Sługa Boża siostra Barbara Stanisława Samulowska. Życie i działalność, *AK* 3(2006), s. 555–562.

<sup>61</sup> Wizytator prowincji polskiej Zakonu Kanoników Regularnych Laterańskich, pismo z dnia 24.12.1004, l. dz. 193/2004.



procesu s. Barbary Samulowskiej poza jego diecezją<sup>62</sup>, a także po pozytywnej opinii Konferencji Episkopatu Polski na prowadzenie tego procesu<sup>63</sup>, abp Edmund Piszcz zwrócił się 21 czerwca 2004 r. do Kongregacji ds. Świętych w Rzymie o *nihil obstat* na rozpoczęcie procesu na Warmii. Zgoda została udzielona<sup>64</sup>, w związku z czym w dniu 2 lutego 2005 r. nastąpił pierwszy etap postępowania diecezjalnego, tzw. sesja wstępna publiczna *ad acta primordialia*, polegająca na zaprzysiężeniu trybunału diecezjalnego. W jego skład weszły następujące osoby: ks. Lucjan Świto jako delegat biskupa, ks. Tadeusz Marcinkowski jako promotor sprawiedliwości, p. Iwona Zochowska jako notariusz aktuariusz, s. Anna Mamona MS jako notariusz adiunkt, oraz ks. Stanisław Chojnacki CRL jako kursor<sup>65</sup>. Na uroczystej sesji *ad acta primordialia* w Gietrzwałdzie zostali również zaprzysiężeni członkowie dwóch komisji — teologicznej i historycznej.

Komisja teologiczna, w której skład weszły następujące osoby — bp Jacek Jezierski (przewodniczący), ks. Stanisław Zinkiewicz, ks. Paweł Rabczyński, s. Hanna Cybula MS<sup>66</sup> — zajęła się oceną pism pozostawionych przez kandydatkę na ołtarze. Natomiast komisję historyczną utworzyli ks. Andrzej Kopiczko (przewodniczący), ks. Jacek Wojtkowski, s. Hanna Cybula MS, s. Krystyna Rynarzewska MS<sup>67</sup>, a w dniu 13 maja 2005 r. została dołączona p. Alicja Kostka. Komisja historyczna przebadła dokumentację odnoszącą się do życia i działalności s. Barbary Samulowskiej pozyskaną w wyniku kwerendy przeprowadzonej przede wszystkim w: Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie, archiwum parafii Narodzenia NMP w Gietrzwałdzie, archiwum Domu Prowincjalnego Sióstr Miłosierdzia w Chełmnie, archiwum Domu Macierzystego Sióstr Miłosierdzia w Paryżu oraz archiwach w Gwatemali.

Trybunał przesłuchał 21 świadków w Polsce, w Niemczech i w Gwatemali, przesłuchał członków komisji historycznej, a także uzyskał opinię komisji teologicznej. Po prawie dwuletnim dochodzeniu zamknięcie procesu beatyfikacyjnego na szczeblu diecezjalnym nastąpiło w dniu 8 września 2006 r. w Bazylice Narodzenia NMP w Gietrzwałdzie przez abpa Wojciecha Ziembę Metropolity Warmińskiego. Dokumentacja procesowa licząca około dwóch tysięcy stron, została zapieczętowana i zawieszona przez postulatora ks. Kazimierza Brzozowskiego CRL do Kongregacji do Spraw Świętych w Rzymie.

Postulatorem w Rzymie został ustanowiony były generał Zakonu Księży Kanoników Regularnych, ks. Emilio Dunoyer CRL. W dniu 25 maja 2007 r. dokumentacja została otwarta<sup>68</sup>, a w dniu 19 grudnia 2008 r. został wydany dekret ważności akt<sup>69</sup>. Dalszym etapem postępowania będzie napisanie pod kierunkiem

<sup>62</sup> Zob. Arquidiócesis de Guatemala, Ref. 226-10-2003, 254-12-03.

<sup>63</sup> *Nihil obstat* zostało udzielone podczas 327 Sesji Plenarnej KEP w Warszawie (01.05.2004).

<sup>64</sup> Zob. Congregatio de Causis Sanctorum, Prot. N. 2616-1/04.

<sup>65</sup> Zob. Dekret arcybiskupa Edmunda Piszcz Metropolity Warmińskiego z 4.01.2005.

<sup>66</sup> Zob. tamże.

<sup>67</sup> Zob. tamże.

<sup>68</sup> Zob. Congregatio de Causis Sanctorum, Prot. N. 2616-3/07.

<sup>69</sup> Zob. tejsze, Prot. N. 2616-4/07.

relatora wyznaczonego przez Kongregację pozycji dotyczącej heroicznego cnót Sługi Bożej Stanisławy (Barbary) Samulowskiej.

VI. PROCES BEATYFIKACYJNY KS. JÓZEFA STEINKI  
i TRZYDZIESTU SZEŚCIU TOWARZYSZY,  
ORAZ KS. BRONISŁAWA SOCHACZEWSKIEGO  
i OŚMIU TOWARZYSZY

Dwa ostatnie rozpoczęte procesy beatyfikacyjne na Warmii dotyczą również męczenników drugiej wojny światowej — trzydziestu siedmiu ofiar komunizmu i dziewięciu ofiar hitleryzmu. Są to kapłani, osoby świeckie oraz jedna siostra zakonna<sup>70</sup>. O rozpoczęcie obu procesów zabiegała Archidiecezja Warmińska, a Konferencja Episkopatu Polski pozytywnie zaopiniowała tę inicjatywę<sup>71</sup>. Postulatorem dla obu procesów został ustanowiony 21 sierpnia 2007 r. ks. Janusz Ostrowski, oraz jego pomocnicy: ks. Lothar Schlegel, s. Józefa Krause CSC, ks. André Schmeier, s. Magdalena Krebs CSC, s. Miriam Zajac CSE i ks. Ludwik Fąs SVD.

Gdy chodzi o proces beatyfikacyjny ofiar komunizmu, to kandydaci na ołtarze zgłoszeni byli w dwóch turach. W dniu 26 marca 2007 r. abp Wojciech Ziemia Metropolita Warmiński zwrócił się do Kongregacji ds. Świętych w Rzymie o  *nihil obstat*  na rozpoczęcie procesu beatyfikacyjnego dla dwudziestu ośmiu osób. Byli to: ks. Josef Steinki<sup>72</sup>, ks. Wilhelm Brehm<sup>73</sup>, ks. Paul Chmielewski<sup>74</sup>, ks. Bruno Gross<sup>75</sup>, ks. Hubert Gross<sup>76</sup>, ks. Paul Huhn<sup>77</sup>, ks. Bernhard Klement<sup>78</sup>, ks. Otto

<sup>70</sup> Więcej na temat prezentowanych kandydatów na ołtarze zob.: B. S c h w a r k, *Ihr name lebt*, Osnabrück 1958; W. G ę b i k, *Burzom dziejów nie dali się zgnieść*, Gdynia 1967; t e n ż e, *Chłopcy z Rzeczypospolitej Kwidzińskiej*, Olsztyn 1968; J. C h ł o s t a, *Księża trudnych czasów. Biografie 30 warmińskich duchownych*, Olsztyn 1997; A. K o p i c z k o, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 2, Olsztyn 2003; J. W o j t k o w s k i, *Męczennicy warmińscy XX wieku*, w: *Męczennicy*, jw., s. 55–69; H. M o l l, jw.

<sup>71</sup> *Nihil obstat* odnośnie procesu beatyfikacyjnego ofiar nazizmu hitlerowskiego zostało udzielone podczas 336 Sesji Plenarnej KEP w Poznaniu (23–25.06.2006), natomiast odnośnie procesu beatyfikacyjnego ofiar Armii Czerwonej zostało udzielone podczas 339 Sesji Plenarnej KEP w Warszawie (13–14.03.2007).

<sup>72</sup> Ur. 19.12.1889 w Głotowie. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1916, kanonik warmiński. Pracował jako wikariusz w Reszlu i Królewcu. Następnie był dyrektorem „Caritas” w Braniewie i kapelanem Szpitala Mariackiego w Olsztynie. Skatowany przez żołnierzy radzieckich zmarł 16.02.1945 w więzieniu w Olsztynie.

<sup>73</sup> Ur. 13.04.1907 w Kwidzynie. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1930. Opiekę duszpasterską sprawował w Długoborze, Chruścielu i Olsztynie. Pełnił urząd prefekta szkół średnich w Elblągu. W 1939 po likwidacji nauki religii w szkołach został przeniesiony do Biskupca Reszelskiego, gdzie zginął w styczniu 1945 z rąk żołnierzy radzieckich.

<sup>74</sup> Ur. 2.01.1889 w Unieszewie. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1915. Pełnił urząd wikariusza w Biesowie, a od 1928 urząd proboszcza w Klebarku Wielkim. Został zastrzelony 22.01.1945 przez żołnierza radzieckiego na plebanii w Klebarku Wielkim.

<sup>75</sup> Ur. 6.01.1900 w Plutach. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1924, kanonik warmiński i doktor prawa kanonicznego. Opiekę duszpasterską sprawował w Kwiecewie, Kwidzynie i Barczewie. Od 1931 pracował w Kurii Biskupiej we Fromborku. W 1945 został wywieziony do łagrow radzieckich. Zmarł z wyczerpania w czerwcu 1946 w obozie pracy w Czeboksarach.

Langkau<sup>79</sup>, ks. Johannes Lindenblatt<sup>80</sup>, ks. Arthur Linka<sup>81</sup>, ks. Franz Ludwig<sup>82</sup>, ks. Johannes Marquardt<sup>83</sup>, ks. Ferdinand Podlech<sup>84</sup>, ks. Albert Prothmann<sup>85</sup>, ks. Ulrich Schikowski<sup>86</sup>, ks. Arthur Schulz<sup>87</sup>, ks. Paul Schwartz<sup>88</sup>, ks. Bruno Siegel<sup>89</sup>, ks. Wladislaus Świtalski<sup>90</sup>, ks. Bruno Weichsel<sup>91</sup>, ks. Gerhard Witt<sup>92</sup>, ks. Franz Zagermann<sup>93</sup>, ks. Joachim Ziemetzki<sup>94</sup>, s. Marianna (Teodora) Witkowska CSE<sup>95</sup>,

<sup>76</sup> Ur. 31.01.1908 w Malborku. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1932. Sprawował opiekę duszpasterską w Ignalinie, Fromborku, Ludwigsort, Mamonowie i Królewcu. Został zastrzelony przez żołnierza radzieckiego 19.01.1947 w Królewcu.

<sup>77</sup> Ur. 23.10.1906 w Jezioranach. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1933. Pełnił urząd wikariusza w Hawie, Elblągu i Gąbinie, a następnie urząd proboszcza w Tylży od 1942 i w Tolkmicku od 1944. Został zastrzelony przez żołnierza radzieckiego 26.02.1945 w Rychnowach k. Pogrodzia.

<sup>78</sup> Ur. 17.10.1888 w Butrynach. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1915. Pełnił urząd wikariusza w Klebarku Wielkim i w parafii św. Jakuba w Olsztynie. Od 1920 był proboszczem parafii św. Józefa w Olsztynie. Zastrzelony przez żołnierzy radzieckich 22.01.1945 na plebanii parafii św. Józefa w Olsztynie.

<sup>79</sup> Ur. 31.10.1871 w Podlejkach. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1896. Pełnił urząd wikariusza w Sztumie, Bisztynku i Biskupcu Reszelskim. Od 1901 był proboszczem parafii w Lesinach Wielkich, a od 1913 w Bartągu. Zastrzelony przez żołnierza radzieckiego 22.01.1945 na plebanii w Bartągu.

<sup>80</sup> Ur. 23.04.1882 w Tolnikach k. Reszla. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1905. Opiekę duszpasterską sprawował w Kłębowie, Królewcu, Kętrzynie, Srokowie i Barcianach. Został zastrzelony przez żołnierza radzieckiego 27.01.1945 w Kętrzynie.

<sup>81</sup> Ur. 2.05.1887 w Olsztynie. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1912. Pełnił urząd wikariusza w Kalwie, Starym Targu i Biskupcu Reszelskim. Od 1929 był proboszczem parafii w Jonkowie. Zastrzelony przez żołnierza radzieckiego 26.01.1945 w Jonkowie.

<sup>82</sup> Ur. 29.04.1896 w Ornecie. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1922. Pełnił urząd wikariusza w Tolkowcu i Pieniężnie, a od 1937 proboszcza parafii w Sątopach. Został zastrzelony przez żołnierza radzieckiego 29.01.1945 w Sątopach.

<sup>83</sup> Ur. 18.07.1888 w Kłajpedzie. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1913. Pełnił urząd wikariusza w Kolnie, Sątopach i Lidzbarku Warmińskim. Od 1929 był proboszczem parafii w Paluzach. Zamordowany przez żołnierzy 29.01.1914 w Paluzach.

<sup>84</sup> Ur. 22.02.1878 w Cerkiewniku. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1904. Pełnił urząd wikariusza w Lutrach, Lubieszewie, Tujcu, Wilczkowie i Jezioranach. Od 1919 był proboszczem parafii w Kraszewie. Wywieziony do radzieckich łagrów, zmarł w 1946 w kopalni odkrywkowej wapna na Syberii.

<sup>85</sup> Ur. 15.06.1876 w Gajlach k. Pieniężna. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1904. Pełnił urząd wikariusza w Świątkach, Głotowie, Lutrach i Bieniewie. Od 1919 był proboszczem parafii w Prositach. Zamordowany przez żołnierzy radzieckich 4.02.1945 w Prositach.

<sup>86</sup> Ur. 4.08.1907 w Biskupcu. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1932, doktor filozofii. Pełnił urząd wikariusza w parafiach: Stary Targ i Schloßberg k. Tylży. Od 1932 pracował w szpitalu św. Elżbiety w Królewcu. Od 1942 był proboszczem parafii w Chruścielu. Zastrzelony przez żołnierza radzieckiego 27.01.1945 w Chruścielu.

<sup>87</sup> Ur. 11.09.1897 w Londynie. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1923. Sprawował opiekę duszpasterską w Radostowie, Ornecie, Olecku i Bisztynku. Został zastrzelony przez żołnierzy radzieckich 30.01.1945 w Bisztynku.

<sup>88</sup> Ur. 3.03.1878 w Lidzbarku Warmińskim. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1903. Pełnił urząd wikariusza w Kolnie i Elblągu. Od 1921 był proboszczem w Bażynach, a od 1928 w Żegotach. Został zamordowany przez żołnierzy radzieckich 12.02.1945 w Świętąjnie k. Jezioran.

<sup>89</sup> Ur. 6.11.1889 w Brodnicy. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1913. Pełnił urząd wikariusza w Radostowie, Mraǒowie i Dobrym Mieście. Od 1931 był proboszczem parafii w Miłakowie i kapelanem garnizonu w Moraǒu. Został zastrzelony przez żołnierzy radzieckich 30.01.1945 w Miłakowie.

Cäcilia Grabosch<sup>96</sup>, Anna Fieberg<sup>97</sup>, Maria Fischer<sup>98</sup>, Margaretha Wiewiorra<sup>99</sup>. Zaś w piśmie z dnia 21 grudnia 2007 r. Metropolita Warmiński listę kandydatów na ołtarze poszerzył o dziewięć kolejnych nazwisk: ks. Bruno Bludau<sup>100</sup>, ks. Karl Langwald<sup>101</sup>, ks. Johannes Frank SVD<sup>102</sup>, ks. Gottfried Fuchs SVD<sup>103</sup>, ks. Georg Heide SVD<sup>104</sup>, Gertrudis Klimek<sup>105</sup>, Agnes Drabińska<sup>106</sup>, Angelica Berger<sup>107</sup>,

<sup>90</sup> Ur. 27.06.1875 w Kąkolu k. Leszna. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1899, kanonik warmiński, doktor filozofii, doktor honoris causa Wydziału Teologicznego w Bonn. Pracował najpierw jako wikariusz w Olsztynie, następnie jako profesor i rektor Akademii w Braniewie. Zastrzelony przez żołnierza radzieckiego we Fromborku 09.02.1945.

<sup>91</sup> Ur. 11.10.1903 w Pieniężnie. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1927. Był wikariuszem w Krekolach, Bieniewie, Malborku i Fromborku, następnie sekretarzem i skarbnikiem Kurii Biskupiej. Od 1944 pełnił urząd administratora parafii w Zalewie, gdzie 23.01.1945 w tamtejszej kaplicy został zakatowany kolbami i zastrzelony przez żołnierzy radzieckich.

<sup>92</sup> Ur. 3.07.1912 w Reszlu. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1937. Pełnił urząd wikariusza w Leginach i Lidzbarku Warmińskim. Zmarł w radzieckim więzieniu w Elblągu 19.05.1945.

<sup>93</sup> Ur. 28.07.1882 w Zawierzu k. Braniewa. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1907. Pełnił urząd wikariusza w Plutach, Nowej Cerkwi, Dobrym Mieście, Świątkach, Lubieszewie i Malborku. Od 1928 był proboszczem parafii w Unikowie. Został zastrzelony przez żołnierzy radzieckich 26.02.1945 w Unikowie.

<sup>94</sup> Ur. 4.09.1886 w Gietrzwałdzie. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1919. Pełnił urząd wikariusza w Jonkowie, kuratusa parafii w Prawdziskach i komendariusza parafii w Klonie. Od 1938 był proboszczem parafii w Barczewku, gdzie 26.01.1945 został zastrzelony przez żołnierzy radzieckich.

<sup>95</sup> Ur. 23.03.1889 w Kośminie. Elżbietanka. Pracowała w parafiach w Postolinie, Nidzicy i Dzierzgoniu. Została zastrzelona przez żołnierza radzieckiego w Dzierzgoniu 28.01.1945, broniąc cnoty czystości młodszej współsiostry Amabilis.

<sup>96</sup> Ur. 10.01.1915 w Unieszewie. Matka dwojga dzieci. Została zastrzelona przez radzieckiego żołnierza w obronie czystości małżeńskiej 22.01.1945 w swoim domu w Wójtowie.

<sup>97</sup> Ur. 23.04.1893 w Dobrym Mieście. Panna. Opiekowała się gospodarstwem domowym brata ks. Pawła Fieberga w Ornecie. Została zamordowana przez żołnierzy radzieckich w obronie cnoty czystości w lutym 1945.

<sup>98</sup> Ur. 27.05.1895 w Bornitach k. Braniewa w rodzinie rolniczej. Panna. Wraz z rodzicami przeprowadziła się do Ornety, gdzie zajmowała się hafciarstwem. Została zamordowana przez żołnierzy radzieckich w obronie cnoty czystości w lutym 1945.

<sup>99</sup> Ur. 15.10.1928 w Stanclewie w rodzinie rolniczej. Panna. Została zastrzelona przez żołnierzy radzieckich w obronie cnoty czystości 6.03.1945.

<sup>100</sup> Ur. 9.09.1890 w Miejskiej Woli k. Mingajna. Pełnił urząd wikariusza w Jezioranach, Długoborze, Królewcu. Od 1931 był proboszczem parafii w Plutach. Zmarł 5.05.1945 w obozie pracy na Uralu.

<sup>101</sup> Ur. 14.12.1886 w Barczewku. Pełnił urząd wikariusza w Dzierzgoniu, Wrzesinie, Purdzie Wielkiej, Klebarku Wielkim, Klonie i Olecku. Od 1935 był proboszczem parafii w Kochanówce. Wywieziono go do łagrów radzieckich. Zginął w 1945 w Czelabińsku na Syberii.

<sup>102</sup> Ur. 9.11.1900 w Niederscheidweiler k. Trier. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1927, werbista. Uczył matematyki w szkole misyjnej w Pieniężnie. W 1941 po zamknięciu szkoły przez narodowych socjalistów sprawował opiekę duszpasterską w Nysie, Głubczycach, Orzyszu i Opałcu. W 1945 został wywieziony w głąb Związku Radzieckiego. Zginął koło Stalino (Donieck).

<sup>103</sup> Ur. 4.09.1892 w Leverkusen-Schleibusch. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1915, werbista. Uczył w szkole misyjnej w Pieniężnie. W 1941 po zamknięciu szkoły przez narodowych socjalistów pełnił urząd wikariusza w Sztumie. W nocy z 28/29 stycznia 1945 został zastrzelony przez żołnierzy radzieckich na plebanii w Sztumie.

<sup>104</sup> Ur. 22.08.1885 w Wołownie. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1909, werbista. Pracował w Gimnazjum Misyjnym w St. Wendel. Pełnił urząd rektora w domach misyjnych w Pieniężnie

Hedwig Schnarbach<sup>108</sup>. Kongregacja wyraziła zgodę na prowadzenie tego procesu na Warmii<sup>109</sup>.

Podobnie było przy rozpoczęciu procesu beatyfikacyjnego ofiar nazizmu. Pierwsze pismo do Kongregacji ds. Świętych w Rzymie z prośbą o nihil obstat zostało wysłane w dniu 6 marca 2007 r. i dotyczyło następujących sześciu osób: ks. Bronisława Sochaczewskiego<sup>110</sup>, ks. Ernesta Karbauma<sup>111</sup>, ks. Pawła Katscherowskiego<sup>112</sup>, ks. Leo Olszewskiego<sup>113</sup>, ks. Stanisława Zuske<sup>114</sup>, Jana Gruba<sup>115</sup>. Prośba o zgodę na trzy kolejne nazwiska została wysłana 20 grudnia 2007 r. Chodziło o ks. Alberta Rogaczewskiego<sup>116</sup>, Ryszarda Knosałę<sup>117</sup> i Alfonsa Żurawskiego<sup>118</sup>. Również na prowadzenie tych procesów Kongregacja ds. Świętych wyraziła zgodę<sup>119</sup>.

---

i Nysie. Po zamknięciu domów misyjnych przez narodowych socjalistów pełnił urząd wikariusza w Braniewie i Bieniewo oraz administratora parafii w Klonie. Zimą 1945 został zabrany przez Sowieców do pracy w lesie w Gąbinie. Z powodu wycieńczenia pozwolono mu wrócić do Klonu, gdzie zmarł 8.07.1945.

<sup>105</sup> Ur. w 1922 w Wójtowie. Panna. Została zastrzelona przez żołnierzy radzieckich w obronie cnoty czystości w 1945 w swoim domu w Wójtowie.

<sup>106</sup> Ur. 2.02.1922 w Wójtowie w rodzinie rolniczej. Panna. W nocy z 23/24 stycznia 1945 została zastrzelona przez żołnierzy radzieckich w obronie cnoty czystości.

<sup>107</sup> Ur. 7.04.1926 w Wilczkowie w rodzinie rolniczej. Panna. Została brutalnie zamaltretowana i zgwałcona przez żołnierzy radzieckich, w wyniku czego zmarła 24.01.1945.

<sup>108</sup> Ur. 16.07.1923 w Kaplitynach w rodzinie rolniczej. Panna. Została zastrzelona przez żołnierzy radzieckich w obronie cnoty czystości 23.01.1945 w swoim domu w Kaplitynach.

<sup>109</sup> Zob. Congregatio de Causis Sanctorum, Prot. N. 2764-1/07; Powiadomienie arcybiskupa Wojciecha Ziemby Metropolity Warmińskiego z 31.07.2008, WWD 96 (2008), s. 28-29.

<sup>110</sup> Ur. 15.05.1886 w Brusach k. Chojnic. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1913. Podczas kampanii wrześniowej był kapelanem Wojska Polskiego w Gdyni. Został aresztowany przez gestapo i osadzony w obozach koncentracyjnych w Stutthofie, Sachsenhausen oraz Oranienburgu, gdzie został zamordowany 13.05.1940.

<sup>111</sup> Ur. 4.02.1891 w Mingajnach. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1917. Pracował w sierocińcu dla chłopców w Gdańsku-Starych Szkotach. Zginął 18.12.1940 w obozie koncentracyjnym w Stutthofie.

<sup>112</sup> Ur. 7.10.1891 w Wejherowie. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1918. Pełnił urząd wikariusza w Ostródzie i Kwidzynie. Od 1933 był proboszczem parafii w Butrynach. Skatowany przez faszystów hitlerowskich zmarł 29.10.1939 w Olsztynie.

<sup>113</sup> Ur. 14.04.1894 w Królewc. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1919. Pełnił urząd wikariusza w Żegotach, Tylży, Wischwill i Glaznotach. Od 1936 był proboszczem parafii w Bilderweitschen, a od 1938 w Tylży. Zginął w obozie koncentracyjnym w Dachau 11.08.1942.

<sup>114</sup> Ur. 23.09.1903 w Pierzchnie k. Śremu. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1932. Pracował jako wikariusz i prefekt gimnazjum męskiego w Krotoszynie, a od 1938 jako prefekt Gimnazjum Polskiego w Kwidzynie. Został aresztowany przez gestapo 25.08.1939 i wywieziony do Tapiau, później do Hohenbruchu, a następnie osadzony w obozach koncentracyjnych w Stutthofie, Sachsenhausen-Oranienburg i Dachau. Zginął 12.08.1942 w komorze gazowej w Hartheim k. Linzu w Austrii.

<sup>115</sup> Ur. w 1920, kawaler. Podczas drugiej wojny światowej przebywał na przymusowych robotach w gospodarstwie rolnym w Ramsowie. Fałszywie oskarżony, został powieszony przez gestapo na drzewie przy drodze z Ramsowa do Wipsowa.

<sup>116</sup> Ur. 23.04.1888 w Dąbrówce Malborskiej. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1914. Pełnił urząd wikariusza w Kętrzynie i Prawdziskach k. Elku. Za czynny udział w akcji plebiscytowej został zmuszony do opuszczenia Prus Wschodnich. W 1927 inkardynował się do diecezji chełmińskiej, a następnie wyjechał do Francji. Za udział we francuskim ruchu oporu aresztowany przez gestapo w 1943. Był więziony w Lyonie, Mont-Luc oraz w obozie koncentracyjnym w Buchenwaldzie, gdzie zmarł 16.03.1944.

Oba procesy zostały rozpoczęte jednocześnie, to jest 15 września 2007 r. w bazylice konkatedralnej św. Jakuba w Olsztynie. Dla obu procesów zostały też ustanowione dwa oddzielne trybunały, ale w tym samym składzie: ks. Lucjan Świto jako delegat biskupa, ks. Tadeusz Marcinkowski jako promotor sprawiedliwości<sup>120</sup>. Notariuszem aktuariuszem została s. Brigitta Neumann CSC<sup>121</sup>, natomiast notariuszami adiunktami: s. Łucja Jaworska CSC<sup>122</sup>, s. Edith Elisabeth Bremer CSSE, s. Gabriela Iwuć CSSE<sup>123</sup>, br. Grzegorz Kendik SVD<sup>124</sup>.

Dla procesu ofiar komunizmu powołane zostały dwie komisje: teologiczna i historyczna. Do pierwszej komisji pod przewodnictwem bpa Jacka Jezierskiego weszli: ks. Jan Guzowski, ks. Paweł Rabczyński<sup>125</sup>, a 4 kwietnia 2008 r. został dołączony ks. Zdzisław Kieliszek. Do komisji historycznej pod przewodnictwem ks. Andrzeja Kopiczko weszli: ks. Jacek Wojtkowski, s. Joanna Staniszevska CSC<sup>126</sup>, a 4 listopada 2008 r. zostali dołączeni: ks. Jerzy Skrabania SVD i ks. Joseph Rivinius SVD.

Dla procesu ofiar nazizmu nie powoływano komisji teologicznej, natomiast do komisji historycznej pod przewodnictwem ks. Andrzeja Kopiczko weszli: ks. Jacek Wojtkowski i s. Joanna Staniszevska CSC<sup>127</sup>.

## SELIGSPRECHUNGSVERFAHREN IN DER ERMLÄNDISCHEN KIRCHE

### ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel „Seligsprechungsprozesse in der Kirche von Ermland“ zeigt die Geschichte von sieben Seligsprechungsprozessen, die in der Kirche von Ermland geführt wurden.

Zwei von ihnen wurden bereits erfolgreich beendet. Der Seligsprechungsprozess von Dorothea von Montau (1347–1394) wurde am 9.01.1976 beendet. An jenem Tag bestätigte Papst Paul VI. ihren öffentlichen Kult seit undenklichen Zeiten. Die Erhebung von Regina Protmann (1552–1613) zur Ehre der Altäre erfolgte am 13.06.1999 in Warschau durch Papst Johannes Paul II.

Drei weitere Prozesse wurden auf Diözesanebene beendet und zur weiteren Bearbeitung nach Rom gegeben. Hierbei handelt es sich um den Seligsprechungsprozess für den Diener Gottes Kardinal Stanislaus Hosius, der am 16.09.1975 in Frombork (Frauenburg) begonnen und am 12.06.2007 in Olsztyn (Allenstein) beendet wurde; den Seligsprechungsprozess für

<sup>117</sup> Ur. 21.02.1907 w Żelaznej k. Opola, żonaty. Aresztowany przez gestapo, zginął 6.02.1945 w Dachau.

<sup>118</sup> Ur. w Kajnach w 1914. Został aresztowany za obronę polskości i przewieziony do Berlina, gdzie 6.10.1942 wykonano na nim karę śmierci.

<sup>119</sup> Zob. Congregatio de Causis Sanctorum, Prot. N. 2773-1/07; Powiadomienie arcybiskupa Wojciecha Ziemby Metropolity Warmińskiego z 31.07.2008, WWD 96(2008), s. 27-28.

<sup>120</sup> Zob. Dekret arcybiskupa Wojciecha Ziemby Metropolity Warmińskiego z 5.09.2007.

<sup>121</sup> Zob. Dekret tegoż z 14.08.2007.

<sup>122</sup> Zob. Dekret tegoż z 21.08.2007.

<sup>123</sup> Zob. Dekret tegoż z 28.08.2007.

<sup>124</sup> Zob. Dekret tegoż z 10.09.2008.

<sup>125</sup> Zob. Dekret tegoż z 5.09.2007.

<sup>126</sup> Zob. tamże.

<sup>127</sup> Zob. tamże.

die Dienerin Gottes Christopha Klomfass CSC und 15 Gefährtinnen, der am 8.12.2004 in Braniewo (Braunsberg) begonnen und dort am 9.12.2006 beendet wurde; den Seligsprechungsprozess für die Dienerin Gottes Barbara Samulowski, der am 2.02.2005 in Gietrzwałd (Dietrichswalde) begonnen und dort am 8.09.2006 beendet wurde.

Zwei weitere noch laufende Prozesse für die Märtyrer des Zweiten Weltkriegs wurden am 15.09.2007 in Olsztyn (Allenstein) begonnen. Sie betreffen Priester, Laien und eine Ordensschwester. Dabei handelt es sich um einen Seligsprechungsprozess für Opfer des Nationalsozialismus — für den Diener Gottes Bronisław Sochaczewski und acht Gefährten, sowie um einen Seligsprechungsprozess für Opfer des Kommunismus — für den Diener Gottes Josef Steinki und 36 Gefährten.

In dem Artikel wurden zwei noch laufende Prozesse nicht beschrieben, die zwar Personen aus der Kirche von Ermland betreffen, aber nicht von der Diözese Ermland geführt werden. Dabei handelt es sich um den Seligsprechungsprozess für den Diener Gottes Bischof Maximilian Kaller (1880–1947), der von der Diözese Münster geführt wird und den Seligsprechungsprozess für den Diener Gottes Josef Engling (1898–1918), der von der Diözese Trier geführt wird.





## FILOZOFICZNA SPUŚCIZNA KSIĘDZA WŁADYSŁAWA ŚWITALSKIEGO

Treść: — I. Życie i dzieło. — II. Omówienie najważniejszych filozoficznych pism ks. Świtalskiego. 1. *Der Wahrheitssinn. Ein Beitrag zur Psychologie des Erkennens*. 2. *Vom Denken und Erkennen*. 3. *Kant und der Katholizismus*. 4. *Deuten und Erkennen. Ein Beitrag zur Wissenschaftslehre*. 5. *Geist und Gesinnung. Drei akademische Reden*. — III. Ks. Świtalski — Warmiński Karl Rahner. — Zusammenfassung

### I. ŻYCIE i DZIEŁO

Władysław Bronisław Świtalski urodził się 27 czerwca 1875 roku w Kąkolu koło Leszna. Jego ojciec, Marcin, był profesorem matematyki i języka polskiego w braniewskim gimnazjum. Po uzyskaniu matury w 1893 roku studiował w Seminarium Duchownym w Braniewie. W latach 1897–1899 studiował filozofię na Uniwersytecie w Monachium. 1 września 1899 roku przyjął święcenia kapłańskie. W styczniu 1900 roku uzyskał tytuł doktora filozofii. Po przyjęciu święceń kapłańskich pracował jako wikariusz w Olsztynie. W szczególny sposób poświęcił się tutaj duszpasterstwu robotników. Uczył także religii w szkole dla chłopców. W latach 1902–1903 kontynuował studia we Wrocławiu. Po ich zakończeniu w maju 1903 roku został profesorem nadzwyczajnym, a w grudniu 1907 roku zwyczajnym na wydziale filozofii Liceum „Hosianum” w Braniewie. Wykładał tu filozofię i pedagogikę. Dwukrotnie pełnił funkcję rektora Akademii w Braniewie (w latach 1914–1917 i 1926–1927). W roku akademickim 1922/23 zorganizował w Bonn Akademię św. Alberta Wielkiego, czyli Katolicki Instytut Filozoficzny. Był członkiem kilku towarzystw naukowych [m.in. *die Kantgesellschaft* — towarzystwo zajmujące się zgłębianiem i propagowaniem myśli I. Kanta (1724–1804), wielkiego niemieckiego filozofa z czasów oświecenia]. Należał także do zarządu warmińskich wydawnictw prasowych. W grudniu 1923 roku Wydział Teologiczny Uniwersytetu w Bonn przyznał mu doktorat honoris causa. W listopadzie 1932 roku został mianowany kanonikiem katedralnym we Fromborku. Pełnił funkcję kaznodziei katedralnego i ekonoma kapitulnego. W Kurii Biskupiej zajmował się sprawami katechetycznymi i żeńskimi klasztorami. Był m.in. komisarzem do spraw katarzynek w Braniewie. Dnia 9 lutego 1945 roku, po wkroczeniu do Fromborka wojsk Armii Czerwonej, został zastrzelony przez młodocianego radzieckiego

żołnierza. Pochowany został na cmentarzu kapitulnym we Fromborku<sup>1</sup>. Obecnie toczy się na szczeblu diecezjalnym proces beatyfikacyjny o męczeństwo ks. Józefa Steinki i ks. Bronisława Sochaczewskiego oraz innych 32 ofiar hitleryzmu i komunizmu. Jedną z tych ofiar jest ks. Świtalski.

Ks. Władysław Świtalski jest autorem wielu publikacji z zakresu teologii i filozofii<sup>2</sup>. Wydaje się, iż z filozoficznego punktu widzenia na szczególną uwagę zasługują następujące pozycje: 1) *Der Wahrheitssinn. Ein Beitrag zur Psychologie des Erkennens*; 2) *Vom Denken und Erkennen*; 3) *Kant und der Katholizismus*; 4) *Deuten und Erkennen. Ein Beitrag zur Wissenschaftslehre*; 5) *Geist und Gesinnung. Drei akademische Reden*. W wymienionych wyżej dziełach ks. Świtalski daje bowiem wyraz swoim filozoficznym sympatiom i próbuje nakreślić własną koncepcję filozoficzną. Przyjrzyjmy się zatem kolejno wymienionym wyżej pozycjom. Wydaje się, iż powinno nam to pozwolić — po pierwsze — wskazać owe filozoficzne sympatie ks. Świtalskiego. Po drugie, zarysować obszar filozoficznych problemów przez niego poruszanych i proponowanych przez niego rozwiązań tych problemów.

## II. OMÓWIENIE NAJWAŻNIEJSZYCH FILOZOFICZNYCH PISM KS. ŚWITALSKIEGO

### 1. *Der Wahrheitssinn. Ein Beitrag zur Psychologie des Erkennens (Zmysł prawdy. Przyczynek do psychologii poznania, Braunsberg 1917)*

U podstaw rozważań ks. Świtalskiego w tym niewielkim dziele leży rozróżnienie pomiędzy *prawdą subiektywną* i *prawdą absolutną (ontologiczną, metafizyczną)*. Poprzez tą pierwszą ks. Świtalski rozumie subiektywne przekonanie danego człowieka o czymś, że jest prawdziwe i subiektywne uznanie na tej podstawie owego czegoś za zgodne z faktycznym stanem rzeczy. Natomiast przez drugą, faktyczny stan danej rzeczy, tzn. to, jaka dana rzecz czy też rzeczywistość jest sama w sobie. Innymi słowy, *prawda subiektywna* to subiektywny osąd odnośnie czegoś, że jest zgodne z prawdą. Zaś *prawda obiektywna* to to, jak jest naprawdę.

Zdaniem ks. Świtalskiego ludzkie poznanie jest czymś jakby rozpiętym pomiędzy owymi dwoma prawdami. Można więc powiedzieć, że ludzkie poznanie jest pewnym procesem, w którym człowiek dąży do możliwie największego przybliżenia własnej *prawdy subiektywnej* do *prawdy absolutnej*. Okazuje się jednak, że całkowite zrównanie pierwszej prawdy z drugą jest dla człowieka całkowicie niemożliwe. Wypływa to według ks. Świtalskiego z tego, że człowiek jest istotą skończoną i ograniczoną. Oznacza to, iż ludzkie zdolności poznawcze uniemożliwiają człowiekowi poznanie danej rzeczy i rzeczywistości w taki sposób, aby wiedzieć, jaka ona jest naprawdę. Mimo wszystko jednak człowiek nieustannie dąży do tego, aby coraz bardziej przybliżać się do poznania *prawdy absolutnej*. Owo dążenie jest mu bowiem wszczepione przez Stwórcę (Boga). Zdaniem ks.

<sup>1</sup> Zob. A. K o p i c z k o, Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945, Olsztyn 2003, s. 286.

Świtalskiego człowiek jest więc ze swej natury istotą nieustannie dążącą do poznania *prawdy absolutnej*. Można nawet powiedzieć, że człowiek ciągle tęskni za *prawdą absolutną*. Ponieważ jej jedynym źródłem jest Stwórca (Bóg), dlatego też jedynie on zna ją w sposób całkowicie pełny. Człowiek zaś może się do poznania *prawdy absolutnej* co najwyżej stale przybliżać. Jednak nigdy nie jest w stanie jej w pełni poznać.

Nieustannie przybliżanie się do poznania *prawdy absolutnej* jest zdaniem ks. Świtalskiego bardzo ważne, jeśli weźmie się pod uwagę stosunki społeczne, kulturę i kształt życia pojedynczego człowieka. Okazuje się bowiem, że człowiek kształtuje swoje życie, buduje stosunki społeczne i tworzy kulturę, opierając się zawsze na *prawdzie subiektywnej*. Dlatego też im bardziej odpowiada ona *prawdzie absolutnej*, tym bardziej wszystko to, co człowiek tworzy, czyni i buduje jest doskonalsze. Chodzi o to, że z jednej strony im bliżej człowiek jest *prawdy absolutnej*, tym jego życie, stosunki społeczne i kultura są bardziej zgodne z faktycznym stanem rzeczy. Z drugiej zaś im człowiek jest dalej od *prawdy absolutnej*, tym mniej faktycznemu stanowi rzeczy odpowiadają jego życie, kultura i stosunki społeczne.

Według ks. Świtalskiego choć człowiek nie jest w stanie w pełni zrównać swej *prawdy subiektywnej* z *absolutną*, to jednak jeśli pozwoli się prowadzić swym naturalnym zdolnościom poznawczym i zachowa intelektualną uczciwość, będzie się do *prawdy absolutnej* stale przybliżał. Należy to rozumieć w ten sposób, że jeśli w człowieku nie będzie złej woli, to dzięki zaszczepionemu w sobie dążeniu do poznawania faktycznego stanu rzeczy i przy pomocy swych naturalnych zdolności poznawczych, człowiek będzie się coraz bardziej przybliżał do *prawdy absolutnej*. Oprócz intelektualnej uczciwości i posługiwania się naturalnymi zdolnościami poznawczymi do owego przybliżania się konieczny jest jeszcze głęboki szacunek wobec Stwórcy. Zdaniem ks. Świtalskiego człowiek w poznawaniu świata winien być bowiem nieustannie świadomy tego, że Stwórca w stworzonym przez siebie świecie zaszyfrował swoją myśl i plan wobec świata. Ową myśl i ów plan człowiek, poznając świat, stara się jedynie odczytać, a mówiąc precyzyjnie odcyfrować<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Ks. Świtalski jest również autorem podręcznika języka polskiego *Polnischer Sprachführer* (brak miejsca i roku wydania; na stronie tytułowej jako autor jest podany M. Świtalski, jest to najprawdopodobniej błąd drukarski). Jest to podręcznik przedstawiający podstawowe zasady gramatyki i wymowy języka polskiego. Przeznaczony jest dla czytelnika niemieckojęzycznego. Składa się z trzech części. W części pierwszej są teoretycznie omówione zasady gramatyki i wymowy. Na część drugą składają się rozmaite krótkie opowiadania ilustrujące zastosowanie poszczególnych zasad gramatyki języka polskiego. Część trzecia to niewielki słownik polsko-niemiecki.

<sup>3</sup> Warto przytoczyć słowa, którymi ks. Świtalski podsumowuje swoje rozważania w omawianym piśmie: „Wir suchen mit unserm Wahrheitssinn die Spuren göttlichen Waltens in der Gegenstandswelt zu entziffern und müssen deshalb an die Erfüllung dieser Aufgabe voll Ehrfurcht herantreten: voll Ehrfurcht vor Gottheit, deren Gedanken wir nachzudenken suchen, und darum auch voll Ehrfurcht vor dem Geheimnis, das über allem von Gottes Schöpferhand Stammenden, auch dem scheinbar Selbstverständlichen, weil Alltäglichen, schwebt” (W. Świtalski, *Der Wahrheitssinn. Ein Beitrag zur Psychologie des Erkennens*, Braunsberg 1917, s. 63).

## 2. *Vom Denken und Erkennen (O myśleniu i poznaniu, München 1924)*

Dzieło to jest napisane w formie podręcznika akademickiego. Jego treścią jest ludzkie myślenie i poznanie. Składa się z dwóch części.

Część pierwsza jest poświęcona ludzkiemu myśleniu. W tej części ks. Świtalski omawia — po pierwsze — historię, podstawowe pojęcia i zadania logiki. Logikę dzieli tutaj na czystą i stosowaną. Pierwsza zajmuje się ludzkim myśleniem jako takim i tym, czego ludzkie myślenie dotyczy, tzn. przedmiotem ludzkiego myślenia jako takiego. Druga natomiast bada procedury, pojęcia, itd., którymi się człowiek w myśleniu posługuje. Po drugie, ks. Świtalski omawia proces podejmowania przez człowieka decyzji i wyrażania sądów. Wskazuje tutaj podstawowe kryteria prawidłowego — tzn. logicznie poprawnego — wnioskowania. I po trzecie, ks. Świtalski zajmuje się problemem metod stosowanych w nauce. Omawia tutaj m.in. czym jest poznanie naukowe, a także czym jest analiza i synteza.

Część druga jest poświęcona ludzkiemu poznaniu. W tej części rozważania są podzielone na dwa mniejsze bloki. W pierwszym z nich ks. Świtalski poddaje krytycznej analizie dotychczasowe teorie ludzkiego poznania. Pojawiają się tutaj takie zagadnienia jak: cel i przedmiot ludzkiego poznania, trudności i granice poznania, prawda, różnica pomiędzy subiektywnym i obiektywnym poznaniem, rola woli w poznaniu. W drugim z owych bloków ks. Świtalski podaje zarys ogólnej teorii ludzkiego poznania. Pojawiają się tu takie problemy jak: prawda, oczywistość, pewność, różnica między rzeczywistym i nierzeczywistym istnieniem, granice ludzkiego poznania.

Ostatnim zagadnieniem, jakie ks. Świtalski w omawianym piśmie podejmuje jest problem wiary (s. 207–210). Mieści się ono w drugim z owych mniejszych bloków części poświęconej ogólnej teorii ludzkiego poznania. Choć objętościowo ks. Świtalski nie poświęca problemowi wiary dużo więcej miejsca niż innym omawianym wcześniej kwestiom, to jednak wydaje się, iż warto powiedzieć parę słów na temat ujęcia owego problemu przez naszego autora. Otóż problem wiary pojawia się w związku z granicami ludzkiego poznania. Chodzi o to, że człowiek jako skończona istota nie jest w stanie poznać pełnej prawdy o rzeczywistości (chodzi tutaj o prawdę absolutną z omawianego wcześniej dzieła ks. Świtalskiego). Stąd też niektóre swoje twierdzenia, przekonania i sądy na temat rzeczywistości człowiek musi oprzeć na wierze. Owych twierdzeń, przekonań i sądów nie może być bowiem absolutnie pewny, tzn. nie może być pewny ich prawdziwości. Ks. Świtalski rozważając dalej tę kwestię zauważa, iż należy odróżnić od siebie wiarę naturalną i wiarę religijną. Ta pierwsza sprowadza się do bezkrytycznego i bezrefleksyjnego przyjęcia oraz uznania czegoś za prawdziwe jedynie na mocy jakiegoś zewnętrznego autorytetu (s. 207). Wiara religijna natomiast charakteryzuje się racjonalnością<sup>4</sup>. Chodzi o to, że do wiary naturalnej w wierze religijnej dodany jest moment krytycznego i refleksyjnego spojrzenia na daną rzecz. Treść danego

<sup>4</sup> „Der religiöse Glaube beruht auf einer Verstandesüberlegung” (W. Świtalski, *Vom Denken und Erkennen*, München 1924, s. 209).

Choć ks. Świtalski nie wspomina tutaj św. Anzelmia z Canterbury (1033–1109), to jednak jego rozważania przypominają w tym momencie znaną anzelmiańską formułę *wiara poszukująca zrozumienia* (łac. *fides credens intellectum*).

przekonania czy też twierdzenia pochodzi od Boga (jako zewnętrznego autorytetu), ale człowiek nie przyjmuje jej bezkrytycznie i bezrefleksyjnie (jak to ma miejsce w wierze naturalnej). Owa treść jest bowiem poddawana pewnej krytycznej analizie i dopiero na jej podstawie, gdy okazuje się rozumna, zostaje uznana za prawdziwą. Teologia jest zatem zdaniem ks. Świtalskiego racjonalnym namysłem nad Objawieniem i rozumnym spojrzeniem na całą rzeczywistość z perspektywy tegoż Objawienia. Ks. Świtalski zauważa przy tym, iż nie ma takiej możliwości, aby teologia tak rozumiana popadła w konflikt z filozofią czy też naukami przyrodniczymi. Teologia, filozofia i nauki przyrodnicze są bowiem naukami autonomicznymi. I choć w jakimś sensie odnoszą się do tej samej rzeczywistości, to jednak perspektywa spojrzenia każdej z nich jest inna. Oznacza to, że jeśli nie miesza się obszarów ich zainteresowania oraz punktów spojrzenia każdej z nich, to konflikty między nimi nie są możliwe.

### **3. *Kant und der Katholizismus (Kant i katolicyzm, Münster 1925)***

Jest to niewielka rozprawa, w której ks. Świtalski rozważa relacje, a mówiąc dokładniej różnice istniejące pomiędzy krytyczną filozofią Kanta i światopoglądem katolickim. Powodem jej napisania, jak sam autor to ujmuje na początku tej rozprawy, jest — po pierwsze — świadomość, iż myśl Kanta w jakimś sensie leży u fundamentów ówczesnej kultury, w której szeroko zdają się być obecne tendencje indywidualistyczne, subiektywistyczne i krytycystyczne. I po drugie, że wielu ówczesnych myślicieli wzywa do uważnego przyjrzenia się filozofii Kanta, aby odnowić i uwspółcześnić jej ducha.

W części pierwszej tej rozprawy zostaje w ogromnym skrócie zarysowana filozofia Kanta oraz przedstawiony jej wpływ na ówczesną kulturę. W części drugiej ks. Świtalski omawia relacje istniejące pomiędzy katolicyzmem i filozofią Kanta. Zdaniem ks. Świtalskiego katolicyzm nie może być tutaj jednak traktowany jako jakiś zwarty filozoficzny system. Bardziej należy go bowiem rozumieć jako pewien rodzaj światopoglądu.

Według ks. Świtalskiego w centrum relacji katolicyzmu i filozofii Kanta leży problem pochodzenia zasad moralnych. Dla Kanta moralność jest czymś autonomicznym. Oznacza to, iż zasady moralne są wytworem tylko ludzkiego rozumu. Natomiast w światopoglądzie katolickim moralność jest rozumiana heteronomicznie. W katolickim bowiem ujęciu zasady moralne pochodzą od Boga i ich zasadność opiera się na jego autorytecie.

Mimo tej dość istotnej różnicy między filozofią Kanta i katolicyzmem daje się zdaniem ks. Świtalskiego zauważyć także pewna między nimi zbieżność. Interesująco przedstawia się kantowski postulat krytycznego podchodzenia do tego, co uważa się za prawdziwe. Chodzi o to, że Kant wzywa do badania i sprawdzania tego, co uznaje się za prawdziwe. Ks. Świtalski zauważa, iż podobne podejście do prawdy jest obecne także w katolicyzmie. Uwidacznia się ono w jakiejś mierze w anzelmiańskiej formule *wiara poszukująca zrozumienia*. W pojawiających się wątpliwościach decydujący głos w katolickim poszukiwaniu prawdy ma odwołanie się do Bożego Objawienia, a nie do zasad rozumu, jak to ma miejsce w koncepcji

Kanta. Najważniejszym elementem katolickiego światopoglądu okazuje się być zatem religijne postrzeganie całej rzeczywistości, kultury, człowieka itd. Perspektywą z jakiej na nie wszystkie w katolicyzmie się spogląda jest bowiem Boże Objawienie i ostatecznie wszystkie one zostają odniesione do Boga — Stwórcy. Mimo wszystko jednak Kant wydaje się być ks. Świtalskiemu myślicielem bardzo bliskim katolicyzmowi. Zwłaszcza jeśli chodzi o ów postulat krytycznego rozumnego badania twierdzeń i przekonań uważanych za prawdziwe.

#### **4. *Deuten und Erkennen. Ein Beitrag zur Wissenschaftslehre (Objaśnianie i poznawanie. Przyczynek do teorii wiedzy, Braunsberg 1928)***

Jest to niewielka książka poświęcona zagadnieniu powstawania ludzkiej wiedzy. Ks. Świtalski omawia tutaj źródła ludzkiej wiedzy, możliwe jej granice, warunki obiektywności poznawania, możliwości przekazywania innym własnych przekonań itd. Rozważając te kwestie autor zauważa, iż człowiek jest ze swej natury istotą nieustannie skierowaną na poznawanie rzeczywistości, w której żyje. To poznawanie ma w pewnym sensie podwójny cel. Po pierwsze, człowiek poznając rzeczywistość zmierza ku uchwyceniu obiektywnego porządku rzeczy. Celem ludzkiego poznania jest zatem poznanie rzeczywistości taką, jaką ona w swej istocie jest. Po drugie, poznawanie służy człowiekowi do tego, aby mógł się odnaleźć w świecie. Celem ludzkiego poznania jest więc poznanie przez człowieka swojego ostatecznego przeznaczenia, powołania i miejsca w świecie.

Zdaniem ks. Świtalskiego istotą procesu ludzkiego poznawania są nieustanne odbieranie treści, których dostarcza człowiekowi poznawany przedmiot i próba ich ciągłego objaśniania. Ponieważ to człowiek jest w poznawaniu podmiotem aktywnym, dlatego też wszystkie treści dostarczane przez przedmiot są zawsze ujmowane z ludzkiej perspektywy. Innymi słowy człowiek opisuje i wyjaśnia poznawany przez siebie przedmiot zawsze ze swojego własnego punktu widzenia, tzn. tak, jak go w danym momencie widzi, postrzega, rozumie itd. Oznacza to, iż poznawanie jest już zawsze jakąś interpretacją poznawanego przedmiotu. Doskonałe uchwycenie prawdziwej istoty danego przedmiotu przez człowieka jest w konsekwencji niemożliwe. Człowiek jest bowiem istotą skończoną i niedoskonałą. Wszystko poznaje i interpretuje zatem na miarę swoich skończonych i niedoskonałych możliwości. Mimo to jednak, ponieważ punktem wyjścia w procesie poznawania i objaśniania rzeczywistości jest ona sama w sobie, dlatego też właśnie człowiek winien dążyć do jej coraz doskonalszego i pełniejszego poznania. I jeśli człowiek jest intelektualnie uczciwy oraz posłuży się swoimi naturalnymi zdolnościami poznawczymi, to jest w stanie stopniowo odkrywać prawdę o sobie, o świecie i o Stwórcy. Ks. Świtalski wyjaśnia, że to odkrywanie należy rozumieć jako stopniowe odcyfrowywanie tego, co zostało przez Stwórcę w rzeczywistości zaszyfrowane<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Warto tutaj przytoczyć słowa, którymi ks. Świtalski podsumowuje swoje rozważania w tym dziele: „Das wirkliche Dasein und das in ihm sich kundgebende Sosein ist und bleibt Ausgangs- und Zielpunkt aller Erkenntnis und darum auch aller wissenschaftlich ernstzunehmenden Deutung.

### 5. *Geist und Gesinnung. Drei akademische Reden (Duch i sposób myślenia. Trzy wykłady akademickie, Braunsberg 1933)*

W skład tej książki wchodzi trzy wykłady wygłoszone w latach 1931–1933. Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, iż jest to zbiór całkowicie niepowiązanych ze sobą wykładów. Jednak wydaje się, że układają się one w pewną całość. Stąd też nieprzypadkową wydaje się być kolejność ich umiejscowienia w omawianej tu pozycji. Kolejność ta nie jest zgodna z chronologią. Wszystkie trzy wykłady dotyczą w jakimś sensie kwestii kryzysu, jaki ogarnął ówczesny świat (jest to czas *Wielkiego Kryzysu*<sup>6</sup>). W pierwszym wykładzie ks. Świtalski dochodzi do stwierdzenia, iż kryzys na płaszczyznach politycznej, ekonomicznej i kulturowej ma swoje źródło w niewłaściwym etosie panującym w ówczesnych społeczeństwach. W wykładzie drugim autor wskazuje, że najbardziej odpowiedzialny za taki stan rzeczy jest świat nauki i kultury. I w końcu w trzecim wykładzie ks. Świtalski pokazuje konkretnego myśliciela, który może ówczesnym ludziom nauki i kultury służyć za wzór we właściwym podchodzeniu do rzeczywistości i jej rozumienia. Zdaniem ks. Świtalskiego ów myśliciel, którym jest św. Albert Wielki (ok. 1193–1280), średniowieczny filozof i nauczyciel św. Tomasza z Akwinu (ok. 1225–1274), może więc w jakimś sensie pomóc przezwyciężyć kryzys, w którym znalazł się ówczesny świat. Przyjrzyjmy się teraz bliżej tym trzem wykładom.

#### a) *Staatsverfassung und Staatsgesinnung (1931; Ustrój państwowy a przekonania obywateli)*

Tematem tego wykładu jest obustronny wpływ, jaki zdaniem ks. Świtalskiego zachodzi pomiędzy konkretnym kształtem konstytucji, prawem państwowym i formą państwa a szerokorozumianymi przekonaniem obywateli. Chodzi o to, że z jednej strony sposób myślenia i światopogląd obywateli oraz ich oczekiwania względem państwa wywierają jakiś wpływ na kształt porządku państwowego, w którym przyszło im żyć. Oznacza to, iż sposób myślenia obywateli, światopogląd oraz owe oczekiwania znajdują swoje odzwierciedlenie w prawie obowiązującym w danym państwie, sposobie jego funkcjonowania itd. Z drugiej zaś strony prawo państwowe, ustrój państwa itd. także wpływają na przekonania obywateli, ich sposób myślenia itd.

---

(...) So führt deutendes Erkennen unseren Geist, indem es ihm immer neue, staunenenerregende Ausblicke auf die Wunder der Gegenstandswelt gewährt, zur fortschreitenden, wenn auch stets nur stammelnden Entzifferung des göttlichen Logos, der in der Wirklichkeit sich offenbart” (W. Ś w i t a l s k i, Deuten und Erkennen. Ein Beitrag zur Wissenschaftslehre, Braunsberg 1928, s. 33).

<sup>6</sup> Kryzys gospodarczy trwający w latach 1929–1935. Największe, jak dotychczas załamanie gospodarcze w historii kapitalizmu. Objął wszystkie kraje (poza Związkiem Radzieckim) i dziedziny gospodarki, powodując np. w Stanach Zjednoczonych i Polsce zmniejszenie produktu narodowego o ok. 50%. Rozpoczął się gwałtownym załamaniem koniunktury na jesieni 1929 roku. Od 1933 roku sytuacja ekonomiczna zaczęła się stopniowo poprawiać.

Analizując dalej współczesną sobie rzeczywistość społeczną<sup>7</sup> ks. Świtalski zauważa, że jej kształt jest bardzo daleki od porządku określonego przez prawo naturalne, sprawiedliwość społeczną i ducha poświęcenia się dla innych. Zauważa także, że ówczesna społeczność jest głęboko podzielona na różne klasy, które często wrogo odnoszą się do siebie. W ten sposób zdaniem ks. Świtalskiego całe społeczeństwo i państwo stopniowo pogrążają się w coraz większym kryzysie. Zauważalny jest także brak odpowiedniego przywództwa (tzn. przede wszystkim jakiejś konkretnej osoby), które mogłoby pociągnąć społeczność i państwo do odnowy we wszystkich wymiarach życia. Ks. Świtalski zauważa, iż społeczeństwo samo jest odpowiedzialne za taki stan rzeczy, gdyż nie wykazało się w odpowiednim czasie czujnością, pozwalając na stopniowe rozpowszechnianie się niewłaściwego etosu. Społeczeństwo samo też powinno się zatroszczyć o poprawę sytuacji. Szczególna odpowiedzialność spoczywa tutaj na środowiskach akademickich, które kształtują elitę społeczną. Zdaniem autora jeśli będą to czyniły w duchu odpowiedzialności za dobro całego społeczeństwa, a także w duchu poszanowania sprawiedliwości i porządku ustalonego przez Boga, to można mieć nadzieję na poprawę sytuacji i stopniowe wychodzenie z kryzysu.

Spoglądając na ten wykład krytycznie należy zauważyć, iż w trakcie jego lektury (zwłaszcza przy końcu rozważań ks. Świtalskiego) daje się wyraźnie dostrzec coraz powszechniejsza w tamtym czasie w Niemczech tęsknota za silnym przywódcą, który byłby zdolny wyprowadzić kraj i społeczeństwo z kryzysu i chaosu, w jakim się znalazły. Jak wiadomo w wyniku owej tęsknoty kanclerzem Niemiec w roku 1933 został Adolf Hitler (1889–1945). Dalecy jesteśmy oczywiście od przypisywania ks. Świtalskiemu narodowosocjalistycznych sympatii. W myśli ks. Świtalskiego nie ma żadnych śladów tego rodzaju sympatii. Niemniej jednak owa tęsknota za silnym przywódcą zdaje się tlić w omawianym tutaj wykładzie ks. Świtalskiego.

b) *Die Aufgabe der Hochschulen in der Krise der Gegenwart* (1933; *Zadania szkół wyższych w dobie kryzysu*)

W tym wykładzie ks. Świtalski rozważa problem zadań spoczywających w czasie trwającego kryzysu na środowiskach akademickich. Najważniejszym z tych zadań jest duchowe przewodzenie społeczeństwu w procesie wychodzenia z kryzysu. Autor nawiązuje tutaj do roli, jaką już w czasach starożytnych przypisywano w życiu społecznym edukacji, nauce i filozofii.

Ks. Świtalski zauważa, iż kryzys czasów mu współczesnych to przede wszystkim uwiadł wychowania, kultury i duchowej formacji społeczeństwa. Źródłem tego uwiadu jest niewłaściwe odczytanie miejsca, roli i przeznaczenia człowieka, które zaowocowało relatywizmem poznawczo-moralnym. U najgłębszych źródeł kryzysu

<sup>7</sup> Ks. Świtalskiemu chodzi tutaj zapewne przede wszystkim o sytuację panującą w ówczesnych Niemczech, które były pogrążone w wyjątkowo głębokim nawet jak na ówczesne czasy kryzysie polityczno-gospodarczym. W Niemczech w tamtym czasie bardzo często dochodziło do zmian rządów. Skutkiem tego była coraz większa polityczno-ekonomiczna niestabilność niemieckiego państwa. Na tę niestabilność olbrzymi wpływ wywierał oczywiście także Wielki Kryzys.



zdaniem ks. Świtalskiego stoją m.in. filozofia niemieckiego idealizmu, marksistowski dialektyczny materializm i pozytywistyczna koncepcja nauki. Jednak dopiero ludzie kultury i nauki, przejmując idee niemieckiego idealizmu, dialektycznego materializmu i pozytywizmu oraz stopniowo rozpowszechniając je w społeczeństwie, przyczynili się najbardziej do ukształtowania się niewłaściwego etosu wśród obywateli.

Ks. Świtalski postuluje dalej, aby pracownicy nauki, szkół wyższych i ludzie kultury mieli zawsze na uwadze, jak wielka spoczywa na nich społeczna odpowiedzialność. Jest przekonany także o tym, że współcześnie coraz bardziej postępująca specjalizacja różnych dziedzin wiedzy i edukacji wymaga uzupełnienia poprzez całościowe spojrzenie na rzeczywistość. Chodzi o to, że nigdy nie można tracić z oczu tego, iż porządek panujący w przyrodzie wskazuje na jej zakotwiczenie w Bogu — Stwórcy. Tylko mając tego świadomość świat nauki i kultury, może w sposób właściwy wypełnić swoje zadanie, czyli dobrze wychować i ukształtować społeczeństwo. Proces wychodzenia z kryzysu winien zacząć się więc od uzdrowienia środowisk akademickich i ludzi świata kultury. Aby stało się to w ogóle możliwe, zdaniem ks. Świtalskiego, konieczny jest powrót elit społecznych do wiary w zakotwiczenie całej rzeczywistości w Bogu — Stwórcy.

c) *Albert's des Großen geistesgeschichtliche Bedeutung* (1932; *Historyczno-duchowe znaczenie Alberta Wielkiego*)

Tematem tego wykładu jest dzieło św. Alberta Wielkiego i próba wskazania czego współczesność może się od niego nauczyć. Okazuje się, że choć od śmierci tego wielkiego myśliciela upłynęło już kilka stuleci, do jednak warto odnowić ducha, jakim kierował się on w swoich filozoficznych poszukiwaniach.

Zdaniem Ks. Świtalskiego czasy średniowiecza są współcześnie postrzegane jako czasy barbarzyńców, ciemnoty, zabobonów i przesądów. Dlatego też współczesność, nie chcąc mieć z tym wszystkim do czynienia, odcina się od średniowiecza. Tymczasem jest to olbrzymi błąd. W rzeczywistości w średniowieczu kwitła nauka i racjonalne badanie rzeczywistości. Średniowiecze było czymś zupełnie innym niż się je obecnie postrzega. Ks. Świtalski zwraca ponadto uwagę, że średniowiecze był to czas powolnego wychodzenia ze społeczno-gospodarczo-kulturowego kryzysu, w jakim znalazła się Europa po upadku Cesarstwa Rzymskiego. Był to także czas stopniowego odczytywania i zapoznawania się z dorobkiem antycznej nauki i filozofią starożytną. Na szczególną uwagę zasługuje tutaj odzyskanie i odczytanie dorobku Arystotelesa (384–322 przed Chr.). Wyjątkowe miejsce w tym odzyskaniu i odczytaniu przysługuje św. Albertowi Wielkiemu. Nie bez znaczenia jest dla ks. Świtalskiego fakt, że św. Albert był pochodzenia niemieckiego. Okazuje się bowiem w ten sposób, że naród niemiecki, pogrążony w ogromnym kryzysie (wcześniejsze dwa wykłady były temu kryzysowi w jakiejś mierze poświęcone), ma się czym (tzn. kim) chlubić — wielkim myślicielem.

Według ks. Świtalskiego ogromnym błędem jest — jak to się często przyjęło w filozoficznej literaturze — nazywanie św. Alberta Wielkiego *małą Arystotelesa*, czyli kimś, kto tylko bezkrytycznie i bezrefleksyjnie powtarza wszystko za

Stagirytą. Św. Albert był myślicielem, który owszem odwoływał się do Arystotelesa, ale był przy tym niezwykle samodzielny. Jego zasługą jest — po pierwsze — że uznał filozofię za wiedzę racjonalną i odrębną od teologii. Św. Albert zauważył także, iż filozofia może teologii pomóc we właściwym uchwyceniu i wyjaśnieniu niektórych problemów. Po drugie, wielce się przyczynił do właściwego zrozumienia natury teologii, tzn. że jest nauką odrębną i niezależną zarówno od filozofii, jak i od nauk przyrodniczych. Jej przedmiotem jest wprawdzie rzeczywistość — tak, jak filozofii i nauk przyrodniczych — ale bada ją ona tylko z punktu widzenia Bożego Objawienia. Po trzecie, prowadził bardzo owocne badania przyrodnicze. I w końcu po czwarte, wymienione wyżej trzy płaszczyzny badań — nauki przyrodnicze, filozofia i teologia — pozostają w myśli św. Alberta w niezwyklej prostopadłości i wzajemnie się uzupełniają.

Jeśli zatem dogłębnie przyjrzeć się dziełu św. Alberta, to zdaniem ks. Świtalskiego okazuje się, że w ówczesnych czasach kryzysu może on być pewnym wzorem, od którego filozofowie, teologowie i przyrodnicy mogą i powinni się wiele nauczyć. Chodzi tutaj — po pierwsze — o całościowe spoglądanie na rzeczywistość, problemy społeczne i człowieka. I po drugie, o uwzględnianie, że cała rzeczywistość pochodzi od tego samego Stwórcy i stąd też panuje w niej porządek.

### III. KS. ŚWITALSKI — WARMIŃSKI KARL RAHNER

Na podstawie zarysowanej wyżej treści filozoficznych pism ks. Świtalskiego wydaje się, iż można wysnuć następujące wnioski odnośnie jego filozoficznych sympatii, koncepcji filozofii i propozycji rozwiązań określonych filozoficznych zagadnień.

Po pierwsze, w dziele ks. Świtalskiego wyraźnie widać wpływ myśli Kanta. Uwidacznia się to najpierw w tym, że ks. Świtalski poświęcił filozofii Kanta sporo miejsca w swoich rozważaniach i był nią w sposób szczególny zainteresowany. Nieprzypadkowa jest zatem przynależność ks. Świtalskiego do towarzystwa filozoficznego zajmującego się dziełem myśliciela z Królewca (*die Kantgesellschaft*). Ów wpływ myśli Kanta jest dostrzegalny także w ogólnej koncepcji struktury filozofii, która wyłania się z pism ks. Świtalskiego. Mianowicie zdecydowanie na pierwszy plan wysuwają się w nich zagadnienia teorio-poznawcze. Oznacza to, że teoria poznania staje się w koncepcji ks. Świtalskiego filozofią pierwszą. Należy to rozumieć w ten sposób, że według takiego rozumienia struktury filozofii w pierw miejsce należy określić warunki, zasady i możliwości ludzkiego poznania, a dopiero w dalszej kolejności można przejść do budowania teorii bytu, filozofii przyrody, antropologii, etyki itd. Takie podejście, tzn. uznanie epistemologii za filozofię pierwszą, jest charakterystyczne dla całej pokantowskiej tradycji filozoficznej. Wyraźny wpływ myśli kantowskiej w dziele ks. Świtalskiego jest widoczny także w idei granic ludzkiego poznania. Ks. Świtalski twierdzi, że człowiek nie jest w stanie poznać rzeczywistości w sposób całkowicie pełny, tzn. nie pozna jej nigdy taką, jaka ona jest naprawdę. W tej idei granic ludzkiego poznania zauważalne jest wyraźne podobieństwo do kantowskiej koncepcji rzeczy samej w sobie (*Ding an*

sich). Jak wiadomo Kant odróżnił między całkowicie niepoznawalną rzeczą samą w sobie i jej poznawalnymi fenomenami. Rzecz sama w sobie stanowi według Kanta absolutnie nieprzekraczalną i całkowicie niedostępną ludzkiemu poznaniu granicę. Wpływ myśli Kanta jest u ks. Świtalskiego zauważalny także w stwierdzeniu, że człowiek poznaje wszystkie przedmioty tylko z ludzkiej perspektywy. W tym stwierdzeniu można dostrzec pewną zbieżność z kantowską ideą uwarunkowania przedmiotu poznania przez poznający podmiot.

Po drugie, w filozoficznych rozważaniach prowadzonych przez ks. Świtalskiego są obecne bardzo istotne elementy średniowiecznej tradycji scholastycznej a poprzez nią oczywiście również elementy myśli Arystotelesa. W swoich badaniach ks. Świtalski mniej lub bardziej bezpośrednio nawiązuje m.in. do św. Anzelma i św. Alberta Wielkiego. W pierwszym przypadku chodzi o przywołanie anzelmiańskiej formuły *wiara poszukująca zrozumienia*. Przywołując tę formułę ks. Świtalski wskazuje, że filozoficzne rozważania mają pomóc w rozjaśnieniu i zrozumieniu prawd wiary. W drugim zaś przypadku chodzi o precyzyjne rozróżnienie obszarów refleksji filozoficznej, teologicznej i przyrodniczej. Średniowieczna tradycja scholastyczna dochodzi do głosu w dziele ks. Świtalskiego także w nieustannym wskazywaniu na konieczność całościowego spoglądania na rzeczywistość i uświadomienie sobie jej bytowej zależności od Boga — Stwórcy.

Chociaż przeprowadzone wyżej analizy mają bardzo ogólny charakter, to jednak wydaje się, iż pozwalają na postawienie na zakończenie pewnej ciekawej tezy. Otóż sądzimy, iż zachowując oczywiście pewne proporcje można nazwać ks. Świtalskiego *warmińskim Karlem Rahnerem*. Jak powszechnie wiadomo Karl Rahner (1904–1984), niemiecki teolog i filozof, podjął próbę reinterpretacji systemu św. Tomasza z Akwinu z punktu widzenia krytycznej filozofii Kanta [oraz myśli M. Heideggera (1889–1976), wybitnego współczesnego niemieckiego filozofa]. U ks. Świtalskiego możemy dostrzec podobną tendencję. Zdaje się on podejmować próbę uzgodnienia i interpretacji scholastycznej tradycji z punktu widzenia myśli Kanta. Wprawdzie w rozważaniach ks. Świtalskiego Akwinata nie jest autorem w jakiś sposób szczególnie uprzywilejowanym spośród scholastycznych autorów, tak jak to ma miejsce w dziele Rahnera, ale jednak myśl tomistyczna jest w pismach ks. Świtalskiego wyraźnie obecna (jak wiadomo św. Tomasz twórczo rozwija zarówno dzieło św. Anzelma, jak i św. Alberta). Owa zbieżność koncepcji ks. Świtalskiego i Rahnera zdaje się być zatem warta bliższego zbadania przy innej okazji.

## DER PHILOSOPHISCHE NACHLASS DES PRIESTERS WŁADYSŁAW ŚWITALSKI

### ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel stellt Leben und Werk des Geistlichen Władysław Świtalski (1875–1945) vor. Er bespricht seine philosophischen Hauptschriften und vollendet Schätzungen des geschichtlich-philosophischen Gedankenwertes. Der Geistliche Świtalski war mit der Hochschule in Braniewo verbunden. Seelsorgerisch war er im Ermland tätig. Er war Opfer des

Nationalsozialismus. Er hat Werke aus dem Bereich: Theologie und Philosophie hinterlassen. Seine Hauptwerke: „Der Wahrheitssinn — Ein Beitrag zur Psychologie des Erkennens“ (1917), „Vom Denken und Erkennen“ (1924), „Kant und der Katholizismus“ (1925), „Deuten und Erkennen — Ein Beitrag zur Wissenschaftslehre“ (1928), „Geist und Gesinnung — drei akademische Reden“ (1933). Die Philosophie des Geistlichen Świtalski wurde von Kants Gedanken beeinflusst. Darin sind Elemente der scholastischen Tradition mit deutlichem Aristotelismus enthalten. Man kann darin den Hang der Übereinstimmung und der Auslegung der scholastischen Tradition in Beziehung zu Kants Gedanken wahrnehmen. In Berücksichtigung der Eigenart der Klassifizierung des philosophischen Gedankens verdient Świtalski den Namen „ermländischer Karl Rahner“.

## DZIAŁALNOŚĆ SIÓSTR ŚW. KATARZYNY DZIEWICY i MĘCZENNICY W KRÓLEWCU

Treść: — 1. Miasto nad Pregołą. — 2. Początki działalności Sióstr Katarzynek w Królewcu. — 3. Plany perspektywiczne księdza proboszcza Jana Szadowskiego. — 4. Powrót Sióstr Katarzynek do Królewca i założenie szkoły gospodarstwa domowego. — 5. Podjęcie zadań opiekuńczych i wychowawczych. — 6. Pierwsza wojna światowa. — 7. Powstanie szpitala św. Katarzyny. — 8. Przeniesienie szkoły gospodarstwa domowego do innych domów. — 9. Utworzenie „Domu Misji Dworcowej”. — 10. Druga wojna światowa i jej skutki. — 11. Zorganizowanie sierocińca. — 12. Zmiana nazwy miasta na Kaliningrad, usunięcie sióstr z pracy i wysiedlenie. — Zakończenie. — Zusammenfassung

### I. MIASTO NAD PREGOŁĄ

Początki powstania Królewca sięgają 1255 roku, kiedy to po zdobyciu Sambii przez Krzyżaków, wybudowali oni nad rzeką Pregołą nowy zamek, otoczony wałami i palisadą. Pregoła miała wielkie znaczenie, zarówno przy zakładaniu miasta jak i dla jego rozwoju. Przypuszczalnie powstał wówczas także pierwszy kościół w Królewcu pod wezwaniem św. Mikołaja, a wokół niego wyrosło pierwsze osiedle. W historii Prus Wschodnich, Królewiec odgrywał ważną rolę jako port morski oraz miasto należące do Hanzy. Od 1457 roku stał się siedzibą wielkiego mistrza krzyżackiego, a następnie książąt pruskich<sup>1</sup>. Do reformacji był też stolicą diecezji sambijskiej oraz siedzibą biskupstwa sambijskiego. Po sekularyzacji Zakonu Krzyżackiego w 1525 roku i przejściu biskupa sambijskiego na protestantyzm, diecezja sambijska przestała istnieć. Księża katolicycy zostali usunięci ze swoich parafii, a kościoły przejęte na cele kultu luterańskiego<sup>2</sup>.

Katolicy, mieszkający na tych ziemiach, przez wiele lat nie mieli żadnych praw i byli całkowicie zależni od władców luterańskich.

---

<sup>1</sup> G. H e r m a n o w s k i, Ostpreussen, Wegweiser durch ein unvergessenes Land, Augsburg 1996, s. 153–154; A. K r a f t, R. N a u j o k, Ostpreussen mit Westpreussen / Danzig und Memel, Mannheim 1978, s. 43–44; J. J a s i ń s k i, Historia Królewca, Szkice z XIII–XX stulecia, Olsztyn 1994, s. 9–20.

<sup>2</sup> J. O b ł ą k, Historia Diecezji Warmińskiej, Olsztyn 1959, s. 61–63; A. K o p i c z k o, Ustrój i organizacja Diecezji Warmińskiej w latach 1525–1772, Olsztyn 1993, s. 194.

Ożywiony ruch handlowy, prowadzony przez Królewiec od XVI wieku z Polską i Litwą, drogą wodną Niemnem i Pregołą, przyczynił się do tego, że w niedługim czasie wielu kupców katolickich, wraz ze swoimi sługami, zatrzymywało się w Królewcu przez dłuższy okres czasu. Ponadto przybywało coraz więcej pracowników sezonowych, w większości katolików, którzy domagali się własnego kościoła. Podczas dłuższych pertraktacji z dworem królewskim, udało się biskupowi warmińskiemu, Szymonowi Rudnickiemu, otrzymać gwarancję dla religii katolickiej w Prusach oraz zgodę na umożliwienie otwarcia parafii katolickiej w Królewcu i wybudowanie kościoła<sup>3</sup>.

Dwudziestego drugiego maja 1614 roku, kanclerz Jakub Schröter i Jakub Bartsch z Braniewa, w zastępstwie biskupa warmińskiego Szymona Rudnickiego, poświęcili i wmurowali, z licznym udziałem katolików z Królewca i okolic, kamień węgielny pod budowę nowego kościoła katolickiego w Królewcu, w dzielnicy Sackheim. W przeciągu dwóch lat, kościół wybudowano. Dnia 11 grudnia 1616 roku został poświęcony, otrzymując za patrona św. Jana Chrzciciela<sup>4</sup>. Potocznie zwano ten kościół *Propsteikirche*. Do 1906 roku był to jedyny kościół katolicki w Królewcu.

Siódmego grudnia 1617 roku, papież Paweł V włączył nową parafię królewiecką do diecezji warmińskiej, do czasu, dopóki stara diecezja sambijska nie będzie miała własnego biskupa katolickiego<sup>5</sup>.

Parafia królewiecka, mimo trudności, które często ją nękały, rozwijała się pomyślnie, szczególnie po osiedleniu się jezuitów w Królewcu. W 1900 roku liczyła około 10.000 wiernych, natomiast w czasie II wojny światowej liczba ta wzrosła do 25.000<sup>6</sup>.

## II. POCZĄTKI DZIAŁALNOŚCI SIÓSTR KATARZYNEK W KRÓLEWCU

Siostry ze Zgromadzenia świętej Katarzyny Dziewicy i Męczennicy, założonego w 1571 roku w Braniewie przez bł. Reginę Protmann, rozpoczęły swą działalność w Królewcu w 1870 roku, gdy proboszczem jedynej, istniejącej w tym mieście parafii katolickiej, pw. św. Jana Chrzciciela w dzielnicy Sackheim, był ks. Juliusz Dinder (1868–1886), późniejszy arcybiskup gnieźnieński i poznański (1886–1890)<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> H. S c h m a u c h, Die Propsteikirche in Königsberg, *UEH*, Mitteilungsblatt des Historischen Vereins für Ermland 2 (1955), s. 5; A. K o p i c z k o, jw., s. 194.

<sup>4</sup> Tamże oraz F. D i t t r i c h, Die katholische Kirche und Gemeinde zu Königsberg (1614–1914), Zur Feier des dreihundertjährigen Jubiläums der Kirche, Königsberg 1914, s. 7–10, 195; H. S c h m a u c h, Die Grundsteinlegung der Katholischen Kirche zu Königsberg 1614 und deren 100-Jahr — Feier 1714, *UEH* 2 (1964), s. 5; A. S z o r c, Dzieje Parafii Katolickiej w Królewcu 1614–1650, *SW XXXII* (1995), s. 150–156.

<sup>5</sup> H. S c h m a u c h, Die Propsteikirche in Königsberg, jw., s. 5; F. D i t t r i c h, jw., s. 9.

<sup>6</sup> A. M a i e r, Aufgliederung der Königsberger Propsteigemeinde, *Ermlandbriefe*, Pfingsten 1955, s. 6.

<sup>7</sup> H. S c h m a u c h, Die Pfarrer der Königsberger Propsteikirche, *UEH*, Mitteilungsblatt des Historischen Vereins für Ermland 2 (1955), s. 6; A. K o p i c z k o, Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945, cz. 2, Olsztyn 2003, s. 52–53.

W tymże roku (1870), dwie siostry nauczycielki: Gaudencja (Maria) Gław i Benedicta (Franciszka) Dehling<sup>8</sup> podjęły pracę edukacyjną i wychowawczą w dwuklasowej szkole katolickiej dla dziewcząt. Uczyło się w niej 125 dzieci. W krótkim czasie, siostry zdobyły zaufanie rodziców i miłość dziewcząt.

Niestety, uczyły w tejże szkole zaledwie siedem i pół roku. W okresie tzw. *Kulturkampfu*, 1 października 1877 roku, siostry musiały opuścić szkołę. Na ich miejsce zostały przyjęte nauczycielki świeckie. W rzeczywistości były nimi dwie nowicjuszki ze Zgromadzenia św. Katarzyny noszące ubrania świeckie: Johanna Lingk (Euphemia) i Maria Wichert (Melania). Zaproponował je władzom państwowym ówczesny biskup warmiński Filip Kremetz. Gdy te zorientowały się, że kandydatki są osobami należącymi do tego samego Zgromadzenia, co ich poprzedniczki, zarządziły natychmiastowe ich zwolnienie. Dopiero, gdy biskup Kremetz udowodnił ministrowi kultury Falkowi, że wymienione nauczycielki były tylko nowicjuszkami w klasztorze i nigdy nie składały ślubów zakonnych, a potem wystąpiły z niego, mogły, zgodnie z zarządzeniem tegoż ministra, z dnia 13 listopada 1878 roku, pracować jako nauczycielki w tejże szkole<sup>9</sup>. Nowicjuszki te nie wróciły już nigdy do klasztoru, lecz pozostały na stałe nauczycielkami świeckimi<sup>10</sup>, przypuszczalnie dlatego, by dzieci katolickie miały własną szkołę.

Parafia katolicka w Królewcu przeżywała w tym czasie kolejny już raz bardzo trudny okres. Tym razem był on związany z zamieszkami religijnymi wywołanymi przez starokatolików, szczególnie w czasie *Kulturkampfu*, gdy rząd pruski wydał, 4 lipca 1875 roku, ustawę zezwalającą starokatolikom na odprawianie, w kościołach katolickich, swoich nabożeństw oraz korzystanie z dochodów kościelnych, jeżeli będą mieli odpowiednią liczbę członków. Ksiądz proboszcz J. Dinder stanowczo sprzeciwił się temu, gdyż ówczesne prawo kościelne nie zezwalało innowiercom na korzystanie z kościoła katolickiego.

W rezultacie 6 maja 1876 roku, po nabożeństwie majowym, doszło do całkowitego przejścia kościoła katolickiego przez starokatolików. Wówczas duchowieństwo katolickie, wraz z wiernymi, opuściło kościół. Najświętszy Sakrament został przeniesiony na plebanie, natomiast Msze święte dla katolików, początkowo były odprawiane na placu kościelnym, a następnie w prowizorycznej, drewnianej kaplicy. Stan taki trwał 13 lat. Siódmego kwietnia 1889 roku, katolicy w Królewcu odzyskali swój kościół. Najświętszy Sakrament powrócił na dawne miejsce<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> Elenchus Universi Cleri et Sororum Piarum Congregationum Dioecesis Varmiensis, Conscriptus die 18. Novembris 1867, s. 30, sub init. Decembris 1871, s. 44, sub finem Novembris 1876; A. I. M o z o ła, Praca wychowawcza Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy wśród dzieci i młodzieży w diecezji warmińskiej w latach 1772–1870, SW XXXV (1998), s. 543.

<sup>9</sup> F. D i t t r i c h, Die katholische Kirche, jw., s. 163; AGKath, Hausbuch des Jungfrauen Conventss zue Braunsberg. Anno 1615. Scripte per Michaëlen Aschermannum Wormditens, Notarium Cancellariae Episcopatu Varmiens, s. 172; G. M a t e r n, Beiträge zur Geschichte des Schulwesens im Ermland, Braunsberg 1911, s. 31; G. B e l g a r d t, Die Bedeutung der Kongregation der hl. Katharina für die Erziehung der Mädchen, Berlin 1931, s. 23, 32.

<sup>10</sup> AGKath, Hausbuch, jw., s. 172.

<sup>11</sup> F. D i t t r i c h, Die Katholische Kirche, jw., s. 141–166; H. S c h m a u c h, Die Propsteikirche in Königsberg, jw., s. 7.

### III. PLANY PERSPEKTYWICZNE KSIĘDZA PROBOSZCZA JANA SZADOWSKIEGO

Pod koniec XIX wieku, gdy Królewiec coraz bardziej się rozwijał, zarówno pod względem gospodarczym jak i przemysłowym, zaczęło napływać do niego coraz więcej ludzi poszukujących pracy. Wśród nich było wielu katolików, szczególnie z Warmii, którzy zamieszkali w odległych, od kościoła katolickiego, dzielnicach miasta, a przez to byli pozbawieni opieki duszpasterskiej. Wiadomo, że mieszkańcy Królewca wyznawali wówczas religię luterańską, a katolicy stanowili znaczną mniejszość wyznaniową. Przybywało też do Królewca wielu ludzi młodych, szczególnie dziewcząt, którym trzeba było pomóc w znalezieniu pracy oraz stancji, gdyż ich życie moralne było bardzo zagrożone. Największe skupisko przybyszów powstało w dzielnicy miasta Haberberg.

Ówczesny ksiądz proboszcz, jedynej istniejącej wówczas w Królewcu parafii katolickiej, pw. św. Jana Chrzciciela w dzielnicy Sackheim, Jan Szadowski, bardzo ubolewał nad tą trudną sytuacją duchową nowo przybyłej ludności i poszukiwał sposobu rozwiązania tej tak skomplikowanej sprawy. Bardzo pragnął objąć opieką duszpasterską przybywających tu katolików. Widział potrzebę utworzenia nowych stowarzyszeń, organizacji wychowawczych i zawodowych, które pomogłyby w duszpasterstwie parafialnym. Od dłuższego czasu odczuwał też potrzebę wybudowania nowego kościoła w dzielnicy Haberberg. Ówczesny biskup warmiński Andrzej Thiel uznał plany ks. Szadowskiego za słuszne i aprobował je. Po pokonaniu wielu trudności, związanych z uzyskaniem placu budowy oraz funduszy na częściowe pokrycie kosztów budowy, wiosną 1904 roku rozpoczęto prace budowlane. Po dwóch latach, dnia 9 maja 1906 roku, biskup sufragan warmiński Edward Hermann dokonał uroczystej konsekracji nowego kościoła pod wezwaniem Świętej Rodziny w Królewcu, w dzielnicy Haberberg, natomiast 24 kwietnia 1907 roku została utworzona samodzielna parafia. Pierwszym jej proboszczem został ksiądz Aloys Schulz, późniejszy dziekan braniewski<sup>12</sup>.

Ponadto księdzu Szadowskiemu leżała bardzo na sercu sprawa uchronienia młodych dziewcząt od upadku moralnego i zaopiekowania się nimi. Uważał, że oprócz szkoły katolickiej, która powinna powstać na Haberbergu, potrzebne jest także hospicjum, w którym mogłyby zamieszkać dziewczęta pracujące w domach ludzi zamożnych jako służące. Konieczne też było biuro informacyjne dla dziewcząt, gromadzących się bardzo licznie z okolic zamieszkałych przez katolików, spośród których znaczna część zaniedbywała się moralnie żyjąc na ulicach. Planował również założyć szkołę gospodarstwa domowego w celu wychowania dobrych służących i gospodyń oraz przyszłych wzorowych matek żyjących w rodzinach. Większość biednych rodziców, każdego dnia przez wiele godzin pracowała w fabrykach, nie potrafiła i nie miała czasu na dobre wychowanie swoich dzieci, ani na nauczanie ich pracy domowej, jakiej wymagano od służących czy gospodyń zatrudnionych na dworach pańskich i w pałacach. Ksiądz Szadowski uważał, że takie wychowanie dziewcząt można by było powierzyć siostrze zakonnej.

---

<sup>12</sup> F. Dittrich, *Die Katholische Kirche*, jw., s. 188–197; P. Hoppe, *Pfarrgemeinde Heilige Familie von Königsberg, Ermlandbriefe*, Ostern 1985, s. 8–9.



Już od czasu objęcia parafii św. Jana w Królewcu, w 1890 roku, ksiądz Szadowski poszukiwał możliwości zrealizowania swoich zamiarów. Przedstawił je administratorom kościelnym oraz radzie parafialnej i uzyskał od nich poparcie. Najtrudniejszą jednak sprawą okazało się znalezienie odpowiednich pomieszczeń i środków finansowych na podjęcie takiej działalności, tym bardziej, że parafia była uboga. Pertraktacje w tej sprawie trwały bardzo długo.

W 1895 roku, ksiądz Szadowski wraz z radą parafialną, przedstawili swoje plany Królewickiemu Urzędowi Prezydenta, który uznał je za słuszne. Nadal jednak nie było pomieszczeń na zrealizowanie tych planów. W międzyczasie zastanawiano się też nad znalezieniem odpowiedniego zgromadzenia zakonnego, przygotowanego do podjęcia takiej pracy.

Na początku 1902 roku zdecydowano, w porozumieniu z biskupem warmińskim Andrzejem Thielem, aby do tej działalności zaprosić siostry katarzynki. Ksiądz biskup uznał to za słuszne i poparł ten zamiar. Ówczesna przełożona generalna, Matka Gaudencja Gław, przyjęła tę propozycję. Zadanie bowiem było zgodne z charyzmatem bł. Reginy Protmann oraz założonego przez nią Zgromadzenia<sup>13</sup>.

Załatwianie formalności pisemnych, związanych z uzyskaniem zezwoleń od władz państwowych i kościelnych na podjęcie tej pracy, trwało niecały rok.

Siódmego listopada 1902 roku, minister szkolnictwa i medycyny oraz osób duchownych w Berlinie zezwolił Zgromadzeniu Sióstr św. Katarzyny z Braniewa na założenie swojego Domu Zakonnego w Królewcu przy ul. Oberhaberberg oraz na przyjęcie następujących zadań:

— założenie szkoły gospodarstwa domowego dla dziewcząt konfesji katolickiej z rodzin ubogich, robotniczych, w wieku pozaszkolnym, i prowadzenie jej;

— kierownictwo i opiekę nad hospicjum dla służących, konfesji katolickiej, a także dla dziewcząt poszukujących pracy oraz przybyłych w celu jej znalezienia<sup>14</sup>.

Ponieważ w dzielnicy Haberberg wyłoniły się wówczas jeszcze inne trudne sprawy do rozwiązania, szczególnie dotyczące budowy nowego kościoła, założenie domu zakonnego Sióstr św. Katarzyny przeciągnęło się aż do wiosny 1904 roku.

#### IV. POWRÓT SIÓSTR KATARZYNEK DO KRÓLEWCA i ZAŁOŻENIE SZKOŁY GOSPODARSTWA DOMOWEGO

Dwudziestego trzeciego kwietnia 1904 roku, w uroczystość św. Wojciecha, powstała nowa placówka sióstr katarzynek w Królewcu przy ul. Oberhaberberg<sup>15</sup>. Siostry zamieszkały w przygotowanym dla nich mieszkaniu, w dawnej sali porestauracyjnej. Znajdowała się tam również kaplica katolicka dla wiernych, z której mieli korzystać do czasu wybudowania nowego kościoła.

Dla szkoły gospodarstwa domowego i hospicjum przeznaczone zostało miejsce w budynku parafialnym przy ul. Oberhaberberg nr 21. Pierwszymi siostrami, które

<sup>13</sup> F. Dittrich, *Die Katholische Kirche*, jw., s. 198–199; APSK, Sygn. ZG-E-a-3 (Pisemna zgoda Przełożonej Generalnej Gaudencji Gław na przyjęcie pracy w Królewcu).

<sup>14</sup> APSK, ZG-E-a-3 (Pismo ministra szkolnictwa i medycyny oraz osób duchownych z 7.11.1902 roku zezwalające na założenie domu zakonnego sióstr św. Katarzyny w Królewcu).

<sup>15</sup> AGKath, Hausbuch, jw., s. 247.

przybyły do Królewca były: siostra Filipa Schulz i siostra Arkadia Schmalenbach. Siostra Filipa przejęła funkcję przełożonej oraz kucharki. Najpierw siostry założyły hospicjum dla bezdomnych dziewcząt, a następnie szkołę gospodarstwa domowego. Rozpoczęły ją z pięcioma dziewczętami. Liczba uczennic stale wzrastała<sup>16</sup>.

W niedługim czasie okazało się, że pomieszczenia przeznaczone na szkołę gospodarstwa domowego oraz hospicjum były nieodpowiednie i niewystarczające. Ponieważ na Haberbergu trwała wówczas budowa kościoła, siostry nie mogły liczyć na pomoc ze strony parafii, dlatego też w 1906 roku Zgromadzenie kupiło budynek wraz z ogrodem przy ul. Oberhaberberg 20. Liczba uczennic wzrosła wtedy do 26. Przed południem dziewczęta, pod kierownictwem siostry Filipy, uczyły się gotowania, natomiast po południu wykonywały różne prace ręczne: szyły, haftowały, robiły na drutach itd.<sup>17</sup>. Uczyły się też prania, prasowania i wszystkiego, co powinna umieć dobra gospodyni i wzorowa matka rodziny.

## V. PODJĘCIE ZADAŃ WYCHOWAWCZYCH I OPIEKUŃCZYCH

Kupno nowego domu umożliwiło siostronom uruchomienie w 1907 roku, ochronki dla dzieci w wieku przedszkolnym, pochodzących z ubogich rodzin katolickich<sup>18</sup>. Powiększyło się też wtedy grono sióstr, skierowanych do tej pracy. W 1908 roku były cztery siostry, natomiast w 1910 sześć. Odtąd Siostry mieszkały już we własnym domu przy ul. Oberhaberberg 20.

Piętnastego kwietnia 1908 roku, Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny kupiło kolejne dwa domy: jeden przy ul. Oberhaberberg nr 19, drugi przy Schulstrasse nr 11. W latach 1912–1913 domy te zostały zburzone i od podstaw na nowo wybudowane. Dom przy ul. Oberhaberberg nr 19 połączono wówczas z domem nr 20, zakupionym w 1906 roku. W ten sposób powstał jeden większy budynek szkolny<sup>19</sup>.

Kupno dwóch domów dało możliwość otwarcia w 1908 roku przedszkola, do którego zgłosiło się natychmiast 40 dzieci. W 1911 roku liczba ta wzrosła do 60, a w 1912 wynosiła 64<sup>20</sup>. Były to dzieci, których rodzice pracowali, w tym także matki. Siostry katarzynki starały się zawsze mieć na uwadze dobro rodziny i przychodziły z pomocą, szczególnie tym, których matka musiała pracować zarobkowo.

Pierwszego sierpnia 1909 roku, siostry otrzymały zezwolenie, zarówno od władz kościelnych jak i państwowych, na nabycie dwóch dalszych domów, graniczących z obecną ich własnością, przy Schulstrasse nr 9 i 10. W domach tych

<sup>16</sup> Tamże oraz Elenchus universi Cleri sec non Sororum Piarum Congregationum Dioecesis Warmiensis. Conscriptus Mense Decembri 1904, s. 40; APSK, Informator Zgromadzenia wydawany w Braniewie od 1928 roku pod nazwą: *St. Katharina-Gruss*, por. 32(1936), s. 6–7.

<sup>17</sup> AGKath, Hausbuch, jw., s. 253 oraz F. Ditttrich, *Die Katholische Kirche*, jw., s. 198–199; APSK, *St. Katharina-Gruss* 32(1936), s. 6–7.

<sup>18</sup> APSK, ZG-E-b-1 (Pismo ministra szkolnictwa i medycyny oraz osób duchownych, dotyczące zezwolenia na założenie ochronki w Królewcu); F. Ditttrich, *Die Katholische Kirche*, jw., s. 199.

<sup>19</sup> AGKath, Hausbuch, jw., s. 253, 257.

<sup>20</sup> F. Ditttrich, *Die Katholische Kirche*, jw., s. 199.

żyły osoby starsze, pozbawione środków do życia i potrzebujące opieki. Siostry zaopiekowały się nimi i zapewniły im troskliwą opiekę do śmierci<sup>21</sup>. Dało to początek utworzenia domu starców.

W 1912 roku, siostry założyły na Haberbergu sierociniec, aby zapewnić dach nad głową dzieciom osieroconym lub pozbawionym opieki rodziców. Początkowo przyjmowano do niego chłopców i dziewczęta, a w późniejszym czasie tylko dziewczęta w wieku od 2 do 14 lat. Sierociniec ten podlegał kierownictwu szpitala św. Katarzyny w Królewcu, a był własnością konwentu braniewskiego. Wychowaniem dzieci zajmowała się siostra specjalnie do tego przygotowana i odpowiednio wykształcona<sup>22</sup>.

W ten sposób siostry św. Katarzyny zrealizowały, jeszcze przed śmiercią księdza prałata Jana Szadowskiego, wszystkie jego plany i zamiary dotyczące pracy wychowawczej i opiekuńczej w dzielnicy Haberberg.

Środki finansowe na kupno wymienionych domów w Królewcu, Zgromadzenie czerpało z własnych oszczędności. Zaciągało też pożyczki z kasy biskupiej we Fromborku<sup>23</sup>.

## VI. I WOJNA ŚWIATOWA

W okresie I wojny światowej Królewec był jednym z nielicznych miast Prus Wschodnich, które uniknęły bezpośrednich walk i zniszczeń wojennych. Skutki wojny były jednak i tam bardzo odczuwalne.

Jedenastego sierpnia 1914 roku, w szkole gospodarstwa domowego na Haberbergu, na życzenie Stowarzyszenia Ojczyźnianego Kobiet, powstał tak zwany punkt odświeżający dla przemaszerowujących oddziałów wojskowych. Wszystkie pomieszczenia szkolne, wraz z inwentarzem, zostały przeznaczone na ten cel, a siostry zatrudnione do pracy przy rannych żołnierzach, których z dnia na dzień było coraz więcej. Wkrótce szkoła zamieniła się w koszary. Bezpośrednio po wybuchu wojny, przybywali do niej tylko ranni żołnierze, lecz wkrótce pojawiło się w Królewcu wielu uchodźców z terenów objętych wojną, dla których trzeba było znaleźć miejsce. Siostry oddały im nie tylko swoje pokoje, ale także i łóżka. Było też dużo bezdomnych uciekinierów, którzy opuścili swoje domy i podążali w nieznane drogą wodną. Siostry, pomimo pojawiających się już braków żywnościowych, zaopatrywały ich w kanapki, ciepłą zupę, kawę, herbatę. W krótkim czasie udzieliły pomocy około 600 uchodźcom. Ludzie ci byli bardzo wzruszeni życzliwością sióstr i okazywali im serdeczną wdzięczność. Gdy w czasie walk zbrojnych, miejscowość Tapiaw objęta była pożarem, a jej mieszkańcy szukali schronienia w przepelnionym uciekinierami Królewcu, siostry przyjęły do swojego domu jeszcze 400 pensjonariuszy z zakładu dla psychicznie chorych<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> Tamże oraz AGKath, Hausbuch, jw., s. 255.

<sup>22</sup> Katholische Caritas und katholisches Vereinswesen in der Diözese Ermland, Braunsberg 1931, s. 51.

<sup>23</sup> AGKath, Hausbuch, jw., s. 253, 255, 257.

<sup>24</sup> AGKath, Hausbuch, jw., s. 267–268; APSK, *St. Katharina-Gruss* 32(1936), s. 7.

Gdy walki zbrojne na terenie Prus Wschodnich ustały i ranni żołnierze wyzdrowieli, a uchodźcy wrócili do swoich domów, szkoła gospodarstwa domowego mogła, w 1917 roku, rozpocząć znowu swoją działalność.

## VII. POWSTANIE SZPITALA ŚWIĘTEJ KATARZYNY

W 1920 roku, szkoła gospodarstwa domowego na Haberbergu zakończyła swoją działalność. Wynikła bowiem paląca potrzeba urządzenia, w tej dzielnicy miasta, własnego szpitala, gdyż dotąd południowa część Królewca nie posiadała placówki medycznej.

Siostry Katarzynki, otwarte na potrzeby czasu, podobnie jak ich Matka Założycielka, mając na uwadze dobro mieszkańców swojej dzielnicy, wyszły naprzeciw tym ważnym potrzebom miasta i przeznaczyły na ten cel budynek, zajmowany dotychczas przez szkołę gospodarstwa domowego oraz kupiły w 1920 roku dom przy Schulstrasse nr 8<sup>25</sup>.

Przebudowa domu i przygotowanie pomieszczeń szkolnych do potrzeb szpitala wymagały wiele wysiłku i dużych nakładów finansowych. Pomimo to, Zgromadzenie podjęło się tego trudu, kierując się tym, że praca pielęgnarska jest także jednym z zadań charyzmatycznych bł. Matki Reginy i Zgromadzenia.

Przedstawiciele władz państwowych, obecni przy otwarciu szpitala ocenili, że przebudowa domu, mimo wielu trudności, została dokonana zgodnie z przeznaczeniem. Szpital rozpoczął swoją działalność 29 czerwca 1920 roku<sup>26</sup>. Za patronkę otrzymał św. Katarzynę Aleksandryjską, patronkę Zgromadzenia.

Wyposażenie szpitala było bardzo funkcjonalne i gustowne. Trzy piętra domu zostały przeznaczone i przygotowane na sale dla chorych. Na każdym piętrze urządzono piękny słoneczny hol, odpowiedni dla pobytu dziennego chorych. Na drugim piętrze znajdowały się jasne i przestrzenne sale operacyjne, przy urządzeniu których, pod każdym względem, przestrzegano ówczesnych wymogów higieny. Obszerny oddział rentgenowski, wyposażony był w najnowocześniejsze aparaty diagnostyczne i terapeutyczne. Na parterze mieściły się pokoje przyjęć dla pacjentów leczonych metodą ambulatoryjną. Do szpitala należał także ogród, obsadzony drzewami, w którym chorzy mogli przebywać na świeżym powietrzu. Szpital posiadał też piękny hol do leżakowania, salę wyposażoną w aparaty do ćwiczeń wahadłowych i masaży, lampy kwarcowe, pomieszczenia do naświetleń, itd.

Liczba miejsc w tym szpitalu wynosiła 80–90 łóżek. Opiekę lekarską nad poszczególnymi oddziałami sprawowało czterech lekarzy — specjalistów: chirurg, laryngolog, internista i ginekolog oraz trzech lekarzy asystentów. Chorymi opiekowały się siostry św. Katarzyny w liczbie 19–22 oraz dwóch sanitariuszy. W okresie II wojny światowej, liczba siostr wzrosła do 24<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> AGKath, Hausbuch, jw., s. 269–270; Katholische Caritas, jw., s. 26–27.

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> Katholische Caritas, jw., s. 26–27; APSK, Verzeichnis der Schwestern von der hl. Jungfrau und Martyrin Katharina, Braunsberg 1939, s. 15–16.

W 1923 roku, przy szpitalu św. Katarzyny powstała szkoła pielęgnarska wraz z internatem. Mogło uczyć się w niej 25–30 dziewcząt. Były to przede wszystkim postulantki i kandydatki własnego Zgromadzenia. Wykłady teoretyczne oraz zajęcia praktyczne odbywały się w szpitalu św. Katarzyny. Egzamin końcowy przeprowadzany był przez Komisję Państwową. Po zdaniu egzaminu, uczennice otrzymywały dyplomy pielęgnarskie<sup>28</sup>.

#### VIII. PRZENIESIENIE SZKOŁY GOSPODARSTWA DOMOWEGO DO INNYCH DOMÓW

Po przekształceniu dotychczasowego budynku szkolnego w szpital, nastąpiła krótka przerwa w prowadzeniu nauki w szkole gospodarczej w Królewcu. Dnia 1 października 1923 roku wznowiono nauczanie. Wydzierżawiono od miasta na ten cel budynek w dzielnicy Speichersdorf<sup>29</sup>.

Kilkuletnia praktyka wykazała, że miejsce to nie było odpowiednie dla dobrego funkcjonowania tejże szkoły. Po wygaśnięciu umowy dzierżawy, szkoła została przeniesiona do budynku stanowiącego własność Zgromadzenia.

W maju bowiem 1929 roku udało się siostrze kupić dom wraz z działką ziemi w pięknej willowej dzielnicy Królewca — Maraunenhof, przy ul. Oberteichufer nr 18–19<sup>30</sup>. Po niewielkiej przebudowie i pracach remontowych oraz dostosowaniu budynku do ówczesnych wymagań edukacyjnych, szkoła została do niego przeniesiona 1 października 1929 roku. Dnia 8 października tegoż roku odbyło się poświęcenie szkoły, którego dokonał ks. prałat Andrzej Boenigk z Braniewa w obecności grona sióstr i przyjaciół szkoły oraz uczennic przybyłych na pierwszy rok nauczania. Do nowej szkoły mogło uczęszczać 50–60 uczennic. Przyjmowano także dziewczęta spoza Królewca. Szkoła miała również internat. Była zorganizowana na wyższym poziomie naukowym niż poprzednia. Dnia 1 maja 1929 roku, Ministerstwo Handlu i Rzemiosła w Królewcu nadało jej prawa państwowe. Dokument w tej sprawie, wraz z najlepszymi życzeniami, został przekazany siostrze w dniu poświęcenia szkoły<sup>31</sup>. Zajęcia odbywały się według państwowego planu nauczania. Pracowało w niej 7–8 sióstr katarzynek odpowiednio przygotowanych do nauczania poszczególnych przedmiotów. Oprócz dwuletniej szkoły dziennej, siostry prowadziły także 6- lub 3-miesięczne kursy gospodarstwa domowego. Wyjeżdżały też z uczennicami na wycieczki, także zagraniczne, między innymi do

<sup>28</sup> APSK, PP-h-2, Relacje pisemne oraz świadectwa absolwentek tejże szkoły: s. M. Ubaldy Gorczyńskiej CSC, s. M. Pacyfiki Majewskiej CSC, s. M. Detyldy Kluzowskiej CSC oraz relacja s. M. Eleonory Kiwitt CSC; M.Ł. Krebs CSC, Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w latach 1933–1993, *SW XXXII* (1995), s. 317.

<sup>29</sup> AGKath, Hausbuch, jw., s. 274, 277; Katholische Caritas, jw., s. 53; APSK, Umowa dzierżawy budynku dla szkoły gospodarstwa domowego w Królewcu, w dzielnicy Speichersdorf, zawarta 1 października 1923 roku pomiędzy urzędem miasta a Zgromadzeniem Sióstr św. Katarzyny w Królewcu.

<sup>30</sup> APSK, Akt notarialny kupna domu wraz z działką ziemi w Królewcu przy ul. Oberteichufer nr 18–19, sporządzony dnia 16 maja 1929 roku w Królewcu; APSK, *St. Katharina-Gruss* 7 (1929), s. 28; Katholische Caritas, jw., s. 53.

<sup>31</sup> APSK, *St. Katharina Gruss* 5(1929), s. 20 oraz 7(1929), s. 28.

Finlandii<sup>32</sup>. W 1930 roku, Zgromadzenie Sióstr Katarzynek wydało specjalną książkę kucharską dla uczennic uczęszczających do ich szkół gospodarstwa domowego<sup>33</sup>. W okresie wolnym od zajęć szkolnych siostry organizowały rekolekcje dla różnych grup młodzieżowych: gimnazjalistek, studentek i innych dziewcząt oraz dla nauczycielek, młodych mężatek i niewiast do 45 roku życia, a także dla gospodyń pracujących na plebaniach<sup>34</sup>. Szkoła ta wywierała bardzo pozytywny wpływ na budzenie nowych powołań do życia zakonnego.

### IX. UTWORZENIE „DOMU MISJI DWORCOWEJ” POD WEZWANIEM ŚWIĘTEJ KATARZYNY

Po nabyciu przez Zgromadzenie odpowiedniego budynku dla szkoły gospodarstwa domowego, pozostała jeszcze do załatwienia sprawa hospicjum dla samotnych dziewcząt, poszukujących pracy, którego dotychczasowe pomieszczenia były również zajęte przez szpital. Problem ten rozwiązany został w ten sposób, że w 1932 roku, przy Bahnhofswallstrasse nr 9, Zgromadzenie założyło „Dom św. Katarzyny”. Miał on służyć przede wszystkim jako Hospicjum dla podróżujących. Położony był w pobliżu dworca kolejowego oraz linii tramwajowej nr 11, prowadzącej do centrum miasta. Dom posiadał odpowiednio przygotowane pokoje, jedno- i dwuosobowe, dla podróżujących. Część tego domu przeznaczona była na dom starców (dla mężczyzn i kobiet), również z jedno- i dwuosobowymi pokojami. Ponadto umieszczono w tym budynku Katolicki Dom Misji Dworcowej dla samotnych katolickich dziewcząt, będących w podróży lub poszukujących pracy. Odpowiedzialność za prowadzenie „Domu św. Katarzyny” ponosiły siostry ze Zgromadzenia św. Katarzyny w Królewcu. Dom ten funkcjonował do 8 kwietnia 1945 roku<sup>35</sup>.

### X. II WOJNA ŚWIATOWA i JEJ SKUTKI

Wymienioną wyżej działalność wychowawczą, pielęgnarską i charytatywną, Siostry św. Katarzyny prowadziły w Królewcu także w czasie II wojny światowej. Pod koniec wojny, w 1944 roku, jako pierwsza zakończyła swoje istnienie szkoła gospodarstwa domowego w Maraunenhof.

W nocy z 26 na 27 sierpnia 1944 roku, w czasie bombardowania miasta przez lotnictwo alianckie, budynek szkolny uległ całkowitemu zniszczeniu. Ocalał jedynie mały dom w ogrodzie. Na szczęście żadna z dziewcząt ani sióstr nie

<sup>32</sup> Tamże oraz APSK, *St. Katharina Gruss* 32(1936), s. 8–12; Katholische Caritas, jw., s. 53.

<sup>33</sup> APSK, Kochbuch, Herausgegeben für die Schülerinnen unserer Haushaltungsschulen zu Wormditt und Königsberg Pr., von den Schwestern von der hl. Katharina J.M., Allenstein 1930, 272 s., nlb. 14.

<sup>34</sup> *PDE* 4(1927) s. 44–45; APSK, *St. Katharina Gruss* 20 (1933), s. 80.

<sup>35</sup> APSK, *St. Katharina Gruss* 19 (1932), s. 76; Ł.M. Krebs CSC, Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy. Prowincja Warmińska w latach 1939–1947, w: *Żeńskie Zgromadzenia Zakonne w Polsce 1939–1947*, Lublin 1998, s. 163, 176.

zginęła. Następnego dnia, uczennice odjechały do swoich domów rodzinnych. Również większość sióstr została przydzielona, przez przełożoną prowincjalną, do innych domów zakonnych. W Maraunenhof zostały tylko trzy siostry: przełożona s. M. Konstantyna von Oppenkowski oraz s. M. Prokula Czinczoll i s. M. Speciosa Drossel, które czasowo zamieszkały w szpitalu św. Katarzyny, a po uporządkowaniu domu w ogrodzie, przenieśli się do niego<sup>36</sup>.

W nocy z 30 na 31 sierpnia 1944 roku nastąpiła kolejna fala bombardowania miasta przez aliantów. Ten atak bombowy nazwano „śmiercią dla Królewca”. Nad miastem, przez długi czas, unosiły się kłęby czarnego dymu. Od silnych wstrząsów, ucierpiał również szpital św. Katarzyny. Miał uszkodzony dach, powyrywane drzwi, popękane szyby w oknach, lecz nadal funkcjonował<sup>37</sup>.

Siostry zatroszczyły się również o dzieci z sierocińca. Postanowiły umieścić je w bezpiecznym miejscu. Większość dzieci przyjęły rodziny (własne lub obce), a pozostałe, ośmioro, siostra M. Sigismunda Bludau, przewiozła na Warmię, do domu zakonnego w Lubominie i tam się nimi opiekowała<sup>38</sup>.

Nowy rok 1945 przyniósł dalsze niepokoje. Front wojenny coraz bardziej się zbliżał. Siostry z dzielnicy Maraunenhof, dnia 21 stycznia przeprowadziły się z powrotem do szpitala św. Katarzyny. Również siostry z Domu Misji Dworcowej, po zburzeniu ich domu, przybyły 8 kwietnia 1945 roku wraz z pensjonariuszami, do szpitala św. Katarzyny na Haberbergu.

Szpital ten miał przygotowany schron przeciwbombowy w dawnych piwnicach browaru, sięgających aż pod plebanię i szpital. Piwnice te posiadały bardzo mocne sklepienia. Tam umieszczono chorych z głównego domu szpitala, który stał się w międzyczasie wspólnotą międzynarodową. Oprócz Niemców, przebywali w nim Polacy, Francuzi, Rosjanie i Litwini. Tam również znaleźli schronienie uchodźcy z terenów, gdzie toczyły się walki, a także siostry i inni ludzie. W schronie tym, ksiądz prałat Paweł Hoppe, odprawiał codziennie Mszę świętą<sup>39</sup>. Stamtąd też, w dniu zdobycia Królewca przez wojsko radzieckie, wyruszyła ze szpitala, do organizującej się Komendantury radzieckiej, 3-osobowa delegacja w składzie: lekarz Knuth jako odpowiedzialny za szpital, architekt budowlany Friedrich Hildebrandt, znający doskonale język rosyjski oraz siostra Edyta Neumann, jako przedstawicielka sióstr św. Katarzyny, aby nawiązać kontakt i poprosić komendanta o zarejestrowanie szpitala św. Katarzyny na Haberbergu jako zakładu leczniczego nr 1. Komendant wyraził na to pisemną zgodę, której odpisy zawieszono na wszystkich drzwiach wejściowych, a po dwóch dniach przysłał wartowników, mających pilnować porządku i spokoju na terenie szpitala. W ten sposób szpital

---

<sup>36</sup> AGKath, Hausbuch, jw., s. 293; C. v o n O p p e n k o w s k i CSC, Wie die Haushaltungsschule Maraunenhof unterging, *Erländischer Hauskalender* 11(1960), Osnabrück 1960, s. 241–249.

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> APSK, PP-h-2, Relacja siostry M. Sigismundy Bludau CSC; Ł.M. K r e b s CSC, 100-lecie działalności Sióstr św. Katarzyny w Lubominie, *WWD* 93 (2008), s. 98.

<sup>39</sup> P. H o p p e, Bericht... [über die Gemeinde der hl. Familie in Königsberg 1945–1947], *Erländischer Hauskalender* 3 (1952), s. 159–160; C. v. O p p e n k o w s k i CSC, jw., s. 242–243. Ks. prałat Paul Hoppe w latach 1938–1947 proboszcz parafii św. Rodziny w Królewcu; w latach 1945–1947 wikariusz generalny dla północnej części Prus Wschodnich.

został zarejestrowany i mógł bezpiecznie funkcjonować dalej, a wszyscy w nim przebywający mieli zapewnione schronienie. Chorych przybywało, z dnia na dzień, coraz to więcej. Trzeba więc było przygotować dla nich miejsca. Główna część szpitala została zniszczona przez bomby i artylerię w nocy z 8 na 9 kwietnia 1945 roku. Spalony też został doszczętnie budynek, należący do szpitala, przy Schulstrasse nr 11. Miejsca dla chorych przygotowano więc w budynku parafialnym, który zdołano uratować od pożaru, a także w domach Zgromadzenia sióstr katarzynek przy Schulstrasse nr 9 i 10, a gdy i tam zabrakło miejsca, umieszczono ich w pobliskiej szkole na Haberbergu<sup>40</sup>.

Lekarze i siostry, opiekowali się chorymi na miarę swych możliwości i posiadanych w aptece lekarstw, ratując zagrożone życie. Bardzo wielu pacjentów umierało wówczas z wycieńczenia i głodu. Żywność dla chorych dostarczano początkowo z magazynów Armii Radzieckiej, a w późniejszym czasie, gdy nie było skąd brać, wielu ludzi umierało na tyfus i z głodu. Umarła też wówczas postulantka Agnes Kinzel oraz siostry: M. Borgia Certa i M. Waltraut Roman<sup>41</sup>.

W późniejszym czasie, część sióstr została oficjalnie zatrudniona w szpitalu jako pielęgniarki i otrzymywała skromne wynagrodzenie oraz kartki na chleb i inne artykuły spożywcze. Siostry dzieliły się otrzymaną żywnością z wszystkimi głodnymi.

Chorzy i siostry, a także wierni, mieli też zapewnioną opiekę duchową. Ks. prałat Hoppe, codziennie odprawiał Mszę św. w podziemiu kościoła św. Rodziny, pod ołtarzem głównym, gdyż kościół został uszkodzony przez bomby, a remontu nie można było jeszcze wówczas przeprowadzać. W każdą niedzielę i święta gromadzili się tam również wierni z całej parafii i okolicy. Początkowo księża mieli możliwość odwiedzania chorych i odprawiania Mszy św. także w innych parafiach na Sambii, gdzie znajdowały się liczniejsze grupy katolików, między innymi w Mülhausen, Pr.-Eylau, Cranz, Rauschen, Heiligenbeil, Ludwigsort, Patersort, Löwenhagen i inne<sup>42</sup>.

## XI. ZORGANIZOWANIE SIEROCIŃCA

W lipcu 1945 roku siostry z dzielnicy Maraunenhof przeprowadziły się kolejny raz do swojego małego domu w ogrodzie. Uporządkowanie go wymagało znowu dużo wysiłku. Wtedy też, siostry otrzymały, dzięki pomocy ks. Alojzego Dannowskiego i architekta Hildebrandta, jedną z sąsiednich willi, która nie została zburzona, na założenie sierocińca. W mieście bowiem było bardzo dużo sierot, głodnych, brudnych, obdartych i zawszonych, które wałęsały się po ulicach, w ruinach,

<sup>40</sup> P. Hoppe, jw., s. 157–158; C. v. Oppenkowski CSC, jw., s. 242–243; APSK, PP-h-3, Kronika powojenna, s. 14; E. Herrmann, Pfarrer Paul Hoppe und die Gemeinde „Zur hl. Familie“ in Königsberg-Oberhaberberg mit den Katharinenschwestern, *Ermlandbuch* 41(1990), s. 49.

<sup>41</sup> APSK, PP-h-3, Kronika powojenna, s. 15; B. Wittpahl CSC, In Memoriam. Spis zmarłych sióstr Zgromadzenia św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy od początku istnienia Zgromadzenia. Anno Domini 1571–1979, s. 49, 51; E. Herrmann, jw., s. 51.

<sup>42</sup> P. Hoppe, jw., s. 159–161; E. Herrmann, jw., s. 50–51.



śmietnikach. Siostry czuły się zobowiązane otoczyć je opieką. Sierocińcem kierował ks. Dannowski. On też oraz o. Oskar Bader SVD, odprowadzali Msze święte w kaplicy urządzonej w sierocińcu. Wkrótce rozeszła się wieść, że w Maraunenhof powstał sierociniec. Wówczas to zaczęto przyprowadzać do niego sieroty z różnych stron miasta, często już umierające i kładziono je na progę sierocińca. Istniała wówczas bardzo wysoka śmiertelność dzieci. Dom dysponował zaledwie 40 miejscami, a sierot było wkrótce 70, potem 100, w końcu 180. Wszyscy musieli się pomieścić. Dzieci spały, przez dłuższy czas, w poprzek łóżek, po 4 lub 5 na jednym łóżku<sup>43</sup>.

Najtrudniejszą sprawą było wyżywienie tak licznej grupy głodnych dzieci. Otrzymywały one po 300 gramów chleba dziennie. O resztę siostry musiały starać się same. Trzeba było żebrać. Siostry wzięły więc grupę dzieci, najbardziej wynędzniałych, wyposażonych w wiaderka zrobione z pustych konserw i w kuchniach polowych prosiły o odrobinę zupy, której resztki zawsze udało im się otrzymać. Jedna z sióstr pomagała doić krowy, za co dostawała trochę mleka. Latem siostry i dzieci zbierały na polach kłosa i ziemniaki. Siostry gotowały też swym podopiecznym zupę z pokrzyw i lebiody<sup>44</sup>. Najtrudniej było zimą. Wtedy to architekt Hildebrandt i lekarz oddziału dziecięcego ze szpitala centralnego, wpadli na pomysł, aby część dzieci oddać do szpitala na oddział dziecięcy, tam otrzymają lepsze jedzenie, a gdy się wzmocnią, wymienić je na następną grupę<sup>45</sup>. Brak też było odzieży i obuwia. Jeszcze w grudniu część dzieci biegła boso.

Siostry prowadziły też z dziećmi różne zajęcia, uczyły je zabaw, aby urozmaicić im przeżycie tego trudnego czasu i czegoś je nauczyć. Miały z nimi także lekcje religii. Na Boże Narodzenie, na miarę możliwości, przystroili choinkę i przygotowały dla nich nieco słodczy i małe prezenciki, wykonane własnoręcznie. Wszystkie dzieci, bez względu na wyznawaną religię, śpiewały kolędy przy choince i gorliwie brały udział w przygotowaniu jasełek. Dla starszych dzieci wielkim przeżyciem był udział w Pasterce, odprowadzanej przez księdza Alojzego Dannowskiego. W Wielkanoc została zorganizowana procesja rezurekcyjna przez cały ogród, a siostra kucharka zadbała o dobre śniadanie. W ogóle starano się obchodzić uroczystości różne święta kościelne, a także urodziny dzieci i inne okolicznościowe miłe wspomnienia, aby poszczególne trudne dni były wypełnione radosnymi przeżyciami. W kwietniu 1946 roku radzieckie władze szkolne przejęły nadzór nad sierocińcami. Bardzo pozytywnie wyrażały się o panującym w nich porządku i dyscyplinie. Nie mogła jednak pozostać w centrum domu kaplica. Musiała być przeniesiona do małego, ubocznego pomieszczenia, a później zupełnie zlikwidowana. W protokole zanotowano: „Dom został uwolniony od kultu religijnego”. Również dzieci były odsuwane od wszystkiego, co religijne, gdyż miały być wychowywane zgodnie z zasadami systemu komunistycznego<sup>46</sup>.

---

<sup>43</sup> C. v. Oppenkowski CSC, *Kinderheim*, *Ermländischer Hauskalender* 11 (1960), s. 243–245; A. Dannowski, *Die Waisenhäuser*, *Ermländischer Hauskalender* 3 (1952), s. 151–153; APSK, PP-h-3, *Kronika powojenna*, s. 14.

<sup>44</sup> Tamże.

<sup>45</sup> A. Dannowski, *iw.*, s. 154.

<sup>46</sup> Tamże oraz C. v. Oppenkowski, *Kinderheim*, *iw.*, s. 245–246.

## XII. ZMIANA NAZWY MIASTA NA KALININGRAD, USUNIĘCIE SIÓSTR Z PRACY I WYSIEDLENIE

W lipcu 1946 roku Königsberg został przemianowany na Kaliningrad. Sierocińce już nieco wcześniej były coraz częściej odwiedzane przez różne komisje państwowe. W rezultacie, w maju 1946 roku, kierownictwo nad nimi przejął dyrektor rosyjski. Dnia 31 lipca 1946 roku, po całorocznym prowadzeniu sierocińców, siostry zostały zwolnione z pracy. Ich miejsce zajął personel świecki. Siostry wróciły do szpitala św. Katarzyny, natomiast ksiądz Dannowski, do 13 lutego 1947 roku, był zatrudniony w sierocińcu jako magazynier, a ojciec Bader SVD pracował nadal jako dorozkarz<sup>47</sup>.

W szpitalu św. Katarzyny również następowały stopniowe zmiany. Szpital został upaństwowiony. 13 września 1946 roku dyrektorem szpitala został lekarz rosyjski. Stopniowo przybywali także rosyjscy lekarze i pielęgniarki. Coraz więcej sióstr zwalniano z pracy. W końcu już tylko sześć sióstr było zatrudnionych oficjalnie. Siostry nie miały z czego żyć. Mimo to, aż do czasu wysiedlenia sióstr, cała odpowiedzialność za funkcjonowanie szpitala spoczywała na ich barkach. Były bardzo cenione. Do ostatniego dnia pobytu w szpitalu, bardzo sumiennie wypełniały swoje obowiązki. Wielu ludziom pomogły chociażby tylko w godnym rozstaniu się z tym światem, a ludzi tych było coraz to więcej. Kapłani, pomimo nadzoru dyrektora, mieli swobodny dostęp do chorych. Zmarłych parafian chowano wokół kościoła św. Rodziny na Haberbergu. Wśród nich znalazły się kolejne trzy siostry ze Zgromadzenia św. Katarzyny: s. M. Urbana, s. M. Elwira i s. M. Richlindis. Pochowano je przy kościele św. Rodziny od strony prezbiterium<sup>48</sup>.

Pod koniec listopada 1947 roku, gdy szpital św. Katarzyny w Kaliningradzie posiadał już wystarczającą liczbę personelu świeckiego, dla sióstr katarzynek nadszedł czas wysiedlenia.

29 listopada 1947 roku, w czasie Mszy św., którą ksiądz prałat Hoppe odprawił po raz ostatni w krypcie kościoła św. Rodziny, siostry otrzymały powiadomienie o wyjeździe na Zachód. Przed domem stały już dwa duże samochody ciężarowe, aby zawieźć je na dworzec. Wyjechało wówczas z Kaliningradu 27 sióstr, 1 nowicjuszka i 3 postulantki oraz ks. prałat Paweł Hoppe<sup>49</sup>.

Cały dzień upłynął im na załatwianiu spraw związanych z odjazdem: kontrolą bagażu, która była bardzo łagodna, zaopatrzenie w żywność na podróż, umieszczenie wszystkich w wagonie towarowym. Następnego dnia, 30 listopada 1947 roku, w uroczystość św. Andrzeja, patrona diecezji warmińskiej, późnym wieczorem drzwi wagonu zostały zamknięte i nastąpił wyjazd na Zachód<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> APSK, PP-h-3, Kronika powojenna, s. 14–15; A. Dannowski, jw., s. 154–156; C. v. Oppenkowski, Kinderheim, jw., s. 246–247.

<sup>48</sup> C. v. Oppenkowski CSC, Samariter und arbeitslos, *Ermländischer Hauskalender* 11 (1960), s. 247–248; E. Herrmann, jw., s. 52; APSK, PP-h-2, Relacja siostry M. Praxedis Rehaag CSC.

<sup>49</sup> APSK, PP-h-3; Kronika powojenna, s. 15; C. v. Oppenkowski, Ausweisung, *Ermländischer Hauskalender* 11 (1960), s. 248–249.

<sup>50</sup> Tamże.

Siostry nie dowierzały, że jadą na Zachód. Patrząc przez szpary wagonu zauważyły, że pociąg jechał w kierunku wschodnim. Dopiero w Insterburgu (dziś Czerniachowsk w Obwodzie Kaliningradzkim) zorientowały się, że skręcił w kierunku południowym, a następnie na Zachód. W drodze miały znane im miasta: Hawkę Pruską, Bartoszyce, Olsztyn. Liczyły na to, że może pociąg zatrzyma się w Olsztynie. Niestety, pojechał dalej w kierunku Ostródy. Zatrzymał się dopiero w Biesalu. Tam wolno było otworzyć drzwi, ale nie wychodzić z wagonu. Była godzina 18.00. Siostry usłyszały bicie dzwonów z pobliskiego Gietrzwałdu na *Anioł Pański*. Odmówiły głośno *Pozdrowienie Anielskie*, pożegnały ukochaną Warmię i odjechały<sup>51</sup>.

W nocy z 7 na 8 grudnia 1947 roku, po wielu kontrolach i załatwianiu formalności urzędowych, przybyły szczęśliwie do szpitala św. Gertrudy w Berlinie, w którym mieścił się wówczas także dom prowincjalny Sióstr św. Katarzyny. Tam zostały serdecznie powitane przez przełożoną prowincjalną M. Winefriedę Herrmann oraz współsiostry.

Następnego dnia, wieczorem, po zasłużonym odpoczynku, ksiądz prałat P. Hoppe odprawił dziękczynną Mszę świętą za szczęśliwie osiągnięty cel podróży i odzyskaną wolność<sup>52</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Niniejszy artykuł został opracowany z okazji jubileuszu 100-lecia konsekracji kościoła (1906) i powstania parafii (1907) pod wezwaniem Świętej Rodziny w Królewcu. Jubileusz ten obchodzono w dniach 15–16 września 2007 roku w Kaliningradzie.

Dnia 15 września tegoż roku odbyło się naukowo-teologiczne sympozjum na temat: Rodzina radością i nadzieją społeczeństwa i Kościoła, zorganizowane przez parafię katolicką św. Rodziny w Kaliningradzie.

Ponieważ Siostry św. Katarzyny, w minionym stuleciu, przez 43 lata (1904–1947) pracowały w tejże parafii, dlatego zostały zaproszone do udziału w tej uroczystości i zapoznania uczestników jubileuszu ze swoją dawną działalnością.

W niedzielę, 16 września o godz. 10.00 została odprawiona uroczysta Msza św. koncelebrowana pod przewodnictwem księdza arcybiskupa Tadeusza Kondrusiewicza z Moskwy.

Z powodu zajmowania kościoła św. Rodziny przez filharmonię kaliningradzką, Mszę świętą jubileuszową odprawiono w kościele zastępczym. Dla upamiętnienia prawdziwego kościoła św. Rodziny, została ustawiona przed ołtarzem głównym jego miniaturka.

Po Mszy świętej i obiedzie, uczestnicy uroczystości jubileuszowej, z księdzem arcybiskupem T. Kondrusiewiczem na czele, udali się do kościoła św. Rodziny.

---

<sup>51</sup> C. v. Oppenkowski CSC, Ausweisung, jw., s. 249; APSK, PP-h-3, Kronika powojenna, s. 15; Ł.M. Krebs CSC, Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy, jw., s. 176.

<sup>52</sup> C. v. Oppenkowski CSC, Ausweisung, jw., s. 249.

Tam przed zamkniętymi drzwiami, wspólnie, głośno odmówili dziesiątkę Różańca i inne modlitwy oraz zrobili pamiątkowe zdjęcie.

Należy mieć nadzieję, że nadejdzie taki czas, kiedy kościół św. Rodziny w Kaliningradzie zostanie zwrócony katolikom i będzie nadal służył chwale Bożej i dobru wiernych.

## **AKTIVITÄTEN DER SCHWESTERN VON DER HL. KATHARINA, JUNGFRAU UND MÄRTYRERIN IN KÖNIGSBERG**

### ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Artikel umfasst die Tätigkeit der Katharinenschwestern in Königsberg in den Jahren 1870–1877 und 1904–1947.

Im Jahre 1870 übernahmen zwei Schwestern aus Braunsberg die Lehrtätigkeit in der katholischen Mädchenschule in Königsberg mit 125 Kinder. Am 1. Oktober 1877, während des Kulturkampfes, wurden die Schwestern aus der Schule beseitigt. Den Unterricht der Kinder übernahmen weltliche Lehrerinnen. Die Schwestern kehrten nach Braunsberg zurück.

Nach 27 Jahre, am 23. April 1904, sind die Katharinenschwestern wieder nach Königsberg gekommen und gründeten auf dem Haberberg eine Haushaltungsschule und ein Mädchenheim. Im Jahre 1907 eröffneten sie eine Bewahranstalt für katholische Kinder in noch nicht schulpflichtigem Alter. Dazu kam im folgenden Jahre eine Spielschule. Im Jahre 1909 erhielten sie die kirchliche und staatliche Genehmigung zum Erwerb zweier Gebäude zu den bereits erworbenen angrenzenden Grundstücken, um alte hilflose Damen in Kost und Pflege zu nehmen. Im Jahre 1912 gründeten sie ein Waisenhaus mit 20 Plätze. Im Jahre 1920, nach Überwindung grosser Schwierigkeiten, richteten sie in ihrem, an der Oberhaberberg-Strasse gelegenen Haus, in dem die Haushaltungsschule unterbracht war, das St. Katharinen-Krankenhaus. Die Schule wurde im Jahre 1923 nach Speichersdorf und im Jahre 1929 nach Maraunenhof verlegt. Seit Oktober 1932 wurde in der Bahnhofswallstrasse Nr. 9 das St. Katharinen-Heim eröffnet, welches als Fremdenheim für Reisende, aber auch als Altersheim und Heim der katholischen Bahnmissionsmission für alleinstehende, Arbeit suchende katholische Mädchen diente.

Diese blühende, vielseitige Tätigkeit der Katharinenschwestern in Königsberg wurde am Ende des Zweiten Weltkrieges total zerstört. Als erste kam sein Ende die Haushaltungsschule in Maraunenhof, die in der Nacht vom 26–27 August 1944 durch englische Phosphor — Bomben ein Opfer der Flammen wurde. Das Katharinen-Krankenhaus hat damals vom starken Luftdruck viel Schaden erhalten, doch konnte der Betrieb weiter aufrecht erhalten werden. Im Krankenhaus lagen viele Patienten, vor allem Ausländer, deshalb blieben die Schwestern dort, um sie zu pflegen. Anfang April 1945, als der Ansturm auf die Stadt sich näherte, wurden die Kranken in den Luftschutzkeller gebracht. In der Nacht vom 8. zum 9. April, während des schweren Luftangriffes wurden die Hauptteile des Krankenhauses völlig zerbombt und ausgebrannt. Die Kranken wurden später aus dem Luftschutzkeller in das Gemeindehaus und andere Häuser, die stehengeblieben sind, unterbracht.

Dem Pfarrer Paul Hoppe und dem Baumeister Friedrich Hildebrandt ist zu verdanken, dass das Katharinen-Krankenhaus als Betrieb Nr. 1 von der Russischen Kommandantur registriert wurde und dass die Schwestern weiter arbeiten durften. Auch die Katharinenschwestern von der Bahnhofswallstrasse, suchten Zuflucht im Krankenhaus, nach dem ihr Haus am 8. April 1945 zerstört wurde.

Im Sommer 1945 haben die Maraunenhöfer Schwestern in den weniger zerstörten Häusern ein Kinderheim für heimatlose Waisenkinder eingerichtet. Nur ein Jahr durften sie dort arbeiten. Im Juli 1946 wurde das Heim vom russischen Personal übernommen.

Auch das St. Katharinen-Krankenhaus wurde im September 1946 enteignet. Die Leitung übernahm ein russischer Direktor. Mit der Zeit kamen auch russische Ärzte und russisches Pflegepersonal. Doch die Verantwortung für Krankenpflege trugen weiterhin die Katharinen-schwester. Das haben sie auch bis zur letzten Stunde getan. Die Priester hatten freien Zutritt zu den Kranken, wenn auch unter Aufsicht des Direktors.

Im November 1947 wurden die Katharinen-schwester und Pfarrer Hoppe aus Kalinin-grad ausgewiesen; die Zivilangestellten mussten noch bleiben. Der Transport nach dem Westen fand im Güterwagen statt. Nach vielen Vorbereitungen und Kontrollen, wurden am 30. November 1947 die Türen des Wagens verschlossen und der Zug ist abefahren.



## PIOTR MOHYŁA (1596–1647) — SEIN RELIGIÖSES SCHAFFEN

### EINLEITUNG

Piotr Mohyła (1596–1647) ist eine der wichtigsten Persönlichkeiten in der Geschichte der griechisch-orthodoxen (im Weiteren: orthodoxe) Kirche des 17. Jahrhunderts. Sein Verdienst war, dass er die orthodoxe Kirche in einer Republik durch Reformen, die praktisch alle wichtigen Lebensbereiche der orthodoxen Gemeinschaft betraf, neu belebte. Besonders konzentrierte er sich jedoch auf die Änderung des Rechtsstatus der orthodoxen Kirche in der Republik, auf die Bildungsreform und ein höheres Niveau der orthodoxen liturgischen und theologischen *Denkfähigkeit*. Mohyła war auch stark an dem Dialog zwischen der orthodoxen und der katholischen Kirche beteiligt. Die Schritte, die er zusammen mit seinen Mitarbeitern unternahm, sollten die orthodoxe Kirche stärken und sie an eine friedliche Koexistenz mit dem Katholizismus anpassen. Sie führten zu einer Aufhaltung der destruktiven Expansion der lateinischen Kultur durch ihre Assimilation, die den Bedürfnissen der hiesigen byzantisch-slawischen Kultur der Weißrussen und Ukrainer, die die orthodoxe Gemeinschaft in der Republik darstellten, entsprach. Dies war eng mit der Herausbildung eines nationalen und politischen Bewusstseins verbunden<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Siehe Arbeiten, die die Besprechung der Bibliographie des Lebens Mohyłas und seiner Werke beinhalten: A. B r ü n i n g, Peter Mohyla's Orthodox and Byzantine Heritage. Religion and Politics in the Kievan Church Reconsidered, in: Von Moskau nach. St. Petersburg, hg. von H.J. Torke, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2000, S. 63–90; M. C a z a c u, Pierre Mohila (Petru Movila) et la Roumanie: Essai historique et bibliographique. The Kiev Mohila Academy, *Harvard Ukrainian Studies* 8: 1984, Nr 1–2, S. 188–221; R. К о р о р е с к у, The Kiev Mohyla Collegium and Seventeenth Century Polish Literary Contracts: a polish translation of Henry Montagu's Manchester al Mondo, The Kiev Mohyla Academy, *Harvard Ukrainian Studies* 8: 1984, Nr 1–2, S. 136–154; Петро Могила, Акти колоквиум, присвяченого 400-річчю від дня народження (ЮНЕСКО, Париж, 5 листопада 1996 р.), hg. von Ю. Кочубей, А. Жуковський, Париж 1997; А. С y d o р е н к о, The Kievan Academy in seventeenth century, Ottawa 1977, S. 18–39; F. S y s u n, Peter Mohyla and the Kiev Academy in Recent Western Works: Divergent Views on Seventeenth-Century Ukrainian Cultur, *Harvard Ukrainian Studies* 8: 1984, Nr 1–2, S. 155–187; I. Š e v e ě n k o, The Many Worlds of Peter Mohyla, (The Kiev Mohyla Academy), *Harvard Ukrainian Studies* 8: 1984, Nr 1–2, S. 9–44; Петро Могила богослов, церковний і культурний діяч, hg. von. А. Колодний, В. Климов, Київ 1997; „Віра й Культура” 1997–1998, Nr 11 [hg. von. С. Ярмусь]; А. Ж у к о в с ь к и й, Петро Могила і питання єдності Церков, Париж 1969.

Mohyla war nicht nur ein guter Organisator, Bildungsreformist, sondern auch eine Persönlichkeit mit theologisch-schriftstellerischen Fähigkeiten. Das Ziel der hier vorliegenden Studie ist die Darstellung eben dieser Aktivitäten jenes hervorragenden griechisch-orthodoxen Metropoliten. Das ist ein Problem, das bisher noch nicht tief greifend untersucht wurde. Wir stoßen hier auf eine Reihe von Schwierigkeiten, schon deswegen, weil Mohyla — ähnlich wie im Falle seiner Organisations-tätigkeit — sein schriftstellerisches Wirken dank der Hilfe seiner Mitarbeiter aus der nächsten intellektuellen Umgebung entwickelte, die mit dem von ihm in Kiew gegründeten Kollegium in Verbindung stehen. Dank ihm waren hier hervorragende Wissenschaftler beschäftigt. Zu dem Kreis dieser Personen, der oft als „Mohyla-Atheneum“ bezeichnet wurde, gehörten u.a. Sylwester Kosow, Izajasz Trofimowicz-Kozłowski und Atanazy Kalnafojski. Mohyla gelang es in Kiew ein intellektuell-theologisches Verlagszentrum zu schaffen, wo man darum bemüht war, Ordnung in die Dogmatik zu bringen, indem ihr eine bisher in der Orthodoxie nicht gekannte klare und kompakte Form verliehen wurde<sup>2</sup>. Die Akademie sollte eine Reformgrundlage schaffen und Instrumente sowohl im doktrinären wie auch im organisatorischen zur Verfügung stellen. Besonders ging es hier um die Reform der griechisch-orthodoxen Theologie, die durch die Einflüsse und die Infiltration sowohl des Protestantismus wie auch des Katholizismus gefährdet war<sup>3</sup>. Das ab 1631 in Kiew von Mohyla konsequent und energisch organisierte Kollegium diente der Stärkung und Reform der orthodoxen Dogmatik. Zu den Mitarbeitern von Mohyla gehörten auch die Beschäftigten der Druckerei in Ławra Kijowsko-Pieczerska, denn während Mohyla das Kollegium gründete, befasste er sich gleichzeitig mit dieser Druckerei<sup>4</sup>. Es waren jedoch keine großen Anstrengungen seinerseits erforderlich, da die Druckerei sehr gut funktionierte. Die Reformen Mohylas betrafen Innovationen in der Druckerei in Ławra<sup>5</sup>, die zu einer Erweiterung des Verlagsangebots führten, was durch den Druck von Werken in lateinischer und polnischer Sprache möglich war. Das erfolgte im Jahr 1633. Damals verfügte die Druckerei über lateinische Lettern. Der Verdienst Mohylas war die perfekte Weiterentwicklung des schon von seinen Vorgängern begonnenen Werks. Dieser Zeitraum im Wirken Mohylas kann als die beste und dynamischste

<sup>2</sup> В.М. Нічик, Гуманістичні тенденції в творах членів вченого гуртка друкарні Києво-Печерської Лаври, hg. von В.М. Нічик, В.Д. Длїтвинов, Я.М. Стратій, Гуманістичні і реформатійні ідеї на Україні, Київ 1991, S. 333–371.

<sup>3</sup> Das orthodoxe Kollegium Mohylas war die Fortsetzung früherer Versuche, in der Republik Oberschulen zu bilden. Weiteres zu diesem Thema siehe: К. Харламповичь, Западно-русскія православныя школы XVI и начала XVII в., Казань 1898; ders., Борьба школьных влияний в допетровской Руси, Киевская Старина, В. 88, Киев 1902; ders., Polski wpływ na szkolnictwo ruskie XVI i XVII wieku, tł. A. Wańczura, Lwów 1924.

<sup>4</sup> Die Druckerei gründete 1616 der Archimandrit Jelesej Pletenecki (1599–1624). Das geschah dank der Einladung von Druckern und gelehrten Philologen aus Lwów nach Kiew, die mit der Schule des Vereins der orthodoxen Kirche verbunden waren. Zum Thema der Bildungs- und Herausgeber-tätigkeit von Pleteniecki — dem Vorgänger Mohylas; М. Грушевський, Історія української літератури, Київ 1995, В. 6, S. 43–65 (S. 64–66 Herausgeberverzeichnis von Ławra in den J. 1616–1631).

<sup>5</sup> Ф. Титов, Типография Киево-Печерской лавры. Исторический очерк, (1606–1916), В. 1, Київ 1918; М. Грушевський, Історія української літератури, Київ 1995, В. 6, S. 43–65 (S. 64–66 Herausgeberverzeichnis von Ławra in den J. 1616–1631).



Entwicklungsphase der Druckerei in Ławra bezeichnet werden<sup>6</sup>. Das war auch damit verbunden, dass die Mitarbeiter des Kollegiums eng mit der Druckerei in Ławra Pieczerska zusammenarbeiteten. Die Professoren des Kollegiums druckten hier ihre Werke bzw. waren als Korrektoren oder Übersetzer tätig<sup>7</sup>.

Mohyłas theologisches Schaffen stand also in engem Zusammenhang mit der Unterstützung seiner Mitarbeiter. Eben diese waren die Mitschöpfer der Werke, die Mohyła mit seinem Vor- und Nachnamen unterzeichnete<sup>8</sup>. In dieser Gruppe war der Metropolit ohne Zweifel die Hauptgestalt. Er erfüllte die Rolle des spezifischen „Meisters“, der die Hauptidee skizzierte, seine Mitarbeiter aber füllten diese Skizze mit einem konkreten Inhalt aus, wobei sie die Hauptidee weiterentwickelten. Im Endeffekt entstanden in Kiew im Kreis der mit Mohyła verbundenen Gelehrten Werke, die Mohyła zugeschrieben wurden. Sie sollten in die dogmatischen Inhalte der orthodoxen Theologie Ordnung bringen und sie vertiefen. Gleichzeitig waren diese Werke von gemeinorthodoxer Bedeutung. Innerhalb der ganzen orthodoxen Welt war nur die Kirchenprovinz von Kiew fähig, theologische Synthesen, polemische Werke und liturgische Schriften herauszugeben. Auf dem Gebiet der religiösen Ideen ist in Mohyłas Schaffen sehr gut der praktische Sinn abzulesen. Seine Werke entstanden dank der wirksamen Zusammenarbeit mit seiner engsten intellektuellen Umgebung. Dazu kamen noch die Verbindungen zur Druckerei, deren Belegschaft zugleich zu den Mitarbeitern Mohyłas gehörten<sup>9</sup>. Als Ergebnis dieser guten Zusammenarbeit entstanden die größten Werke Mohyłas. Sie waren das Resultat einer Kollektivarbeit, die jedoch von Mohyła geleitet wurde. Und letztendlich wurde er für den Autor der von sich selbst firmierten Arbeiten gehalten. Das trifft auf seine Zeitgenossen wie auch auf die Autoren von Bearbeitungen der

<sup>6</sup> І.І. Огієнко, Історія українського друкарства, Київ 1994, S. 263–284.

<sup>7</sup> A. Naumow, Wiara i Historia. Z dziejów literatury cerkiewnoślawiańskiej na ziemiach polsko-litewskich, Kraków 1996, S. 160–161; ders., A. Naumow, Domus divisa. Studia nad literaturą ruską w I. Rzeczypospolitej, Kraków 2002, S. 93–107.

<sup>8</sup> Die bibliographische Bearbeitung der Mohyła zugeschriebenen theologischen Werke umfassen elf Punkte. Siehe, K. E s t r e i c h e r, Bibliografia Polska, B. 22, Heft 1–2, Kraków 1907, S. 506–509; Mohyła Piotr, Bibliografia literatury polskiej, Nowy Korbut, Warszawa 1974, B. II (Piśmiennictwo Staropolskie), hg. von R. Pollack, S. 528–529 Die Mohyła zugeschriebenen Werke waren in Wirklichkeit Gemeinschaftsarbeiten. Die Mitarbeiter des Metropoliten waren Professoren seines Kollegiums: ihumen J. Kozłowskyj († 1651), S. Kossow († 1657), O.A. Kalnofojskyj (Geburts- und Todesjahr unbekannt). Zu diesem Problem: М. Грушевський, Історія України, В. VIII, op. cit. S. 89–92; Хв. Тітов, Типографія Києво-Печерської Лаври, В. I, Київ 1918; Т. Грабовські, Z dziejów literatury unicko-prawosławnej 1630–1700, Poznań 1922, S. 163–170.

<sup>9</sup> Die Rolle von Kiew und Ławra als intellektuelles orthodoxes Zentrum in der Republik begann erst dank zwei hervorragender Archimandriten: Eliazs Pleteniecki (1599–1624) u. Zachariasz Kopysteński (1624–1627). 1615 entsteht in Kiew die Schule des orthodoxen Vereins. Ein Jahr später, also 1616 gründete Pletenecki die Druckerei. Siehe Z. Копусте́нські, Омліа албо казанье на роковую память (...) Елісеа (...) Плетенецкого, Київ 1625, in: Архивъ Юго-Западной Россіи, издаваемый Временною Комиссією для Разбора Древнихъ Актовъ: Т. 1, В. 8, Памятники литературной полемики православныхъ южно-русскихъ съ протестантами и латино-уніатами за XVI и XVII стол., Киев 1914 (weiter АЮЗР) Т. 1, В. 8, S. 345–385 (besonders S. 378). Siehe, Я. Запаско, Ісаєвич, Памятки книжкового мистецтва. Каталог стародруків, виданих на Україні. Книга перша (1574–1700), Львів, 1981, S. 43 (weiter Запаско, Ісаєвич).

altukrainischen Literatur aus dem 17. Jh. zu<sup>10</sup>. Deshalb entstehen folgende Fragen: Welche Mohyla zugeschriebenen Werke gehören zu seinem individuellen Schaffen? Welche Arbeiten müssen als das Ergebnis einer Zusammenarbeit angesehen werden? In welchem Grade sind sie das Resultat der Zusammenarbeit Mohylas mit dem sog. „Mohyla-Atheneum“? Was war in den Kollektivarbeiten das Ergebnis seiner Inspiration? Kann man das individuelle Schaffen Mohylas davon trennen, was das Resultat einer Kollektivarbeit ist? Kann angenommen werden, dass Mohyla den in Kiew durchgeführten liturgischen und theologischen Reformen eine ideologische Richtung gab, und seine Mitarbeiter diesen Reformen eine endgültige Gestalt gaben, indem sie seine Ideen in literarischer Form festhielten? Mussten die herausgegebenen Werke jedesmal von ihm als Erzbischof von Kiew bestätigt werden? Es kann mit Sicherheit behauptet werden, dass Mohyla für diese Ausgaben Material lieferte. Sichtbar wird das besonders in *Trebnik*. Ein Fehler dagegen wäre es, Mohyla automatisch alles zuzuschreiben, was auf irgendeine Art und Weise mit seinem Namen verbunden ist, was von den Bibliographen gewöhnlich getan wird. Diese Frage muss geklärt werden oder es muss zumindest versucht werden, eine Hypothese aufzustellen. Leicht ist es hingegen, die Entstehungszeit der Werke Mohylas zu bestimmen. Die zugänglichen bibliografischen Bearbeitungen ordnen die mit dem Metropoliten verbundenen Werke dadurch, dass sie übereinstimmend mit der Zeit seines Schaffens angeordnet wurden. Somit sind Zeit und Ort der Herausgabe des gegebenen Werkes deutlich ablesbar. Höchstwahrscheinlich schriebe man Mohyla, wenn er länger gelebt hätte, noch mehr Werke zu. Es ist also unumgänglich, seine Errungenschaften zu ordnen<sup>11</sup>. Dieses Ordnen sollte auf der

<sup>10</sup> In den bibliografischen Arbeiten wird Mohyla in der Regel als Autor von fast zwanzig Werken aufgeführt. Dem Metropoliten wird gewöhnlich ohne Vorbehalte die Autorschaft einer bedeutenden Liste von Werken zugeschrieben, die aus der Druckerei von Ławra Pieczerska stammen, aus der Zeit, als er ihr Archimandrit war und später dann Metropolit. Das einzige Kriterium dafür waren das Vorwort, das Nachwort oder eine Dedikation in dem jeweiligen von Mohyla signierten Werk. Das genügte den Bibliografen um zu behaupten, dass der Autor des gegebenen Werkes eben Mohyla sei. Es wurde nicht versucht herauszufinden, was die eigenen, individuellen Errungenschaften Mohylas sind und was das Verdienst seiner Mitarbeiter. Dieser Punkt wurde einfach übergangen. Deshalb taucht die Frage auf, was sein individuelles Schaffen ist und was ein Ergebnis der Gemeinschaftsarbeit. Ist es möglich, das, was zum Schaffen Mohylas gehört, von dem, was als Kollektivarbeit betrachtet werden muss, zu trennen? Mit Sicherheit wäre es ein Fehler Mohyla alles zuzuschreiben, was auf irgendeine Art mit seinem Namen verbunden ist. Siehe, K. E s t r e i c h e r, *Bibliografia Polska*, B. XXII, 15.–18. Jh., Kraków 1907, S. 506–509 (Mohyla wurde das Werk Kiewer Konzil von Kasjan Sakowicz zugeschrieben, *Sobór Kiiowski schizmatycki przez Ojca Piotra Mohilę złożony y odprawowany roku 1640 (...), w którym iż wielkie absurda y przeciwności wierze świętej katolickiej znajdują się*, Warszawa 1641. Siehe: BN, Signatur XVII. 3.4754 adl; BJ, Signatur J, 53551. I Mag. ST. Dr. Abdruck in: *Русская Историческая Библиотека Т. IV, Памятники Полемиической Литературы I*, ред. П. Гилтебрандт, Санктпетербург 1878, [weiter ПИБ IV] S. 21–48); *Bibliografia Literatury Polskiej, Nowy Korbut, Piśmiennictwo staroruskie, zespół pod kierownictwem R. Pollacka*, Warszawa 1964, S. 528–529.

<sup>11</sup> Diese Probe wurde schon einmal von Peret unternommen. Der Autor teilte die Arbeiten Mohylas hinsichtlich der Autorschaft in zwei Gruppen: Arbeiten, die ausschließlich von Mohyla, und Arbeiten, die mit Hilfe anderer geschrieben wurden. Diese Unterteilung wurde jedoch nicht ausreichend begründet. Ihre Kriterien sind nicht eindeutig sondern nur Vermutungen. Der Autor zählte z.B. Vorworte und Dedikationen Mohylas zu Gemeinschaftsarbeiten. („Вторая группа произведений Петра Могилы, по-видимому, написана при участии других лиц: это многочисленныя посвящения и предисловия к книгам, издававшимся Печерской типографией при жизни

Absonderung derjenigen Arbeiten beruhen, bei denen eindeutig die Autorschaft Mohyła festzustellen ist. Die nächste Gruppe sollten die Arbeiten mit Gemeinschaftscharakter darstellen, also diejenigen, bei denen Mohyła nur mitwirkte und mitredigierte. Die dritte Gruppe sind Arbeiten, die hinsichtlich der Autorschaft Mohyłas Zweifel offen lassen oder über die diskutiert werden sollte.

I. Die erste Gruppe sind Arbeiten, die eindeutig Mohyła zuzuerkennen sind. Das sind vor allem handschriftliche Arbeiten.

1. An erster Stelle müssen hier die „eigenhändigen Notizen“<sup>12</sup> genannt werden. Es ist ein Werk in Form von persönlichen Notizen, die er in den Jahren 1627–1633 anfertigte. Er begann damit, als er in der Druckerei in Ławra Pieczerska tätig wurde. Darin schrieb er seine persönlichen religiösen Erlebnisse aus den Jahren 1628–1633 nieder<sup>13</sup>. Ihr Inhalt betrifft drei Hauptthemen: Berichte über die mit den verstorbenen heiligen Mönchen zusammenhängenden Wunder in Ławra Pieczerska; hymnografische Arbeiten — Kanons, religiöse Hymnen, Gebete zu verschiedenen Anlässen, die z.B. zur „Beruhigung des orthodoxen Glaubens“ verfasst wurden<sup>14</sup>; asketische Lehren<sup>15</sup>. Mohyła ließ seine Notizen nie drucken, sie wurden jedoch für die Werke seiner Mitarbeiter verwendet. Das trifft besonders auf die den Wundern gewidmeten Arbeiten zu. Sie wurden das Material für die spätere Arbeit von A. Kalnafojski aus dem Jahre 1638 *TERATOYHMA lubo Cuda które były (...) w Monasteru Pieczerskim*<sup>16</sup> (*TERATOYHMA oder Wunder, die es im Pieczerska-Monasterium gab (...)*) sowie für das im Jahre 1635 herausgegebene Werk von S. Kossow „Paterikon...“<sup>17</sup>. Es kann angenommen werden, dass die Autoren diese Werke inspiriert von Mohyła sowie mit dessen Hilfe schrieben, indem sie reichlich aus seinen Notizen schöpften<sup>18</sup>. Fragmente der *Hymnografie* Mohyłas erschienen

---

Могилы и по его приказанию”). Siehe, В.Н. Перетц, „Книга души, нарушаемая згото“ Неизданное сочинение митрополита Петра Могилы, in: ders., Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI–XVIII вв., Москва 1962, S. 117–118.

<sup>12</sup> Diese Handschrift ist im Handschrifteninstitut der Nationalbibliothek der Ukraine «Wernadzki» in Kiew aufbewahrt. Signatur — П. 367(676). [Her. Дневник Петра Могилы по рукописи Киево-Софийского собора полностью напечатан, in: А.Ю.З.Р., Т. 1, В. 8, S. 49–189; Abdruck von Fragmenten: Петра Могилы стихири й канон в благодарность за чудесное избавление К.-Печерской Лавры от неприятельского разорения в 1630 году, „Киевские епархиальные ведомости“ 1861, Nr 17, S. 491–500.

<sup>13</sup> Interessant ist, dass Mohyła Notizen in ein altes Rechnungsbuch seines Vaters, Symeon Mohyła, schrieb, das ganz einfach viele leere Seiten hatte. Er brachte sie sowohl am Anfang wie auch am Schluss des Buches an. Aus diesem Grunde ist es gegenwärtig schwierig, die chronologische Ordnung der Notizen zu bestimmen. Die Notizen wurden fast alle von Gołubiew herausgegeben. Siehe: eine genaue Analyse des Inhalts des Buches nahm vor: М. Грушевський, *Istoria Ukraїnskōj Lїteratury*, В. 6, op. cit., S. 568–572.

<sup>14</sup> А.Ю.З.Р., Т. 1, В. 8, S. 167–170.

<sup>15</sup> А.Ю.З.Р., Т. 1, В. 8, S. 171–180. Siehe, М. Грушевський, op. cit., S. 568–572.

<sup>16</sup> Biblioteka Uniwersytetu Warszawskiego, Signatur SD 28.20.3. Kalnofojski Atanazy, *TERATOYHMA lubo Cuda które były (...) w Monasteru Pieczerskim...*, Kijów 1638.

<sup>17</sup> S. Kossowa, „ПАТЕПІКОН або Зywoty ss. Оуcow Pieczerskich...“, Kijów 1635 roku. Siehe, Запаско, Ісаевич, S. 55.

<sup>18</sup> М. Грушевський, op. cit., S. 580.

dagegen höchstwahrscheinlich in gedruckter Form in anderen Arbeiten, die in der Druckerei von Ławra Pieczerska herausgegeben wurden<sup>19</sup>.

2. Hirtenbriefe und Botschaften. z.B. die von Mohyla im Jahre 1633 aus Lwow gesendeten Briefe nach seiner Bischofs- und Erzbischofsweihe. Darin schrieb er von seinen Weihen, von der Legalität seiner Wahl, der königlichen Nominierung und von der Segnung des Patriarchen von Konstantinopel<sup>20</sup>. In den Botschaften — in den im Jahre 1635 vom Sejm bestätigten „Punkten der Befriedigung...“<sup>21</sup> — erläuterte Mohyla die Prinzipien der Übernahme der von den Unierten auf Grund von Übereinstimmungen wiedergewonnenen Heiligtümer, was im Jahre 1632 erfolgte. Briefe über den Machtbereich der Metropoliten<sup>22</sup>. Briefe an die Moskauer Zaren<sup>23</sup>. Seelsorgerische Instruktionen, z.B. in Bezug auf die Disziplin der Geistlichkeit<sup>24</sup>.

3. Zu dieser Gruppe kann man das Testament Mohylas aus dem Jahre 1646 zählen. Es wurde übereinstimmend mit dem Julianischen Kalender am 22. Dezember 1646 in polnischer Sprache geschrieben<sup>25</sup>.

4. Auch das anonyme Projekt der Wiederherstellung der Einheit von griechisch-orthodoxer und katholischer Kirche aus dem Jahre 1644 unter dem Titel „Sententia cuiusdam nobilis Poloni graecae religionis“ muss als eine von dem Metropoliten geschriebene Arbeit anerkannt werden. Es ist im anonymen Unionsmemorial aus dem Jahre 1644 enthalten, das am 7. Februar 1645 durch den Abgesandten des Königs Władysław IV., Vater Walerian Magni, der Kongregation der Glaubensverbreitung in Rom zur Untersuchung vorgelegt wurde<sup>26</sup>. Das aus-

<sup>19</sup> Bemerkungen zum Thema dieser Hypothese s.o., S. 573.

<sup>20</sup> С. Г о л у б е в, Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники, В. II, Киев 1898, Appendix, S. 21–28.

<sup>21</sup> Ibidem, Appendix, S. 54–55.

<sup>22</sup> Ibidem, В. I, Appendix, S. 557.

<sup>23</sup> Письма к московским царям, Акты Южной и Западной России, В. III, Санкт Петербург 1862, Nr 18 (zu Geldmitteln für den Wiederaufbau der Heiligtümer in Kiew), S. 37, 39, 60, 66, 74.

<sup>24</sup> С. Г о л у б е в, op. cit., В. II, Appendix, S. 484–485.

<sup>25</sup> Духовное завещание митрополита Петра Могилы, Памятники, изданные Киевскою комиссией для разбора древних актов, В. 2, Киев 1897, S. 429; А. Ж у к о в с к и й, Петро Могила, op. cit., S. 291–298.

<sup>26</sup> Mohylas Projekt befindet sich im Archiv der Kongregation der Glaubensverbreitung in der Abt. für auf Generalversammlungen referierte Schriften, vol. 375–380. Es befindet sich hier seit 1645 unter dem Titel „Sententia cuiusdam Nobilis poloni Graecae Religionis“. Das Dokument wurde das erste Mal veröffentlicht von E. Šmurlo, Le Saint et L'Orient orthodoxe russe (1609–1645), T. 2, Supplement, Nr 94, S. 163–164. Der Autor dieses Dokuments soll A. Kisiel gewesen sein. Šmurlo veröffentlichte auch ein ähnliches Dokument, das sich in dem selben Dokumentenband befindet. Das war eine Zusammenfassung des anonymen Memorials unter dem Titel „Mémorie du métropolitte Pierre Mohila“. Der Autor fand fünf Kopien dieses Dokuments in Rom. Der Urheber des Memorials soll Mohyla gewesen sein. Siehe, op. cit., T. 1, S. 112. Die sich mit diesem Thema beschäftigenden Historiker waren sich nicht über die Autorschaft der uns interessierenden Dokumente einig. Die Meinungen in der 2. Hälfte des 19. Jh. liefen hier auseinander. Siehe J. P e l e s z, Geschichte der Union der Ruthenischen Kirche mit Rom, В. 2, Wien 1880 S. 213 (das sollte das Projekt des nicht identifizierten ruthenischen Edelmannes sein); С. Г о л у б е в, op. cit., В. I, S. 210 (der Autor nahm an, dass der Schöpfer des Projekts der unierte Metropolit A. Sielawa ist). Mit dem Erscheinen der Arbeit von E. Šmurlo festigte sich die Annahme über die Autorschaft von A. Kisiel. Siehe, M. A n d r u s i a k, Sprawa Patriarchatu Kijowskiego za Władysława IV, in: Prace historyczne w 30-lecie działalności profesorskiej

schlaggebende Argument, das für diese Hypothese spricht, ist die Bedeutung jenes Dokuments. Die Botschaft Mohyła besteht aus zwei Teilen: der Kritik an der Union von Brześć sowie einem neuen Plan der Vereinigung. Das Projekt enthält ein konstruktives Bild der Vereinigung. Die von Mohyła vorgeschlagene Vereinigung ist eine „verbesserte“ Union von der vor fast einem halben Jahrhundert. Der Autor schlug im Jahre 1644 Schritte vor, die die Mängel der Union in den Jahren 1590–1596 berücksichtigten<sup>27</sup>.

II. Die zweite Gruppe der Werke Mohyłas stellen gedruckte Arbeiten dar. Das waren vor allem Vorworte und Dedikationen, die von Mohyła in den in der Druckerei von Ławra Pieczerska herausgegebenen liturgischen Schriften veröffentlicht wurden, es waren aber auch selbständige Arbeiten Mohyłas.

1. Am Anfang dieser Gruppe von Werken muss ein kurzes, kaum zwei Seiten langes Vorwort aus dem *Gebetsbuch* [*Kniżecka molitw*] aufgeführt werden. Dieses Werk wurde in Kiew wahrscheinlich nicht früher als 1628 und nicht später als 1632 herausgegeben<sup>28</sup>.

2. Vorwort zum Nomokanon aus dem Jahre 1629 unter dem Titel „Piotr Mohyła, Woiwode des Moldauer Landes, mit Gottes Willen Großer Archimandrit des Heiligen Kiewer Ławra Pieczerska, wünscht den Erzbischöfen, Metropolit, Gott liebenden Bischöfen und allen von den Erzpriestern geweihten Priestern mit der ihnen von Gott übertragenen Macht Gesundheit und Seelenheil“<sup>29</sup>.

---

Stanisława Zakrzewskiego, Lwów 1934, S. 265–285. Erst Mitte der 50er Jahre ließ A.G. Welykyj den Gedanken laut werden, dass der Autor des anonymen Projekts Mohyła ist. Siehe, „Le projet anonyme de Pierre Mohyla de 1645 concernant l’ Union de l’Eglise Ukrainienne“, in: Resumé de la Conférence scientifique a Sacralles, Paris 15–16.09.1952, S. 46–47; Важливий проект П. Могили з 1645 р., *Лохос* 3: 1952, Heft 4, S. 294–295; Анонімний проект Петра Могили по зєднанню української Церкви 1645 р., *Analecta Ordinis S. Basilii Magni*, vol. 4 (10) fasc. 1–4, Romae 1963, S. 484–497; Uno progetto anonimo di Pietro Mohyla sull, unione delle Chiese nell’ anno 1645, in: E. Mélanges, Tiséant, vol. 3 Città del Vaticano 1964, S. 451–473. Welykohos genaue Textanalyse der beiden aufgeführten Dokumente zeigte, dass der Autor des anonymen Projekts Mohyła ist. Gegenwärtig sind die sich mit diesem Thema befassenden Historiker Anhänger dieser Meinung.

<sup>27</sup> W. Hrynie wicz, Unia bez zniszczenia. Memoriał unijny metropolity Piotra Mohyły (1644–1645), *SDE* 9: 1993, Nr 1, S. 21–32; M. Melnyk, Projekt unijny metropolity Piotra Mohyły z 1645 r., *NP* 72 (1997), S. 131–203.

<sup>28</sup> Передмова, in: Книжечка молитв, Київ [1628–1632 ?], S. [5–6]. Der Autor der vorliegenden Bearbeitung machte von dem einzigen bis heute erhalten gebliebenen Exemplar dieses Werkes Gebrauch, das sich in der BN befindet [Signatur Cyr. XVII 1]. Siehe Запаско, Ісаєвич, S. 54. Vergl. Katalog druków cyrylickich XV–XVIII wieku w zbiorach Biblioteki Narodowej, Z. Żuławska, Z. Jaroszewicz-Pierśławcew, Warszawa 2004, S. 53–54. (Die Autorinnen dieses Katalogs bezeichnen dieses Werk als *Kleineres Gebetsbuch*. Der in diesem Katalog enthaltene Mikrofilm des Büchleins... Nr 70529 enthält jedoch nicht das Vorwort Mohyłas).

<sup>29</sup> Передмова..., Номоканон си ест законоправилник, имея по сокращению правила святых апостол седми соборов и пом стных и кнѣх. К сему и вселенских учителей и преподобных отец, третєе с болшим исправлением изданный, Київ [1.01.]1629, S. 1–16. Нер.: Хф. Тітов, Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI–XVII в.в. Всєзбірка передмов до українських стародруків, Київ 1924, Nr 34, S. 225–229; Номоканон. Видання 3-є Митрополитом Петра Могили, Київ 1629. Fascimile Olexa Horbatsch curavit. Universitas Catholica Ucrainorum S. Clementis

3. Vorwort zum Messbuch aus dem Jahre 1629 unter dem Titel „Dem allmächtigen König und dem einzigen vom Herrn vor Jahrhunderten erwählten König, dem geborenen Sohn, dem mit Vater und Heiligem Geist in seiner Einheit geehrten Gott, dem für die Liebe der Menschen in den späteren Jahren von der Jungfrau geborenen Gott, unserem Jesus Christus, meinem viel mehr als großzügigen Wohltäter — Staub und Asche und der unnütze Diener Piotr Mohyła — Diener Deiner im Heiligtum Deiner Mutter, dem Großen Ławra Pieczerska, versammelten Diener<sup>30</sup>. Dies war das erste in Ławra gedruckte Werk, an dessen Vorbereitungen zum Druck Mohyła beteiligt war<sup>31</sup>.

4. Brief — Dedikation aus dem Prunkvollen Triodion, Kiew 1631, unter dem Titel „Piotr Mohyła, nach Gottes Willen Großer Archimandrit des Heiligen Kiewer Ławra Pieczerska, Woiwode des Moldauer Landes, wünscht dem ehrwürdigen und frommen, Euer Hochwohlgeborenen Moses Mohyła, dem nach Gottes Willen ernannten Hospodaren und Woiwoden, dem nach väterlicher Bestimmung wirklichen und würdigen Erben des Moldauer Landes, meinem Bruder, Frieden, Gesundheit und alles Gute sowie ein langes Verbleiben auf dem Thron des Hospodaren und betet für ihn“<sup>32</sup>.

5. Dedikation für Tomasz Zamoyski aus dem Prunkvollen Triodion, Kiew 1631, unter dem Titel „Euer Hochwohlgeborenen, Herrn Tomasz Zamoyski von Zamość, dem Kronvizekanzler, dem Starosten von Kraków, etc. etc. Meinem huldreichen Herrn und Wohltäter. Piotr Mohyła, Gottes Gnade Archimandrit des Heiligen Großen Kiewer Ławra Pieczarska, Woiwode des Moldauer Landes, mit allen Brüdern in Christus. Er wünscht und übermittelt in seiner tiefen Verbeugung die Gnade des Allmächtigen Gottes, jegliches Wohlergehen und Gesundheit, eine langjährige Herrschaft und Seelenheil“<sup>33</sup>.

---

Papae. Opera Facultatis Theologicae. Vol. 70. Romae 1989, S. 4–15. Der Autor der hier aufgeführten Bearbeitung griff auf das im Nomokanon erhalten gebliebene Exemplar ЛБАН zurück. Die Nummerierung der Vorworte ist hier unabhängig von der Nummerierung des Hauptteils des Nomokanons. Sie ist auch nicht durchgehend. Nur die Seiten Nr. 1 und 3 sind gekennzeichnet. Es tritt auch eine doppelte Nummerierung auf, z.B. ist die 1. Seite der Dedikation die 3. Seite des Nomokanons. Im Falle der Anführung des Vorwortes beachtet er nicht die Nummerierung des Originals, sondern wendet die Nummerierung der einzelnen Seiten übereinstimmend mit ihrer Reihenfolge von 1 bis 12 an. Ähnlich verfährt Titow.

<sup>30</sup> Передмова, Leiturgiарion... си ест служебник от литургии Св. Васи́лиа, Иоанна Златоустаго и преждесвященных служений иерейских и диако́нских повседневных пошных же и дневных в себ сдр жимых реченный. Благословением и нравлением преподоби шаго господина и отпа кир Петра Могилы, Київ [1.04]1629, S. 1–2. Her. Хв. Тітов, op. cit., S. 195–197. Siehe, С. Голубев, op. cit., В. I, S. 375–376.

<sup>31</sup> Analyse des Inhalts siehe: Ibidem, В. I, S. 375–376.

<sup>32</sup> Передмова-посвята П. Могилы його брату Мойсею Могилы, in: Triodion (...) си ест трип сней святой великой пятидесятици. Пентикостаріон еже ест пятидесятица нареченный. От еллинского исол дован благословением и тианием преподоби шаго кир Петра Могилы, Київ [1 VI] 1631, 11 unnummerierte Bogen + 2 S. Her. Хв. Тітов, op. cit., S. 263–266. Brief — die an Mojżesz Mohyła gerichtete Dedikation befindet sich nur in gewissen Exemplaren des Triodions. Ähnlich ist es mit der Dedikation für T. Zamoyski. Dagegen ist in allen Exemplaren ein von dem Mönchen und Korrektoren der Druckerei in Ławra Pieczerska, Taras Zemka, geschriebenes Vorwort an den Leser enthalten. Siehe ЛБАН СТ-412.

<sup>33</sup> Посвята П. Могилы Т. Замойському [01 XII 1631], in: Triodion (...) си ест трип сней святой великой пятидесятици. Пентикостаріон еже ест пятидесятица нареченный. От еллинского исол

6. Dedikation für Jeremiasz Korybut Wiśniowiecki, in der Predigt über das Kreuz... aus dem Jahre 1632 unter dem Titel „Piotr Mohyła, Gottes Gnade Archimandrit des Heiligen Großen Kiewer Ławra Pieczarska, Woiwode des Moldauer Landes, wünscht Euer Hochwohlgeboren, Seiner Durchlaucht Jeremiasz Korybut Wiśniowiecki, meinem huldreichen Herrn Gottes Gnade, viel Gesundheit, Wohlergehen, eine glückliche und lange Herrschaft und Seelenheil“<sup>34</sup>.

7. Predigt „Das Kreuz des Erlösers Chrystus und eines jeden Menschen“, gehalten in einer öffentlichen Predigt..., Kiew 1632<sup>35</sup>. Es ist das erste, im Jahre 1631 veröffentlichte, homiletische Werk.

8. Vorwort zur „Anthologie, oder Gebet und Lehre für die Seele“, Kiew 1636, unter dem Titel „Piotr Mohyła (...) wünscht den edlen und gottesfürchtigen Jugendlichen unter dem Schutz und Patronat unserer Allerheiligsten Königin, der Mutter Gottes und des heiligen russischen Großfürsten Włodzimierz, den durch das brüderliche Band vereinten und allen Studenten der Kiewer Schulen viel Gesundheit, den Segen Gottes, Erfolge beim Lernen und Seelenheil sowie grüßt und unterstützt sie im Namen Gottes“<sup>36</sup>.

9. Dedikation aus dem Predigerevangeliar aus dem Jahre 1637 für Teodor Proskura Suszański mit dem Wortlaut „Piotr Mohyła, Gottes Gnade Erzbischof, Metropolit von Kiew, und ganz Ruthenien, Metropolit des Heiligen Apostolischen Throns von Konstantinopel, Archimandrit von Ławra Pieczarska, dem ehrwürdigen und frommen Seiner Liebden Herrn Teodor Proskura Suszański, dem Landschreiber der Kiewer Woiwodschaft. Gottes Gnade, Gesundheit, Glück, den Segen der Heiligen Hauptstadt der Kiewer Metropole und das alles sei Euch von Gott gegeben“<sup>37</sup>.

10. Dedikation aus dem Priesterevangeliar 1637 für Bohdan Stetkiewicz Lubawecki mit dem Wortlaut „Piotr Mohyła, Erzbischof von Gottes Gnade, Metropolit von Kiew, Halicia und ganz Ruthenien, Metropolit des Heiligen Apostolischen Throns von Konstantinopel, Archimandrit von Ławra Pieczarska,

---

дован благословенієм и тишанієм преподоби шаго кир Петра Могилы, Київ [01 VI] 1631. Нер. Хв. Тітов, op. cit., S. 241–244.

<sup>34</sup> Dedikation für Jeremiasz Wiśniowiecki, In: Крест Христа спасителя и каждого человека на казаню публичном през ясновелебного в бозі его милости господина и отца кир Петра Могилу, милостию божією архимандрита Святія великія Лавры Печерскія Кіевскія, Київ 1632, 11 unnummerierte Bogen + 2 S. Нер. der Ausgabe in altukrainischer Sprache wurde vorgenommen auf Grundlage der Publikationen Хв. Тітов, op. cit., S. 268–270.

<sup>35</sup> Могила Петро, Крест Христа спасителя и каждого человека на казаню публичном през ясновелебного в боз его милости господина и отца кир Петра Могилу, милостию божією архимандрита Святія великія Лавры Печерскія Кіевскія Київ 1632, 4 unnummerierte + 56 S. Нер. Хв. Тітов, op. cit., S. 271–290; С. Голубев, А Ю-З Р, Т. 1, В. 8, Киев 1914, S. 386–421. Zur Autorschaft Mohyłas und den Orten, wo sich gegenwärtig Exemplare befinden, siehe Titelaufnahme in Запаско, Ісаевич, S. 54.

<sup>36</sup> Передмова, in, Антологія, сиріч молитви и поученія душеполезная. В душевную пользу слудеов и всіх благочестивих любомолитвеник. Вкратці собрана и блочинні (...) расположена тишанієм (...) Петра Могилы, Київ [24 V] 1636, S. [1–7]. Нер. Хв. Тітов, op. cit., S. 316–318. Siehe, Запаско, Ісаевич, S. 56.

<sup>37</sup> Передмова до П. Могилы до Федора Проскури Сушанського, in: Эвангеліе учителное, Київ [25 VIII] 1637 (Teil der Exemplare), S. 1–9. Der Autor der vorliegenden Bearbeitung benutzte das sich in ЛБАИ befindende Exemplar, Signatur IV СТ-421. Нер. Хв. Тітов, op. cit., S. 330–333.

dem ehrwürdigen und frommen Seiner Liebden Herrn Bohdan Stetkiewicz Lubawcki, dem Kämmerer von Mścislawski, dem Rittmeister und Höfling Seiner Königlichen Majestät. Gottes Gnade, Gesundheit, Glück, den Segen der Heiligen Hauptstadt der Kiewer Metropole, das alles sei Euch von Gott gegeben<sup>38</sup>.

11. „Vorwort an den frommem Leser“ aus dem Priesterevangeliar des Jahres 1637<sup>39</sup>.

12. Vorwort zum Liturgikon, d.h. zum Messbuch aus dem Jahre 1639 unter dem Wortlaut „Piotr Mohyla (...) Den hochwürdigen Erzbischöfen und Bischöfen, den Seelsorgern und Lehrern, den hochwürdigen Archimandriten, Hegumenen ehrwürdigen Protopopen, Priestern, Diakonen und dem gesamten geheiligten Klerus unserer Metropole unsere Ergebenheit, den Konzelebranten und den im Geiste gehorsamen Söhnen wünschen wir herzlich in unseren erzpriesterlichen Gebeten den Segen Gottes Christus“<sup>40</sup>.

13. Dedikation aus dem Triodion 1640 für Teodor Proskura Suszański unter dem Wortlaut „Piotr Mohyla dem ehrwürdigen und frommen Seiner Liebden Herrn Teodor Proskura Suszański, dem Landschreiber der Kiewer Woiwodschaft. Gottes Gnade, Gesundheit, Glück, den Segen der Heiligen Hauptstadt der Kiewer Metropole, das alles sei Euch von Gott gegeben“<sup>41</sup>.

14. Vorwort mit dem Wortlaut „An den geehrten Leser“, im Fastentriodion aus dem Jahre 1640<sup>42</sup>.

15. Dedikation für M. Brzozowski, im Halbstatut aus dem Jahre 1643<sup>43</sup>.

16. Dedikation für M. Brzozowski mit dem Wortlaut „Seiner Durchlaucht, dem geborenen Maxymilian Brzozowski, dem Truchsess der Kiewer Woiwodschaft, dem gesetzten Sohn der heiligen ruthenischen griechisch-orthodoxen Kirche, meinem gnädigen Herrn und Wohltäter“<sup>44</sup>.

<sup>38</sup> Передмова П. Могили до Богдана Стеткевича, in: *Евангеліє учителное*, Київ [25 VIII] 1637 (Teil der Exemulare), S. 1–7. Das Exemplar des Evangeliariums aus der Dedikation für Stetkiewicz ist gegenwärtig schon eine Rarität. Das kann darauf hinweisen, dass Mohyla weniger ihm gewidmete Dedikationen druckte als das bei Proskura der Fall war. Her. Хв. Тітов, op. cit., S. 335–340.

<sup>39</sup> Передмова П. Могили до чителника, in: *Евангеліє учителное*, Київ [25 VIII] 1637 (Alle Exemulare), S. 1–6. Her. Хв. Тітов, op. cit., S. 322–325.

<sup>40</sup> Літурґіаріон си єсть: Службникъ (...) Київ 1639, S. 1–9. Her. Хв. Тітов, op. cit., S. 214–219. In den dem Autoren bekannten Exemplaren von *Sluzebnik* fehlt das ganze Vorwort. Gewöhnlich sind sie zum großen Teil zerstört. Siehe Fragment dieses Vorwortes in ЛБАН: СТП-45 70, СТП-2355 (S. 6–9). In dem letzten Exemplar von *Sluzebnik* befindet sich ein Autogramm Mohylas.

<sup>41</sup> Присвята П. Могили и Феодорові Проскурі Сушанському, in: *ТРИОДИОН сиєсть: Трішиснець*, Київ [30 VI] 1640, S. 1–9; Siehe, ЛБАН: СТ-433, СТП-437 (S. 9); Хв. Тітов, op. cit., S. 357–361.

<sup>42</sup> Передмова П. Могили до ласкавого чителника, in: *ТРИОДИОН сиєсть: Трошиснець*, Київ [30 VI] 1640, ласкаwego. 1–2; Her. Хв. Тітов, op. cit., S. 343–344.

<sup>43</sup> Присвята П. Могили М. Бржозовському 12 I 1643, in: *Полуустав*, Київ 1643. Siehe, *Запяско, Ісаевич*, S. 64.

<sup>44</sup> Lithos albo Kamień z procy Prawdy Cerkwie Świątey Prawosławney Ruskiey. Na skruszenie fałecznościemnej Perspektywy albo raczej Paszkwilo od Kassiana Sakowicza, byłego przedtyn kiedyś Archimandritę Dubińskiego Unita, iakoby o błędach, Haerezyach, y Zabobonach Cerkwie Ruuskiey w Uniey nie będącey, tak w Artikułach wiary, iako w Administrowaniu Sakramentow y inszych obrządkach i Ceremoniach znajdujących się, Roku P. 1642 w Krakowie



17. Geistliche Rede zur Vermählung von Janusz Radziwił (...) mit Maria, der Tochter (...) von Wasylia, dem Woiwoden und Hospodaren der Walachei, Kiew 1645<sup>45</sup>.

18. Vorwort an den Leser unter dem Titel „Gegner und Feinde der griechisch-orthodoxen Kirche. Der erste Grund für die Herausgabe des Katechismus ist der Schutz der griechisch-orthodoxen Kirche“ in „Sammlung kurzer Lehren über Artikel des christlichen griechisch-orthodox-katholischen Glaubens“, Kiew 1645<sup>46</sup>.

19. Vorwort an den Leser im Euchologion oder den Gebetsworten, d.h. im *Trebnik* aus dem Jahre 1646<sup>47</sup>.

II. Die zweite Gruppe stellen die Mohyła zugeschriebenen Gemeinschaftsarbeiten dar, in denen Mohyła eine wichtige oder sogar die ausschlaggebende Rolle spielt. Das waren gleichzeitig die wichtigsten Arbeiten der Kiewer theologischen Schule, die sich rund um die Person Mohyła formierte.

1. Lithos oder der Stein aus der Wahrheitsschleuder der heiligen ruthenischen griechisch-orthodoxen Kirche zur Zermürbung der falschen und dunklen Perspektive, Kiew 1644<sup>48</sup>. Wer dieses Werk verfasst hat, stand nie in Zweifel. Obwohl es unter einem Pseudonym herausgegeben wurde, wird es allgemein Mohyła zugeschrieben. So dachte z.B. auch Kasjan Sakowicz, dessen Beweis seine eigenhändigen Randbemerkungen auf dem Exemplar des „Lithos“ sind<sup>49</sup>. Übrigens war das schon

wydanego. Wypuszczony przez pokornego Oycza Euzebia Pimina, Kijów 1644, S. [unnummeriert] 1–6. Her. АЮЗР, Т. 1, В. 9, Киев 1893, S. 1–5.

<sup>45</sup> Bibliothek „Ossolińskich“ in Wrocław, Signatur XVII-3504 II. Siehe, Запаско, Ісаєвич, S. 67.

<sup>46</sup> Ihre Übersetzung ins Altukrainische wurde in der im gleichen Jahr herausgegebenen Veröffentlichung *Собрание Короткои Науки О Артикулах Вери Православно-Католическои Християнскои (...)* Київ 1645 untergebracht und in der Ausgabe von Lwow: *Сібраніє короткои науки о артикулах вери православнокафоліческіи християнскои*, Київ 1645 і *Зібраніє короткое науки о артикулах вери православнокафоліческіи християнскои*, Львів 1645. Siehe, ЛІБАН: СТІІ-4447, СТІІ-3748. Siehe, Три українські катихизми з 17 ст. Fascimile Olexa Horbatsch curavit. Universitas Catholica Ucrainorum S. Clementis Papae. Opera Facultatis Theologicae. Vol. 71. Romae 1990, S. 358–359.

<sup>47</sup> Vorwort, Euchologion albo Молитвословь, или Требникъ, Київ 1647, S. nicht paginiert 3–12. Reprint: *Требник Петра Могилы*. Перевидання з оригіналу, що появився у друкарні Києво-Печерської Лаври 16 грудня 1647 року. Упорядкував Аркадій Жуковський, Канберра – Мюнхен – Париж 1988.

<sup>48</sup> Abdruck: АЮЗР, Т. 1, В. 9, Киев 1898, S. 1–414. Gołubiew griff in der russischen Quellensammlung der historischen Archive Jugo-Zapadnoj Russlands auf das in der Bibliothek der Warschauer Universität aufbewahrte Lithos Piotr Mohyłas zurück. Das war dadurch möglich, dass er in den Anmerkungen Notizen von Sakowicz inbetracht ziehen konnte, die auf dem Warschauer Exemplar des Lithos Mohyłas angebracht waren. Gołubiew nutzte diese Möglichkeit vollständig aus.

<sup>49</sup> In der Bibliothek der Warschauer Universität befindet sich ein Exemplar des Lithos mit persönlichen Notizen von Sakowicz, die dafür ein Beweis sind. Dieses Exemplar des Lithos wurde von Gołubiew samt der Bemerkungen von Sakowicz herausgegeben. Siehe, АЮЗР, В. IX (Т. I), S. 1–414. In der Czartoryski-Bibliothek in Kraków befindet sich ein ähnliches Exemplar des Lithos mit zahlreichen Randbemerkungen sowie eine Handschrift zum Thema des Autors „Bemerkung über den Schreiber des Steins“. Siehe, Я.Д. Ісаєвич, *Українське книговидання*. Витоки, Розвиток, проблеми, Львів 2002, Anmerkung 41.

allein im griechischen Pseudonym Pimin verschlüsselt, was man als Seelsorger, aber auch Verwalter, Herrscher oder Fürst übersetzen kann<sup>50</sup>. Lithos war die Antwort auf die Werke von Kasjan Sakowicz — ein alter Kalender, in dem ein offenkundiger und klarer Fehler um die Weihe des Passahs sichtbar wird, und die Antwort auf die den Anhängern des alten Kalenders gemachten Vorwürfe..., Vilno 1640<sup>51</sup>; das von Piotr Mołyła Vater einberufene und im Jahre 1640 abgehaltene schismatische Kiewer Konzil, in dem sich Absurditäten und Gegensätze des heiligen katholischen Glaubens wieder finden..., Warszawa 1641<sup>52</sup> — und vor allem die Antwort auf die Kritik an den orthodoxen liturgischen Praktiken in einem umfangreicheren Werk von Sakowicz unter dem Titel „Epanorthosis oder Perspektive und Erläuterung der Fehler, der Häresie und des Aberglaubens in der Griechisch-Ruthenischen Kirche, die sich sowohl in Artikeln über den Glauben als auch in der Verwaltung der Sakramente und in anderen Zeremonien befinden..., Kraków 1642<sup>53</sup>, sowie der ungedruckte Oskard oder der Hammer zur Zermürbung des schismatischen Steins, der von dem frommen Vater Euzebiusz Pimin aus Ławra Kijowska-Pieczerska zur Vernichtung der falschen und dunklen Perspektive von K. Sakowicz hinausgeschleudert wurde, Kraków 1646<sup>54</sup>. Übereinstimmend mit den Grundsätzen und Regeln der polemischen orthodoxen Literatur musste das eine Antwort sein, die den Vorwürfen des Gegners angepasst war. Aus diesem Grunde entspricht die Struktur des Lithos den in der Perspektive enthaltenen Vorwürfen. Die Arbeit setzt sich aus folgenden Teilen zusammen:

- a) Dedikation für Maksymilian Brzozowski.
- b) Vorwort an den Leser.
- c) Über Sakramente und andere liturgische Praktiken.
- d) Über das Kirchengesetz.

Dies sind die grundlegenden Teile dieses Werks. Sie wurden der Liturgie gewidmet, nahmen die Form von Antworten auf die Vorwürfe von Sakowicz an und sind direkt aus der Perspektive zitiert.

Das Werk beinhaltet auch zwei Traktate über die Herkunft des Heiligen Geistes und über das Primat des Papstes. Sie sind ebenfalls Ausdruck der Polemik mit

<sup>50</sup> Zum Thema der Autorschaft Mołyła siehe С. Голубев, Литфос полемическое сочинение, вышедшее из Киево-Печорской типографии в 1644 году. Труды Киевской духовной академии, 1894, Nr. 9 i 10, Приложение, S. 127–128, 129 i 132; derselbe, Киевский митрополит Петр Могила, В. II, S. 361; Запаско, Ісаевич, S. 66; М. Карпук, Polszczyzna metropolity Piotra Mołyły w jego polemice z ks. Kasjanem Sakowiczem (ukrainizmy leksykalne), ZN KUL 1–2 (1991), s. 196–198.

<sup>51</sup> BN, Signatur: XVII. 3.4873. BJ, Signatur: 56451 I Mag. ST. Dr. BJ, 115868 I Mag. ST. Dr.

<sup>52</sup> BN, Signatur: XVII. 3.4754 adl; BJ, Signatur: 53551. I Mag. ST. Dr. Abdruck in: РИБ IV (I), Санкт-Петербург 1878, S. 21–48. Abdruck in РИБ, В. IV (Т. I), Санкт-Петербург 1878, S. 21–48.

<sup>53</sup> BN, Signatur: XVII. 3.2470, XVII. 3.4435, XVII. 3.4753 adl. BJ Signatur 3.6594 I Mag. ST. Dr.

<sup>54</sup> Oskard (...) war die Antwort auf das „Lithos“ Mołyła. In der Bibliothek der Warschauer Universität befindet sich ein Exemplar des Lithos mit persönlichen Notizen von Sakowicz, die das Zeugnis der Arbeit an dieser Antwort darstellen. Siehe Lithos samt Bemerkungen von Sakowicz, herausgegeben von А.Ю.З.П., Т. 1, В. 9, S. 1–414. Der Druck dieses Werks wurde wahrscheinlich durch die Kirchenzensur verboten, da in der Perspektive antiunierte Tendenzen auftauchten. Siehe, С. Голубев, В. 2, op. cit., S. 381.

Sakowicz. Das Buch war eine theologische Antwort auf das Postulat, dass die Glaubensanhänger der griechisch-orthodoxen Kirche die katholischen Lehren in diesem Bereich anerkennen sollen.

2. Das nächste Werk, an dem Mohyła beteiligt war, ist die „Sammlung kurzer Lehren über Artikel des christlichen griechisch-orthodox-katholischen Glaubens (...) wie es die apostolische Ostkirche lehrt“, das im Jahre 1645 in Kiew unter diesem Titel erschien<sup>55</sup>. In demselben Jahr wurde in Kiew die Fassung in „ruthenischem Dialekt“<sup>56</sup> unter dem Titel *Събраніе короткои науки о артикулах віри православнокатолическіи христіанскои*, Київ 1645 herausgegeben und ein Jahr später veröffentlichte man in Lwów eine Fassung in „ruthenischem Dialekt“<sup>57</sup>, was einer Reihe weiterer Veröffentlichungen den Anfang gab<sup>58</sup>.

Auf die Entstehung der „Griechisch-Orthodoxen Glaubensbekenntnisse“ hatten einige Ursachen Einfluss.

Die griechisch-orthodoxe Kirche besaß zu dieser Zeit keine grundlegende und zugleich kanonische Auslegung des Glaubens, die von der gesamten griechisch-orthodoxen Kirche anerkannt worden wäre. Es bestand die Notwendigkeit ein Werk zu verfassen, das ein symbolisches Buch der griechisch-orthodoxen Kirche wäre und das eine Rolle bei der Erziehung und der Formgebung eines dogmatischen Bewusstseins der Anhänger der orthodoxen Kirche spielen könnte, und das diese Gemeinschaft um die Wahrheit des Glaubens integrieren würde. Das war jedoch eine sehr schwere Aufgabe. Die größte Schwierigkeit resultierte daraus, dass die grundlegenden Wahrheiten des griechisch-orthodoxen Glaubens auf einem Niveau abgefasst sind, das durch eine liturgische Kontemplation bestimmt ist, und dass man es nicht für notwendig hält, die religiösen Erfahrungen in wörtlichen Symbolen und Begriffsdefinitionen festzuhalten<sup>59</sup>. Das ist sowohl mit der griechischen Sensibilität auf die unausgeschöpften Reichtümer von Glaubensgeheimnissen verbunden wie auch mit dem allgemeinen Charakter der griechisch-orthodoxen Theologie. Sie besitzt kein eindeutiges doktrinäres System, das in Anlehnung an ein bündiges System von Reflexionen aufgebaut ist, die das Ziel verfolgen, eine bündige und allgemeine dogmatische Struktur mit intellektuellem Charakter zu konstruieren. In der griechisch-orthodoxen Theologie finden wir keine philoso-

<sup>55</sup> ЛБАН, Signatur: СТ.-I 77512. Запаско, Ісаевич, S. 67–68.

<sup>56</sup> ЛБАН, Signatur: СТ.-II 3748. Запаско, Ісаевич, S. 67–68.

<sup>57</sup> ЛБАН, Signatur: СТ.-II 2201; Signatur: СТ.-II 4447; Signatur: СТ.-II 2151. Herausgeber der Fassung in ukrainischer Sprache С. Голубев, В. 2, Appendix, op. cit., S. 358–469.

<sup>58</sup> Confession Orthodoxe, Amsterdam 1667; Ортодокс омологія сирічь Православное исповіданіє католическіи и апостолскіи церкве восточныя новопереведєся с еллиногреческого языка, Москва 1696; Катихисис сирічь исповеданіє православныя віры православнокатолическіи и апостолскіи церкве восточныя (...) Київ 1712; *Събраніе Короткои Науки. О Артикулах Віри православно-католической христіанскои. Ведлуг визнания й Наук Церкви св. Восточной соборной Апостолской для півчехия й науки всім в школах ся півчачим православним дітем (...)*, Нер., С. Голубев, Киевский митрополит Петр Могила В. 2, Приложения, S. 358–489; *La Confession Orthodoxe de Pierre Moghila, Métropolitte de Kiev*, wydali i opatrzyli wstępem i przypisami: A. Malvy, M. Viller, Paris 1927, *Orientalia Christiana* 1927, Nr. 39; Катехизис Петра Могили, переклад В. Шевчук, упорядкував А. Жуковський, Київ - Париж 1996.

<sup>59</sup> J. Klinge, *O istocie prawosławia*. Wybór pism, Warszawa 1983, s. 171–172.

phisch-theologischen Systeme, die z.B. der Theorie der Sühne und des Verdienstes des hl. Anselm ähneln. Wenn man über die griechisch-orthodoxe Theologie schreibt, ist es demzufolge schwer, sich auf eine offizielle Theologie der gesamten griechisch-orthodoxen Kirche zu stützen. Es gibt nämlich kein „Lehreramt“, das zu dem im Katholizismus bestehenden analog wäre, und das vom Papst zusammen mit dem Bischofskollegium verwaltet wird. In dieser Situation ist die griechisch-orthodoxe Doktrin geformt und in Folgendem enthalten: der Tradition der sieben allgemeinen Konzile, der patristischen Theologie, den Ideen der byzantinischen Theologen, der asketischen Literatur, der Liturgie, der Ikonentheologie, den Werken der zeitgenössischen Denker und griechisch-orthodoxen Theologen<sup>60</sup>. Vielleicht ist es dank dessen im griechisch-orthodoxen Osten nicht zu soteriologischen Streitfragen gekommen (Prädestination, Sünde, Gnade und Taten, Rechtfertigung), die den lateinischen Teil des Christentums im 16. Jh. antagonisierten. Im griechisch-orthodoxen Glauben ist es nicht notwendig die Glaubenswahrheiten in Wortformeln abzufassen. Im griechisch-orthodoxen Glauben hielt man es auch nicht für so wichtig wie in der lateinischen Tradition des Christentums, den Inhalt des Glaubens in einen Text umzuwandeln, der als spezifischer Ausdruck des dogmatischen Bewusstseins verstanden wird. Man sieht hier die Grundlage des Zweifels, ob der Gegenstand des Glaubens mit feststehenden Wortformulierungen ausgedrückt werden kann. Deshalb genügten doktrinäre Beschlüsse, über die man auf den Konzilen, die allgemein ökumenische Konzile genannt wurden, entschied. Deren Voraussetzung war die Einheit der Anschauungen der dort versammelten Bischöfe, die eine orthodoxe Doktrin erstellen sollten<sup>61</sup>. Solche Voraussetzungen erfüllten den griechisch-orthodoxen Anhängern nach ausschließlich die sieben Konzile der alttümlichen Kirche, die noch nicht durch die Schisma im Jahre 1054 in Katholizismus und griechisch-orthodoxe Kirche geteilt war. Deshalb erkennt man allein die damaligen doktrinären Beschlüsse als dogmatische Bestimmungen an. Keine einzige spätere Versammlung kann einen ökumenischen Charakter besitzen, und deshalb auch steht die griechisch-orthodoxe Kirche den Proben der Formierung neuer Dogmen oder dem Veröffentlichenden neuer dogmatischer Bestimmungen, wie es z.B. in der katholischen Kirche der Fall war, die nach der Spaltung 1054 14 Konzile einberief, skeptisch gegenüber. Die griechisch-orthodoxe Kirche hielt sich nur an die dogmatischen Beschlüsse der Konzile der ungeteilten Kirche. Das hieß jedoch nicht, dass die griechisch-orthodoxe Kirche aufhörte, sich auf autoritative Art zu dogmatischen Fragen zu äußern. Diese Äußerungen durften nicht den Charakter von Offenbarungswahrheiten haben, sie mussten mit den Rechtskanons der griechisch-orthodoxen Kirche übereinstimmen. Solche Bedingungen konnten nur erfüllt werden von den lokalen Konzilen der autokephalen Kirche mit allgemein griechisch-orthodoxem Charakter oder von den dogmatischen Aussagen der Bischöfe mit großer Autorität, die jedoch ihre individuelle Meinung darstellten. Solch gut vorbereitete und den Bedingungen entsprechende dogmatische Aussagen konnten von der griechisch-orthodoxen Gemeinschaft als Wahrheit übereinstim-

<sup>60</sup> S. Janusz, *Człowiek ocalony. Tajemnica odkupienia w antropologicznej interpretacji* Wiktora Iwanowicza Niesmiałowa, Lublin 1990, s. 15–26.

<sup>61</sup> S. Włodarski, *Siedem soborów ekumenicznych*, Warszawa 1968.

mend mit der dogmatischen Tradition der gesamten griechisch-orthodoxen Kirche anerkannt werden. So einen Vorzug besaß z.B. die Interpretation des Glaubens des hoch angesehenen Jan Damasceni. In den Zeiten Mohyła dagegen besaß die Korrespondenz des ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, Jeremiasz II. (Zeiträume seiner Herrschaft: 1572–1579, 1580–1584, 1589–1595), mit den evangelischen Theologen der Universität in Tübingen einen Charakter der dogmatischen autoritären Aussage, die von dem Großteil der griechisch-orthodoxen Gläubigen anerkannt werden konnte<sup>62</sup>. Sie ist ein gutes Beispiel dafür, dass die griechisch-orthodoxen Theologen nicht die Notwendigkeit verspürten, die Lehren über die grundlegenden Glaubenswahrheiten zu präzisieren, und wenn sie es taten, dann war es das Ergebnis der Einwirkungen der lateinischen Theologie, gewissermaßen als Antwort auf die Fragen, die sich hinsichtlich der theologischen Kontroversen im 16. und 17. Jh. im Schoße des lateinischen Christentums herausbildeten, die zur Teilung der katholischen Kirche und zur Entstehung der evangelischen Kirchen in Westeuropa führten. Diese Ereignisse zwangen die griechisch-orthodoxe Kirche, Stellung zu den damaligen Auseinandersetzungen zu nehmen. Es ging also um ein Werk, das den Bedürfnissen des griechisch-orthodoxen Lebens in der Republik des 17. Jahrhunderts, wo es zur Konfrontation der griechisch-orthodoxen Kirche mit dem Katholizismus und den Protestanten kam. Es gab zwar Versuche, einen griechisch-orthodoxen Katechismus zu formulieren, aber sie waren unzulänglich und besaßen keinen kanonischen Charakter. Das waren individuelle Arbeiten, die das in den theologischen Ideen der griechisch-orthodoxen Gemeinschaft der Republik herrschende Chaos einzig und allein aufdeckten. Es existierte kein intellektuelles Zentrum, das zur Schaffung eines grundlegenden dogmatischen Kompendiums fähig war; eines Kompendiums, das die Regeln dessen festlegte, woran die griechisch-orthodoxen Anhänger glauben sollen.

Zur Wende vom 16. zum 17. Jh. erschienen in Vilno z.B. zwei Katechismen mit polemischen Charakter, die die dogmatischen orthodoxen Regeln verteidigten. 1596 gab Stefan Tustanowski, Zyzani [Kąkol/Zwietracht] genannt, in Vilno eine Sammlung grundlegender griechisch-orthodoxer Glaubenswahrheiten mit antikatolischem Charakter heraus. Die Arbeit existiert nicht mehr. Wir kennen sie aus der damaligen polemischen Literatur sowie dank der Rekonstruktionen in Anlehnung an die Literatur über die alten Zeremonien aus dem 17. Jh., für deren

---

<sup>62</sup> Diese Korrespondenz aus den J. 1574–1581 wurde im Werk: „Acta et scripta theologorum Wirtembergensium et Patriarche Constantionopolitani D. Hieremiae...“, Wirtembergea 1584, herausgegeben. Hier befindet sich u.a. die im Augsburger Bekenntnis enthaltene negative Bewertung der evangelischen sakramentologischen Doktrin. Der Standpunkt des Patriarchen wurde dreimal formuliert. 1576 verurteilte Jeremiasz II. in Form eines umfangreichen Traktats, das nach Tübingen geschickt wurde, wie die Taufe durch die Lutheraner erteilt wird (S. 56–143). [die lateinische Übersetzung der ersten Antwort von Jeremiasz II unter dem Titel. „Cenzura Orientalis Ecclesiae de praecipuis nostri saeculi haeticorum dogmatibus“ erschien 1582 in Kraków und stammte von Stanisław Sokołowski]. 1579 verteidigte Jeremiasz II in einem ausführlichen, mit der evangelischen Theologie polemisierenden Traktat die Doktrin von den sieben Sakramenten (S. 200–265). Seine Ansichten bestätigte der Patriarch noch einmal in einem Brief aus dem J. 1581 (S. 349–370).

Verfasser Stefan Zyzania hinsichtlich seiner hervorgebrachten eschatologischen Idee eine Autorität war<sup>63</sup>.

Anfang des 17. Jhs. erschien ein zweiter, anonymer griechisch-orthodoxer Katechismus, der gegen die Protestanten und Unierten gerichtet war<sup>64</sup>.

Im Jahre 1626, nach vielen Jahren Arbeit, beendete Wawrzyniec Tustanowski Kałol — der Bruder des schon erwähnten Stefan — die Arbeiten an seinem griechisch-orthodoxen Katechismus. Das war der sog. Große Katechismus — „Бєлїкий Катєхїзм“<sup>65</sup>. Obwohl der Autor ab dem Jahre 1619 in Ławra Pieczerska arbeitete, stellte er dieses Werk 1626 in Moskau vor. Hier wurden jedoch grundlegende Korrekturen vorgenommen, die den ursprünglichen Charakter des Werks änderten. Anfang 1627 wurde das Werk in dieser Form gedruckt, was die Empörung des Autors hervorrief, und im Endeffekt das Verbot seiner Verbreitung bewirkte<sup>66</sup>.

Mit der Bearbeitung eines Entwurfs der griechisch-orthodoxen Grundwahrheiten, des Katechismus, beschäftigte sich auch Melecjusz Smotrycki. Das Ergebnis dieser Arbeit war jedoch ganz anders als geplant. Das Werk wurde wegen seines Autors abgelehnt, da dieser am 6. Juni 1627 heimlich zum Katholizismus übergewechselt war. Und mehr noch, die Abfassung dieses Katechismus sowie nicht näher bestimmte Unionspläne waren ein Prätext für Smotrycki, die Metropoliten J. Borecki und P. Mohyła in Unionsgespräche hineinzuziehen. Mohyła war damals noch ein Laie, der sich auf den Eintritt ins Kloster vorbereitete (am 29. November 1627 wurde er vom König zum Archimandritten von Ławra Pieczerska ernannt). Aus diesem Grunde besuchte Smotrycki im Sommer 1627 Mohyła in Kiew. Wie Smotrycki behauptete, überzeugte er während seines zweiwöchigen Aufenthalts Mohyła, dass zwischen dem Katholizismus und dem griechisch-orthodoxen Glauben keine wesentlichen dogmatischen Unterschiede bestehen<sup>67</sup>. Natürlich wussten weder Borecki noch Mohyła von dem Glaubenswechsel Smotryckis. Der Realisierung der Pläne Smotryckis war die Synode vom 8. September 1627 gewidmet, die in Kiew unter Beteiligung von Borecki, Smotrycki und Mohyła stattfand. Seinerzeit verpflichtete sich Smotrycki, für das in der Zukunft geplante Vereinigungskonzil

<sup>63</sup> Л.Е. Махновець, Українські письменники. Біо-бібліографічний словник. В. 1, Київ 1960, S. 346–351; К. Студницький, Пам'ятки полемічного письменства кінця XVI початку XVII вв., В. 1 (Пам'ятки українсько-руської мови і літератури, В. V) Львів 1906, S. 13–30.

<sup>64</sup> Bekannt ist er allein aus späteren, von S. Gołubiew herausgegebenen Handschriften. Siehe, Южнорусский православный катехизис 1600 года. Чтения в Историческом Обществе Нестара Летописца, Киев 1890, Buch 4, S. 6–8; О. Горбач, Три українські православні катехізми 17-го віку. Праці Богословського факультету Українського Католицького Університету ім. Св. Климента Папи. В. 71, Рим 1990, S. 5. С. Голубєв, Южнорусский православный катехизис 1600 года. Чтения в Историческом Обществе Нестара Летописца, Киев 1890, В. 4, S. 6–8.

<sup>65</sup> Bekannt ist er allein aus späteren, von S. Gołubiew herausgegebenen Handschriften. Siehe, Южнорусский православный катехизис 1600 года. Чтения в Историческом Обществе Нестара Летописца, Киев 1890, Buch 4, S. 6–8; О. Горбач, op. cit., S. 5; Макарій [Булгаков], Історія Русской Церкви, В. 9, Санкт-Петербург 1882, S. 58.

<sup>66</sup> Siehe, Ф.М. Ильинский, Большой Катихизис Лаврентия Зизания. Труды Киевской Духовной Академии 1898, Nr. 2, S. 157–180; Nr. 5, S. 75–87; Nr. 6, S. 229–267; Nr. 8, S. 599–607; Nr. 10, S. 264–300; 1899, Nr. 3, S. 393–414; Макарій [Булгаков], op. cit., S. 58.

<sup>67</sup> J. Susza, Saulus et Paulus Ruthenae Unionis sanguine V. Josaphat Transformatus sive Meletius Smotriscius..., Romae 1660; zweite Her.: Bruxelles 1864, S. 334, 338.

den „Katechismus“ vorzubereiten, der zuvor durch das Episkopat bestätigt werden sollte. Jenes Werk sollte die Analyse der Hauptunterschiede zwischen Katholizismus und Orthodoxie beinhalten<sup>68</sup>. Sie wurden auf der nächsten Synode des griechisch-orthodoxen Episkopats vorgestellt, die vor Ostern im Jahre 1628 in der kleinen Burg in Wolinien, auf dem Anwesen von Ławra Pieczerska stattfand. Smotrycki präsentierte damals ein Memorial, in dem er sechs Unterschiede zwischen Orthodoxie und Katholizismus vorstellte, die ein Hindernis für die Vereinigung darstellen:

- a) Filioque;
- b) Fegefeuer;
- c) das Schicksal der Seligen nach dem Tode;
- d) das Abendmahl der Gläubigen in einerlei Gestalt;
- e) Verwendung von ungesäuertem Brot beim Abendmahl (Katholiken);
- f) Primat des Papstes.

Auf der Grundlage des präsentierten Materials verpflichtete sich Smotrycki ein Projekt der Vereinigung vorzubereiten, das ein die dogmatische Tradition der griechisch-orthodoxen Kirche garantierender dogmatischer Kompromiss wäre. Es ging darum, „ohne die Verletzung unseres orthodoxen Glaubens und der Privilegien einen Weg der Vereinigung von Ruthenien mit Ruthenien zu finden“<sup>69</sup>. Dieses Projekt sollte die Diskussionsgrundlage auf dem geplanten Konzil 1628 in Kiew sein<sup>70</sup>. Entgegen der ursprünglichen Abmachungen bereitete Smotrycki für das Kiewer Konzil das polemische Traktat unter dem Titel „Apologie der Peregrination...“ vor. Dieses Werk enthielt anstatt des Traktats über die sechs die orthodoxe und die katholische Kirche teilenden dogmatischen Unterschiede, die überwunden werden können, hauptsächlich die Polemik mit den protestantischen Einflüssen in der griechisch-orthodoxen Kirche. Ihre Demaskierung sollte das Bestehen der tiefen Krise aufzeigen. Die einzige Rettung war die Vereinigung mit Rom<sup>71</sup>. Die Unterschiede zwischen Orthodoxie und Katholizismus dagegen sind einzig und allein wörtliche Missverständnisse. Sie sind in einer speziellen Beilage der „Apologie“, der „Consideratiae“ aufgeführt. Der Autor brachte darin die sechs schon früher erwähnten traditionellen, den Katholizismus und die Orthodoxie teilenden Streitfragen an<sup>72</sup>. „Consideratiae“ scheint die Behauptungen auszugleichen, die in den drei Teilen der „Apologie“ beinhaltet sind. Das Werk des besten orthodoxen Schreibers jener Zeit in der Republik erwies sich also nicht als Katechismus, sondern allein als Versuch, die Unterschiede darzustellen. Das Manuskript „Apologia“ schickte Smotrycki an Borecki und Mohyła. Er wendete

<sup>68</sup> М.О. Коялович, Литовская церковная уния, В. I, II, Санкт-Петербург 1859–1861, В. 2, S. 149–150; А. Жуковський, Петро Могила, op. cit., S. 126; vergl. „Protestacja“, М. Smotrycki, in: С. Голубев, В. I, Appendix, op. cit., S. 323–324.

<sup>69</sup> А. Жуковський, op. cit., S. 127.

<sup>70</sup> Diese sechs Unterschiede, die auf dem Synod in Gródek besprochen wurden, wurden der „Apologie“ unter dem Namen „Consideratiae...“ zugefügt. Siehe *Collected Works of Meletij Smotrycki*. With an Introduction by D.A. Frick, Cambridge, Mass. 1987, S. 596–622 (Harvard Library of Early Ukrainian Literature. Texts vol. I).

<sup>71</sup> „Apologie“, S. 91 (569), S. 92 (569), S. 130–132 (588–589), S. 175–176 (610–611).

<sup>72</sup> „Apologie“, S. 130–210 (588–623).

sich an sie mit der Bitte, das Werk zu drucken. Beide antworteten ausweichend auf seine Bitte und distanzierten sich deutlich vom Autor des Werkes. Anstatt dessen versprachen sie, Anmerkungen zu machen und Korrekturen durchzuführen. Nachdem die „Apologie“ von Sakowicz in Krakau gedruckt worden war, noch vor dem Konzil im Jahre 1628, zogen sich Mohyła und Borecki jedoch von Smotrycki zurück und schlossen sich der über den Inhalt dieses Textes empörten orthodoxen Allgemeinheit an<sup>73</sup>.

Ein Katechismus sollte auch die Arbeit von Sylvester Kossow *Didaskalja oder die Lehre (...)* über die sieben Sakramente sein (Дідаскалія, альбо наука. Котораяся первій изъ усть Священникомъ Подала О седми Сакраментах, альбили Тайнахъ...), die 1637 im Kloster von Kutuń herausgegeben wurde<sup>74</sup>. Das Werk zählte 31 Seiten. Der Autor stellte in Form von Fragen und Antworten die sakramentliche orthodoxe Doktrin vor. Die Arbeit wurde noch einige Male in Łuck (1638), Lwow<sup>75</sup> (1642), Kutuń (1653) und Czernihow (1716) veröffentlicht.

Erwähnt werden müssen ebenfalls die kyrillischen Katechismen der Nicht-Orthodoxen. Schon 1562 erschien unter den griechisch-orthodoxen Gläubigen der Katechismus von Szymon Budny, einem Anhänger des Calvinismus<sup>76</sup>.

Der unierte Erzbischof von Polock, Jozafat Kuncewicz, gab ebenfalls einen Katechismus heraus<sup>77</sup>.

Eng mit dem doktrinären Chaos in der Republik hängt der zweite Grund für das Erscheinen des Katechismus Mohylas zusammen — die Herausgabe des Katechismus des Patriarchen Cyryl Lukaris im Jahre 1629 in Genf, in dem kalvinistische Tendenzen sichtbar wurden. Das erweckte eine große Verwirrung in der orthodoxen Welt<sup>78</sup>. Die Gefahr des Eindringens des Protestantismus führte dazu, dass Schritte unternommen wurden, in Kiew einen allgemeinen Abriss der griechisch-ortho-

<sup>73</sup> А. Жуковський, op. cit., S. 128–130.

<sup>74</sup> М. Максимович, О первом вздави Дидаскаліи Сильвестра Косова. Временник императорского московского общества истории и древностей российских 1850, Buch 7, S. 77–78. Siehe Bemerkungen zum Thema der Kritik am Werk von Kossows in Moskau, das z.B. wegen der vermeintlichen Annahme der kathol. Lehre über die Eucharistie als „lateinische Häresie“ bezeichnet wurde. Siehe, [Евгений Болховитинов]. Словарь историческій о бывшихъ въ Россіи писателяхъ духовного чина Греко-россійской Церкви, В. II, Санкт-Петербург 1827, S. 205–206.

<sup>75</sup> Die Ausgabe von Lwow ist ein interessantes Beispiel das zeigt, wozu das Werk Kossows in der Praxis diene. Es wurde zusammen mit seinen Belehrungen für die neu geweihten Priester von dem orthodoxen Bischof von Lwow, Arseniusz Żoliborski herausgegeben. Sein Titel lautet *Поученіе новоносвященному іерею...* (ЛБАН, Signatur: СТ II-3504). Siehe, С. Голубев, В. II, Appendix, Nr. LVII, op. cit., S. 206–231. In Lwow wurde das Werk Kossows getrennt unter dem geänderten Titel „О тайнахъ церковнихъ...“ (ЛБАН, Signatur: СТ II-4528) herausgegeben.

<sup>76</sup> С. Будний, Катихисис, то есть наука стародавняя христiанская о светого писма, для простыхъ людей языка русского в пыштанiахъ и отказiахъ сѣбрана..., Несвиж 1562. Biblioteka Czartoryskich w Krakowie, Signatur Cim. 1543 I.

<sup>77</sup> Катехизм от Слуги Божого Юсафата Сочетанный. Матерiали до исторiи житiя й смерти св. священнамученика Юсафата Куневича, архієпискола Полоцкого, Львiв 1911.

<sup>78</sup> Siehe List Świetego Ojca Partheniusza... pisane do... Ojca Piotra Mogiły, Archiepiskopa metropolity Kijowskiego, Halickiego i wszystkicy Rusi... w którym znosi się potwarz włożona przed kilka lat na Cerkiew wschodnią przez wydrukowanie książki Kalwińskiej nauki, pod imieniem s. pamięci nieboszczyka Ojca Cyrilla Patriarchy Konstantynopolskiego..., Kijów 1643, Her., С. Голубев, В. II, Appendix, op. cit., S. 251–262.



doxen Dogmatik zu schaffen. Es muss angenommen werden, dass das ein starker Impuls war, der zur Herauskristallisierung der Idee führte, einen griechisch-orthodoxen Katechismus zu schaffen. Diese Idee reifte, aber erst das Erscheinen des Katechismus von Lukaris gab den Anstoß, eigene Gegenvorschläge ohne jeglichen Verdacht der Nicht-Orthodoxie und des Nicht-Kanonismus hervorzubringen. Das Bestehen dieser Gefahr war in der griechisch-orthodoxen antikatholischen Polemik in der Republik sichtbar, wie auch direkt im Sitz der Patriarchen in Konstantinopel. Für die Orthodoxen waren die kalvinistischen Sympathien keines Geringeren als des Patriarchen Cyrill Lukaris († 1638) ein echter Schock<sup>79</sup>. Er war der Autor deutlich kalvinistischer Glaubensbekenntnisse, die 1629 in Genf auf Leitinischnisch herausgegeben wurden. Das Werk wurde auf der Synode 1640 in Konstantinopel unter der Leitung des Patriarchen Partenius für unwürdig erklärt. Diese Entscheidung wurde von der Kiewer griechisch-orthodoxen Metropole auf dem Konzil vom 8. bis 19. September 1640 in Kiew akzeptiert<sup>80</sup>.

Im Gegensatz zu den griechisch-katholischen Gläubigen, die allein die Lukaris zugeschriebenen häretischen „Glaubensbekenntnisse“ verurteilten, wurden in Kiew konkrete Verteidigungsmittel gegen das Eindringen der protestantischen in die griechisch-orthodoxe Theologie vorgestellt. Dies war das Projekt „Glaubensbekenntnisse der griechisch-orthodoxen Kirche“. Die ersten Informationen über die Vorbereitung eines Katechismus stammen aus dem Jahre 1640. Damals berief Mohyła in Kiew ein Konzil seiner Metropole ein und betonte, dass das Ziel dieser Zusammenkunft die Regulierung der dogmatischen, liturgischen und disziplinären Probleme sei, die die orthodoxe Gemeinschaft teilten<sup>81</sup>. Die Arbeiten an dem Katechismus mussten bereits viel früher begonnen worden sein, da seine Autoren — der Metropolit Mohyła und Izajasz Trofimowicz-Kozłowski — den Teilnehmern der Synode schon einen vorbereiteten Katechismus vorlegten. Die Synode sollte diesen Katechismus bewilligen. Um das zu verwirklichen, wurde auf der Grundlage des Katechismus eine Diskussion über die hauptsächlichen Fragen der griechisch-orthodoxen Theologie und Liturgie aufgenommen. Diese Diskussionen dauerten vom 9. bis 15. September. „Das Bekenntnis“ wurde in kyrillisch-slawischer Sprache präsentiert. Es ist deutlich zu sehen, dass man sich klar darüber war, dass die griechisch-orthodoxe Dogmatik und Liturgie geordnet und genau ausgedrückt werden muss. Alle Anstrengungen sollten dazu führen, dass sich die griechisch-orthodoxe Kirche erfolgreich der Expansion des Protestantismus und Katholizis-

<sup>79</sup> N. Zernov, *Wschodnie Chrześcijaństwo*, t. J.S. Łoś, Warszawa 1967, S. 110–113; *Historia Kościoła*, red. L.J. Rogie, t. J. Piesiewicz, t. III (autor tomu: H. Tüchle), Warszawa 1986, s. 267–271. Siehe auch: С. Голубев, В. II, Appendix, op. cit., Nr. 63 (Brief des Patr. Partenius an Mohyła und die ganze Kiewer Metropole hinsichtlich der Kontroversen, die auf Grund der Veröffentl. der „Bücher der Kalvinischen Lehre, unter dem Namen des Verstorbenen Vater Cyrill, Patriarch von Konstantinopel...“ auftreten, S. 251).

<sup>80</sup> Die Beratungen der Kirchenversammlung sind durch das polemische Werk von K. Sakowicz unter dem Titel „Schismatisches Kiewer Konzil...“, Warszawa 1641 (zweite Ausg. Kraków 1642) bekannt. In der vorliegenden Arbeit greife ich auf das Exemplar der zweiten Ausgabe zurück, aufbewahrt in der Czartoryski-Bibliothek, Signatur I, 11506). Siehe, М. Грушевської, *Історія України-Руси*, В. 8, Т. 2, Київ 1995, S. 89–93.

<sup>81</sup> А. Жуковський, *Катехизис Петра Могилы*, in: *Катехизис Петра Могилы*, переклад В. Шевчук, упорядкував А. Жуковський, Київ - Париж 1996, S. 9–14.

mus entgegenstellt. Das war hinsichtlich des schon lang andauernden doktrinären Chaos eine Notwendigkeit. Die durchgeführte Diskussion über den Katechismus war das Hauptthema auf der Synode und nahm den gleichen antiprotestantischen Charakter an wie die Synode selbst. Die Debatten wurden von der Diskussion über die Sakramentologie (Taufe, Abendmahl, Ehe), die Eschatologie (Fegefeuer), die Liturgik und die kanonischen Vorschriften dominiert. Es wurden auch Fragen angesprochen, die die Orthodoxie vom Katholizismus trennten, hauptsächlich aus dem Bereich der Eschatologie: Fegefeuer, das Jüngste Gericht. Ein charakteristisches Merkmal ist, dass der die Punkte des Katechismus referierende Izajasz Trochimowicz-Kozłowski betonte, dass der Autor des Katechismus der Metropolit sei. Nach den Diskussionen wurde das „Glaubensbekenntnis“ von der Kiewer Versammlung angenommen und es wurde beschlossen, dass es nach Konstantinopel gesendet wird, wo es begutachtet und akzeptiert werden sollte. Diese Vorgehensweise stimmte mit der dogmatischen und der Organisationsordnung der griechisch-orthodoxen Kirche überein. Mohyla war deutlich darum bemüht, alle Konstantinopel gegenüber herrschenden Normen einzuhalten. Er wollte übereinstimmend mit den griechisch-orthodoxen Kanons verfahren. Gleichzeitig zeigt seine Verhaltensweise, dass der Katechismus nicht nur von lokaler, sondern auch von allgemeinorthodoxer Bedeutung sein muss. Damit das möglich wurde, musste ein spezielles Konzil einberufen werden, dessen Beschluss von allen lokalen, der Mutterkirche untergeordneten Patriarchenkirchen angenommen wurde. Übereinstimmend mit dieser kanonischen Ordnung wurde der Kiewer Katechismus ins Lateinische übersetzt und sollte einer weiteren theologischen Analyse unterzogen werden. Diese sollte auf dem von dem Patriarchen Partenius einberufenen Treffen in Moldawien, in Jassach stattfinden. Das sollte eine spezifische theologische Konferenz sein. Ihr Hauptziel sollten Überlegungen zur Lösung der Probleme sein, die der drei Jahre früher erschienene Katechismus von Lukaris mit sich brachte. Die Versammlung sollte den Katechismus verwerfen<sup>82</sup>. Sie fand vom 15. September bis 30. Oktober 1642 statt. Die Kiewer Metropole vertraten die engsten Mitarbeiter Mohylas, die sein intellektuelles Hinterland bildeten. Das waren u.a. Izajasz Trofimowicz-Kozłowski und Józef Konowicz, der damalige Rektor des Kollegiums in Kiew. Das Patriarchat in Konstantinopel wurde von dem Metropoliten, dem Bischof Porfiriusz, sowie dem Theologen Melecjusz Sirigos repräsentiert. Praktisch gesehen dominierte die Besprechungen jedoch nicht der Katechismus von Lukaris, sondern die mit dem „Glaubensbekenntnis“, das ukrainische Theologen aus Kiew mitgebracht hatten, zusammenhängenden Formalitäten. Im Verlauf der Diskussionen wurde der ursprüngliche Text des „Glaubensbekenntnisses“, der in Kiew

<sup>82</sup> Da es Übereinstimmungen der Ziele zwischen Kiew und Konstantinopel gab, war das ziemlich einfach. Dem Patriarchen Partenius, dem Nachfolger des dem Kalvanismus bezichtigten Lukaris, lag es daran, die orthodoxe Kirche von dem Verdacht des Eindringens der Häresie zu reinigen. Deshalb berief er ähnlich wie Mohyla am 10. Mai 1642 in Kiew ein Synod ein, der den in Genf herausgegebenen Katechismus ablehnte und die Behauptung verwarf, dass der Autor Lukaris war. Dabei fand er die volle Unterstützung der orthodoxen Hierarchie in der Republik. In diesem Zusammenhang gab Mohyla 1643 eine spezielle Broschüre in polnischer Sprache heraus, die den Brief des Patriarchen an Mohyla in Bezug des Entscheids des Patriarchensynods vom 10. Mai 1642 enthielt. Siehe Brief des Hl. Vaters Partheniusz... an Piotr Mohyla. Her. С. Голубев, В. 2, Appendix, op. cit., S. 251–262.

bestätigt worden war, einer Reihe von Korrekturen unterzogen. Ihr Autor war der griechische Theologe Meletios Syrigos<sup>83</sup>. In dem ihm vorgestellten Text bemerkte er zahlreiche Zugeständnisse zu Gunsten der katholischen Tradition. Seine Einwände konzentrierten sich auf die traditionellen dogmatischen und liturgischen Kontroversen, die schon seit Jahrhunderten das westliche und östliche Christentum teilten. Besonders wehrte er sich gegen den Bestand des Fegefeuers sowie die Akzeptierung der Anamnesis im eucharistischen Gebet, als bedeutender Moment der Verwandlung der eucharistischen Gaben. Das alles wurde laut traditioneller orthodoxer Lehre korrigiert. Zum Beispiel sollte die Verwandlung der eucharistischen Gaben im Moment der Epiklese stattfinden. Syrigos führte auch im Auftrag der Beratungsteilnehmer die Übersetzung vom Lateinischen ins Griechische aus. Letztendlich wurde der Text des Katechismus nach den Korrekturen in Jassach am 11. März 1643 auf der speziell einberufenen Synode als rechtsläufig anerkannt — übereinstimmend mit der Entscheidung der vier damaligen griechisch-orthodoxen Patriarchen: Pasjusz aus Jerusalem, Parteniusz aus Konstantinopel, Joanik aus Alexandria und Makarios aus Antiochia<sup>84</sup>.

Das „Glaubensbekenntnis“ erschien zwei Jahre nach der Entscheidung der Patriarchen im Jahre 1645 als gedrucktes Werk. Mohyła entschied sich jedoch, die ursprüngliche Fassung des Katechismus, der von dem Kiewer Konzil 1640 angenommen wurde, in gekürzter Form herauszugeben. Es war nur allzu deutlich, dass er die von den Griechen vorgenommenen Änderungen nicht akzeptierte und es nicht erwarten konnte, seine verbesserte Fassung zu veröffentlichen. Die Herausgabe der gekürzten Version unter dem Titel „Sammlung kurzer Glaubensbekenntnisse...“ im Jahre 1645 zeigt, dass Mohyła hier eine entscheidende Bedeutung haben musste. Er entschied über die Herausgabe des Katechismus in gekürzter Form. Und auch er nahm jegliche Verantwortung auf sich. Aus diesem Grunde, als ob er sich entschuldigen wollte, betonte er im Vorwort sowie auch im Text, dass der Leser in Kürze ein ausführlicheres und genaueres Werk erhalten werde. Also hatte es gewissermaßen einen nur vorübergehenden Charakter. Er hatte vor, eine zweite Fassung des Katechismus vorzubereiten. Die Kiewer Ausgabe erschien in polnischer Sprache. Das orthodoxe Glaubensbekenntnis wurde 1645 auf Polnisch in gekürzter Fassung unter dem Titel „Sammlung kurzer Lehren über Artikel des orthodox katholischen Glaubens (...)“<sup>85</sup>. Das Ziel des Katechismus war die Vorbereitung der Herausgabe eines größeren Werks. Eigentlich hatte Mohyła die Absicht, dass der Katechismus nur einem größeren Werk vorausgehen würde. Der herausgegebene Katechismus sollte nur eine augenblickliche Rolle spielen. Der gesamte Text, der Korrekturen des „Glaubensbekenntnisses“ enthielt, wurde 1667 in Amsterdam in griechischer Sprache herausgegeben. 1691 erschien seine rumänische Übersetzung, und im Jahre 1696 die russische. Damals wurde der Text noch einmal von griechischen Theologen verbes-

<sup>83</sup> A. Malvy, M. Viller, Wstęp, La Confession Orthodoxe de Pierre Moghila, Métropolitte de Kiev, herausgegeben und mit einem Vorwort und Anmerkungen versehen: Paris 1927 *Orientalia Christiana* 10 (1927), Nr. 39], S. XVIII.

<sup>84</sup> Ibidem, S. L-CXV; А. Жуковський, Вступ, in: Катехизис Петра Могили, S. 12–14.

<sup>85</sup> Her. der Fassung in altukrainischer Sprache С. Голубев, op. cit., В. II, Appendix, S. 358–469. Siehe Besprechung der die Entstehung und Bedeutung des Katechismus betreffende Literatur, bei: I. Sevcenko, The Many Worlds, op. cit., S. 24–25, 33.

sert. Die Korrekturen bewirkten das Entfernen auffallender Entlehnungen aus der katholischen Dogmatik, z.B. das Fegefeuer, die Anamnese als Bedingung der Konsekration. Es kam also zu Änderungen in Beziehung zum Katechismus aus dem Jahre 1640 und zu den herausgegebenen gekürzten Katechismen in den Jahren 1645 und 1646. Nach diesen Korrekturen wurde er als symbolische Schrift der orthodoxen Kirche anerkannt. Das war der sog. Große Katechismus unter dem Titel „Orthodoxa Confessio fidei catholicae et apostolicae ecclesiae Orientalis“<sup>86</sup>.

Die vorgestellte Genese und Evolution des Katechismus von Mohyla weist auf seinen antiprotestantischen Charakter hin. Die antiprotestantische Genese des Katechismus wird schon auf den ersten Seiten sichtbar. Es geht dabei um das Vorwort Mohylas zur zweiten altukrainischen Ausgabe des gekürzten Katechismus aus dem Jahre 1646, der den Ideen des Autors am besten entspricht. Mohyla erläutert hier die Ursachen für die ein Jahr früher erschienene erste Fassung des Katechismus in polnischer Sprache. Er begründet das mit der Notwendigkeit, sich den Anschuldigungen der Häresie, die eben in polnischer Sprache verbreitet wurden, entgegenstellen zu müssen. Die Herausgabe einer polnischen Version des Katechismus begründet der Autor folgendermaßen: „(...) damit die Mäuler der unverschämten Lügner verschlossen sein werden. Die, die die Welt verleiden, die Hauptfeinde der orthodoxen Kirche, der Polnische Dialekt, die unverzagt und wagemutig die orthodox-katholische Kirche mit verschiedenen Häresien bemalen. Damit solche Dialekte, (wenn sie die wirklichen orthodoxen Bekenntnisse lesen werden) abgeschreckt und für immer begraben sein werden“<sup>87</sup>.

Das war das erste Ziel der Entstehung eines Katechismus — der Kampf der orthodoxen Kirche gegen die Anschuldigungen der Häresie. Dem antiprotestantischen Inhalt des Vorwortes entsprechen ähnliche, im ganzen Katechismus enthaltene Ideen. Besonders in der Interpretation der „Orthodoxen Gebote“ bemerken wir die Betonung der strengen Abtrennung der orthodoxen Gläubigen von den Häretikern. Als Kommentar zum fünften Gebot schreibt der Autor: „Keine häretischen Schriften lesen, nicht zu ihren Zusammenkünften gehen und sich nicht ihre Predigten anhören, sich auch nicht in Dispute mit ihnen einlassen, und natürlich hütet euch vor ihnen nach dem Sprichwort: Hütet euch vor einem Häretiker nach dem ersten und zweiten Tadel“<sup>88</sup>.

Der Inhalt des Katechismus wurde nach dem Muster des katholischen Katechismus komponiert, wo es übereinstimmend mit dem scholastischen Grundsatz, der das System der Glaubenswahrheiten organisiert, drei Kardinaltugenden gab: Glaube, Hoffnung und Liebe<sup>89</sup>. Der Plan und die Struktur wurden also nach dem Muster der katholischen Katechismen geschaffen. Der erste Teil beinhaltet grundsätzliche Glaubenswahrheiten, die an Hand des Glaubenssymbols vorgestellt wurden. Der

<sup>86</sup> Schema der Entwicklungs- und Evolutionslinie des „Katechismus“ von Mohyla von 1640 bis 1667, der seine endgültige Form mit dem „Großen Katechismus“ annahm. Siehe, А Ж у к о в с ь к и й, Петро Могила, op. cit., S. 177; R. P. Р о р і в с х а к, Peter Mohila, Metropolitan of Kiev (1633–47), Translation and Evaluation of His „Orthodoxa Confession of Faith“, Washington 1975, S. 14–15.

<sup>87</sup> С. Г о л у б е в, op. cit., Appendix, В. II: „Собрание короткой науки...“, S. 358–359.

<sup>88</sup> „Собрание короткой науки...“, ibidem, S. 405–406.

<sup>89</sup> А. М а л у, M. V i l l e r, op. cit., S. CXVI; А. Ж у к о в с ь к и й, Вступ, op. cit., S. 20–31.

zweite Teil konzentriert sich auf die Rolle des Gebets. Der dritte Teil analysiert die 10 Gebote.

3. Евхологион, альбо Требникъ, Киев 1646<sup>90</sup> und das Vorwort von Piotr Mohyła<sup>91</sup> sind als die größten Errungenschaften Mohyłas auf dem Gebiet der Liturgie zu sehen. Sie scheinen zugleich das größte Lebenswerk des Erzbischofs zu sein. Das genannte Werk kam am 16. Dezember 1646 ans Tageslicht. Es war die Krönung eines langwierigen Reformprozesses der orthodoxen Liturgie in der Kiewer Metropole, den Mohyła begann, als er im Jahre 1627 zum Statthatter von Ławra Kijowsko-Pieczerska ernannt wurde. Es war auch ein symbolisch Ende des arbeitsreichen Lebens des großen Erzbischofs, der sein Werk erst auf seinem Todeslager zu Gesicht bekam. Er starb ein paar Wochen später, am 1. Januar 1647.

Die Aufnahme der Reformen und die Vereinheitlichung der Liturgie der Kiewer Metropole waren unentbehrlich.

Diesem Prozess lagen einige Ursachen zugrunde.

a) In der Geschichte des orthodoxen liturgischen Gedankens, insbesondere der Theologie der Sakramente, spielt die Zeitspanne Ende 16. bis 17. Jh. eine wesentliche Rolle. Und zwar kommt es von dieser Zeit an zu einer vertieften Überlegung über die Sakramente, deren Ziel ist, die Menge, das Wesen und das Verhältnis zwischen den Sakramenten und anderen liturgischen Tätigkeiten genauer zu bestimmen und zu präzisieren. Dem lagen u.a. die theologischen Meinungsstreitigkeiten in der christlich-lateinischen Kirche zugrunde, die zur Trennung der katholischen Kirche und zum Herausbilden der evangelischen Kirchen in Westeuropa führten. Die Orthodoxen waren zu dieser Zeit in gewissem Sinne gezwungen, zu diesem Streit Stellung zu nehmen. Als Beispiel dafür kann ein Briefwechsel zwischen dem Patriarchen Jeremiasz dem II. und den evangelischen Theologen von der Universität in Tübingen<sup>92</sup> dienen. Eine wesentliche Bedeutung beim Prozess der Gestaltung der richtigen

<sup>90</sup> Reprinty: П. Могила, Евхологион албо молитоволос или Требник, Київ 1646. [Fotokopie: Канберра - Мюнхен - Париж 1988, hg. А. Жуковський, Romae 1988, hg. О. Горбач (Opera Facultatis Theologicae, Universitas Catholica Ucrainorum S. Clementis Papae, V. 66); А.С. Архангельский, Борьба с католичеством и западнорусская литература конца XVI первой половины XVII в., Чтения и Общества истории и древностей российских, 1888, V. I, S. 79–82; П.И. Петров, О влиянии западноевропейской литературы на древнерусскую, Труды Киевской духовной академии 1872, Nr. 6, S. 513–517; А.И. Алмазов, Чин над бесноватым. Летопись Историко-филологического общества при Новороссийском университете, вып. IX, Одесса 1901, S. 35; Н. Печаяев, Могилинский Евхогий 1646 г. со стороны его источников, Труды Киевской духовной академии 1915, Nr. 4, Приложение, S. 495–499; Einführung: Analyse von Trebnik von Piotr Mohyła. А. Жуковський, П. Могила, Евхологион албо молитоволос или Требник, Київ 1646. [Fotokopie: Канберра - Мюнхен - Париж 1988, S. 17–45 (Bibliographie 44–45).

<sup>91</sup> Übersetzung in moderne Sprache, Ukrainisch w reпринцие: П. Могила, Евхологион албо молитоволос или Требник, Київ 1646. [Fotokopie: Канберра - Мюнхен - Париж 1988, hg. А. Жуковський, S. 47–50 (Übersetzer unbekannt); М. Мелник, W. Піліпович, Teksty Piotra Mohyły [tłumaczenie i opracowanie], in: А. Наумов, Domus Divisa. Studia nad literaturą ruską w I. Rzeczpospolitej, Kraków 2003, Appendix, S. 317–386.

<sup>92</sup> Der Briefwechsel von 1574–1581 wurde im folgenden Werk veröffentlicht: „Acta et scripta theologorum Wirtembergensium et Patriarchae Constantinopolitani D. Hieremiae, quae utrique ab a. 1576 usque ad a. 1581, de Augustana Confessione inter se miserunt: Graece et latine ab iisdem theologis edita”..., (herausgegeben in Wirtemberg „in officina haeredum Joannis Cratonis”, 1584).

orthodoxen Idee über die Sakramente hatten die Arbeiten der orthodoxen Theologen in der Republik. Mohyla's „Trebnik“ muss man vor diesem Hintergrund betrachten. Erst aus dieser Perspektive können wir die Rolle des Werks des Erzbischofs im Bereich der orthodoxen Sakramentologie richtig einschätzen.

b) Ein anderer wichtiger Grund der Erarbeitung des „Trebnik“ war die Vielfalt der liturgischen Formen, die im Widerspruch zur orthodoxen liturgischen Praktik im östlichen Teil der Republik standen. Diese Vielfalt kommt Anfang des 16. Jh. zum Vorschein. Sie wurde von den vorgenannten Änderungen der orthodoxen Kirche nach 1596 noch zusätzlich gefestigt. Es waren dies vor allem: die durch die Union herbeigeführte Desinformation, das Fehlen eines legal bestehenden Episkopats, keine Aufsicht der orthodoxen Hierarchie über das religiöse Leben. Dies zeigte sich insbesondere beim Auftauchen der liturgischen Bücher ohne Bewilligung des Episkopats. Es war demzufolge nötig, besonders nach der Legalisierung der orthodoxen Kirche in der Herrschaftszeit von Wladyslaw dem IV., neue liturgische Bücher unter Aufsicht des neuen Episkopats herauszugeben, an dessen Spitze eben Mohyla stand. Die Reformen führte er früher ein, bevor er Bischof wurde. Im Jahre 1627 veröffentlichte er „Triod Postny“, 1629 „Sluzebnik“ und zwei Jahre später „Triod Kwiecisty“. Im Jahre 1636 erschien „Mineja Świąteczna“. Eine natürliche Ergänzung war die Veröffentlichung von „Trebnik“. Durch die Reform der liturgischen Bücher, deren Krönung „Wielki Trebnik“ vom Jahre 1646 war, wollte Mohyla dem Durcheinander der liturgischen Vielfalt in der orthodoxen Kirche Schranken setzen<sup>93</sup>.

c) Die Veröffentlichung des Trebnik diente auch als Gegenüberstellung zu den erhobenen Vorwürfen, dass die orthodoxe Kirche von der Häresie, also vom Protestantismus beeinflusst wird. Die Präzisierung und Vereinheitlichung von „Trebnik“ sollte einen Beitrag leisten, die erhobenen Vorwürfe zu entkräften. Das Buch beinhaltete glaubenstreue Texte, Sakramente, Segen, Gebete und andere liturgische Tätigkeiten. Die zur Ordnung gebrachte Liturgie, die Zugang zur erlösenden Gnade gab, war der beste Weg, die orthodoxe Kirche als wahrheitsgemäße Konfession anzuerkennen und den Vorwürfen über den Verlust der Rechtgläubigkeit zu widersprechen. „Trebnik“ sollte die Rechtgläubigkeit des östlichen Christentums unterstreichen. Sein Wunsch, sich gegen Vorwürfe über die Häresie in der orthodoxen Liturgie zu stellen, brachte er auf den ersten Seiten des „Trebnik“ zum Ausdruck. Im

---

Hier befindet sich u.a. eine negative Bewertung der evangelischen sakramentologischen Doktrin, formuliert im Augsburger-Bekenntnis. Sie wurde dreimal formuliert. Im Jahre 1576 missbilligte Jeremiasz der II. im nach Tübingen geschickten umfangreichen Traktat die Erteilungsweise der Taufe von den Lutheranern (S. 56–143). [Die lateinische Übersetzung der ersten Antwort von Jeremiasz dem II. unter dem Titel „Cenzura Orientalis Ecclesiae de praecipuis nostri saeculi haereticorum dogmatibus“ erschien im Jahre 1582 in Kraków und wurde von Stanisław Sokolowski verfasst]. Im Jahre 1579 verteidigte Jeremiasz der II. im umfangreichen Traktat durch Diskussion mit der evangelischen Theologie u.a. die Doktrin der Sieben Sakramente (S. 200–265). Seine Anschauung stellte der Patriarch wiederum im Brief aus dem Jahre 1581 vor (S. 349–370).

<sup>93</sup> Es geht hier vor allem um das antiorthodoxe Schaffen von K. Sakowicz. Er polemisierte scharf gegen das Abhalten der Sakramente von orthodoxer Geistlichkeit und gegen die gesamte Liturgie des östlichen Christentums. Z.B. die ganze Struktur seines wichtigsten Werkes — „Epanorthosis abo Prespektywa...“, befasst sich mit der Entlarvung der Missbräuche beim Abhalten der Sakramente. Zu diesem Problem siehe: A. N a u m o w, Wiara i historia, op. cit., S. 159–168.

Vorwort brachte der Kiewer Erzbischof folgende Argumente vor: „(...) Unser Erlöser, Jesus Christus, überträgt mir eine Verantwortung für seine Schäfchen, die ich zu betreuen habe. Ich weiß genau, dass unsere Gegner und hinterhältigen Brüder der Heiligen Orthodoxie die orthodoxen Gläubigen ernsthaft beleidigen, indem sie unsere Geistlichen schamlos Dummköpfe nennen (...) und uns vorwerfen, dass das orthodoxe Ruthenien zur Häresie neigt (...) sowie Anzahl, Form, Wesen, Intention und Folgen der Sakramente nicht kennen und die Liturgie in unterschiedlicher Weise abhalten (...)“<sup>94</sup>.

Um den vorgenannten Vorwürfen entgegenzutreten, entstand „Trebnyk“. Dieses Buch trägt dazu bei, dass jeder Orthodoxe hier eine Hilfe bei der Argumentation des erlösenden Wertes des orthodoxen Glaubens findet. Mohyła behauptete, dass jeder Orthodoxe im Buch das Folgende findet: „ (...) wie man die Rechtgläubigen mit der Hoffnung auf die Erlösung tröstet (stärkt), wie man die Unantastbarkeit der Dogmen des orthodoxen Glaubens vor den Attacken der sichtbaren und unsichtbaren Unterdrücker und Gegner in Schutz nimmt. Dem Buch entnimmst du auch richtige und in allen orthodoxen Kirchen gültige Formen der heiligen Sakramente, weil durch diese Sakramente die Gläubigen wie aus dem heiligen Gefäß Gottesgnade schöpfen und Erbe des Himmlischen Reichs werden“<sup>95</sup>.

Diesen Gedanken setzt der Autor im zweiten Teil von „Trebnyk“ fort. Der Verfasser schrieb z.B. im Kommentar zur Zeremonie der Wasserweihe oder zum Fest der Taufe von Christus in Jordanien an die Gläubigen: „Orthodoxes Volk von Ruthenien (buchstäblich übersetzt — Rossijskij Rode), Du weißt genau, dass Du in einer wahren Kirche bist, die Christus auf sich selbst wie auf einem Eckpfeiler baute und dass die Tore der Hölle, d.h. die Sprachen der Ketzer und Apostaten der orthodoxen Kirche nie überlegen sein werden. Deswegen bleibt das Volk dem Glauben treu. Laßt Euch vom Wind der Heuchelei, von der Verfolgung sowie der berühmten Diskussion der philosophischen Sylogismen nicht in die Irre führen (...)“<sup>96</sup>.

Es ist darauf hinzuweisen, dass im zitierten Fragment über das Anfechten der Orthodoxie Katholiken als Ketzer und Apostaten bezeichnet und angeklagt werden<sup>97</sup>. „Trebnyk“ von Mohyła besteht aus drei Teilen. Der erste ist am umfangreichsten. Er beginnt mit einem Vorwort. In diesem Teil wurde ein Handlungsmuster des Abhaltens der sieben Sakramente und eine Handlung im Falle eines ungewöhnlichen Ereignisses dargestellt, das während der Erteilung eines Sakramentes auftreten könnte. Dazu kommen auch Kommentare zur Erläuterung des liturgischen und theologischen Sinnes der Zeremonien. Es wurden auch ein originelles Moleben für Kranke und Beerdigungszeremonien beschrieben, verfasst von Mohyła. Jedem Sakrament kommt eine dogmatische Einführung zuvor. Die Einführung besteht immer aus 3 Teilen: 1. der Erläuterungsteil — er beinhaltet eine ausführliche Erklärung einer Zeremonie und eine entsprechende Erteilung eines bestimmten Sakramentes; 2. Kasusteil — er beschreibt eine Handlung im Falle von Fehlern bei

<sup>94</sup> Vorwort zu: Trebnyk, S. 6; vergl. А. Жуковський, Вступ (ukrainische Übersetzung des Vorwortes), in: Евхологiон або молитовслов или Требник, Канберра - Мюнхен - Париж 1988, hg. А. Жуковський, S. 48–49.

<sup>95</sup> Trebnyk, S. 7.

<sup>96</sup> Trebnyk, T. II, S. 28.

<sup>97</sup> Die Frage analysiert ausführlich: A. Naumow, Wiara i historia, op. cit., S. 163–166.

der Erteilung eines Sakraments; 3. der seelsorgische Teil — hier wurden Hinweise genannt, wie ein Geistlicher den Gläubigen die Bedeutung der einzelnen Sakramente zu erläutern hat. In diesem Teil von „Trebnik“ befinden sich sechs „Reden“, die ebenfalls vom Kiewer Metropoliten verfasst wurden. Fünf von ihnen wurden den folgenden Sakramenten gewidmet: Taufe, Buße, Eucharistie, Ehe. Dem letzten Sakrament widmete Mohyla 2 Reden. Eine von ihnen wurde im Februar 1645 in Jassy während der Trauung von Janusz Radziwiłł und Maria Lupa — der Tochter des Moldauer Hospodaren Bazyli Lupa — gehalten. Die sechste Rede erläutert die Beerdigungszeremonie. In diesem Teil befinden sich ebenfalls mit dem Ordensleben verbundene Zeremonien, sie sind aber nicht in allen Büchern des „Trebnik“ vorhanden. Infolgedessen haben wir es hier gewissermaßen mit einem speziellen Typ zu tun: dieser Teil ist für Mönche bestimmt, er beinhaltet die vorgenannten Zeremonien der Einweihung in die nächsten Stufen des Klosterlebens.

Der zweite Teil hat 60 Zeremonien zum Laienleben. Dazu gehören z.B.: Wasserweihe, Kirchenweihe, Weihe eines Kriegsschiffs, der militärischen Truppen. Der dritte Teil beinhaltet 24 Zeremonien, Moleben und Gebete, die mit besonderen Situationen des menschlichen Daseins verbunden sind. Hier sind hymnologische Werke von Mohyla<sup>98</sup> zu finden. Der Erzbischof führte in sein Werk zahlreiche Innovationen ein. Er lehnte viele in der ukrainischen Orthodoxie verankerten religiöse Formen ab. Z.B. übergang er in „Trebnik“ die Kommunikation an Hand des Weihwassers während des Festes der Taufe von Christus in Jordanien, Gebete für die Hebamme (baboj), eine getrennte Beerdigungszeremonie für Frauen. Es wurden 37 neue Zeremonien eingeführt, unter denen 20 ihre Wurzel in der bisherigen Praktik der Kirche hatten. Es wurde z.B. eingeführt: Beichte im Sitzen, Prozession von Westen nach Osten, Begleiten eines Verstorbenen von Geistlichen vor dem Sarg, Predigt in für Gläubige verständlicher Volkssprache. Besonders wichtig war dabei die Abschaffung der Wiederholung von Sakramenten: Taufe (sog. Rebaptisation), Konfirmation, Priestertum. Es wurden ausführlich die Zeremonien der Taufe der Heiden und der Aufnahme der christlichen Abtrünnigen in die orthodoxe Kirche bearbeitet.

### III. Zweifelhafte und diskutabile Arbeiten

Die dritte Gruppe der von uns ausgewählten Arbeiten bilden Werke, die Mohyla nicht zuzurechnen sind oder wo sich Zweifel ergeben, ob sie aus seiner Feder stammen.

1. Eine solche Arbeit, die Mohyla nicht zugeschrieben werden kann, ist das „Seelenbuch, das man das goldene Buch nennt. Es ist bei der Nachahmung Gottes und unseres Erlösers Jesus Christus von großem Nutzen. Es handelt auch vom Empfangen der Gottessakramente von den Geistlichen und Laien. Es ist in zwei Teile unterteilt. Für das Leben und die Unterhaltung und für die Seele von Piotr Mohyla, dem Woiwoden des Moldauer Landes, dem Barmherzigen des Heiligen Ławra

<sup>98</sup> A. N a u m o w, Na opoce wiary. O dwóch utworach hymnograficznych św. Piotra Mohyły, *Warszawskie Zeszyty Ukrainoznawcze* 4–5 (1997), S. 182–186. A. N a u m o w, *Wiara i historia*, Kraków.



Pieczerska in Kiew<sup>99</sup>. Dieses Werk befindet sich im Archiv der Handschriften und alten Drucke in der W. Stefanyk Bibliothek in Lwów. Diese Handschrift wurde erst in den 20er Jahren in Lwow im Kloster des Heiligen Onufry gefunden. Jarosław Hordyński wurde im Jahre 1927<sup>100</sup> fündig. Es ist eine aus dem 17. Jh. stammende Kopie einer Arbeit aus dem Bereich der Asketik. Die in Lwow aufbewahrte Handschrift besteht aus ein paar Arbeiten. Das Seelenbuch ist der erste Teil des ganzen Werks, das gleich betitelt wurde. Diese Handschrift wurde von zahlreichen ukrainischen Forschern wie Niczyk, Żukowskyj, die sich mit dem Leben und Schaffen Mohyłas auseinandersetzen, als authentisches Werk von ihm anerkannt. Ihren Meinungen zuwider ist diese Handschrift als eine Arbeit anzusehen, wo die Autorschaft Mohyłas sehr zweifelhaft ist und zur Diskussion steht. Solche Zweifel kommen bei der Analyse der ukrainischen wissenschaftlichen Literatur über Mohyła auf. Vor allem deswegen, weil es Widersprüche in der Handschrift gibt. Z.B. schrieb der Kopist falsch, dass das Werk des Archimandriten Mohyła aus dem Jahre 1623 stammt. Zu jener Zeit war Mohyła noch kein Archimandrit. Dieses Amt versah er erst im Jahre 1627. Aus seiner Biographie geht klar hervor, dass er sich im Jahre 1623 noch nicht einmal auf den Eintritt ins Kloster vorbereiten, geschweige denn asketische Werke schreiben konnte. Trotzdem traten bisher keine Bedenken über die wirkliche Autorschaft dieses Werks auf. Es wurden bisher keine Untersuchungen angestellt, die diese Handschrift mit dem gesamten Schaffen von Mohyła zur asketischen Thematik verglichen hätten. Um so fraglicher ist das, da man schon früher eingehende Untersuchungen an einer anderen Quelle führte, an der bestimmte Zweifel an der Autorschaft von Mohyła bestanden. Es handelt sich dabei um ein berühmtes Projekt zum Wiederanstreben der Einheit der orthodoxen und katholischen Kirche von Piotr Mohyła, das im anonymen Memorial vom Jahre 1644 verfasst wurde. Die Autorschaft von Mohyła ist sehr fraglich, wenn man das Goldene Buch mit der von uns früher genannten in Kiew aufbewahrten Handschrift des Bischofs vergleicht. Der Vergleich dieser zwei Quellen ergibt das Folgende: 1) das Goldene Buch konnte er zum Zeitpunkt des Eintritts in Ławra Pieczerska noch nicht begonnen haben zu schreiben. Damals begann er nur im Hausbuch seine Notizen niederzuschreiben; 2) thematischer Unterschied zwischen beiden Handschriften. Z.B. beschrieb Mohyła im Autogramm aus Kiew seine vertraulichen religiösen Erlebnisse aus den Jahren 1628–1635. Deren Inhalt bilden 3 grundsätzliche Themen: Berichte über die Wunder in der orthodoxen Kirche, vor allem in Ławra Pieczerska, die über fromme Mönche handelten; hymnografische Arbeiten — Kanons, religiöse Hymnen, Gebete zu bestimmten Festen, z.B. verfasst mit der Intention „der Beruhigung des orthodoxen Glaubens“; (А.Ю.З.Р. Т.1, В.7, S. 167–170); asketische Wissenschaften (А.Ю.З.Р. Т.1, В.7, S. 171–180)<sup>101</sup>. Der Handschrift aus Lwow fehlt es an diesen Motiven.

<sup>99</sup> Могила Петро Книга души, нарыцаемое злото..., Відділ рукописів ЛБАН (Abteilung Handschriften), Signatur..., 3, 1–69 арк.

<sup>100</sup> Я. Г о р д и н с ь к и й, Рукописи бібліотеки монастира св. Онуфрія у Львові, Жовква 1927, S. 239.

<sup>101</sup> Eine genaue Analyse des Inhaltes des Buches machte: М. Грушевський, Історія Української Літератури, op. cit., В. 6, S. 568–572.

Es fällt auch schwer, Mohyla als Autor der Korrektur der Übersetzung und Einführung zum im Jahre 1628 herausgegebenen Werk von Agapit Diakon „Царю Юстиніану главизны поучительны“<sup>102</sup> anzuerkennen. Die Redakteurarbeiten an diesem Werk werden Mohyla zugeschrieben, obwohl das Vorwort deutlich nur von der Übersetzung und Herausgabe in der Zeit der Leitung von Ławra Pieczerska durch Mohyla handelt<sup>103</sup>.

## SCHLUSSTEIL

Die obige Unterteilung lässt in der schriftlichen Tätigkeit von Mohyla drei Zeitspannen unterscheiden. Der erste Zeitraum ist 1628–1632. Mohyla schreibt zu dieser Zeit Notizen zu Hymnographie, Asketik und Hagographie. Jedoch nach 1631 beginnt ihn das zu langweilen. Es ist möglich, dass er darauf nicht so großen Wert legte, weil er nichts davon unter seinem Namen veröffentlichen ließ. Der zweite Zeitraum sind die Jahre 1629–1640<sup>104</sup>. Zu dieser Zeit veröffentlicht Mohyla unter seinem Namen. Das sind Vorworte und Dedikationen für in Kiew herausgegebene liturgische Schriften. Der dritte Zeitraum folgte nach dem Jahre 1643. hier entstanden drei Werke: „Lithos“, „Kurze Glaubenssammlung“, „Trebnik“. Mohyla war der Inspirator ihres Entstehens, ihr Mitautor, und er firmierte sie mit seinem Namen. Es ist also eine spezifische Evolution seiner literarischen Tätigkeit zu sehen, deren Grundsatz es war, individuelle mit Gemeinschaftsarbeiten zu verbinden.

## SCHRIFTEN VON PIOTR MOHYŁA

### 1. Handschriftliche Quellen

Дневник Петра Могилы, [ohne Datum, wahrscheinlich 1628–1633] Institut von Handschriften der Nationalbibliothek der Ukraine „Wernadzki“ in Kiew. Signatur — П. 367(676).

<sup>102</sup> Ibidem, S. 572–573. Der Autor der Bearbeitung machte vom im Archiv der alten Drucke der Stefanyka-Bibliothek in Lwow aufbewahrten Exemplar Gebrauch, Signatur CT-2347. Die Übersetzung unter dem Titel „Dostojnego ojca naszego Dorotek Pouczenia“ ist dem Werk beigelegt. Die Übersetzung besitzt seine eigene Seitennummerierung und zählt 22 Seiten. Siehe, Запаско, Ісаевич, S. 46.

<sup>103</sup> Der Autor der Bearbeitung machte bei den Untersuchungen dieses Werks von dem im Archiv der alten Drucke der Stefanyk-Bibliothek in Lwow aufbewahrten Exemplar Gebrauch.

<sup>104</sup> Hruszewski vermutete unter Einfluss der Lektüre der von Mohyla handgeschriebenen Notizen, dass Mohyla „kurz nach seiner Haarschur ala Mönch, Geistlicher und Archimandrit, um 1628, den Entschluss fasste, eine Serie von Schriften über die asketische Thematik zu schaffen (...), wobei er vom Ruhm eines orthodoxen Lehrers, Hymnograph-Dichters träumte. Die Träume gingen nicht in Erfüllung, seine Notizen in diesem Tagebuch kommen immer seltener vor und in den Jahren 1631–32 hören sie ganz auf.(...) Diese Fakten zeigen, dass er schnell den Wunsch nach Ruhm im Bereich der Literatur aufgab. Das ist vielleicht darauf zurückzuführen, dass er selbst bemerkte, dass es ihm an der schriftlichen Begabung fehlte. Er fand auch bei seinen Nächsten auf diesem Gebiet keine Anerkennung. Anschließend kam er zum Schluss, dass seine starke Seite die Verwaltungsarbeit ist“. М. Грушевський, op. cit., B. 6, S. 572–573.

[Нер. Дневник Петра Могилы по рукописи Киево-Софийского собора полностью напечатан, in: Архив Юго-Западной России, Т. I, В. VII, S. 49–89; Abdruck von Fragmenten: Петра Могилы стихири и канон в благодарность за чудесное избавление К.-Печерской Лавры от неприятельского разорения в 1630 году, „Киевские епархиальные ведомости” 1861, № 17, S. 491–500]

## 2. Gedruckte Quellen

Die Arbeiten von Mohyła geben wir chronologisch an, also nach Jahren, in denen sie geschrieben wurden.

[1628–1632]

1. Передмова, in: Книжечка молитв, Київ [1628–1632], S. [1–2]

1629

2. Передмова, in: Номоканон си'ест законоправилик, имея по сокращению правила святых апостол седми соборов и пом стных н киих. К сему и вселенских учителей и преподобных отец, третие с болшим исправлением изданный, Київ [1 П] 1629, S. 1–16.

3. Передмова, in: Leiturgiarion... си ест служебник от литургій Св. Васіліа, Иоанна Златоустаго и преждесвященных служений іерейских и диаконских повседневных ношних же и дневных в себ с др жимых реченный. Благословением и исправлением преподобн шаго господина и отца кир Петра Могилы, Київ [1 IV] 1629, S. 1–2.

1631

4. Передмова-посвята П. Могили його брату Мойсею Могили, in: Triodion... си ест трип снец святой великой пятдесятницы. Пентикостаріон еже ест пятдесятница нареченный. От еллинского изсл дован благословением и тшанием преподобншаго кир Петра Могилы, Київ [1 VI] 1631, S. 11 unnummerierte Blätter + 2 S.

5. Посвята П. Могили Т. Замойському [1 XII 1631], in: Triodion ... си ест трип снец святой великой пятдесятницы. Пентикостаріон еже ест пятдесятница нареченный. От еллинского изсл дован благословением и тшанием преподобн шаго кир Петра Могилы, Київ [1 VI] 1631, S. 11 unnummerierte Blätter + 2 S.

1632

6. Dedikation für Jeremiasz Wisniowiecki, in: Крест Христа спасителя и каждого человека на казаню публичном през ясевелебного в бози его милости господина и отца кир Петра Могилу, милостию божією архимандрита Святыя великія Лавры Печерскія Киевскія, Київ 1632, S. [1–9].

7. Крест Христа спасителя и каждого человека на казаню публичном през ясевелебного в бози его милости господина и отца кир Петра Могилу, милостию божією архимандрита Святыя великія Лавры Печерскія Киевскія, Київ 1632.

1636

8. Передмова, in: Антологія, сиріч молитвы и поученія душеполезная. В душевную пользу спудеов и всіх благочестивых любомолитвеник. Вкратці собрана ѣ благочунні... расположена тианіем... Петра Могили, Київ [24 V] 1636, S. [1–7].

1637

9. Передмова до П. Могили до Феодора Проскури Сушанського, in: Евангеліе учителное, Київ [25 VIII] 1637 (Teil des Exemplars), S. [1–9].

10. Передмова до П. Могили до Богдана Стеткерича, in: Эвангеліе учителное, Київ [25 VIII] 1637 (Teil des Exemplars), S. [1–8].

11. Передмова до П. Могили чителника, in: Евангеліе учителное, Київ [25 VIII] 1637 (Alle Exemplare), S. 1–6.

1639

12. Служебник, Київ [24 V] 1639.

1640

13. Присвята П. Могили Феодорові Проскурі Сушанському, in: Триод пісна, Київ [30 VI] 1640.

14. Передмова П. Могили до ласкавого чителника, in: Триод пісна, Київ [30 VI] 1640.

1643

15. Присвята П. Могили М. Бржозовському 12 I 1643, in: Полуустав, Київ 1643.

1644

16. Dedikation für Brzozowski, in: Lithos abo Kamień z procy Prawdy Cerkwie Świętey Prawosławney Ruskiey. Na skruszenie fałecznościemnej Perspektywy albo raczej Paszkwilu od Kassiana Sakowicza, byłego przedtyn kiedyś Archimandrite Dubienskiego Unita, iakoby o błędach, Haerezyach, y Zabobonach Cerkwie Ruuskiey w Uniey nie będącey, tak w Artikułach wiary, iako w Administrowaniu Sakramentow y inszych obrządkach i Ceremoniach znajdujących się, Roku P. 1642 w Krakowie wydane. Wypuszczony przez pokornego Oycza Euzebia Pimina, Kijów 1644 (Lithos oder der Stein aus der Wahrheitsschleuder der Ruthenischen Heiligen Orthodoxen Kirche. Zur Zermürbung der falschen und dunklen Perspektive oder eher des Pasquills von Kassian Sakowicz (...)) Ausgeschleudert durch den ergebenen Vater Euzebia Pimina, Kiew 1644 [Abdruck in: АЮЗР, Т. I, В. IX, Кієвъ 1893, S. 1–414]

17. Sententia cuiusdam Nobilis Poloni Graecae Religionis, Übers. aus dem lateinischen Original A. Budzisz (Appendix) in Hryniewicz, in: Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej, Opole 1995, S. 98–111.

1645

18. Geistliche Rede zur Vermählung von Janusz Radziwił (...) mit Maria, Tochter von (...) Wasilia, Woiwode und Hospodar der Walachei, Kiew 1645.

19. Sammlung kurzer Lehren über die Artikel des christlich griechisch-orthodox-katholischen Glaubens, Kiew 1645.

20. Сѣбръяніе короткои науки о артикулах віри православнокафоліческіи христіанскои, Київ 1645.

[Spätere Ausgaben: Зобряніе короткое науки о артикулах віри православнокафоліческіи христіанскои, Львів 1645; Confession Orthodoxe, Amsterdam 1667; Ортодокс омологія сирічь Православное исповѣданіе католическія и апостолскія церкве восточныя новопереведеса с еллиногреческого языка, Москва 1696; Катихисис сирічь исповѣданіе православныя віры правиславнокатолическія й апостолскія церкве восточныя (...) Київ 1712; Сбраніе короткои науки о артикулах в...ры православно-католической христіанскои ведлуг възнания й науки церкве св. восточной соборной апостолской для шв. ченя й науки вс...м в школах ся шв...чачим православниим дитем..., Нег., С. Голубев, Киевский митрополит Петр Могила й его сподвижники, Киев 1898, Т. 2, Приложения, S. 358–489; La Confession Orthodoxe de Pierre Moghila, Metropolitte de Kiev, herausgegeben und mit einem Vorwort und Anmerkungen versehen: A. Malvy, M. Viller, Paris 1927 „Orientalia Christiana” 1927, Nr 39; Катехизис Петра Могили, переклад В. Шевчук, упорядкував А. Жуковський, Київ – Париж 1996]

1646

21. Евхологіон албо молитовслов или Требник, Київ 1646.

Fotokopie:

Евхологіон албо молитовслов или Требник, Камбера – Мюнхен – Париж 1988, Red. А. Жуковский;

Евхологіон албо молитовслов или Требник Romae 1988, Red. О. Горбач (*Opera Facultatis Theologicae*, Universitas Catholica Ucrainorum S. Clementis Papae, B. 66.

Übersetzung von Fragmenten:

М. Melnyk, W. Pilipowicz, Predigten und sakramental-liturgische Kommentare aus dem Trebnik des hl. Piotr Mohyła, Olsztyn 2003.

22. Духовное завещание митрополита Петра Могилы, „Памятники, издаваемые Киевскою комиссиею для разбора древних актов”, Киев 1897, S. 150–153.

Briefe

Грамота даная Петром Могилою Львовскому типографу Михайле Слезке на друкованье книг, „Киевские епархиальные ведомости” 1873, Nr 22 (Отдел второй), S. 645–652.

Грамота киевского митрополита Петра Могилы к перемышльскому Свято-Троицкому братству, С. Голубев, Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники, Киев 1989, Т. 2, Приложения, S. 287–289.

Грамота киевского православного митрополита Петра Могилы минскому крестоносному братству, в которой уведомляется о возобновившихся со стороны р[имо]-католиков и униатов гонениях на православие (...) 1640 г. февр. 2. (...) „Вестник Юго-Западной и Западной России” 1863, Т. 1, S. 30–33.

Сказания Петра Могилы из времен унии, „Киевские епархиальные ведомости” 1861, Nr 18, S. 521–525; Nr 19, S. 545–550; Nr 20, S. 575–579; 1862, Nr 2, S. 45–52.

Письмо киевского митрополита Петра Могилы к львовским братчикам, С. Голубев, Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники, Киев 1898, Т. 2, Приложения, S. 86–87.

Универсал Киевского митрополита Петра Могилы Минскому православному братству о притеснениях от католиков и униатов и проч. 1640 г., „Чтен. в общ. истор. и древн. рос.” 1847, Кн. 6, S. 64–66.

## STRESZCZENIE

Prawosławny metropolita kijowski Piotr Mohyła (1596–1647) był przede wszystkim reformatorem Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej. Temu celowi podporządkował również własną twórczość teologiczną. Mohyła nie był teologiem teoretykiem lub kimś kto pragnął dać wyraz swej indywidualności. Zamiast tego był klasycznym przykładem człowieka czynu nastawionego na konkretne działania mające na celu rozwiązywanie wyzwań przed jakimi stała prawosławna społeczność XVII wieku. Mohyła w swej twórczości pisarskiej — podobnie jak w przypadku swej działalności organizacyjnej — korzystał z pomocy współpracowników z jego najbliższego intelektualnego otoczenia związanego z założonym przez Mohylę Kolegium w Kijowie. Zgromadził on tutaj szereg wybitnych uczonych. Krąg tych ludzi zwany często jako „Mohylańskie Ateneum” stanowili między innymi: Sylwester Kosow, Izajasz Trofimowicz-Kozłowski, Atanazy Kalnofojski. Mohyle udało się stworzyć w Kijowie centrum intelektualno-teologiczno-wydawnicze, gdzie podjęto trud uporządkowania dogmatyki, nadając jej jasną i zwartą formę nieznaną dotąd w prawosławiu. Akademia miała stworzyć podstawy reform i dostarczyć narzędzia zarówno w wymiarze doktrynalnym, jak i organizacyjnym. Szczególnie chodziło tutaj o reformę teologii prawosławnej. Do współpracowników Mohyły należeli również pracownicy drukarni w Ławrze Kijowsko-Pieczerskiej. W tym zespole metropolita był niewątpliwie postacią centralną. Mógł pełnić rolę swoistego „mistrza”, który szkicował zarys głównych idei, a jego współpracownicy wypełniali te szkice konkretną treścią, rozwijając główne idee. W efekcie w Kijowie, w kręgu uczonych związanych z Mohylą, powstały dzieła przypisywane Mohyle. Miały one służyć uporządkowaniu i pogłębieniu dogmatycznych treści teologii prawosławnej. Równocześnie dzieła te miały znaczenie ogólnoprawosławne. W całym świecie prawosławnym tylko metropolia kijowska zdolna była do wydawania syntez teologicznych, dzieł polemicznych, reformy ksiąg liturgicznych.

Pisma Mohyły można podzielić na dwie grupy. Pierwszą grupę dzieł Mohyły stanowią przedmowy i dedykacje umieszczone przez Mohyłę w wydawanych księgach liturgicznych w drukarni Ławry Pieczerskiej oraz w samodzielnych pracach Mohyły. Przedmowy i dedykacje pod względem formy są typową dla XVII wieku oracją, pochwalną mową, penegirykiem na cześć świeckich opiekunów prawosławia. Obowiązywała w nich określona konwencja. Ich bohaterowie są zawsze przedstawieni jako wcielenie szeregu cnót. Wszyscy są wiernymi synami prawosławia, sprawującymi sumiennie swe obowiązki opieki nad „Cerkwią — Matką”. Pełnienie tego obowiązku wynika z tego, iż są spadkobiercy tradycji rodowej sięgającej czasów Rusi Kijowskiej. Większość przedmów i dedykacji tych przy powierzchownym odczytaniu jawią się jako formalne formalnie dodatki do wydawanych ksiąg liturgicznych skierowane do wybitnych przedstawicieli prawosławnej szlachty. Przy głębszym wejrzeniu w treść tych tekstów okazuje się jednak, iż Mohyła nauczał o ścisłym związku liturgii prawosławnej (szczególnie sakramentów) z instytucjonalną wspólnotą Kościoła prawosławnego. Mohyła zdaje się zwracać uwagę na kilka doświadczeń będących udziałem człowieka we wspólnocie Kościoła prawosławnego. Był kontynuatorem prawosławnej tradycji, która ściśle utożsamia kult z nauką o Kościele. Liturgia była w czasach Mohyły — jest nadal — źródłem tożsamości eklezjalnej wyznawców prawosławia.

Drugą grupę pism Mohyły stanowią prace zbiorowe powstałe z jego inspiracji oraz pod jego nadzorem takich jak „Zebranie krótkiej nauki...” i „Trebnik”. Były to zarazem najważniejsze prace kijowskiej szkoły teologicznej, która uformowała się wokół osoby Mohyły. „Trebnik” był najważniejszym dokonaniem metropolity. Dzieło to ujrzało światło dzienne 16 grudnia 1646 roku. Było uwieńczeniem długiego procesu reformy liturgii prawosławnej w metropolii kijowskiej, który Mohyła rozpoczął już w momencie, kiedy został mianowany w 1627 roku namiestnikiem Ławry Kijowsko-Pieczerskiej. Było to również symboliczne zakończenie pracowitego życia wielkiego metropolity, który swe dzieło oglądał na łożu śmierci. Zmarł kilka tygodni później, 1 stycznia 1647 roku.





## **TOMOSY Z 1924 I 1948 ROKU NADAJĄCE STATUS AUTOKEFALICZNY POLSKIEMU AUTOKEFALICZNEMU KOŚCIOŁOWI PRAWOSŁAWNEMU: ICH WYDŹWIĘK HISTORYCZNO-KANONICZNY**

**Treści:** — 1. Materiał badawczy. — 2. Kościół jako instytucja eklezjalno-kanoniczna. — 3. Autokefaliczność Kościoła, jako atrybut jego dojrzałości eklezjalno-kanonicznej. — 4. Romeosini a proces autokefalizacji poszczególnych Kościołów prawosławnych. — 5. Analiza porównawcza tomosów autokefalicznych Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego z 1924 i 1948 roku. — Podsumowanie. — Zusammenfassung

Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny w dziedzinie procesu autokefalizacji jest w sytuacji wyjątkowej, która wymaga szerszej analizy. Wynika to z faktu podwójnego otrzymania autokefalii przezeń oraz szczególnego charakteru dokumentu, na mocy którego dany Kościół staje się samodzielnym. Tomos patriarszy o nadaniu autokefalii<sup>1</sup> jest prawem zasadniczym dla każdego Kościoła prawosławnego w oparciu, o który kształtowane są:

- ustrój wewnętrzny,
- życie liturgiczno-kanoniczne, ze wszystkimi sferami życia kościelnego z nich wynikającymi.

### **I. MATERIAŁ BADAWCZY**

Podstawę dla niniejszych rozważań stanowią dwa tomosy autokefaliczne wystawione dla Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. Pierwszy z nich został wystawiony przez Patriarchat Ekumeniczny w 1924 roku, drugi zaś w 1948 przez Patriarchat Moskiewski. Oba one zostały opublikowane.

Pierwszy z nich został opublikowany m.in. przez Jerzego Stefana Langroda<sup>2</sup>, Mikołaja Zyzykina<sup>3</sup> w języku polskim. Kalendarz na rok 1988 wydany w Win-

---

<sup>1</sup> Tomos — uroczysty, oficjalny akt, potwierdzający doniosłą decyzję powziętą przez biskupa, arcybiskupa, metropolitę, patriarchę lub cały lokalny Kościół lub Zgromadzenie Biskupów lokalnego Kościoła.

<sup>2</sup> J.S. Langrod, O autokefalii prawosławnej w Polsce. Studium z zakresu polskiej polityki administracji wyznaniowej, Warszawa 1931, s. 90–92.

<sup>3</sup> M. Zyzykin, Autokefalia i zasady jej zastosowania, Warszawa 1931, s. 74–77.

nipeg<sup>4</sup> oraz Kalendarz na rok 1994<sup>5</sup> zawierają tekst ukraiński wspomnianego dokumentu.

Drugi tomos został opublikowany w języku oryginału tzn. rosyjskim przez ihumena Szymona Romańczuka [obecnie arcybiskupa łódzkiego i poznańskiego] w 1975 z okazji trzydziestolecia Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej<sup>6</sup>.

## II. KOŚCIÓŁ JAKO INSTYTUCJA EKLEZJALNO-KANONICZNA

Kościół to obraz wielopłaszczyznowych relacji międzyludzkich o charakterze szczególnym, religijnym, mającym swe podłoże w jedności miłości, nadziei i wiary. Te trzy odniesienia, aksjomaty życia, stanowią fundament jego życia. W naukowej debacie prezentuje się jako pojęcie teologiczno-eklezjologiczne odnoszące się do rzeczywistości i systemu wartości reprezentowanych przez Mistyczne Ciało Syna Bożego wierzących. Podstawowa wymowa funkcji społecznej eucharystycznego zgromadzenia to przede wszystkim podkreślenie charakteru wiary i nadanie jej wymowy jako tej JEDYNEJ, ŚWIĘTEJ, KATOLICKIEJ — SOBOROWEJ<sup>7</sup> i APOSTOLSKIEJ, jej aksjomatów i zasad. To również wspólnota lokalnych Kościołów autokefalicznych<sup>8</sup>, zjednoczonych wiarą, miłością i nadzieją, wyrażaną przez wspólne składanie Ofiary Eucharystycznej. Każda wspólnota na czele ze swoim biskupem to KOŚCIÓŁ, w którym wyrażana jest pełnia, a członkowie tego zgromadzenia doświadczają aktu zbawczego, wyrażającego się w ich aktywnym udziale w życiu duchowym wspólnoty. Z kolei wszystkie

<sup>4</sup> Ridna Niwa — Kalendar, Winnipeg 1988.

<sup>5</sup> Cerkownyj Kalendar na 1994 rik, Peremysko-Nowosancziwska Eparchia, [b.r.w.], s. 183–185.

<sup>6</sup> *Cerkiewny Wiestnik*, XXII: 1975, z. 1, s. 19–20. Na potrzeby analizy został przetłumaczony przez autora artykułu na język polski.

<sup>7</sup> „Aby móc zrozumieć realność soborowości, ideę soborowości, należy zacząć od centrum wszystkiego — od Świętej Trójcy. Święta Trójca jest ideałem i najdoskonalszym wyrazem rzeczywistości soborowości. Trójca w Jedni i Jednia w Trójcy. W Niej najdoskonalej wyraża się idea soborowości, tak samo jak i soborowo zrealizowany jest ideał doskonałości. W pierwszych ośmiu artykułach Symbolu Wiary jest mowa o Świętej Trójcy. W dziewiątym artykule zaś słyszymy naukę o świętym Kościele, albowiem Kościół jest obrazem i podobieństwem Świętej Trójcy na ziemi. Kościół jest ziemskim aspektem Świętej Trójcy. W nim zlewa się wszystko to, co odnosi się do Świętej Trójcy”; w: преп. И. Полович, *Догматика Православной Церкви: Эклесология*, Москва 2005, s. 221.

<sup>8</sup> Mówią o tym: — Statut wewnętrzny Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego z dnia 10.02.1995 r.: § 1.1. Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, zwany dalej Kościołem stanowi część składową Powszechnego Apostolskiego Kościoła Prawosławnego oraz zachowuje z nim jedność w sprawach dogmatycznych i kanonicznych, jest niezależny od jakiegokolwiek władzy duchowej i świeckiej jak też jest on równy w prawach ze wszystkimi Prawosławnymi Kościołami Autokefalicznymi. — Ustawa z 4 lipca 1991 o stosunku Państwa do PAKP: „Art. 1 Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, zwany dalej Kościołem stanowi część składową Powszechnego Apostolskiego Kościoła Prawosławnego oraz zachowuje z nim jedność w sprawach dogmatycznych i kanonicznych. Jest niezależny od jakiegokolwiek pozakrajowej władzy duchowej i świeckiej”.

one [wspólnoty] tworzą Kościół uniwersalistyczny<sup>9</sup>, będący wyrazem uniwersalizmu Boskiego aktu zbawczego, dotyczącego ludzi wszystkich nacji. Wzorem świętych Apostołów zgromadzonych w Jerozolimie, również dziś lud wraz ze swoimi arcybiskupami gromadzi się, aby oddawać chwałę Bogu, rozstrzygać trudne kwestie natury dogmatycznej i eklezjologicznej, a także podejmować działania inicjujące nowe zjawiska w działalności Kościoła.

Gdy mówimy o początkach Kościoła nasza uwaga i nasze myśli zwracają się ku Jerozolimie, gdzie nastąpi zesłanie Świętego Ducha na Apostołów. To wydarzenie zostało upamiętnione w kalendarzu liturgicznym Kościoła chrześcijańskiego. Początkowy brak prawnej akceptacji ze strony państwa dozwala zarówno Żydom, jak też i pozostałym mieszkańcom Imperium Romanum, na podejmowanie działań zmierzających do unicestwienia nowej religii. Przyczyn było wiele. Jedną z nich była niechęć samych Żydów do uczniów Jezusa z Nazaretu, Żyda, syna cieśli. Oczekując Mesjasza, nie oczekiwali oni przyjścia na świat Boga w postaci człowieka skromnego, będącego jednym spośród nich, pochodzącego ze zubożonych warstw społecznych. Oczekiwali oni wodza i wybawcy militarnego. Ci, co słuchali słów Nauczyciela, ukrywali się z tym, przychodzili, gdy ich nie widziano. Figuratywnym przedstawieniem tych osób są Nikodem i Józef z Arymatei. Ich posłuch dla słów i wierność — to pierwsze świadectwo Kościoła cierpiącego i ukrywającego się później w katakumbach. To niezrozumienie idei mesjańskiej i próby przełożenia jej na ściśle określony czas i miejsce, wywołują z kolei jeszcze inne reperkusje. Idea wypełnienia i posiadania kerygmatu aktualności Starego Testamentu wywołuje konsternację elit kapłańskich oraz przedstawicieli Sanhedrynu. Pobielone groby (Mt 23,27), choć wewnątrz zniszczone, za wszelką cenę starają utrzymać swe znaczenie, prerogatywy swojej władzy, gdy nauka Jezusa Chrystusa poniekąd wywraca cały dotychczasowy porządek, wyrażający się w wiernym trzymaniu się rytuału i obrzędu a potem prawd duchowych judaizmu. Na koniec kryzys kulturowy, panujący w imperium dotyka także kultury izraelskiej. Świątynia odbudowywana przez Heroda zaczyna stopniowo przybierać elementy architektury helleńskiej. Tak więc widzimy, że u podstaw negacji chrześcijaństwa nie stała obawa o ład i porządek w narodzie wybranym, lecz niezrozumienie idei mesjańskiej.

Prześladowania ze strony państwa zapoczątkowane za czasów cesarza Nerona<sup>10</sup> zmuszają elity pierwotnego Kościoła do podjęcia szeregu działań, plonem których są z jednej strony apologie, z drugiej zaś martyrium. Pożar Rzymu wywołany przez czynniki rzymskie pochłania znaczne ofiary. Winą za tę tragedię zostają obarczeni chrześcijanie. Sytuacja ta wytwarza w świadomości obywateli państwa skrót

<sup>9</sup> „Zgodnie z Bogoludzką istotą, Kościół jest jeden i jedyny, tak jak Bogoczłowiek Chrystus — jeden i jedyny. W związku z tym, podzielenie, dzielenie Kościoła na części — jest działaniem ontologicznie i ze względu na istotę niemożliwe. Podziału Kościoła nigdy nie było i nie może być, a były i będą odpadnięcia od Kościoła, na podobieństwo tego, jak uschłe gałęzie, uschnąwszy, swobodnie odpadają od wiecznie żyjącej winorośli — Pana Jezusa Chrystusa (J 15,1–6)”; w: И. Попович, *жв.*, s. 215.

<sup>10</sup> Neron [Nero Claudius Caesar, syn Agrypiny, siostry Kaliguli i Gneiusa Domitiusa Ahenobarba] panował w latach 54–68 r. n.e. cyt. za: J.E. Morby, *Dynastie świata*, Kraków 1995, s. 81.

myślowy wskazujący, iż przedstawiciele nowej, dynamicznie rozwijającej się religii czy też filozofii, to w zasadzie wrogowie państwa pragnący zniszczyć kulturę, religię oraz samo państwo. Odmowa uznania boskości władcy, kultu jego geniuszu i złożenia ofiary oraz uczestnictwa w świątach było pojmowane jako przejaw działalności antypaństwowej. Późniejsze pisma Tertuliana o oddaniu wyznawców nowej religii państwu na nic się zdają<sup>11</sup>. Pokazują natomiast, wokół jakich tematów toczyła się dyskusja oskarżycieli i apologetów chrześcijan. Każdy Rzymianin problem chrześcijański widział poprzez pryzmat własnej świadomości religijno-kulturalnej: nikt nie zabrania im głosić swej nauki i wyznawać jej zasad, jeśli natomiast nie oddają czci władcy to jest tu coś nie tak. Obawiano się rozszerzania na inne tereny cesarstwa przywileju żydowskiego<sup>12</sup>, co mogło grozić wyrwaniem dotychczasowego porządku społecznego państwa. Chrystianizm dla Rzymianina nie był do przyjęcia. Idea synkretyzmu religijnego objawiająca się w różnych formach stała w zdecydowanej opozycji do czystych i wyrazistych idei nauki Jezusa, Syna Bożego. Kompromisowi religijnemu przeciwstawiano stanowczość i zdecydowanie wręcz swoisty okcydentalizm. Prowadziło to do polemik zarówno na tle doktrynalnym, jak też obyczajowym. Narzędzia tych polemik bywały różne. Sięgano zarówno po pisma polemiczne, jak też po dekryty prawne imperatorów. Z dyskusji przechodzono do konfiskat, później aresztowań aż wreszcie do wyroków śmierci. To pogłębiało animozje grup zarówno narodowościowych, jak też religijnych. W tej oto sytuacji rozpoczynały się początki działalności ziemskiej Kościoła Chrześcijańskiego.

Pierwotny Kościół w swym życiu wewnętrznym był skupiony wokół eklezji jerozolimskiej. Sytuacja ta była spowodowana faktem, że tu poniósł śmierć na Krzyżu i tu zmartwychwstał Jezus Chrystus. Tam zbierali się Apostołowie wraz ze swoimi uczniami i stamtąd wysyłano ich dla zwiastowania Dobrej Nowiny. Tak więc widzimy, że depozytariuszami wiary i tradycji byli wszyscy razem zgromadzeni Apostołowie wraz z Bogurodzicą. Kościół ten, a niewykluczone, że i później założone wspólnoty również, posiadał jakiś wewnętrzny układ. Apostoł Paweł w *Liście do Koryntian* opisuje różne szczeble działalności wewnątrzeklezjalnej<sup>13</sup>. Z treści listu dowiadujemy się o instytucji prezbiterów, nauczycieli, a także proroków<sup>14</sup>. Bogactwo form posługi wyraża wewnętrzne bogactwo życia i różnorodność posług religijnych. Przy tym widziano tu zarówno aktywny udział mężczyzn jak i kobiet, choć Apostoł czyni zastrzeżenie, aby kobiety nie nauczały.

<sup>11</sup> Aprobata dotychczasowego porządku społecznego jawi się przede wszystkim w uznaniu osoby i funkcji cesarza. Chrześcijanie ze Scillum zapewniali prokonsula Vigelliusa Saturnina, że cesarza szanują, chociaż bardziej lękają się Boga. *Acta Scillitarum* 1: Imperatorem nostrum observamus (B 75, 352). Tamże 9: Donata dixit: Honorem Caeseri quasi Caesari, timorem autem Deo (B 75, 353 n.); cyt. za: J. Śrutwa, *Praca w starożytnym chrześcijaństwie afrykańskim*, Lublin 1983, s. 137.

<sup>12</sup> Zwolnienia z obowiązku składania hołdu boskiej czci cesarowi augustusowi rzymskiemu, najwyższemu kapłanowi [pontifex maximus].

<sup>13</sup> Czas powstania wszystkich listów Świętego Apostoła Pawła to czas do roku około 64, to znaczy roku męczeńskiej śmierci autora wyżej wspomnianego listu (1 Kor 12,1–31).

<sup>14</sup> Prezbiterzy (1 Tym 4,14; 1 Kor 12,28) po trzecie Nauczycieli — (1 Kor 12,28) po wtóre Proroków — (1 Kor 12,28).

Z czasem funkcje diakonis, nauczycieli, proroków, poliglotów a także egzegetów zanikają. Ustrój hierarchiczny Kościoła przybrał dzisiejszą formę.

Życie lokalnej wspólnoty było wielce znamionowane przez rytuał izraelski. Chrześcijanie na początku modlili się w świątyni, aby potem dopełniać Eucharystii na wspólnych spotkaniach modlitewnych, zwanych agapami. Obraz życia wspólnoty z miasta Jerzolima stanowi wzorec dla nowopowstających gmin. To z kolei, wskazywało na pierwotny charakter roli, jaką odgrywała Jerzolima w życiu Kościoła. To w jej kierunku zwrócone były wszystkie chrześcijańskie oczy. Stamtąd wypatrywano wszelkich nauk i obwieszczeń. Tam też odbyło się pierwsze zgromadzenie — sobór — w dziejach chrześcijaństwa, któremu przewodniczył biskup miasta Jerzolimy<sup>15</sup> i stamtąd też rozesłano następnie postanowienie, pierwsze prawo dla lokalnych wspólnot chrześcijańskich wywodzących z pogan. Szczególny status tej lokalnej eklezji będzie później zaakcentowany w postanowieniach I Soboru Powszechnego w Nicei<sup>16</sup>. Pierwszeństwo honorowe przed wszystkimi, nie naruszające wszakże zwierzchnich praw natury administracyjnej, innych biskupów, nie będzie stanowiło zaprzeczenia dla później zdefiniowanej zasady akomodacji w dziedzinie ustroju administracyjnego Kościoła Powszechnego. Upadek powstania żydowskiego w 70 roku i wcześniejsza ewakuacja chrześcijan doprowadzi do całkowitego zniszczenia miasta. Na jego gruzach wybudowane zostanie zupełnie nowe miasto, które otrzyma nazwę AELIA CAPITOLINA. Właśnie o tej Aelii wspomina 7. kanon I Soboru Powszechnego. Cóż więc to oznaczało dla młodego Kościoła? Jerzolima, będąca lokalnym biskupstwem, cieszyła się prymatem i autorytetem na tyle wielkim, że choć podległa, to ona jako pierwsza zabierała głos. To tu zresztą przybywali wszyscy: i asceci, i monarchowie, aby podążać śladami Jezusa, a zwłaszcza duchowo przeżywać Jego ukrzyżowanie, śmierć i zmartwychwstanie. Wszystko to składało się na sposób postrzegania Kościoła Jerzolimy. Niekwestionowany autorytet duchowy, z jakiego korzystał biskup tego miasta i porządek administracyjny, dał podstawę do kształtowania późniejszej wizji Kościoła jako instytucji prawnej o ściśle określonym porządku prawnym. W oparciu o reformę administracyjną Dioklecjana, w połączeniu z apostołską tradycją poszczególnych stolic biskupich, wytworzyła się administracja kościelna. Biskupi miast metropolitalnych stali się źródłami decyzji i autorytetu dla biskupów miast eparchialnych lub prowincjonalnych. W procesie powstawania ustroju administracyjnego przodowały Wschód i Afryka. To tu, w 246 roku, gdy święty Atanazy, biskup Aleksandrii, powrócił z wygnania na swą stolicę biskupią, biskupi Egiptu, Tebaidy, Libii i Pentapolisu, zebrani na synodzie, złożyli mu gratulacje i stwierdzili: *było to wygnanie dla nas wszystkich, uważaliśmy się za*

<sup>15</sup> Dz 15,6–23; „Gdy w Jerzolimie święci Apostołowie wraz z Matką Bożą rzucili losy o to, kto, do której uda się, aby głosić Dobrą Nadzieję”; cyt. za: Synaksarion Miniei Sierpnia z dnia 15 w opracowaniu świętego Dymitra Rostowskiego, w: Akafist Iwierskiej Ikonie Bożej Matery, Hajnówka 2000, s. 3.

<sup>16</sup> Ponieważ utarty zwyczaj i starożytna tradycja nakazują honorować biskupa przebywającego w Aelii, przeto i nadal niech utrzymuje on honorowe pierwszeństwo, z zachowaniem jednak nienaruszonych praw metropolity; cyt. za: Dokumenty Soborów Powszechnych, Tekst grecki, łaciński, polski, t. I (325–787): Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II, opr. A. Baron, H. Pietras SJ, Kraków 2007, s. 33.

wygnanych i teraz restytuowanych w ojczyźnie, razem z Atanazym<sup>17</sup>. Biskupi zaś Palestyny, zgromadzeni w Jeruzolimie pogratulowali biskupom egipskim *powrotu ich pasterza i pana (tou poimena kai kirion)*<sup>18</sup>. Podobnie ma się rzecz w przypadku biskupów syryjskich, którzy przybyli do Antiochii na sobór zwołany przez biskupa tegoż miasta celem osądzenia Pawła, biskupa Samosaty<sup>19</sup>. Na tych przykładach widać wypracowany wewnętrzny system prawnoustrojowy. Biskup miasta metropolitalnego ma władzę zwierzchnią względem biskupów pozostałych miast. O ile w drugim przypadku mamy wyraźne wskazanie na proces odgórny kształtowania się zależności hierarchicznej i świadome korzystanie z praw zwierzchnich, o tyle w przypadku Aleksandrii mamy tu pokazany proces oddolny. Tak więc wnioskować można, że proces ten nie tylko był długofalowy, ale również przebiegał w różnych kierunkach. Ciałem, bezwzględnie mogącym wypracowywać zaś reguły prawne, czy też formuły wiary, były synody i sobory, które zwoływano w sposób wyraźnie doraźny od III wieku<sup>20</sup>. Synod, jako zgromadzenie, miał władzę ustawodawczą w ramach Kościoła. Metropolici posiadali władzę wykonawczą. Mogli być inicjatorami projektów, ale ich wejście w życie obwarowane było akceptacją i uchwaleniem przez owe zgromadzenia w randze soboru. Na tej podstawie zdejmowanie z urzędów i jurysdykcja karna nad sufraganami sprawowana mogła być jedynie przez synod, wyrazicielem woli którego jawił się metropolita. Kapłani, diakoni z kolei mogli składać apelację do synodu lub soboru. Ta ścieżka legislacyjna, a także formuła wykonywania władzy miały swe uzasadnienie i argumentację w metodzie działania KOŚCIOŁA APOSTOŁÓW, który kolegialnie debatował i rozstrzygał ważne kwestie kościelne. W ten sposób wypracowano pewną metodę pracy opartą najpierw o tradycje i zwyczaje, które następnie przeszły w zapisane normy postępowania i stały się obowiązujące dla całego Kościoła.

Przemiany społeczne, kulturowe i polityczne<sup>21</sup>, sprawiają, że Kościół także się zmienia. Zmiany te jednak dotyczą sfery zewnętrznego funkcjonowania. Nie mają one jednak charakteru ontologicznego. Niezmiennność istoty ma swe źródło w jego Bosko-ludzkiej naturze. Uświęcany łaską Świętego Ducha, kierowany Jego wolą, objawiając się w charyzmacie posługi kapłańskiej, Kościół jest wieczny. Parafrazując słowa Jego Świątobliwości, Bartłomieja I, patriarchy Konstantynopola, można powiedzieć: *Kościół jest miejscem, gdzie ścierają się dwie wielkie cywilizacje: semicka a arabska. Między nimi, jak też wewnątrz nich, znajduje się KOŚCIÓŁ i CHRZEŚCIJAŃSTWO. Korzysta zarówno z semickiego sprzeciwu wobec stapienia się, jak też i wobec azjatyckiej wizji rozplywania się wszystkiego, co nas otacza*<sup>22</sup>.

<sup>17</sup> PG 25, 253.

<sup>18</sup> Hermiasz Sozomen, Historia Kościoła, Warszawa 1989, s. 202 [III, 22].

<sup>19</sup> Euzebiusz z Cezarei, Historia Kościoła, Poznań 1924 [reprint: Kraków 1993], s. 343–344 [VII, 27–29].

<sup>20</sup> Synod w Kartaginie ok. 200 r., Synod biskupów Arabii ok. 230 r., Synod 360 biskupów w sprawie schizm ok. 251 r., Synod 86 biskupów w Kartaginie ok. 256 r., Synod w Antiochii ok. 264 i 268 r.

<sup>21</sup> Dioklecjan [284–305] podzielił Cesarstwo Rzymskie na 4 prefektury, 12 metropolii i 100 prowincji: Orientalis, Illiricum, Italię i Galię oraz 2 prefektury urbis: Rzym i Konstantynopol [później].

<sup>22</sup> O. Clement, Prawda was wyzwoli. Rozmowy z Patriarchą Konstantynopola Bartłojem I, Warszawa 1998, s. 159.

Te dwie perspektywy — to droga, którą podąża dzisiaj Kościół. Jego przesłanie jest stale aktualne i nadal aktualizowane kolejnymi świadectwami świętości oraz teofaniami. Droga, którą podąża, jest nieustannie ukierunkowana na realizację słów Jezusa: *Jam jest drogą* (J 14,6). Problemy funkcjonowania w świecie, nurtujące elity polityczne, jak też kościelne, znajdują swe maksymalne wyrażenie w formule wypracowanej w 6 noweli cesarza Justyniana, mówiącej: *Najbardziej drogocennymi darami ofiarowanymi ludziom przez najwyższe dobro Boże, są kapłaństwo i cesarstwo, z których pierwsze dba o sprawy Boskie, drugie o sprawy ludzkie. Oba te dary pochodzą z jednego i tego samego źródła, tworząc ozdobę ludzkiego żywota*<sup>23</sup>. Założenia teże noweli wyrażają pełnię idei harmonii pomiędzy oboma rodzajami władz kościelnej i cesarskiej. Theodor Balsamon, wschodniorzymski kanonista, relację, tychże władz względem siebie, wyraża słowami: *Imperatorzy, podobnie jak patriarchowie, powinni cieszyć się autorytetem wśród swych poddanych z mocy sprawowanego na nich namaszczenia Świętym Krzyżem. Stąd pochodzi prawo pobożnych imperatorów pouczenia narodu chrześcijańskiego. Chwała ich wyraża się tym, iż oni, podobnie jak słońce, uświęcają blaskiem swojej prawosławnej wiary, cały kosmos. Moc i działanie imperatora rozszerza się i na duszę, i na ciało poddanych, podczas gdy patriarcha jest tylko pasterzem duchowym*<sup>24</sup>. W myśli kościelnej problem egzystencji Kościoła w państwie świeckim znalazł wyraz w idei zwanej symfonią władz. Propagowała ona współdziałanie obu władz na zasadzie niezlewalności, nierozdzielności i niezmienności. Zasada ta znajduje swe odbicie w słowach świętego Grzegorza Teologa, który podkreśla, że: *to, co jest na wysokościach, należy do Boga, to, co na dole wam dane przez Niego jest*<sup>25</sup>. Jest ona obecna w tradycji kościelnej od najdawniejszych czasów. W zgromadzeniu Apostołów w Jerozolimie, czy spotkaniu Apostoła Pawła w Milecie (Dz 20,17) ze swoimi współpracownikami, Kościół upatruje źródło swego ustroju, które jest zawsze i wszędzie żywym. Prawna ranga soborów powszechnych i soborów lokalnych oraz zasada pentarchii w pierwotnym Kościele stanowi rozwinięcie Ostatniej Wieczerzy, której przewodniczył Jezus Chrystus. Boska interpretacja posługi biskupiej, przyrównywanej do apostołowskiego posłannictwa — to żywe świadectwo jedności w wielości. Formalnej decentralizacji towarzyszy jurydyczna jedność, mająca swe odbicie w eklezjologii Kościoła.

<sup>23</sup> Novella VI, prefatio (Corpus Iuris Civilis 3,35 nn.), w: F. Dvornik, Bizancjum a prymat Rzymu, tł. M. Radożycka, Warszawa 1985, s. 52.

<sup>24</sup> W. Kuzniecowa Pietrowicz, Gosudarstwiennyj Katiechizis: Włas Caria — ot Boga. Da budiet wolja Twoja, w: Żyżn wiecznaja, Moskwa 1995, nr 10 (13), s. 4; Theodore Balsamon (18, 468–469); S. Runciman, Teokracja bizantyjska, Warszawa 1982, s. 135; T. Balsamon, Meditata, PG 137, kol. 1017–1020.

<sup>25</sup> Św. Grzegorz Teolog, Mowy (21, 1; 28, 210–211), w: Święty Grzegorz Teolog z Nazjanzu, Mowy wybrane, tł. zbiorowe, Warszawa 1967; Grzegorz Teolog, opr. J.M. Szymusiak (m.in. Grzegorz Teolog z Nazjanzu, Mowy: 2, 7, 8, 15, 18, 25, 26, 28, 42 i poematy), Poznań 1965.

### III. AUTOKEFALICZNOŚĆ KOŚCIOŁA, JAKO ATRYBUT JEGO DOJRZAŁOŚCI EKLEZJALNO-KANONICZNEJ

Podstawowym wyznacznikiem, określającym sytuację prawną danego Kościoła prawosławnego, jest jego statut wewnątrzkościelny. Nie każde zgromadzenie, na czele którego stoi biskup, mające w sobie obraz pełni Kościoła jest samodzielne *in ecclesia iuris*. Faktyczna pełnia znajdująca swój wyraz w potencjalnej możliwości zaspokajania wszystkich potrzeb duszpasterskich następuje na drodze autokefalizacji<sup>26</sup> danego zgromadzenia. Towarzyszy jej cały zespół działań zmierzających do stwierdzenia zdolności do samodzielnego bytu. Praktyka pierwszych wieków — I i II Soboru Powszechnego raczej nie wskazuje na rozumienie samodzielności lokalnej wspólnoty na zasadzie wyłączności. Określenie zewnętrznych granic praw i jurysdykcyjnych uprawnień, wskazuje raczej na pewne prerogatywy władzy w danym regionie. Stąd też biskupi Egiptu zwracają swe oczy w kierunku Aleksandrii, syryjscy w kierunku Antiochii. Ich lokalna niezależność zanika natomiast w aspekcie uniwersalistycznej wizji Kościoła. Razem i samodzielnie przybywają na zgromadzenie, by podejmować decyzje prawne. Tak więc, autokefaliczność dziś i teraz należałoby interpretować jako niezależność lokalną, nie zaś jako całkowitą. Ojcowie Kościoła i sama definicja Kościoła każe upatrywać Głowy w Jezusie Chrystusie, która ich łączy więzami nierozzerwalnej jedności. Niezależności lokalnej towarzyszy zależność ogólna. Jeden biskup bez drugiego, kierując się zasadą służebności wzajemnej, nie może starać się o supremację<sup>27</sup>. Tak rozumiana autokefaliczność posiada wydźwięk tylko relatywny. Niezależność absolutna bowiem, zakłada aby alienację, wydzielenie nie istnieje. Mistyczna jedność wiary<sup>28</sup> i jedność eucharystyczna (*communio*) stają się w tym momencie tylko dodatkowymi argumentami, w oparciu o które można toczyć dyskusję nad wymową tego prawniczego terminu. Tak rozumiana autokefalia dotyczyła prawa:

<sup>26</sup> Autokefalizacja — usamodzielnienie, sam termin pochodzi od dwóch słów: *autos* — samodzielna, *kephale* — głowa.

<sup>27</sup> Ks. prof. Edmund Przekop w monografii: *Wschodnie patriarchaty starożytne*, Warszawa 1984, na stronach 76–77 z tej zasady wyłącza biskupów Rzymu, którzy jednak poprzez przysyłanie swoich delegatów, bądź też osobisty udział sami w sposób oczywisty uznają swoją zależność od pozostałych patriarchów, tak jak pozostali patriarchowie od biskupa Rzymu.

Ks. prof. Edmund Przekop w wyżej wspomnianej monografii, na stronie 77 wymienia przywileje, które są udziałem wszystkich patriarchów. Kanony VII Soborów Powszechnych nigdzie nie czynią rozgraniczenia mówiącego, że biskup Rzymu, Aleksandrii, Antiochii, Konstantynopola czy Jerozolimy ma większe prawa jeden od drugiego, za wyjątkiem prawa apelacji przed obliczem biskupa Rzymu — ordynariusza miasta cesarskiego, w którym przebywa władca. Później to prawo powielone będzie na Nowy Rzym — Konstantynopol, o czym mówi kanon 9 i 17 IV Soboru Powszechnego w Chalcedonie; cyt. za: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, Tekst grecki, łaciński, polski, t. I (325–787), s. 233 i 241.

<sup>28</sup> „Tak jak jedna i jedyna jest Osoba Bogocześniaka Chrystusa, tak i Kościół, przez Niego, w nim i na Nim zbudowany, jeden i jedyny. Jedność Kościoła nieprzemijalnie wynika z jedności Osoby Bogocześniaka Chrystusa. Organicznie jeden i jedyny we wszystkich wymiarach Bogoludzki organizm, Kościół, zgodnie ze wszystkimi prawami bosko-ziemskimi, nie może się dzielić. Wszelki podział oznaczałby jego śmierć. Cały w Bogocześniaku, przede wszystkim jest on i we wszystkim — Bogoludzki organizm, a co za tym idzie, Bogoludzką strukturą”, w: *прен. И. Попович, жв., s. 212.*



swobodnej elekcji patriarchów, którzy następnie informują pozostałych o elekcji; kodyfikacji i porządkowania rytów liturgicznych; kształtowania dyscypliny kościelnej odnośnie kleru i świeckich. Zasada wzajemnej niezależności z jednej strony oraz wspólnotowego charakteru podejmowania decyzji istotnych dla kształtu wiary i dyscypliny Kościoła z drugiej strony stały się podstawą dla powstania późniejszej zasady samorządności Kościoła, zdefiniowanej jako PENTARCHIA<sup>29</sup>. Początkowo mamy rządy trzech: TRIARCHIE<sup>30</sup>. Ta formuła kierowania Kościołem uniwersalistycznym przez określoną liczbę biskupów, relatywnie niezależnych w swej władzy, na ściśle określonym terenie, staje się wyznacznikiem ważności decyzji. Znajduje to odbicie w czasie procedowania uchwał i decyzji, a zwłaszcza podczas ustalania rangi danej wspólnoty. Już na pierwszym Soborze Powszechnym mamy postanowienia prawne, odnoszące się do poszczególnych biskupów i Kościołów: *Starożytny zwyczaj niech będzie zachowany w Egipcie, w Libii i Pentapolis, zgodnie z którym biskup aleksandryjski posiada władzę nad tymi wszystkimi prowincjami, tak jak biskupowi Rzymu przysługuje podobny zwyczaj. Podobnie ma się rzecz w odniesieniu do Antiochii i innych prowincji: niech będzie zachowywane pierwszeństwo wynikające ze starszeństwa*<sup>31</sup>. Wyraźne wskazanie na głównych depozytariuszy wiary i tradycji Kościoła<sup>32</sup>, kształtuje późniejsze możliwości reinterpretacji zwyczajów i obyczajów. Zagadkowym się wydaje być sformułowanie: „inne eparchie”. Jak się wydaje, autorzy mieli tu na uwadze, być może, Kościoły w Aelii, Tracji, Poncie, Azji, o których wspomina 2. kanon II Soboru Powszechnego. Odębne zagadnienie stanowi tzw. sprawa Cypru, który na mocy 8. kanonu III Soboru Powszechnego ma potwierdzoną niezależność. Jest to jeden z pierwszych Kościołów nie będących ani w gronie *triarchii*, ani *pentarchii*, który cieszył się samodzielnością. Przyjęcie chrześcijaństwa przez nowe kraje i rozwój lokalnych Kościołów, determinuje zmiany na dotychczasowej mapie administracyjnej Kościoła. Nowe ośrodki administracji życia kościelnego, monastycyzmu oraz nauki i kultury, starają się uwolnić od zależności względem kiriarchalnych eklezji. W ten sposób na mapie kościelnej pojawiły się Kościoły: Bułgarii, Gruzji, Polski, Rosji, Rumunii, Serbii. Każdy z nich dążyć będzie do samodzielności. Forma jej uzyskiwania będzie różna. Będą to jednostronne deklaracje lub decyzje poszczególnych matczynych stolic biskupich, bądź też zgromadzeń ogólnokościelnych [sobory powszechne]. Jednakże, o ile w wypadku Cypru, decyzja o potwierdzeniu samodzielności zapadła na Soborze Powszechnym, to o tyle poszczególne procesy autokefalizacyjne Kościołów Bułgarii, Gruzji, Polski, Rosji, Rumunii, Serbii, dokonały się na mocy *tomosów*, wydanych przez właściwe dla każdej wspólnoty stolice biskupie<sup>33</sup>. Ta decyzja następnie była rozsyłana do poszczególnych auto-

<sup>29</sup> Rządy Pięciu: Rzymu, Nowego Rzymu — Konstantynopola, Aleksandrii, Antiochii i Jerozolimy.

<sup>30</sup> Rządy Trzech: Rzymu, Aleksandrii i Antiochii.

<sup>31</sup> Dokumenty Soborów Powszechnych, Tekst grecki, łaciński, polski, t. I, s. 31–33.

<sup>32</sup> Jerozolima — Jezus Chrystus, Apostoł Jakub; Antiochia — Apostoł Piotr; Aleksandria — Apostoł Marek.

<sup>33</sup> Kościół Bułgarii — Konstantynopol; Gruzji — Antiochia, Jerozolima; Polski — Konstantynopol i Moskwa; Rosja — Konstantynopol; Rumunia — Konstantynopol; Serbia — Konstantynopol.

kefalicznych Kościołów. Bezpośrednim świadectwem niezależności była samodzielna elekcja zwierzchnika oraz wyświęcenie świętego Mira.

Czy *tomosy* autokefaliczne mają tę samą moc co decyzje autokefaliczne soborów powszechnych? Nie ma tutaj zgodności. Stolica konstantynopolitańska stoi na stanowisku, że *tomosy* autokefaliczne stanowią tymczasowe rozwiązanie w zakresie administracji kościelnej i uważa, że powinny one być ratyfikowane przez kolejny sobór powszechny — Sobór Panprawosławny<sup>34</sup>, natomiast Kościoły słowiańskie uważają, że *tomosy* te mają prawną moc ostateczną<sup>35</sup>. Stanowisko Kościoła Konstantynopolitańskiego sugerowałoby, że dany Kościół mógłby stać się autokefalicznym w wypadku wydania decyzji na zasadzie kanonu przez ogół Kościoła, natomiast przesłanie *tomosu* każdej autokefalicznej stolicy biskupiej, stanowiłoby swoiste zainicjowanie procesu dyskusji nad tym tematem. Na zwołanym soborze, inicjatorem procesu autokefalizacji mógłby być Kościół Matka, wydający stosowną decyzję, bądź też sam zainteresowany Kościół, jak uczynili to biskupi cypryjscy<sup>36</sup>. Spowodowałoby to z kolei uaktualnienie teorii *pentarchii* o teorię *dekateatrarchii* — rządy czterestu.

#### IV. ROMEOSINI A PROCES AUTOKEFALIZACJI POSZCZEGÓLNYCH KOŚCIOŁÓW PRAWOSŁAWNYCH

Romeosini<sup>37</sup> — całokształt spraw politycznych i społecznych, w których to widzimy wyraźne nawiązanie do Cesarstwa Rzymskiego [Nowego Rzymu]. Ksiądz prof. Metellinos w swoim wykładzie zatytułowanym *Autokefalia Kościoła greckiego a romeosini*, nakreślił ramy czasowe owego nurtu. Stwierdził, że kres owego całokształtu spraw nastąpił w momencie pojawienia się w Europie Środkowo-Południowej ruchów narodowo-wyzwoleńczych. Był to kres marzeń o restytucji Imperium Romanum ze stolicą w Konstantynopolu — Nowym Rzymie<sup>38</sup>. Ów moment stanowił dramat rzymsko-greckiej wizji ładu społecznego na tym terenie

<sup>34</sup> Athanasios Angelopoulos i Michail Tritos, Instytucja Pentarchii w Kościele Prawosławnym i jej znaczenie dzisiaj, w: Elpis, Czasopismo Teologiczne Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku, V: 2003, z. 7–8, s. 97.

<sup>35</sup> To stanowisko prezentuje między innymi Jego Eminencja, metropolita Sawa, który je przedstawił podczas konferencji naukowej: Prawosławna eklezjologia, zorganizowanej przez Katedrę Teologii Prawosławnej w 2003 roku. Wtedy doszło do bardzo ciekawej dyskusji na temat procesu prawnego trybu nadania statusu autokefalicznego danemu Kościołowi i skutków tejszej decyzji. Problematykę dyskusji szerzej omawiają materiały opublikowane m.in. przez metropolitę Damaskinos (Папа Андреу), Автокефалия и способ ее провозглашения, w: Православие и мир, Иза Синора — Книр 1994, oraz publikacja zatytułowana: Участие Вселенского Патриархата в разработке темы: Автокефалия и автономия в Православной Церкви и способ их провозглашения, *Cerkiewny Wiestnik* XXIX: 1983, nr 6–12, s. 58–75. Oba te materiały są ciekawymi głosami w dyskusji dotyczącej tegoż zagadnienia.

<sup>36</sup> Uchwała o konsekracji biskupów na Cyprze [Kanon 8] III Soboru Powszechnego w Efezie 431 rok, cyt. za: Dokumenty Soborów Powszechnych, Tekst grecki, łaciński, polski, t. I, s. 174–176.

<sup>37</sup> Ρωμαϊσίνη — rzymski patriotyzm, rzymskość, rzymski duch, rzymska świadomość.

<sup>38</sup> Ks. Archimandryta prof. Georgios Metellinos, sformułował taką definicję podczas wykładu gościnnego wygłoszonego 18 października 2006 roku, na Uniwersytecie w Białymstoku.

po obaleniu (wyzwoleniu się spod) władzy obcej narodowo i religijnie. Pamiętać należy jednak, że okres turkokracji<sup>39</sup>, to czas ukształtowania się również instytucji — funkcji patriarchatu Konstantynopola — Nowego Rzymu. Będzie to etnarchat<sup>40</sup>, który trwać będzie aż do rewolucji Młodoturków, kiedy to zostanie skasowany 3 marca 1924 roku.

Romeosini jako idea pewnego modelu życia określonej grupy społecznej, wydaje się być wynikiem presji ściśle określonego poglądu na życie i jest w pewnym stopniu pewną analogią do panhellenizmu<sup>41</sup>, który w tym wypadku należałoby nazwać panromaizmem.

Istotnym problemem, na który zwrócił uwagę [świadomie, czy też nie] ksiądz profesor Metellinos, jest fakt, że w świadomości religijno-społeczno-politycznej czy to kręgów patriarchalnych, czy też czysto laickich funkcjonuje wyraźne powiązanie pewnych terminów z pewnymi treściami. Gdy Grek mówi o kimś, że jest grekiem, oznacza to, że ta osoba jest tej samej wiary; gdy o kimś mówi, że jest Romei to znaczy, że mówi o przynależności państwowej.

Zatem glosa romejska w tradycji patriarchatu konstantynopolitańskiego jest wyrazem świadomości religijno-społecznej.

Problem zamachów autokefalicznych, będących pochodną etnofiletyzmu, obecnych w życiu Kościołów Bułgarii, Grecji, Serbii, stanowi fundament i podstawę do kształtowania się świadomości biskupów Nowego Rzymu odnośnie uznawania dojrzałości eklezjalnej poszczególnych, lokalnych eklezji. Znajduje to uzewnętrznienie w różnego typu aktach, przede wszystkim zaś w *tomosach* patriarszych różnej kategorii.

Tron konstantynopolitański będący etnarchatem<sup>42</sup>, w 1924 roku staje się tronem stricte kościelnym. Próbuje zatem ratować zwierzchność, zmieniając jednakże jej kategorię z administracyjnej na liturgiczną.

Autokefalia grecka była potrzebna do rozbicia prawosławnych Greków. Francja i Anglia były swoistymi opiekunkami idei wprowadzenia autokefalii greckiej.

Grecja i Bułgaria dokonały swoistych zamachów autokefalicznych. Oba Kościoły poniosły konsekwencje swych kroków. Były ukarane sankcjami kanonicznymi, znajdującymi swój wyraz bądź w postaci ekskomunik, bądź wprowadzenia na zasadzie tomosów specyficznych rozwiązań do ustroju wewnętrznego. Po dziś

<sup>39</sup> Termin powstały z połączenia dwóch słów: *turkos* — turek, *kratis* — władza; bardzo często stosowany w historiografii greckiej na określenie okresu historycznego, który rozpoczął się po 1453 roku, tj. zdobyciu Konstantynopola przez Mehmeda II, sultana tureckiego.

<sup>40</sup> Etnarchat — instytucja, autonomiczny okręg we wschodnim cesarstwie, słowo wywodzące się z dwóch odrębnych: *ethnos* — naród, *arche* — początek.

Etnarcha — we wschodnich (grekojęzycznych) prowincjach imperium rzymskiego: tytuł naczelników okręgów autonomicznych.

<sup>41</sup> Panhellenizm — grecki ruch narodowy w XIX i w początkach XX wieku, dążący do zjednoczenia wszystkich Greków rozproszonych w granicach dawnego cesarstwa bizantyjskiego.

Historiografia niemiecka a dokładniej Hieronim Wolf w 1856 roku ukuł termin: bizantyzm jako określenie rzeczywistości historycznej związanej z konstantynopolitańskim kręgiem kulturowym.

<sup>42</sup> Judaizm jest terminem o czysto etnarchicznym znaczeniu, podczas gdy Jahwizm jest określeniem stricte religijnym.

dzień zwierzchnikiem w Kościele Greckim nie jest biskup w określonej randze, lecz synod. Arcybiskup Aten i całej Hellady jest tylko przewodniczącym synodu.

Grecki Kościół Prawosławny od 4 sierpnia 1833 roku<sup>43</sup> do 11 lipca 1850 roku<sup>44</sup> podczas sakramentu bierzmowania używa nie poświęconego mira, ale jedynie błogosławionego oleju<sup>45</sup>.

Można więc postawić choćby fundament pod tezę, że postrzeganie dziś działań stolicy konstantynopolitańskiej na arenie międzykościelnej na przestrzeni wieków, zwłaszcza w XIX i XX wieku, jest pochodną romejskiej wizji Kościoła, czego wyraz odnajdujemy w działaniach teże stolicy w okresie międzywojennym. Perspektywa ta wydaje się być tą perspektywą, w której należy postrzegać te działania, uznając jednakże nade wszystko wielkie znaczenie inicjatyw kościelnych patriarchów Nowego Rzymu w dziele stabilizacji i normalizacji statusu poszczególnych jednostek kościelnych pozostających w trudnej do określenia sytuacji kanonicznej. Owa sytuacja, nadal żywa tradycja i świadomość romeosini implikowała i implikuje zachowania i tezy głoszone przez biskupów z Wielkiego Kościoła, dotyczące norm kanonicznych obowiązujących w Jednym, Katolickim, Apostolskim i Świętym Kościele Prawosławnym.

#### V. ANALIZA PORÓWNAWCZA TOMOSÓW AUTOKEFALICZNYCH POLSKIEGO AUTOKEFALICZNEGO KOŚCIOŁA PRAWOSŁAWNEGO Z 1924 I 1948 ROKU

Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny w swojej świadomości eklezjalnej odwołuje się do tradycji cyrylometodiańskiej. Swe początki historyczne wiąże z misją chrystianizacyjną świętych braci Cyryla i Metodego, apostołów Słowian. W ten sposób wskazuje z jednej strony na ośrodek kościelny, z którego przybyło chrześcijaństwo do Polski, z drugiej zaś strony daje wyraźny impuls na to, jak chce, aby go odbierano. Jest to swoiste wpisanie się w pewną, ściśle określoną tradycję historyczną, w oparciu o którą będzie kształtowana świadomość historyczna lokalnego zgromadzenia eucharystycznego. Pozwala to na późniejsze rozwijanie teże tradycji oraz budowanie ogólnego autorytetu w zakresie oddziaływania teże wspólnoty kościelnej na losy kraju, w którym się znajduje, lansowania pewnych zachowań natury religijnej i nie tylko, mających istotny wpływ na funkcjonowanie samego Kościoła.

Periodyzacji dziejów Kościoła Prawosławnego na terenie Polski można dokonywać w oparciu o przesłanki różnej natury. Mogą to być czynniki natury kościelnej, kanonicznej czy też czysto historyczne. Dzieje prawosławia w Polsce można podzielić na następujące okresy historyczne:

<sup>43</sup> Jednostronna deklaracja autokefalii ze strony prawosławnych biskupów rezydujących na terenie niepodległego Królestwa Grecji.

<sup>44</sup> Nadanie autokefalii Kościołowi Prawosławnemu w Królestwie Grecji przez Patriarchat Konstantynopola. Konstantyn Ikonomos spisał źródła dotyczące okoliczności nadania autokefalii Kościołowi Prawosławnemu w Grecji.

<sup>45</sup> Ks. Archimandryta prof. Georgios Metellinos, podał tę informację podczas dyskusji po gościnnym wykładzie wygłoszonym 18 października 2006 roku, na Uniwersytecie w Białymstoku.

- do 1596 [Unii Brzeskiej];
- 1620–1686 [od reaktywacji prawosławnej hierarchii kościelnej do przejścia metropolii kijowskiej przez Patriarchat Moskwy i całej Rusi];
- 1686–1795 [od przejścia metropolii kijowskiej przez Patriarchat Moskwy i całej Rusi do III rozbioru I Rzeczypospolitej Polskiej];
- 1795–1918 [zabory];
- 1918–1924 [autonomia nadana przez św. Tichona, patriarchę moskiewskiego i całej Rusi];
- 1924–1948 [autokefalia udzielona przez Patriarchat Konstantynopola];
- 1948– ... [autokefalia udzielona przez Patriarchat Moskwy i całej Rusi];
- 1948–1961 [„problemy” w kontaktach kanonicznych PAKP z Kościołami z rodziny greckiej];
- 1961–... [unormowanie relacji ze wszystkimi kanonicznymi Kościołami Prawosławnymi].

Jak wcześniej wspomnieliśmy Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny otrzymał dwa razy autokefalię. Pierwszy raz w 1924 roku z rąk świętobliwego Grzegorza, patriarchy Nowego Rzymu — Konstantynopola. Drugi raz w 1948 roku z rąk świętobliwego Aleksego, patriarchy Moskwy i całej Rusi.

Oba *tomosy* różnią się między sobą zasadniczo. Dlatego też celowym jest dokonanie analizy porównawczej obu tych dokumentów. Zauważamy w nich następujące wspólne treści:

- autokefalie nadawane są Kościołowi prawosławnemu w Rzeczypospolitej Polskiej, państwie będącym podmiotem prawa międzynarodowego;
- Kościół prawosławny w chwili uzyskiwania autokefalii posiada status autonomii;
- pozostaje w łączności eucharystycznej z innymi Kościołami;
- decyzje o nadaniu autokefalii podjął patriarcha wraz z Synodem / Soborem Biskupów.

W tym miejscu kończą się elementy wspólne. Nie budzą one większych wątpliwości, albowiem stwierdzenia te odnajdujemy również w *tomosach* autokefalicznych, wystawionych dla innych Kościołów.

Bardziej interesujące okazują się być odmienności tychże dokumentów. Obserwujemy w nich dwa rodzaje debat: historycznej i kanonicznej. Najpierw jednak wczytajmy się w treść *tomosu* z 1924 roku.

### Tomos z 1924 roku

GRZEGORZ  
Z BOŻEJ ŁASKI  
ARCYBISKUP KONSTANTYNOPOLA, NOWEGO RZYMU  
I PATRIARCHA EKUMENICZNY

*Święty Kościół Prawosławny w otoczonej Opieką Bożą Państwie Polskim, uposażony w administrację i organizację kościelną autonomiczną i dający dowody stałości w Wierze*

oraz dobrej woli w sprawach kościelnych, zwrócił się z prośbą do Naszej Stolicy Apostolskiej i Patriarchalnej Ekumenicznej o błogosławieństwo i potwierdzenie jego konstytucji autokefalicznej, zważywszy, że w nowych warunkach politycznych jedynie taka konstytucja mogłaby zadość uczynić jego potrzebom i potrzeby te zabezpieczyć.

Przyjąwszy serdecznie pod uwagę tę prośbę, zważywszy mianowicie przepisy Świętych Kanonów, ustanawiających, że „porządek spraw kościelnych iść musi śladem form politycznych i publicznych” [IV Sobór Powszechny, kanon 17; VI Sobór Powszechny, kanon 38], jako też apoftegmat Focjusza, że: „jest w zwyczaju, aby prawa, odnoszące się do spraw kościelnych, a przede wszystkim do spraw parafialnych, stosowano do zmian politycznych i administracyjnych”; poza tym, słuchając donośnego głosu obowiązku kanonicznego, natożonego na Naszą Świętą Stolicę Ekumeniczną, abyśmy mieli pieczę nad świętymi Kościołami Prawosławnymi, znajdującymi się w potrzebie; rozpatrując jednocześnie fakt, że nawet historia to potwierdza [albowiem napisane jest, że pierwsze oderwanie się od Naszej Stolicy Metropolii kijowskiej oraz Metropolii prawosławnych Litwy i Polski, zależnych od niej, jako też przyłączenie ich do Świętego Kościoła w Moskwie, nie miało miejsca według zwykłych przepisów kanonicznych, jak również nie stosowano się do niczego, co było umówione w sprawie całkowitej autonomii kościelnej Metropolity kijowskiego, noszącego nazwę Egzarchy Stolicy Ekumenicznej], Nasza Niegodność i Święci Metropolici, Nasi bracia ukochani w Duchu Świętym i Nasi współpracownicy, uważaliśmy za Nasz obowiązek przyjąć prośbę, która była do Nas skierowana przez Święty Kościół Prawosławny w Polsce, udzielić mu Naszego błogosławieństwa i potwierdzić jego organizację autokefaliczną i niezależną, a zatem orzekając SYNODALNIE z pomocą Ducha Świętego, postanawiamy:

Uznajemy organizację i konstytucję autokefaliczną Świętego Kościoła Prawosławnego w Polsce i udzielamy mu Naszego błogosławieństwa, aby odtąd rządził się jako siostra duchowa i NIEZALEŻNY i AUTOKEFALICZNY, prowadził swe sprawy według reguły i praw suwerennych innych Świętych Kościołów Prawosławnych Autokefalicznych, uznając jako swą zwierzchnią władzę kościelną Święty Synod, złożony z Arcybiskupów prawosławnych kanonicznych w Polsce, mając za każdym razem, jako przewodniczącego, Jego Wyniosłość, Metropolitę Warszawy i całej Polski.

Aby zachować jedność kanoniczną z Naszą Świętą Stolicą Apostolską i Patriarchalną Ekumeniczną, jako też ze wszystkimi Kościołami Prawosławnymi Autokefalicznymi, oraz aby dać dowód tej jedności, przypominamy w tym miejscu o obowiązku, jaki ciążyć będzie na każdym Metropolicie Warszawskim i całej Polski, oznajmiania o swym wyborze i o swej intronizacji za pomocą listu intronizacyjnego Naszemu Wielkiemu Kościołowi Chrystusowemu i wszystkim innym bratnim Kościołom Prawosławnym Autokefalicznym, dając wszelkie zapewnienie uświęcone, tyjące się niezłomnego zachowania Wiary i pobożności prawosławnej, jako też wszystkiego, co nakazują Święte Kanony oraz Reguła Świętego Kościoła; również stosownie do reguły, wspominać w DYPTYCHACH imię Patriarchy Ekumenicznego oraz innych Patriarchów, jak też Przewodniczących Świętych Kościołów Prawosławnych Autokefalicznych.

Postanawiamy również, między innymi, że bratni Kościół Prawosławny Autokefaliczny w Polsce będzie musiał również otrzymywać Święte Krzyżmo [Muron] od Naszego Świętego Wielkiego Kościoła Chrystusowego.

Polecamy również, aby w razie, gdyby szło o kwestie natury i charakteru kościelnego bardziej ogólnego, które wychodziłyby poza granice jurysdykcji każdego Kościoła autokefalicznego, wziętego oddzielnie, Jego Wyniosłość, Metropolita Warszawy i całej Polski zwracał się do Naszej Świętej Stolicy Patriarchalnej Ekumenicznej, za Której pomocą utrzymuje kontakt z każdym oddzielnym Kościołem Prawosławnym, „który rozdziela, jak należy, słowa prawdy” i aby tym sposobem prosił bratnie Kościoły o pomoc i opinie miarodajną.

*Postanowiwszy tak wszystko i potwierdziwszy synodalnie podczas zwykłych sesji Świętego Synodu, dnia 6 i 11 listopada 1924 roku, w celu ścisłego stosowania stwierdzamy Naszym niniejszym THOMOSEM PATRIARSZYM SYNODALNYM, zamieszczonym i podpisanym w Kodeksie Naszego Wielkiego Kościoła Chrystusowego, który był wydany i wystany, dokładny i jednakowy, Jego Wyniosłości Dionizemu, Naszemu bratu umiłowanemu i współpracownikowi w Chrystusie, Metropolicie Warszawy i całej Polski i przewodniczącemu Świętego Synodu Świętego Kościoła Prawosławnego Autokefalicznego w Polsce.*

*Niech Pan Bóg przez łaskę i zasługi Pierwszego Pasterza Najwyższego, Chrystusa Boga naszego, zatwierdzi na zawsze bratni Kościół Autokefaliczny w Polsce, szczęśliwie tym sposobem ukonstytuowany, niech prowadzi naprzód i wzmacnia w nim wszystko na chwałę Śwego Świętego Imienia, na pożytek swych pobożnych wyznawców i ku radości wszystkich bratnich Kościołów Prawosławnych Autokefalicznych.*

*Roku Pańskiego 1924, dnia 13 miesiąca listopada.*

*Patriarcha Konstantynopolitański: Grzegorz*

*Potwierdzają:*

*Metropolita Kyzyki: Kalinnikos*

*Metropolita Nicei: Bazyli*

*Metropolita Chalcedonu: Joachim*

*Metropolita Derkos: Konstanty*

*Metropolita Brussy: Nikodem*

*Metropolita Wysp Książęcych: Aganhangelos*

*Metropolita Neo-Cezarei: Ambroży*

*Metropolita Sard i Pizydii: Herman*

*Metropolita Filadelfii: Focjusz*

*Metropolita Syliwri: Eugeniusz*

*Metropolita Rodopolis: Cyryl*

*Metropolita Eneonu: Tomasz*

Lektura powyższego Tomosu pozwala w tym miejscu na wydzielenie wątków, wokół których toczyły się obie debaty. Pierwszym z nich, w debacie o charakterze historycznym, jest określenie roli biskupów Nowego Rzymu w rodzinie Kościołów prawosławnych, jako wiodącej. Określają ją w swym orzecznictwie sobory powszechne [IV Sobór Powszechny kanon 17; VI Sobór Powszechny kanon 38] oraz apoftegmat<sup>46</sup> Focjusza. Kolejnym wątkiem jest kwestia przynależności administracyjnej metropolii kijowskiej oraz prawosławnych metropolii Litwy i Polski do Świętej Stolicy Ekumenicznej, która je erygowała oraz okoliczności ich przejścia pod zwierzchność Świętego Kościoła Moskwy. Wielki Kościół stwierdza w dokumencie, że odbyło się to nie według „zwykłych” przepisów kanonicznych<sup>47</sup>. Zwłaszcza drugi wątek jest tu podnoszony ze względu na potrzebę uzasadnienia decyzji patriarchy Wielkiego Kościoła. W tym momencie, trzeba jednak wspomnieć o zasadzie przedawnienia roszczeń, czy też pretensji odnoszących do zmian administracyjnych, jak też jurysdykcyjnych. Kanon siedemnasty IV soboru po-

<sup>46</sup> Wypowiedź, myśl. Św. Focjusz był patriarchą Konstantynopola.

<sup>47</sup> Decyzja była wymuszona przez Sułtana. W dowód wdzięczności delegacja rosyjska przekazała dary, które były wyrazem wdzięczności.

wszechnego mówi o tzw. 30-letnim okresie odwoławczym. Argument, ten jednak jest przemilczany, gdyż anulowałby on roszczenie — pretensję Konstantynopola. Owo „przemilczenie” wynika z faktu, że w momencie udzielania swego błogosławieństwa przez patriarchę Nowego Rzymu Kościół prawosławny w II Rzeczypospolitej znajdował w jurysdykcji Kościoła Rosyjskiego. Debatę o charakterze kanonicznym otwiera zarzut złamania postanowień dwustronnych dotyczących kanonicznej sytuacji metropolitów kijowskich, litewskich oraz polskich, którzy przeszli pod jurysdykcję Kościoła moskiewskiego. Dotyczy to naruszenia prerogatyw władzy oraz oznak honoru, jakimi winni byli oni być otaczani. Były nimi<sup>48</sup>:

- odrębność szat liturgicznych;
- prawo noszenia mitry z Krzyżem;
- prawo noszenia Krzyża pontyfikalnego przed metropolitą podczas procesji oraz innych uroczystości religijnych;
- niezależność w sądownictwie od patriarchy moskiewskiego;
- zachowanie tytułu Egzarchy Stolicy Kijowskiej.

Wątek ten służy jako dodatkowy argument usprawiedliwiający działania stolicy biskupiej znad Bosforu. Innymi wątkami kanonicznymi w debacie tej są postanowienia dotyczące samego Kościoła prawosławnego w II Rzeczypospolitej. Będą to postanowienia dotyczące następujących sfer życia tegoż Kościoła:

- Święte Krzyżmo (Miro) Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny będzie otrzymywał ze stolicy biskupiej Nowego Rzymu;
- gdyby szło o kwestie natury i charakteru kościelnego bardziej ogólnego, które wychodziłyby poza granice jurysdykcji każdego Kościoła autokefalicznego, więtego oddzielnie, Jego Wyniosłość, Metropolita Warszawy i całej Polski zwracał się do Naszej Świętej Stolicy Patriarchalnej Ekumenicznej, za Której pomocą utrzymuje kontakt z każdym oddzielnym Kościołem Prawosławnym, „który rozdziela, jak należy, słowa prawdy” i aby tym sposobem prosił bratnie Kościoły o pomoc i opinię miarodajną.

Brak prawa święcenia Mira uzależnia PAKP od Patriarchatu Konstantynopolińskiego, do którego w tym wypadku PAKP musi zwracać się z prośbą. Olej ten używany jest w Kościele prawosławnym podczas sakramentu bierzmowania, święcenia antymensionów, Ołtarzy, świątyń. Pamiętać należy, że są to akty liturgiczne o fundamentalnym znaczeniu dla życia wspólnotowego każdego Zgromadzenia Eucharystycznego.

Ograniczenie w sprawach konsultacji międzykościelnych stanowi zaspokojenie ambicji stolicy biskupiej znad Bosforu. Zwrócenie się bowiem do innej stolicy biskupiej niż tej znad Bosforu [w konkretnej sprawie wykraczającej poza granice jurysdykcji każdego Kościoła autokefalicznego] wskazywałoby na swoistą ułomność samej stolicy — stwierdzenia faktu braku możliwości udzielenia pomocy, czy też umiejętności rozwiązania konkretnego problemu, czy to natury kanonicznej czy innej.

Dwa przytoczone przepisy stanowią o ograniczeniu prerogatyw zwierzchnika Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, co czyni autokefalię ograni-

<sup>48</sup> M. Zyzykin, *Autokefalia i zasady jej zastosowanie*, Warszawa 1931, s. 80; В. Прокопович, *Вічне підданство*, Париж 1976, s. 98–100.



czoną — niepełną. Gwarantem kanoniczności Kościoła, zaś jest Wielki Kościół, poprzez który utrzymywane są kontakty z pozostałymi patriarchatami, metropoliami oraz arcybiskupstwami.

*Tomos z 1948 roku* względem poprzedniego pozostaje w ścisłej relacji, ponieważ jest swoistą odpowiedzią na niego, zarówno co do formy, jak i treści. Oto jak brzmi jego treść.

## Tomos z 1948 roku

### AKT

#### O PONOWNYM POŁĄCZENIU POLSKIEGO PRAWOSŁAWNEGO KOŚCIOŁA Z ROSYJSKIM PRAWOSŁAWNYM KOŚCIOŁEM I DAROWANIA TEMUŻ AUTOKEFALII

**I.** Odezwa [deklaracja] delegacji Polskiego Prawosławnego Kościoła do Jego Świątobliwości, Patriarchy Moskiewskiego i całej Rusi, Aleksego I i będącego przy nim Czcigodnego [Świątobliwego] Synodu.

1. Polski Autonomiczny Kościół uznaje za niekanoniczną i żadnej mocy działania nieposiadając autokefalię Kościoła polskiego ogłoszoną Tomosem przez Patriarchę Konstantynopolińskiego, Grzegorza VII z 13 listopada 1924 roku [nr 4588] i prosi Matkę — Rosyjski Kościół o błogosławieństwo nadające kanoniczną autokefalię.

2. W związku z tym, że metropolita Kościoła Polskiego — Dionizy [Waledyński] przebywa w odłączeniu [oderwaniu] od Matki — Rosyjskiego Prawosławnego Kościoła, przy czym nie raz w korespondencji skierowanej do Patriarchy Moskiewskiego twierdził, że Polski Kościół otrzymał od Konstantynopolińskiego Kościoła kanoniczną autokefalię, Polski Kościół nie może kontynuować z nim obcowania [nie może utrzymywać z nim jedności] modlitewnego i liturgicznego i nie będzie odąd wspominać jego imienia podczas nabożeństw, jako imienia swojego zwierzchnika.

3. Podobnie Polski Kościół zrywa modlitewne obcowanie ze wszystkimi kapłanami i laikami Polskiego Kościoła, którzy podzielają błędne poglądy metropolity Dionizego, od teraz aż do momentu okazania przez nich skruchy.

**II.** Postanowienie Jego Świątobliwości, Patriarchy Moskiewskiego i całej Rusi, Aleksego I oraz Czcigodnego [Świątobliwego] Synodu.

1. Przyjmując do wiadomości wyrzeczenie się przez Polski Kościół swej niekanonicznej autokefalii — Świątobliwy Patriarchy oraz Czcigodny [Świątobliwy] Synodu — teraz przywraca kanoniczne i liturgiczne obcowanie i nadaje prawo na pełne samodzielne rządzenie się.

2. Po ratyfikowaniu przez Sobór Biskupów Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego autokefalii Polskiego Kościoła — Polski Kościół wybiera swojego zwierzchnika. Do tego czasu Polski Kościół otrzymuje, wymagany przez Kanony, ustrój konieczny dla autokefalii.

(-) Aleksey I, Patriarcha Moskiewski  
i całej Rusi

- (–) Mikołaj, metropolita kruticki i kołomeński
  - (–) Witaliusz, arcybiskup dmitrowski
- (–) Nikon, biskup doniecki i woroszyłowgradzki
  - (–) Nestor, biskup kurski i biełgorodzki
  - (–) Makariusz, biskup możajski
- (–) Tymoteusz, arcybiskup białostocki i bielski
  - (–) Jerzy, biskup łódzki
  - (–) ks. Michał Kiedrow
  - (–) ks. Eugeniusz Naumow
- (–) Mikołaj Sieriebriennikow, syn Siemiona

Zarządzający Sprawami Moskiewskiego Patriarchatu:  
 (–) ks. protoprezbiter Mikołaj Kołczickij

Moskwa 22.06.1948

Lektura tego tomosu pozwala dostrzec polemikę kanoniczną. Nie znajdujemy tu żadnych odniesień historycznych. Czy oznaczało to stanowisko: pozostawmy przeszłość badaniu historyków, a stan dzisiejszy stan prawny tzn. z 1920 roku jest sytuacją wyjściową do wszelkiej dyskusji kanonicznej. Słyszymy więc tu propozycję przykrycia welonem milczenia wszelkich „nietypowych” rozwiązań kanonicznych spraw kościelnych. To, co uderza to stanowczość i kategoryczność zwłaszcza pierwszej części — wszyscy podzielający pogląd o kanoniczności *tomosu* z 1924 zostają odłączeni z Kościoła prawosławnego, w wymiarze ogólnokościelnym. Innym faktem, nie należącym do typowych wydarzeń kościelnych, jest wyrzeczenie się autokefalii — samodzielności już raz otrzymanej, by ją ponownie przyjąć. Logika tego działania jednak znajduje swoje uzasadnienie. Wielki badacz autokefalii z 1924 roku Kościoła prawosławnego w Polsce Mikołaj Zyzykin<sup>49</sup> w swej pracy: *Autokefalia i zasady jej zastosowania* wyraźnie pisze, iż wszystkie Kościoły prawosławne poza konstantynopolitańskim oraz rumuńskim<sup>50</sup>, uznały autokefalię warunkowo lub nie przyjęły do wiadomości tego faktu. Nadmienić również należy, iż pojawił się oficjalny protest. Zarówno św. Tichon, patriarcha moskiewski, metropolita Piotr — strażnik tronu patriarszego oraz późniejszy zastępca strażnika tronu patriarszego — metropolita Sergiusza zwracali się listownie do metropolity Dionizego w tej sprawie. W celu uniknięcia niebezpieczeństwa przedawnienia, patriarchat moskiewski — Kościół kiryarchalny wnosi protest, uniemożliwiając w ten sposób próbę usankcjonowania decyzji patriarchatu konstantynopolitańskiego o nadaniu autokefalii w oparciu o 17 kanon IV Soboru Powszechnego.

Część druga stanowi proklamację autokefalicznego statusu Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. To co jest istotne, to stwierdzenie prawa do: „pełnego samodzielnego rządzenia”. Oznacza to nadanie prawa do:

<sup>49</sup> M. Zyzykin, jw., s. 91–92.

<sup>50</sup> Oba te Kościoły uznały bezwarunkowo akt autokefalii. Kościół rumuński uczynił, ze względu na dwie rzeczy: uznanie przez PAKP wyniesienie jego zwierzchnika do godności patriarchy oraz ze względu na współpracę strategiczną II RP z Królestwem Rumunii. Szerzej o tym AAN, zbiory dokumentów zwłaszcza polskiej placówki dyplomatycznej w Bukareszcie.

- samodzielnego święcenia Świętego Krzyżma (Mira);
- swoboda w kształtowaniu relacji i kontaktach zewnątrzkościelnych.

W wymiarze kanonicznym Patriarchat Moskiewski nadał autokefalię Kościołowi prawosławnemu w Polsce w szerszym wymiarze, aniżeli uczynił to Patriarchat Wielkiego Kościoła.

## PODSUMOWANIE

Powyższa analiza porównawcza pozwala nam zauważyć ciekawy przykład dyskusji poświęconej problematyce autokefalizacji poszczególnych Kościołów. Ukazują one zarówno trud starań i zabiegów o uzyskanie tej swoistej „nobilizacji” w gronie Kościołów prawosławnych. Same zaś te dokumenty są ciekawym materiałem historyczno-kanonicznym i różnią się zdecydowanie swoją wymową prawną. Pozostaje oczekiwać dla świata prawosławnego na zapowiadany od wielu lat Sobór Panprawosławny, którego jednym z wiodących tematów ma być problem autokefali, procedury jej nadawania<sup>51</sup>.

## **TOMI VON 1925 UND 1948, DIE DEN STATUS DER AUTOKEPHALIE DER POLNISCHEN AUTOKEPHALISCHEN RUSSISCH-ORTHODOXEN KIRCHE VERLEIHEN: IHR GESCHICHTLICH – KANONISCHER AUSKLANG**

### ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel stellt die Situation der Polnischen Autokephalischen russisch-orthodoxen Kirche in Anlehnung an die Analyse zweier Tomi vor, die als Rechtsgesetze Kirchen-Eigengesetzlichkeit der örtlichen Kirche verleihen. Der Autor bespricht die Kirche als ekklesial-kanonische Anstalt in Anlehnung an biblische und patristische Quellen. Nachher erläutert er die Eigenart der ekklesial-kanonischen Reife, die Eigenschaft der Autokephalie der Kirche ist, sowie die Frage der Rechtskraft der Tomi. Er zeigt auch den Prozess der Autokephalie einzelner russisch-orthodoxer Kirchen vor dem Hintergrund kultureller Einflüsse. Er vollzieht Vergleiche autokephalischer Tomi der Polnischen Autokephalischen russisch-orthodoxen Kirche von 1924 und 1948, mit ihrer vollen Präsentation. Beide Dokumente sind geschichtliche Zeugnisse des Prozesses der Autokephalie einzelner Kirchen, sie unterscheiden sich in der Rechts-Aussage.

<sup>51</sup> Участие Вселенского Патриархата в разработке темы: Автокефалия и автономия в Православной Церкви и способ их провозглашения, *Cerkiewny Wiestnik*, XXIX: 1983, nr 6–12, s. 58–75; H. Paprocki, Przygotowania do Soboru Panprawosławnego, w: *Kalendarz prawosławny 2000*, Warszawa [b.r.w.], s. 203–208; Дамаскинос (Панандреу), Автокефалия и способ ее провозглашения, w: *Православие и мир*, Изд. Синода – Книр 1994.



## KATECHIZACJA DZIECI I MŁODZIEŻY W PARAFII ŚW. BRUNONA W BARTOSZYCACH W LATACH 1945–1990

Treść: — 1. Początki szkolnictwa w powiecie bartoszyckim. — 2. Rugowanie lekcji religii ze szkół. — 3. Propaganda antykatolicka. — 4. Katechizacja w salach parafialnych i domach mieszkalnych. — 5. Powrót lekcji religii do szkół. — Zakończenie. — Zusammenfassung

### 1. POCZĄTKI SZKOLNICTWA W POWIECIE BARTOSZYCKIM

W pierwszych miesiącach po zakończeniu działań wojennych w 1945 r. władze państwowe organizowały sieć szkół na terenie powiatu Bartoszyce, a także w samym mieście. Pierwsza szkoła podstawowa w Bartoszycach otworzyła swoje podwoje dla dzieci 22 października 1945 r. W szkole utworzono pięć klas i jedną klasę dla dzieci z rodzin mazurskich. W pierwszych tygodniach uczęszczało tutaj 66 uczniów, w tym 35 dzieci mazurskich. Naukę w szkole prowadziło dwóch nauczycieli<sup>1</sup>. W następnych miesiącach otwierano kolejne szkoły podstawowe i gimnazja. Warunki lokalowe w budynkach szkolnych były dość trudne. W sprawozdaniu Prezydium Powiatowej Rady Narodowej w Bartoszycach z 2 marca 1949 r. czytamy: *[...] w opał wszystkie szkoły są zaopatrzone, natomiast urządzenie szkół jest b. nędzne. Brak najpotrzebniejszych sprzętów i urządzeń, to też i higiena szkół w wielu wypadkach pozostawia b. wiele do życzenia*<sup>2</sup>. Z kolei pierwsza szkoła powszechna w powiecie bartoszyckim po zakończeniu działań wojennych w 1945 r. powstała w Smolance. Kierownik szkoły Zdzisław Radziulewicz skierował pismo do Starostwa Powiatowego w Bartoszycach, w którym czytamy: *[...] w związku z otwarciem pierwszej Polskiej Szkoły Powszechnej na terenie Starostwa Bartoszyce i w celu postawienia jej na odpowiednim poziomie należnego placówce kultury polskiej. [...] Tylko dobrze postawione szkolnictwo powszechne, przyczynił się do szybkiej repolonizacji kraju. Pismo to kończy kierownik szkoły prośbą*

<sup>1</sup> APO, SPB, syg. 392/33, Sprawozdanie Inspektora Szkolnego z 8 listopada 1945 r., s. 45.

<sup>2</sup> APO, PRN w Bartoszycach, syg. 393/20, Sprawozdanie z działalności Inspektoratu Szkolnego w Bartoszycach z dnia 2 marca 1949 r., s. 7.

o środki finansowe na remont budynku szkolnego, wyposażenie sal szkolnych i zakup niezbędnych pomocy szkolnych<sup>3</sup>.

Po niespełna trzech latach funkcjonowania szkoły powszechnej przy ul. Słowackiego, w Bartoszycach budynek okazał się za mały. W 1948 r. administracyjne władze miasta podjęły decyzję o odbudowie spalonej szkoły powszechnej przy ul. Traugutta. Dnia 29 stycznia 1948 r. Miejska Rada Narodowa w Bartoszycach powołała Komitet Organizacyjny Odbudowy Szkoły Powszechnej. W skład Komitetu weszli: Franciszek Jagielski — burmistrz miasta; Karol Studziński, Stanisław Dutkiewicz, Konstanty Knotz, Franciszek Szablewski, Zygmunt Bieniarz, Kazimierz Dura, Stanisława Łapińska, Józef Jusiel, Stanisław Staniszewski, Kozyra, Mieczysław Wenclewski i Józef Płoński<sup>4</sup>. Na kolejnym spotkaniu 1 lutego w tym samym roku Komitet Odbudowy Szkoły został powiększony o kolejne kilkanaście osób<sup>5</sup>. Niestety, odbudowa zniszczonej szkoły trwała dość długo.

W pierwszych latach po zakończeniu działań wojennych dzieci wraz z nauczycielami rozpoczynały rok szkolny mszą św. w kościele parafialnym. Nowy rok szkolny 1946/47 uczniowie wraz z wychowawcami rozpoczęli mszą św. w kościele pod wezwaniem św. Brunona o godz. 10.00. Mszę św. w intencji dzieci i nauczycieli odprawił ks. G. Rudnicki. Także wszystkie nowo powstające szkoły były poświęcone przez ks. Gracjana, tak było m.in. 1 września 1946 r. w Wornitach<sup>6</sup>. Jednak wkrótce zaczęto odchodzić od tego obyczaju.

## II. RUGOWANIE LEKCJI RELIGII ZE SZKÓŁ

Otóż władze komunistyczne z każdą dekadą starały się rugować elementy związane z wiarą ze wszystkich szkół. I tak najpierw wyrugowano modlitwę przed zajęciami lekcyjnymi. Tam gdzie grono pedagogiczne nie podporządkowało się decyzjom władz ministerialnych, zarówno nauczyciele, jak i uczniowie byli represjonowani przez urząd bezpieczeństwa. Kolejną szykaną w stosunku do uczniów i nauczycieli było wyrzucanie krzyży z budynków szkolnych. Wielu rodziców starało się ponownie krzyże zawiesić w szkołach. Niestety, władze komunistyczne wszelkimi sobie znanymi metodami przeciwstawiły się tej akcji. Wielu rodziców aresztowano, inni stanęli przed sądem, a dyrektorzy szkół i nauczyciele, którzy ich wspierali, utracili pracę. Złaicyzowanie szkół udało się władzom komunistycznym dopiero po 1960 r., kiedy to całkowicie wyrzucono z nich katechezę na wiele lat<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> APO, SPB, syg. 392/1, Pismo kierownika szkoły w Lanckoronie do Starostwa Powiatowego w Bartoszycach z dnia 15 października 1945 r., s. 7.

<sup>4</sup> APO, PRN w Bartoszycach, syg. 393/28, Protokoły z posiedzeń MRN w Bartoszycach (1948 r.), s. 5.

<sup>5</sup> Tamże, s. 18.

<sup>6</sup> APB, Ogłoszenia Parafialne z 1.09.1946 r.

<sup>7</sup> Zob. K. B i e l a w n y, Trudne dzieje lekcji religii w diecezji warmińskiej po II wojnie światowej, w: Współczesne zagrożenia rodziny, pod. red. J. Zimnego, Sandomierz 2006, s. 286–319.

W sporządzonej ankiecie o nauczaniu katechezy w parafii św. Brunona w Bartoszycach w roku szkolnym 1956/57 z dnia 1 października 1956 r. czytamy: [...] *na terenie parafii w żadnej szkole nie udziela się lekcji religii. Na złożone w czasie wakacji podanie o prawo nauczania w szkole, władze nie dały dotychczas żadnej odpowiedzi.* Przemiany, jakie dokonywały się w 1956 r. w Polsce, wymagały dość długiego czasu w podjęciu decyzji o powrocie katechezy do szkół. Był to czas wyczekiwania i wielu obaw, na ile dokonujące się przemiany są stałe, a na ile stare zaraz powróci. I tak na ten czas nauka katechezy odbywała się w kaplicy przy kościele św. Jana Ewangelisty i przy kościele św. Brunona. Na katechezę uczęszczało około 760 uczniów. Dzieci od I do IV klasy katechizowała s. Władysława Tarant ze zgromadzenia siostr elżbietanek. Natomiast w klasach od V do XII uczył religii ks. Kazimierz Łącki<sup>8</sup>.

Po powrocie katechezy do szkół w 1956 r. ponownie księży i katecheci świeccy uczyli lekcji religii w szkołach w ramach planów zajęć szkolnych. Jednak radość trwała dość krótko, po czterech latach bowiem na powrót wyrugowano katechezę ze szkół. Zresztą próby ograniczenia zajęć katechetycznych w szkołach zaczęły pojawiać się znacznie wcześniej, w roku szkolnym 1956/57 przez cały czas uzależniano prowadzenie zajęć z lekcji religii w szkole od woli rodziców. Każdy rodzic musiał złożyć pisemną deklarację, że wolą rodziców jest, by jego dziecko uczęszczało na lekcje religii. By sprostać temu wymogowi, ks. proboszcz A. Szabunia przez kilka miesięcy apelował do rodziców, by składali takie deklaracje, że dzieci chcą się uczyć religii w szkole<sup>9</sup>. Jednak, mimo woli wielu rodziców, lekceważono obywateli i wprowadzano własny program nauczania. W tym programie forsowano „jedynie słuszny światopogląd” — marksistowski, który pozbawiał ludzi wierzących prawa do nauki religii w szkołach.

### III. PROPAGANDA ANTYKATOLICKA

Mimo powrotu katechezy do szkoły władze komunistyczne nie poprzestawały na ośmieszaniu ludzi wierzących. Wszelkimi metodami starano się wmówić społeczeństwu, że lekcje religii w szkołach dowodzą braku tolerancji, ponieważ naruszają uczucia uczniów innych wyznań bądź ateistów uczących się w szkole. Ks. A. Szabunia w odpowiedzi na te szykany w prasie i środkach społecznego przekazu w ogłoszeniach parafialnych do wiernych mówił: *Nauczanie religii w szkołach w mieście trwa. Zgodnie z zasadą pełnej tolerancji i poszanowania przekonań każdego. W naszych szkołach nie ma żadnych szykan, żadnych przykrości, tak dla niewierzących, jak i dla wierzących. Katolicy przez tyle lat zakosztowali prawdziwych szykan i niesprawiedliwości, a teraz, gdy się stało zadość woli ludu polskiego, zadość sprawiedliwemu zgodnie z sumieniem każdego traktowaniu, to właśnie teraz czytamy i widzimy tyle zjadliwego jazgotu w prasie, tyle obrażających uczucia katolickie przezwisk od ciemnogrodu, kottunów, zacofania itp..* Ks.

<sup>8</sup> APB, Ankieta całokształtu nauczania lekcji religii w Bartoszycach z dnia 1 października 1956 r., sporządził ks. K. Łącki.

<sup>9</sup> APB, Ogłoszenia Parafialne z 13.01.1957 r.

A. Szabunia doświadczony wieloma własnymi przeżyciami, zarówno od Niemców w czasie wojny, jak i od komunistów po wojnie, kończył swe spostrzeżenia słowami: [...] *wierzmy jednak w nieodwracalne zdobycze Ludu Polskiego, potwierdzone uchwałą Rządu i porozumieniem między Rządem a Episkopatem. A przeciwko wszelkiemu szkalowaniu protestujemy*<sup>10</sup>. Na łamach wielu czasopism starano się wmówić społeczeństwu, że katolicy dopuszczają się gwałcenia sumień niewierzących. *Głos Olsztyński*, organ Komitetu Wojewódzkiego Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej, na swych łamach informował czytelników o braku tolerancji ze strony wiernych Kościoła rzymskokatolickiego. W artykule nieznanego autora, zatytułowanym: *Czy to średniowiecze...?*, napisano: [...] *są wypadki, [...] że trzeba obiektywnie stwierdzić, że nie ma absolutnie żadnego nacisku ze strony niewierzących w stosunku do wierzących. Jest natomiast olbrzymi terror moralny w stosunku do niewierzących: szczególnie ma to miejsce na zebraniach rodziców w szkołach*. Anonimowy autor ubolewa nad nietolerancją i prześladowaniem niewierzących rodziców przez część rodziców wierzących<sup>11</sup>. Kolejny artykuł zatytułowany *Przeciw ciemnogrodowi*, autorstwa B. Drożdża, wyśmiewający naukę religii w szkole ukazał się na łamach *Głosu Olsztyńskiego* 5 stycznia 1957 r. Autor zaznaczył, że należy strzec świeckości szkoły i nie wolno rezygnować z wychowania młodego pokolenia w duchu naukowego światopoglądu. *To przypomnienie wydaje się dziś być niezmiernie na czasie, wobec nagłej aktywizacji bojowników rodzimego Ciemnogrodu*<sup>12</sup>. Na łamach *Trybuny Ludu*, głównego organu Komitetu Centralnego PZPR, odnajdujemy krótsze czy dłuższe informacje o nietolerancji wierzących wobec niewierzących poprzez powrót lekcji religii do szkół. Zazwyczaj krótkie informacje były zamieszczane w rubryce — *Z listów do redakcji*. Nie kto inny, tylko społeczeństwo obawiało się nietolerancji. Metoda ta była taka sama we wszystkich czasopismach. Redakcja *Trybuny Ludu* opublikowała tylko dwa z spośród wielu listów, które otrzymała. W jednym z nich napisano: [...] *mam 10-letniego syna. Chodzi do czwartej klasy. Proszę sobie wyobrazić stosunek niektórych nauczycieli i rodziców do dzieci, które nie będą uczęszczać na lekcje religii. Wprawdzie, wprowadzenie nauki religii w określonej szkole zależne jest od zgody większości rodziców, wszyscy wiedzą jednak o tym, że tacy rodzice jak ja i mnie podobni znajdują się w mniejszości. Nastroje fanatyzmu religijnego rosną, a nie maleją. Wobec tego, staniemy wobec problemu: czy skazać dziecko na szykany, czy też polecić mu uczęszczać na lekcje religii*<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> S.O., *Czy średniowiecze...?*, *Głos Olsztyński* 305 (1956) z 22–23 XII.

<sup>12</sup> B. D r ó ż d ż, *Głos Olsztyński* 1957 nr z 5–6 I. W kolejnych numerach odnajdujemy artykuły nad potrzebą wyrugowania lekcji religii ze szkół, i tak: M.Z. K o r d e z, *Porozumienie czy nieporozumienie?*, *Głos Olsztyński* 23 (1957) z 26–27 I; *Konieczne są szkoły świeckie dla dzieci rodziców niewierzących*, *Głos Olsztyński* 25 (1957) z 29 I; *Wywiad z min. Bieńkowskim. Odbudowa szkolnictwa*, *Głos Olsztyński* 27 (1957) z 31 I; L. M i e l c z a r e k, *Potępiam dyskryminację*, *Głos Olsztyński* 29 (1957) z 2–3 II. W kolejnych numerach znacznie rzadziej publikowano artykuły dotyczące wyrugowania lekcji religii ze szkół, ale temat na tyle by przez cały czas aktualny, że w każdej chwili dyżurni dziennikarze publikowali swe artykuły na zamówienie władz komunistycznych.

<sup>13</sup> H.W., *O prawo do świeckiej szkoły*, *Trybuna Ludu* 343 (1956) z 10 XII.



Aby wzmocnić walkę z Kościołem i wyrugować jak najszybciej ze szkół religię, władze komunistyczne powołały do istnienia Towarzystwo Szkół Świeckich. Dnia 23 stycznia 1957 r. odbyło się zebranie organizacyjne nowopowstałego Towarzystwa, na którym powołano jego władze. W dniu następnym, 24 stycznia, członkowie Towarzystwa spotkali się z ministrem oświaty, Władysławem Bieńkowskim, którego poinformowano, że Towarzystwo postuluje za pełną gwarancją poszanowania zasady wolności sumienia w życiu szkolnym oraz pełną laicyzacją szkolnictwa<sup>14</sup>. Towarzystwo miało być organem opiniotwórczym, informującym władze rządzące, jakie są postulaty społeczne. A postulaty były takie, jakie było zapotrzebowanie ówczesnych władz państwa komunistycznego.

Episkopat Polski skierował orędzie do rodziców katolickich, które było czytane we wszystkich kościołach w Polsce 17 sierpnia 1958 r. Księża biskupi apelowali do rodziców: *Los więc nauki religii w szkołach spoczął w Waszych rękach. Od Was zależy, czy religia nadal będzie wykładana w naszych szkołach polskich, czy nie. To też nie ulegajcie małoduszności i obawom, nie dajcie się zastraszyć ludziom niepowołanym do decydowania, jaka ma być szkoła. Władze państwowe decyzję, czy szkoła ma być z nauką religii czy bez, zostawiły w Waszych rękach. [...] Czuwajcie więc, Drodzy Rodzice Katoliccy, i pamiętajcie, że o religii w szkole dla Waszych dzieci decydujecie Wy sami, a nie żadne towarzystwo czy organizacje świeckie, wrogie religii i Kościołowi*<sup>15</sup>. Redakcja do opublikowanych listów dodała swój komentarz, ubolewając nad nietolerancją wobec niewierzących. Kończono swój komentarz apelem do Ministerstwa Oświaty o zachowanie szkół TPD, które gwarantują świeckość<sup>16</sup>.

Niestety, płonne były nadzieje ks. Szabuni na stabilizację w kraju. Władze niebawem ponownie pokazały swój jasny cel działania, rugując ponownie katechezę ze szkół na wiele lat. Jednym z pierwszych symptomów jej wyrugowania ze szkół było wydanie zarządzenia, które zakazywało uczenia w szkołach osobom zakonnym. Po wydaniu tego rozporządzenia ks. A. Szabunia informował parafian, że w związku z tym *W szkole nr 1 zostaje usunięta siostra zakonna. Jesteśmy w kłopotcie, nie mamy, kim obsadzić. [...] Prawie 700 dzieci katolickich może pozostać bez nauki religii*<sup>17</sup>.

Ks. Szabunia troszcząc się o dobre wychowanie młodego pokolenia dość często apelował do rodziców o właściwe wychowanie swych dzieci. W ogłoszeniach parafialnych przypominał, apelując do rodziców: *Zwracajcie uwagę na zachowanie waszych dzieci w szkole, zwłaszcza w młodszych klasach, a szczególnie 3–4 klasy zachowują się skandalicznie i nauczycielom stwarzają okropną katorgę*<sup>18</sup>. Słowa te

<sup>14</sup> Towarzystwo Szkół Świeckich, *Głos Olsztyński* 22 (1957) z 25 I.

<sup>15</sup> Archiwum Parafialne w Morażu, Orędzie Episkopatu do Rodziców Katolickich, z czerwca 1958 r.

<sup>16</sup> Z listów do redakcji, *Trybuna Ludu* 343 (1956) z 10 XII. W komentarzu czytamy, „Podobnych listów napłynęło do naszej redakcji więcej. Ich autorzy — rodzice — z niepokojem zapytują, w jaki sposób zagwarantowanie zostanie rzeczywista wolność sumienia dzieciom nie uczęszczającym w szkole na lekcje religii. Niepokój ten jest zrozumiały i uzasadniony. Można by bowiem przytoczyć wiele bolesnych faktów, mówiących o różnego rodzaju sztykanach i przesładowaniach dzieci nie uczących się religii”.

<sup>17</sup> APB, Ogłoszenia Parafialne z 31.08.1958 r.

<sup>18</sup> APB, Ogłoszenia Parafialne z 13.01.1957 r.

jednoznacznie świadczą o wielkiej trosce tego duszpasterza o swą parafię oraz przyszłość dzieci i młodzieży. Często też przypominając rodzicom, o *obowiązku odmawiania wspólnie pacierza w rodzinach*, mówił, że dzieci często przekręcają i zapominają tekst Dziesięciorga Przykazań Bożych czy 2 przykazań miłości. Katecheta nie nauczył dziecka w ciągu jednej godziny tygodniowo wszystkiego. Wychowanie religijne zawsze ciąży na rodzicach i rodzinie. Podkreślał także, że jako Naród, złożyliśmy *ślubowanie MB Królowej Polski, że młode pokolenie wychowamy w wierności Chrystusowi. O tym winni pamiętać rodzice*<sup>19</sup>. Każdego roku przed wakacjami przypomina rodzicom, młodzieży i dzieciom, że okres wakacji nie jest czasem wolnym od praktyk religijnych. Że jest to czas szczególnie spotkania z Bogiem, gdziekolwiek człowiek jest<sup>20</sup>.

W roku szkolnym 1958/59 lekcje religii na terenie parafii św. Brunona odbywały się w 5 szkołach średnich i 19 szkołach podstawowych. Ponadto prowadzono lekcje religii w kaplicy przy kościele św. Jana Ewangelisty. Zajęciami objęto dzieci przedszkolne i dzieci przystępujące do I Komunii i spowiedzi św.

Katechizowanie dzieci i młodzieży prowadzili przede wszystkim księża wikariusze, a także katecheci świeccy. Ks. Antoni Czapiewski uczył w Zasadniczej Szkole Odzieżowej, na katechezę uczęszczało 218 osób, w Zasadniczej Szkole Mechanizacji Rolnictwa na lekcje religii uczęszczało 259 osób, w Liceum Ogólnokształcącym — 105 osób, w szkole podstawowej przy LO klasy VI i VII. W Liceum Pedagogicznym nr 2 katechizował ks. Jan Seneta. Ks. Alfred Szczepkowski katechizował w szkołach podstawowych w Żydowie (94 osoby), Dębju (44), Galkajmach (70), Szczurkowie (39), Kramarce (88) i Skitnie (50). Pani katechetka Leokadia Stefańska uczyła w szkole podstawowej nr 2 (299 osoby). Henryka Chmielewska katechizowała dzieci w szkole podstawowej nr 1 w Bartoszycach (737 osoby), a także w szkołach podstawowych w Dąbrowie (130) i Wirwiltach (38). Janina Tabor prowadziła zajęcia z lekcji religii w szkołach podstawowych w Osiece (60), Płęźnie (32), Kinkowie (129), Szpetynach (46), Witkach (29), Kiertynach (46) i Łojdach (33)<sup>21</sup>.

#### IV. KATECHIZACJA W SALACH PARAFIALNYCH i DOMACH MIESZKALNYCH

Po wyrugowaniu lekcji religii ze szkół, na początku lat sześćdziesiątych XX w. ks. dziekan A. Szabunia zaangażował się w organizowanie punktów katechetycznych dla dzieci i młodzieży, za co był bardzo często wzywany do Prezydium PRN w Bartoszycach na rozmowy pouczające<sup>22</sup>. Kilka miesięcy wcześniej sekretarz Episkopatu Polski, ks. bp Zygmunt Choromański, skierował pismo do ministra oświaty W. Tułodzieckiego 7 marca 1960 r. w sprawie rekolekcji szkolnych. Ks. bp

<sup>19</sup> APB, Ogłoszenia Parafialne z 17.02.1957 r.

<sup>20</sup> APB, Ogłoszenia Parafialne z 14.06.1959 r.

<sup>21</sup> APB, Ankieta całokształtu nauczania religii na rok szkolny 1958/59 na terenie parafii Bartoszyce z dnia 30 stycznia 1958 r.

<sup>22</sup> IPN w Białymstoku, syg. 087/212/1, Kontrwywiadowcza charakterystyka po zagadnieniu kleru katolickiego z dnia 28 marca 1962 r.

Choromański zaznaczył, że z każdym rokiem zmienia się stosunek Ministerstwa Oświaty do rekolekcji szkolnych na ich niekorzyść. Okólnik z roku 1957 z 8 marca gwarantował minimum duszpasterstwa rekolekcyjnego. W roku następnym Ministerstwo Oświaty wprowadziło duże ograniczenia, co do rekolekcji szkolnych, w następnym jeszcze większe, tak, że w 1960 r. z okólnika ministerialnego usunięto pojęcie — rekolekcje. Sekretarz Episkopatu pisał do Ministra Oświaty: [...] *kiedy przed paru dniami zwróciłem się przez swego przedstawiciela do Ministerstwa Oświaty z zapytaniem, jak się ma rzecz z rekolekcjami — odpowiedziano, że okólnik specjalny jest zbyteczny — wystarczy zarządzenie Ministerstwa Oświaty z dnia 11 grudnia 1959 r. [...] w sprawie ferii zimowych i wiosennych, które są przedłużone o trzy dni. Motywowano to zasadą przestrzegania świeckości szkoły. A więc jeszcze w roku 1959 okólnik w sprawie rekolekcji nie przeszkadzał zasadzie świeckości szkoły, a w roku 1960 przeszkadza*<sup>23</sup> — pytał ks. bp Choromański? Zarządzenie dotarło do wielu szkół i internatów. Wielu gorliwych i posłusznych władzy komunistycznej nad wyraz dobrze wypełniało swe powinności, co do wykonania zarządzenia. Młodzież od tego roku nie miała żadnych możliwości, by w czasie szkolnym uczestniczyć w rekolekcjach. Posunięto się jeszcze dalej, otóż młodzież mieszkająca w internatach otrzymała zakaz opuszczania internatu w czasie wolnym i chodzenia na rekolekcje do kościoła. Czyniono wszystko, by zatrzymać ją w internacie. Sytuacja taka trwała do 1989 r.

Po wyrugowaniu katechezy ze szkół średnich w 1960 r. młodzież z Liceum Pedagogicznego w Bartoszycach przychodziła na lekcje religii do kościoła św. Brunona. Ks. A. Szabunia w pierwszych dniach sierpnia 1960 r. apelował do rodziców, by ci składali oświadczenia w szkołach, że ich dzieci chcą się uczyć religii w ramach zajęć lekcyjnych w szkołach, do których będą uczęszczać na lekcje. Mimo zaangażowania się wielu rodziców w pisanie oświadczeń o dalszą naukę lekcji religii w szkołach, dzieci od nowego roku szkolnego 1960/61 w niektórych szkołach zostały pozbawione katechizacji. Po rozpoczęciu roku szkolnego ani rodziców, ani księży nie poinformowano, jakie będą dalsze losy lekcji religii w szkołach. Toteż 4 września 1960 r. ks. proboszcz A. Szabunia informował swych parafian, a przede wszystkim niecierpliwych rodziców, że *na razie urzędowej odpowiedzi nie ma, ani też nie słyszymy przez radio i nie czytamy w prasie o jakimś nowym dekrete, któryby przekreślał dekret rządowy z grudnia 1956 r. mówiący, że o religii w szkołach decyduje wola rodziców*. Dlatego też podał do wiadomości wiernym, że księża złożyli podania do Inspektoratu Szkolnego o zatrudnienie ich w charakterze nauczycieli religii. I tak według planu ks. proboszcza A. Szabuni w roku szkolnym 1960/61 ks. Antoni Czapiewski miał uczyć w jedenastolatce, w szkołach Mechanizacji Rolnictwa, dziewiarskiej, a także w Kinkowie i w Witkach. Ks. Edmund Szaknis miał uczyć w szkołach: Dąbrowa, Kiertyny Wielkie, Osieka, Spetynach, Wirwiltach i w Łojdach. Ks. Jan Seneta w szkole podstawowej nr 2, a ks. Mieczysław Maciejewski w szkole podstawowej

---

<sup>23</sup> APB, Pismo Sekretarza Episkopatu Polski ks. bpa Z. Choromańskiego do Ministra Oświaty W. Tułodzieckiego z dnia 7 marca 1960 r.

nr 1. Uczniowie z Liceum Pedagogicznego lekcji religii w szkole nie mieli już od lutego 1960 r.<sup>24</sup>.

Długo na nowe zarządzenia i rozporządzenia nie trzeba było czekać. Ks. proboszcz w kolejną niedzielę, 11 września 1960 r., informował swych wiernych o sytuacji dotyczącej nauki religii w szkołach. W ogłoszeniach parafialnych komunikował, że nauka religii będzie tylko w szkole podstawowej nr 1 i w szkołach podstawowych na wioskach. Natomiast poinformowano parafię, że nie będzie lekcji religii w szkole podstawowej nr 2 i w żadnej szkole średniej<sup>25</sup>. Po wyrugowaniu lekcji religii ze szkół średnich katechizacja odbywała się w kościele w Rynku, od poniedziałku, aż do soboty, w godzinach popołudniowych. Ks. proboszcz A. Szabunia apelował do młodzieży, by ta informowała, przypominała, zachęcała koleżanki i kolegów do udziału w lekcjach religii<sup>26</sup>.

Władze komunistyczne za wszelką cenę starały się przejąć kontrolę nad punktami katechetycznymi. Jednak roztropność wielu duchownych nie pozwoliła na bezpośrednią interwencję władz administracyjnych w działalność duszpasterską Kościoła rzymskokatolickiego. W 1961 r. 1 listopada została wydana przez Ministerstwo Oświaty Instrukcja, w której zaznaczono, że przy zgłoszeniu punktu katechetycznego należy podać następujące dane:

- nazwa parafii
- imię i nazwisko administratora parafii
- siedziba punktu katechetycznego
- adres
- miejsce zajęć z dziećmi
- opis pomieszczenia punktu (rozmiary w m<sup>2</sup>, rodzaj ogrzewania, rodzaj sprzętu itp.)
- liczba dzieci uczęszczających do punktów
- liczba grup
- liczba dzieci w poszczególnych grupach
- liczba dni zajęć i godziny lekcji
- imię i nazwisko, stanowisko i adres osoby prowadzącej zajęcia w punkcie.

W piśmie Prezydium PRN w Bartoszycach przesłanym do parafii św. Brunona zaznaczono, że zajęcia lekcyjne można było zacząć dopiero po złożeniu w Inspektoracie Oświaty zgłoszenia z podaniem powyższych danych<sup>27</sup>. Mimo wielu instrukcji i zarządzeń wydawanych przez władze komunistyczne duchowni organizowali punkty katechetyczne u swych życzliwych parafian, nie zważając na szykany ze strony władz administracyjnych. Podobne przykrości z tego powodu mieli właściciele domów, którzy udostępniali swe pomieszczenia na naukę religii. Często byli wzywani na przesłuchania, karani mandatami, kolegiami za nielegalną działalność i łamanie prawa. Mimo tych szykan wielu się nie ugięło, a zawsze wiernie trwali przy Chrystusie i Jego Kościele.

<sup>24</sup> APB, Ogłoszenia Parafialne z 4.09.1960 r.

<sup>25</sup> APB, Ogłoszenia Parafialne z 11.09.1960 r.

<sup>26</sup> APB, Ogłoszenia Parafialne z 25.09.1960 r.

<sup>27</sup> APB, Pismo Inspektora Szkolnego w Bartoszycach Piotra Gawlicza do parafii św. Brunona z dnia 20 stycznia 1962 r.

W roku szkolnym 1962/63 ks. Edmund Szaknis prowadził lekcje religii w pięciu punktach katechetycznych, ks. Józef Dziwik w trzech, ks. Antoni Czapiewski w ośmiu, pani katechetka Filomena Kapusta uczyła dzieci klas I–III przy kościele MB Częstochowskiej, ks. Władysław Boksa uczył w galerii przy parafii Matki Boskiej Częstochowskiej dzieci ze szkół podstawowych z klas IV–VII, ks. Jan Seneta katechizował dzieci i młodzież przy parafii św. Brunona, a ks. Mieczysław Maciejewski uczył przy parafii św. Brunona i przy kościele MB Częstochowskiej młodzież szkół średnich.

a. Punkty katechetyczne — nauczał ks. Józef Dziwik

Lp.	Miejscowość	Miejsce punktu katechetycznego	Powierzchnia	Ilość grup	Ilość dzieci w grupie	Ogólna ilość dzieci	Dzień nau czania	Godziny nau czania
1.	Osieka	Ignacy Ignatowicz	ok. 12 m <sup>2</sup>	4	8–12	50	wtorki	9 <sup>30</sup> –14
2.	Witki	Iwaniuk	ok. 30 m <sup>2</sup>	6	8–20	ok. 80 razem z Kinko- wem	soboty	8–13 <sup>20</sup>
3.	Szwaruny Małe	Zofia Zardalewicz	ok. 35 m <sup>2</sup>	4	12–20	ok. 80	czwartki	14 <sup>30</sup> –16 <sup>45</sup>

b. Punkty katechetyczne – nauczał ks. Edmund Szaknis

Lp.	Miejscowość	Miejsce punktu katechetycznego	Powierzchnia	Ilość grup	Ilość dzieci w grupie	Ogólna ilość dzieci	Dzień nau czania	Godziny nau czania
1.	Dąbrowa	Jan Salmonowicz	ok. 28 m <sup>2</sup>	6	18–25	ok. 130	piątki	8–13 <sup>30</sup>
2.	Kiertyny Wielkie	Leonard Matulewicz	ok. 20 m <sup>2</sup>	3	18–20	ok. 55	wtorki	11 <sup>30</sup> –14 <sup>30</sup>
3.	Spytajny	Sienkiewicz	25 m <sup>2</sup>	4	15–18	ok. 50	czwartki	9 <sup>30</sup> –14 <sup>30</sup>
4.	Wirwilty	Jan Żelabowski	20 m <sup>2</sup>	15–17	ok. 33	środy	9 <sup>30</sup> –12	
5.	Łojdy	Zofia Kowalczyk	20 m <sup>2</sup>	4	15–20	ok. 65	soboty	9 <sup>30</sup> –14

## c. Punkty katechetyczne – nauczał ks. Antoni Czapiewski

Lp.	Miejscowość	Miejsce punktu katechetycznego	Powierzchnia	Ilość grup	Ilość dzieci w grupie	Ogólna ilość dzieci	Dzień nau-czania	Godziny nau-czania
1.	Skitno	Bazyli Słapaj	24 m <sup>2</sup>	3	ok. 15	ok. 45	ponie-działki	10–13 <sup>30</sup>
2.	Domarady	Józef Giełwanowski	35 m <sup>2</sup>	3	ok. 10–12	ok. 35	ponie-działki	15–17
3.	Szczurkowo	Tadeusz Marciniak	20 m <sup>2</sup>	2	10	20	środy	
4.	Galkajmy	Marian Pieza	20 m <sup>2</sup>	3	10	30	środy	11–13 <sup>30</sup>
5.	Molwity	Piotr Dymianik	35 m <sup>2</sup>	3	10–12	33	czwartki	10–13 <sup>30</sup>
6.	Bezledy	Rozalia Żuk	20 m <sup>2</sup>	6	10	ok. 60	soboty	10–14
7.	Kramarka	Szymon Skabara	25 m <sup>2</sup>	4	12–15	ok. 60	soboty	10–14
8.	Parkoszewo	Eugeniusz Surma	20 m <sup>2</sup>	2	10	20	piątki	15–16 <sup>30</sup>

## d. Punkty katechetyczne – nauczał ks. Jan Seneta

Lp.	Miejscowość	Miejsce punktu katechetycznego	Powierzchnia	Ilość grup	Ilość dzieci w grupie	Ogólna ilość dzieci	Dzień nau-czania	Godziny nau-czania
1.	Bartoszyce parafia św. Brunona	latem kościół, zimą poczetka kancelarji parafialnej	–	4	około 25	97	ponie-działek wtorek środa piątek	–

## e. Punkty katechetyczne – nauczał ks. Władysław Boksa

Lp.	Miejscowość	Miejsce punktu katechetycznego	Powierzchnia	Ilość grup	Ilość dzieci w grupie	Ogólna ilość dzieci	Dzień nau-czania	Godziny nau-czania
1.	Bartoszyce parafia MB Częstochowskiej klasy IV–VII	Galeria	–	23	około 28	647	ponie-działek wtorek środa czwartek piątek sobota	9–17

## f. Punkty katechetyczne – nauczała Filomena Kapusta

Lp.	Miejscowość	Miejsce punktu katechetycznego	Powierzchnia	Ilość grup	Ilość dzieci w grupie	Ogólna ilość dzieci	Dzień nau-czania	Godziny nau-czania
1.	Bartoszyce parafia MB Częstochowskiej klasy I-III	Kaplica katechetyczna	–	27	około 26	701	poniedziałek wtorek środa czwartek piątek	8–16

## g. Punkty katechetyczne – nauczał ks. Mieczysław Maciejewski

Lp.	Miejscowość	Miejsce punktu katechetycznego	Powierzchnia	Ilość grup	Ilość dzieci w grupie	Ogólna ilość dzieci	Dzień nau-czania	Godziny nau-czania
1.	Bartoszyce parafia św. Bruna	Kościół	–	23	około 25	575	poniedziałek wtorek środa czwartek piątek	
2.	Parafia MB Częstochowskiej	Kaplica w rynku	–	15	około 25	375	poniedziałek wtorek środa czwartek piątek	

Zaangażowanie ks. dziekana w tworzenie punktów katechetycznych doprowadziło do tego, że w 1963 r. z końcem stycznia na terenie powiatu istniały już 52 punkty katechetyczne. W kościołach parafialnych mieściło się 18 punktów, w kaplicach 2 i w prywatnych mieszkaniach 36. Władze komunistyczne ubolewały, że do tej pory nie został zarejestrowany żaden punkt katechetyczny w Wydziale Oświaty, księża nie zgłosili żadnego punktu. Funkcjonariusz SB informował swych przełożonych, że księża czynią wszystko, by sieć punktów katechetycznych podwoić. W raporcie czytamy na ten temat, co następuje: [...] *w ubiegłym (rok 1962 — przyp. aut.) okresie mieliśmy na terenie powiatu 45 punktów katechetycznych, a obecnie liczba ich wzrosła do 52*<sup>28</sup>. Mimo wzrostu punktów katechetycznych oficer SB pocieszał swych przełożonych, że w tym roku uwidacznia się tendencja spadkowa w uczęszczaniu młodzieży na naukę religii. Natomiast w opinii funkcjonariusza na katechizację uczeźczała młodzież w większości ze środowiska chłopskiego, robotniczego i częściowo z inteligenckiego<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Tamże, Pismo z-cy Komendanta Powiatowego Milicji Obywatelskiej ds. Bezpieczeństwa Publicznego w Bartoszycach z dnia 22 stycznia 1963 r.

<sup>29</sup> Tamże.

h. Dane liczbowe dotyczące punktów katechetycznych w roku szkolnym 1962/63 – według stanu na dzień 30 stycznia 1963 r.

Powiat	W tym zorganizowanych w:							W liczbach					
	Ilość punktów katechetycznych	Kościołach i innych pomieszczeniach przykościelnych		Domach prywatnych				Uczyszczających na lekcje religii	Księży prowadzących lekcje religii	Katechetów świeckich	Siostry zakonnych uczących w punktach katechetycznych	Księży zakonnych uczących w punktach katechetycznych	Frekwencja młodzieży na lekcjach religii
		Ogółem	Z tego zarejestrowanych	Ogółem	Z tego zarejestrowanych	Ogółem	Z tego zarejestrowanych						
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14
Bartoszyce	58	16	–	36	–	–	–	ok. 7,5 tys.	14	3	2	1	55%

W roku szkolnym 1963/64 katechizowali na terenie parafii św. Brunona w Bartoszycach: ks. Józef Dziwik w Witkach, w domu Józefa Buksa, w poniedziałki, we wtorki uczył w Witkach w punkcie katechetycznym w domu Ignacego Ignatowicza, w środy dojeżdżał na katechezę do Czerwonej Góry, a uczył w jednym z pomieszczeń PGR-u, w czwartki lekcje religii prowadził w Szwarunkach, w domu Zofii Zardalewicz i w piątki katechizował dzieci w Wardonach, w domu Józefa Słodzińskiego. Ks. Edmund Szaknis katechizował w piątki w Dąbrowie, w domu Jana Salmonowicza, w środy uczył religii w Kiertynach, w domu Leonarda Matulewicza, w czwartki w Spytajnach, w domu Witolda Kozakiewicza, we wtorki w Wirwiltach, w domu Jana Żelabowskiego i w poniedziałek w Łojdach, w domu Józefa Sochana. Pracy katechetycznej poświęcał się nad wyraz ks. Antoni Czapiewski<sup>30</sup>, który przez wiele lat katechizował w ośmiu miejscowościach, i to zarówno przed południem, jak i po południu. Bywało i tak, że katechezę kończył po godz. 17.00. Ponieważ władze komunistyczne wyrugowały religię ze szkół na długie lata, zajęcia z dziećmi odbywały się w mieszkaniach prywatnych. Postawa zarówno księży katechetów, jak i katechetów świeckich, którzy katechizowali dzieci i młodzież za przystawione Bóg zapłać, godna jest najwyższego uznania. Za wykonywane posługi byli wynagradzani jedynie kwiatkiem od dzieci na koniec roku szkolnego i symboliczną złotówką. W tymże roku szkolnym w sprawozdaniu z katechizacji na terenie parafii do Kurii Biskupiej w Olsztynie ks. proboszcz A. Szabunia zanotował: *Dyrekcja Zasadniczej Szkoły Odzieżowej wydała formalny zakaz chodzenia do kościoła, doświadcza też szykanowania religii np. przed odpowiedzią: Módl się, czy Ci pomoże Bóg?....* W Liceum Pedagogicznym, tym, którzy uczęszczali na religię albo byli praktykującymi katolikami, wprost mówiono, że nie otrzymają pracy, jako nauczyciele. Jeden z wychowawców mówił do uczniów: *Tak wam ułożymy zajęcia, że na religię nie*

<sup>30</sup> IPN w Białymstoku, sygn. 087/212/2, Dane dotyczące punktów katechetycznych.



*będziecie mieli czasu chodzić*<sup>31</sup>. Jak zaznaczył ks. Szabunia, podobnych wypowiedzi było znacznie więcej.

W 1964 r. w październiku na terenie parafii św. Brunona katechizował ks. Stanisław Guła, uczył w Szkole Pielęgniarskiej, na lekcje religii uczęszczało około 750 osób, ks. W. Boksa, katechizował w salkach katechetycznych w Witkach i Wardoniach około 550 dzieci, ks. W. Szymankiewicz w szkołach podstawowych nr 1 i 2 w Bartoszycach, a także w Osiece i w Szwarunach. Uczył około 550 osób. Katechetka Filomena Kapusta uczyła w punktach katechetycznych w Bartoszycach około 840 dzieci<sup>32</sup>.

W Bartoszycach 5 sierpnia 1964 r. miał miejsce przykry incydent. Dotyczył likwidacji kaplicy katechetycznej. Choć 5 sierpnia był dniem kulminacyjnym wydarzeń wcześniejszych, które miały tylko i wyłącznie wymiar nacisku administracyjnego na parafię, by opuściła zajmowane pomieszczenie. Przede wszystkim władze administracyjne za wszelką cenę starały się pomniejszyć liczbę punktów katechetycznych, których po wyrugowaniu katechezy ze szkół z początkiem lat sześćdziesiątych XX w. powstało bardzo dużo. Jednym z ważniejszych miejsc katechizowania dzieci i młodzieży była kaplica katechetyczna w budynku przy Pl. Wolności 2. Należy tu nadmienić, że budynek przy Pl. Wolności był własnością parafii rzymskokatolickiej w Bartoszycach<sup>33</sup>. Władze administracyjne pismem z dnia 7 marca 1963 r. podjęły decyzje o opróżnieniu zajmowanego lokalu w budynku nr 2 przy Pl. Wolności. W uzasadnieniu decyzji napisano: [...] *zajmowany lokal jest z przeznaczenia lokalem mieszkalnym, który obecnie jest użytkowany przez siostry zakonne na klasę, w której uczą się dzieci religii, na co nie ma zezwolenia Inspektoratu Oświaty Prezydium Powiatowej Rady Narodowej w Bartoszycach*<sup>34</sup>. Po kilku dniach ks. proboszcz A. Szabunia od decyzji Prezydium PRN w Bartoszycach odwołał się. Wyjaśnił w dziesięciu punktach, że w budynku przy Pl. Wolności 2 nie ma domu zakonnego. Mieszkają tam pracownicy parafialni legalnie zameldowani, ubezpieczeni przez parafię. W lokalu tym nigdy nie było domu zakonnego, natomiast pomieszczenie to znajduje się w domu parafialnym w 1955 r., kiedy to własność kościelna wówczas nie była kwestionowana. Pisał dalej w odwołaniu ks. Szabunia, że: *Wymieniany lokal powstał jako punkt sakralny, jako kaplica za wiedzą rządu diecezji, tj. biskupa, gdzie też była odprawiana msza św., gdzie jest ołtarz i inne urządzenia o charakterze specjalnie i ściśle sakralnym, do czego też należy nauczanie dzieci religii*. Należy tu dodać, że w pomieszczeniu tym odprawiane były w czasie odbudowy ze zniszczeń wojennych msze św. dla wiernych. Kończąc swe pismo, ks. A. Szabunia zwrócił się z prośbą do władz powiatowych, by nie burzyć dobrych relacji pomiędzy wiernymi a władzą administracyjną<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> APB, Pismo Parafii Rzymskokatolickiej do Prezydium PRN w Bartoszycach z dnia 14 stycznia 1964 r.

<sup>32</sup> APB, Ankieta całokształtu nauczania religii na rok szkolny 1963/64 na terenie parafii św. Brunona w Bartoszycach stan na 1 października.

<sup>33</sup> APB, Stan punktów katechetycznych na dzień 31 października 1964.

<sup>34</sup> APB, Zaświadczenie Miejskiego Zarządu Budynków Mieszkalnych w Bartoszycach z dnia 11 czerwca 1955 r.

<sup>35</sup> APB, Pismo Prezydium PRN w Bartoszycach do ks. A. Szabuni i Przełożonej sióstr zakonnych w Bartoszycach z dnia 7 marca 1963 r.

Mimo próśb kierowanych do władz powiatowych, władze administracyjne podjęły decyzję o likwidacji kaplicy katechetycznej. Dnia 8 sierpnia 1964 r. o godz. 5.30 władze rozpoczęły likwidację kaplicy katechetycznej w parafialnym domu nr 2 przy Pl. Wolności. Kilkanaście dni wcześniej, 25 lipca 1964 r. władze kolejny raz wydały nakaz opuszczenia lokalu, parafia od decyzji odwołała się pismem z dnia 29 lipca 1964 r. do władz administracyjnych<sup>36</sup>. Niestety, pisma odwoławcze nie przyniosły oczekiwanego rezultatu. Mimo odwołań ks. A. Szabunia liczył się z najgorszym, a więc z wkroczeniem funkcjonariuszy służb bezpieczeństwa do kaplicy i dokonaniem konfiskaty mienia kościelnego. By się przed tym uchronić, kilka dni wcześniej zabezpieczono drzwi, zamontowano zasuwę angielską, dodatkowy zwykły zamek i sztabę żelazną z dużą mocną kłódką. Przez kilka dni próbowano otworzyć drzwi do kaplicy, ale próby nie powiodły się różnym nieznanym osobom. Aż wreszcie 8 sierpnia nad ranem rozbito drzwi wejściowe do kaplicy, teren wokół był otoczony milicją, wojskiem i funkcjonariuszami SB po cywilu. Co działo się dalej, dowiadujemy się z relacji ks. proboszcza i ks. bpa T. Wilczyńskiego: *Kościelny Aleksander Jachundowicz, idący dzwonić na ranną mszę św., został przy krzyżu misyjnym zatrzymany przez MO i osadzony w piwnicy kościoła. Następnie zaciekawiał się stróż mleczarni Ignacy Bury, co się dzieje przy kaplicy, został natychmiast pochwycony przez MO pod zarzutem, że pójdzie po ludzi, i kazano mu siedzieć na schodach, aż do końca wiadomej operacji. Przed tym zaś próbował milicjant nakazać mu, by pomagał wynosić rzeczy z kaplicy, ale on stanowczo się temu sprzeciwił i odmówił.* Relacjonował dalej, że cały teren kościoła i kaplicy otoczyli funkcjonariusze MO. Przed wejściem do kaplicy w drzwiach wybito dziurę, usunięto zasuwę wraz z zasuwą angielską. Kaplicę otwarto. Funkcjonariusze SB zaczęli wynosić wyposażenie z pomieszczenia i ładować na ciężarówkę. Długie ławki piłowano lub łamano. Zabrano ołtarz wraz z obrazem Najświętszego Serca Jezusowego, mensę ołtarzową, szafę, pomoce naukowe do nauczania religii, mapy, obraz, a także Obraz Matki Boskiej Częstochowskiej. Po opróżnieniu kaplicy katechetycznej władze miejskie wprowadziły jedną z rodzin do zamieszkania. A kończąc raport, ks. Szabunia zapisał: *Tak to parafia została pozbawiona najważniejszego punktu katechetycznego w mieście, który istniał 9 lat. Tysiące dzieci katolickich, których rodzice są pełnoprawnymi obywatelami Polski Ludowej, zostało pozbawionych miejsca nauczania religii. Ogólne oburzenie jest wielkie*<sup>37</sup>.

Po dwóch dniach, 7 sierpnia 1964 r. ks. bp T. Wilczyński skierował na ręce Przewodniczącego Wojewódzkiej Rady Narodowej Mariana Gotowca w Olsztynie protest, w którym upomniał się o zwrot kaplicy katechetycznej. Apelował do Przewodniczącego słowami: *Uprzejmie proszę Pana Przewodniczącego o wydanie zarządzenia zwrotu kaplicy katechetycznej będącej w użytkowaniu parafii Bartoszyce od 9 lat. Jest ona potrzebna setkom dzieci rodziców katolickich m. Bartoszyce, a nie tylko jednej rodzinie*<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> APB, Pismo ks. A. Szabuni do Prezydium PRN w Bartoszycach z 11 marca 1963 r.

<sup>37</sup> APB, Odwołanie się parafii św. Brunona do Wydziału Gospodarki Komunalnej i Mieszkalniowej, Prezydium PRN w Bartoszycach z dnia 29 lipca 1964 r.

<sup>38</sup> APB, Raport ks. proboszcza A. Szabuni dotyczący likwidacji kaplicy katechetycznej w Bartoszycach do ks. bpa T. Wilczyńskiego z dnia 5 sierpnia 1964 r.

Oficjalnie o fakcie zajęcia kaplicy katechetycznej przez władze administracyjne został ks. proboszcz A. Szabunia poinformowany po trzech dniach, 8 sierpnia. W piśmie także poinformowano ks. Szabunię, że rzeczy wywiezione znajdują się w magazynie na ul. Słowackiego, zaznaczając, że w każdej chwili można je odebrać<sup>39</sup>.

Mimo tych trudności, jakie napotykał ks. proboszcz A. Szabunia ze strony władz komunistycznych, nadal angażował się w dzieło organizowania punktów katechetycznych, mimo wielu gróźb ze strony władz komunistycznych. Z rozpoczęciem nowego roku szkolnego 1964/65 ks. A. Szabunia wystosował prośbę do Przewodniczącego Prezydium Powiatowej Rady Narodowej w Bartoszycach o wyrażenie zgody na utworzenie punktu katechetycznego przy Placu Wolności 10. Kilka dni wcześniej, 5 września ks. A. Szabunia osobiście był u Przewodniczącego PRN w Bartoszycach, prosząc o wyrażenie zgody na otwarcie salki katechetycznej w domu przy Placu Wolności 10. Jak zaznaczył, po zlikwidowaniu kaplicy katechetycznej pomieszczenie obiecał Przewodniczący PRN w Bartoszycach<sup>40</sup>.

W kolejnym piśmie ks. proboszcz A. Szabunia prośbę swą argumentował tym, że dzieci, które uczęszczają do szkoły podstawowej nr 1 i mieszkają w centrum miasta, mają daleko na katechizację, a także istnieje realne zagrożenie ze strony coraz większego ruchu samochodowego<sup>41</sup>. Władze powiatowe udzieliły mu odpowiedzi na piśmie 26 października 1964 r. Sekretarz Prezydium Marian Miller pisał: *W wypadku uruchomienia punktu katechetycznego w lokalu wskazanym przez ks. Proboszcza, dzieci uczęszczające na naukę katechizmu musiałyby przechodzić przez korytarz, który prowadził również do prywatnych mieszkań*. Pismo kończono słowami: *Prezydium nie widzi natomiast żadnych przeszkód, aby punkt katechetyczny był uruchomiony w budynku, w którym mieści się plebania przy ul. Kętrzyńskiej — i tu jakże znamienne słowa zostały skierowane do ks. Szabuni — jednakże pod warunkiem, że za budynek ten zostanie uregulowany zaległy czynsz*<sup>42</sup>. Warto tu nadmienić, że parafie w tym okresie były obciążone kolosalnymi podatkami, z których nie były w stanie się wywiązać. Co pewien czas władze komunistyczne wydawały zarządzenia egzekucyjne wobec księży i parafii.

Prezydium PRN w Bartoszycach, Wydział Oświaty i Kultury każdego roku zwracał się z prośbą o przekazanie informacji dotyczących nauki religii w punktach katechetycznych. Władze komunistyczne starały się wszelkimi sobie znanymi metodami kontrolować działalność Kościoła rzymskokatolickiego. Po usunięciu lekcji religii ze szkół nadal władze administracyjne wymuszały na duchownych przekazywanie danych o prowadzeniu punktów katechetycznych. W 1966 r. Prezydium PRN w Bartoszycach, Wydział Oświaty i Kultury przynaglił ks. A. Szabunię, powołując się na § 7 ust. 1 i 2 instrukcji z dnia 21 listopada 1961 r. dotyczącej trybu realizacji zarządzenia Ministra Oświaty z dnia 19 sierpnia 1961 r.

<sup>39</sup> APB, Protest ks. bpa T. Wilczyńskiego skierowany do Przewodniczącego WRN w Olsztynie M. Gotowca z dnia 7 sierpnia 1964 r.

<sup>40</sup> APB, Pismo Prezydium PRN w Bartoszycach z dnia 8 sierpnia 1964 r.

<sup>41</sup> APB, Pismo ks. A. Szabuni do Przewodniczącego PRN w Bartoszycach z dnia 7 września 1964 r.

<sup>42</sup> APB, Pismo ks. proboszcza A. Szabuni do PPRN w Bartoszycach z dnia 12 września 1964 r.

w sprawie prowadzenia punktów katechetycznych<sup>43</sup>, wydane go w wykonaniu art. 39 ust. 2 ustawy z dnia 15 lipca 1961 r. o rozwoju systemu oświaty i wychowania<sup>44</sup> do przedłożenia Wydziałowi Oświaty i Kultury w Bartoszycach sprawozdań z działalności punktów katechetycznych<sup>45</sup>.

Ks. A. Szabunia w piśmie z dnia 29 grudnia 1967 r. w odpowiedzi wyjaśniał, że *dzienników zajęć, ani spisu specjalnego nie prowadzimy, uczymy wszystkie dzieci, które dobrowolnie przychodzą w ustalonych dniach i godzinach do poszczególnych punktów katechetycznych*. Natomiast lekcje religii były prowadzone w punkcie katechetycznym w Witkach, w domu państwa Buksów w każdy piątek od godz. 15.00 do 17.00. Lekcje religii z dziećmi z tamtego terenu prowadził ks. Kazimierz Torla, wikariusz parafii św. Brunona, zamieszkały przy Pl. Wolności 10, także katechizował w Kinkajmach w piątki w godz. 9.00–14.00, w domu państwa Szostków. Ks. Roman Wesołowski uczył w Osiece u państwa Michalskich<sup>46</sup> w poniedziałki od godz. 13.00 do 17.30, w Szwarunkach, w domu Zofii Zardalewicz, we wtorki od 13.30 do 17.30, w Sędławkach, w domu Marii Śledziarskiej, w środy od 13.00 do 17.00. W Dąbrowie katechizował ks. Franciszek Starzec w domu Jana Salmonowicza w soboty od 9 do 13 a w środy w Kiertynach Wielkich. Ks. Franciszek był wówczas wikariuszem parafii św. Brunona, a mieszkał przy ul. Nowowiejskiego 15. Ks. Edmund Szaknis katechizował dzieci w Łojdach we wtorki, w Spytajnach w piątki, w domu państwa Gigielewicz, w środy w Wirwiltach, w domu Józefa Baranowskiego. Ks. Antoni Czapiewski, wikariusz parafii św. Brunona zamieszkały w Żydowie, katechizował we wtorki w Kramarce, w domu p. Borsuka w godz. 9.00–15.00, a także tego samego dnia od godz. 16.00 do 19.00 uczył lekcji religii w Skitnie, w domu p. Zawadzkiej. W środę ks. Antoni uczył w Porkoszewie, w domu Szymanowicza od godz. 10.00 do 15.00, a w godz. 16.00–19.00 w Domaradach. W czwartki katechizował w Galkajnach przed południem, a po południu w Szczurkowie. W piątki ks. Antoni dojeżdżał na lekcje religii do Bezled, a uczył w domu Czaplńskiego, po południu katechizował w Molwitach, a w godzinach 18.00–20.00 w Perszelach, w domu Rucińskiego. W Żydowie lekcje religii dla dzieci odbywały się w soboty. Ks. Antoni nie szczędził ani sił, ani czasu, by katechizować najmłodsze pokolenie wiernych, którym służył przez dziesiątki lat w parafii Żydowo<sup>47</sup>.

W roku szkolnym 1970/71 na terenie parafii św. Brunona było sześć szkół średnich: Liceum Ogólnokształcące, Szkoła Odzieżowa, Technikum Mechaniczne, Zasadnicza Szkoła Zawodowa, Technikum Budowlane i Zasadnicza Szkoła Budowlana. Ogółem w szkołach średnich uczyło się w tym roku szkolnym 1332

<sup>43</sup> APB, Pismo Prezydium PRN w Bartoszycach do ks. proboszcza A. Szabuni z dnia 26 października 1964 r.

<sup>44</sup> DzU Min. Ośw. Nr 13 poz. 177.

<sup>45</sup> DzU Nr 32 poz. 160.

<sup>46</sup> APB, Pismo Prezydium PRN w Bartoszycach do ks. dziekana A. Szabuni z dnia 19 grudnia 1966 r.

<sup>47</sup> APB, Pismo ks. A. Szabuni do Prezydium PRN w Bartoszycach z dnia 18 lutego 1967 r. Punkt katechetyczny w domu Kazimierza Michalskiego istniał od 14 lutego 1967 r. Pierwszym księdzem wikariuszem, który prowadził zajęcia katechetyczne, był ks. Wiesław Szymankiewicz, który mieszkał w Bartoszycach, Plac Wolności 10.

uczniów. Natomiast w roku szkolnym 1969/70 uczyło się 1094 uczniów<sup>48</sup>. Zaś szkół podstawowych było dziewięć, w których uczyło się 3112 osób. Od ponad dziesięciu lat lekcje religii odbywały się w salach katechetycznych poza salami szkolnymi. Władze komunistyczne nadal pozbawiały możliwości całościowego formowania młodych ludzi, w którym dba się nie tylko o intelekt i kondycje fizyczną, ale także o wartości duchowe. Dla formacji duchowej w szkołach nie było miejsca ze względu na promowany światopogląd marksistowski. By służyć młodeму pokoleniu, Kościół rzymskokatolicki katechizował dzieci i młodzież w salkach katechetycznych. W parafii św. Brunona lekcje religii odbywały się w salce przy kościele Matki Boskiej Częstochowskiej, w dwóch salkach przy parafii św. Brunona, w Szwarunkach w domu prywatnym u państwa Łokuciejewskich, w Osiece u p. Iwaszko, w Sędławkach PGR, w Witkach u p. Swacha i w Kinkajmach u p. Szostków.

Ze szkół średnich na katechizację uczęszczało 455 (około 33%) uczniów, a ze szkół podstawowych 2031 osób (około 67%). Dzieci przedszkolne katechizacją nie były objęte. W każdą niedzielę odbywała się także katechizacja dla młodzieży pozaszkolnej, na którą uczęszczało kilkadziesiąt osób. Największym problemem było objęcie katechizacją młodzieży ze szkół zawodowych. Po rozpoczęciu roku szkolnego przez kilka tygodni młodzież z takich szkół nie pojawiała się na lekcjach religii. W październiku 1973 r. ks. Stanisław Adamski apelował do młodzieży i do rodziców słowami: *Prosimy serdecznie młodzież szkół zawodowych o zgłaszanie się do zapisu na naukę religii. Dotąd nie mamy kontaktu z tą młodzieżą — A szkoda!*<sup>49</sup>. Częste apele ks. proboszcza S. Adamskiego kierowane do rodziców dawały pozytywne rezultaty. Wkrótce pojawiała się grupa młodzieży ze szkół zawodowych, ale była to grupa nieliczna. Niestety, w latach 1960–1989 młodzież szkół zawodowych, w znacznej większości, nie uczestniczyła w katechizacji. W 1977 r., 11 września, ks. proboszcz apelował do młodzieży ze szkół zawodowych mechanicznych o zgłaszanie się na lekcje religii, ale oddźwięk był bardzo niski. Po wielu apelach na katechezę przychodziło kilkanaście osób z ponad tysięcznej rzeszy młodych uczniów<sup>50</sup>. Proces laicyzacyjny był wśród tej grupy społecznej dość mocno zaawansowany.

W roku szkolnym 1970/71 naukę religii prowadził w salce przy parafii św. Brunona ks. Eugeniusz Kita oraz ks. Jerzy Brzeszczyński oraz w salkach katechetycznych w Witkach i w Szwarunkach. Ks. Zygmunt Klimczuk uczył w salce przy kościele Matki Boskiej Częstochowskiej oraz w Kinkajmach i Sędławkach. Poza księżmi katechizował także Stanisław Duda<sup>51</sup>, który uczył lekcji religii w salce przy parafii św. Brunona i Osiece<sup>52</sup>. Rok wcześniej katechizowali w parafii św. Brunona

<sup>48</sup> APB, Pismo ks. dziekana A. Szabuni do Prezydium PRN w Bartoszycach z dnia 29 grudnia 1967 r.

<sup>49</sup> APB, Ankieta z roku szkolnego 1969/70.

<sup>50</sup> APB, Ogłoszenia Parafialne z 7.10.1973 r.

<sup>51</sup> APB, Ogłoszenia Parafialne z 11.09.2008 r.; Ogłoszenia Parafialne z 18.09.2008 r.; Ogłoszenia Parafialne z 2.10.1977 r.; Ogłoszenia Parafialne z 23.09.1979 r.

<sup>52</sup> Przez kilka lat był organistą w parafii św. Brunona w Bartoszycach, a także katechizował dzieci. W roku 1961 ukończył Salezjańską Średnią Szkołę Organistowską w Przemyślu. Przed przybyciem do Bartoszyc uczył przez kilka lat lekcji religii w Krzynowłodze Wielkiej, w pow. Przasnysz, diecezja plocka. Proboszcz parafii w Krzynowłodze tak o nim pisał: „Byłem z jego

w Bartoszycach: ks. Józef Wysocki przy parafii św. Brunona, ks. Mikołaj Kieliszkiwicz przy kościele Matki Boskiej Częstochowskiej oraz w Szwarunkach; ks. Adolf Setlak w Sędławkach, ks. Zygmunt Klimczuk w Kinkajmach, w Witkach i w salce przy parafii św. Brunona. Katechizowała także Filomena Kapusta w salce przy parafii św. Brunona i przy kościele Matki Boskiej Częstochowskiej oraz w Osiece.

W roku szkolnym 1974/75 w parafii św. Brunona katechizował ks. dziekan S. Adamski 14 godzin tygodniowo, ks. J. Brzeszczyński — 32 i ks. Z. Galoch — 27 godzin<sup>53</sup>. Z każdym rokiem przybywało dzieci i młodzieży w szkołach, by objąć wszystkim młodzież i dzieci katechizacją, ks. S. Adamski zwrócił się z prośbą do Referatu ds. Nauczania Kurii Biskupiej w Olsztynie, by w roku szkolnym 1977/78 katechizowała dodatkowo Stanisława Grudzińska<sup>54</sup>. W kolejnym roku szkolnym 1978/79 na terenie parafii św. Brunona na lekcje religii uczęszczali uczniowie z Liceum Ogólnokształcącego, Studium Pedagogicznego, Zasadniczej Szkoły Zawodowej, Szkoły Mechanicznej i trzech szkół podstawowych w mieście oraz dwóch na wsi. Katechizował w tym roku szkolnym ks. kan. S. Adamski 15 godzin tygodniowo, ks. Zygmunt Galoch — 25 godzin i ks. Lech Lachowicz 25. Frekwencja dzieci wynosiła około 80%, a młodzieży ze szkół średnich około 60%, a młodzieży ze szkół zawodowych około 20%. Ponadto odbywała się katechizacja młodzieży dojeżdżającej i przebywającej w internatach, a także prowadzono katechizację dla dzieci z zerówki<sup>55</sup>. Lekcje religii odbywały się w pięciu punktach katechetycznych. W Kinkajmach w dwóch pomieszczeniach w domu ze sklepem. W pokoju stały ławki szkolne i stolik. Oświetlenie elektryczne. W pierwszym pomieszczeniu znajdowały się ławeczki na szatnię. W Sędławkach dzieci uczyły się w jednym dużym pokoju, w którym stały ławki i piec grzewczy. Kolejny punkt katechetyczny mieścił się w Szwarunkach. W protokole powizytacyjnym ks. bp J. Wojtkowski tak pisał: *Ładny pokój, ławki z pulpitemi, piec, prąd elektryczny, tablica, stół. Właściciele: P. Jan Łokuciejewski i p. Maria, mają u siebie punkt katechetyczny od 1960 r., zasługują na wyróżnienie przez księdza Biskupa Wikariusza Kapitulnego. O punkcie katechetycznym w Osiece czytamy: Stoliki metalowe z płytami ze sklejki, takie same ławki, wymagają tylko pomalowania sklejki na kolor zielony. Tablica, piecyk żelazny, prąd, dwa okna. Salka odmalowana. Podłoga drewniana będzie pokryta płytą pilśniową, której chwilowo nie można dostać*<sup>56</sup>.

W kolejnych latach władze komunistyczne przez cały czas starły się ingerować w działalność duszpasterską Kościoła rzymskokatolickiego. Starano się na księżach proboszczach wymóc rejestrację punktów katechetycznych na terenie parafii. Wikariusz generalny ks. bp Jan Obłąk skierował pismo do księży dziekanów,

---

pracy zadowolony. Prowadził chór dorosłych i dziecięcy, kancelarię parafialną i w ogóle w pomocy parafialnej był chętny i zręczny". APB, Zaświadczenie proboszcza Krzynowłoga Wielka z dnia 10 maja 1970 r.

<sup>53</sup> APB, Ankieta całokształtu nauczania religii w roku szkolnym 1970/71 na dzień 25 października 1970 r.

<sup>54</sup> APB, Kwestionariusz wizytacji dziekańskiej z 1974 r.

<sup>55</sup> APB, Pismo ks. S. Adamskiego do Kurii Biskupiej w Olsztynie.

<sup>56</sup> APB, Protokół wizytacji kanonicznej parafii św. Brunona w Bartoszycach w dniach 4–5 listopada 1978 r., s. 5.

w którym przypomniał stanowisko Konferencji Episkopatu Polski w tym względzie. W piśmie czytamy:

1. Nauczanie religii jest czynnością duszpasterską i nie podlega kontroli władz oświatowych i wyznaniowych.

2. W sprawie nauczania religii i punktów katechetycznych księży kierują się wyłącznie wskazaniami Konferencji Episkopatu Polski i Kurii Biskupiej.

3. Księża nie udzielają żadnej informacji czynnikom świeckim, a zdają sprawozdanie ze stanu nauczania religii tylko władzy diecezjalnej.

4. Księża nie podpisują żadnej deklaracji wobec władz świeckich i nie wypełniają Karty Rejestracyjnej.

5. O każdej ingerencji władz świeckich w sprawy nauczania religii księży natychmiast zawiadamiają Kurie Biskupią<sup>57</sup>.

Utrzymanie punktów katechetycznych wiązało się także z kosztami. Przede wszystkim w okresie zimowym należało je ogrzać, przed nowym rokiem szkolnym odmalować pomieszczenia, w których odbywała się katecheza, następnie trzeba było opłacić energię elektryczną, a czasem dokupić jakieś skromne pomoce naukowe. By temu sprostać, ks. proboszcz S. Adamski na początku roku szkolnego 1979/80 wskrzesił fundusz katechetyczny. W ciągu roku szkolnego rodzice dziecka uczącego się lekcji religii wpłacali 50 zł na utrzymanie salki katechetycznej<sup>58</sup>. Należy tu dodać, że osoby udostępniające pomieszczenia na punkt katechetyczny czyniły to nie odpłatnie. W ten sposób społeczeństwo organizowało się samo, by wychowywać swe dzieci w wierze Kościoła rzymskokatolickiego. Państwo komunistyczne natomiast wszystko czyniło, by utrudniać rodzicom wychowanie dzieci w wierze ojców.

Z początkiem lat osiemdziesiątych XX w. ks. Stanisław Adamski, proboszcz parafii św. Brunona w Bartoszycach, podjął próbę budowy punktów katechetycznych w Osiece i Kinkajmach, ale niestety władze powiatowe jego zamiar udaremniły<sup>59</sup>. Mimo odmowy ks. Adamski nadal kierował pisma do władz administracyjnych o wyrażenie zgody na budowę punktu katechetycznego. W 1984 r. skierował pismo do Kurii Biskupiej w Olsztynie, w którym zobrazował potrzebę budowy nowego punktu katechetycznego w Kinkajmach. W piśmie napisał: *Obecnie dzieci uczą się religii w piwnicy, wprawdzie wygodnej i dobrze wyposażonej, ale od czasu do czasu pękają rury kanalizacyjne, a woda zalewa salkę i korytarz*. Dodał także, że z punktu tego korzystają także dzieci z parafii Sokolica i Galiny<sup>60</sup>.

W latach 70. i 80. w parafii św. Brunona w Bartoszycach lekcje religii prowadzili księża wikariusze, m.in.: ks. Jan Giza, ks. Lech Kozikowski, ks. Paweł Kurach, ks. Adam Pawłowski, ks. Andrzej Gajewski, ks. Jan Łapia.

Przez całe lata osiemdziesiąte nadal katechizacja odbywała się w salkach katechetycznych zarówno przy parafii, jak i w domach prywatnych. W roku szkolnym 1983/84 lekcje religii w Osiece<sup>61</sup>, odbywały się w jednym z pałacowych

<sup>57</sup> Tamże, s. 10.

<sup>58</sup> APB, Okólnik Kurii Biskupiej w Olsztynie z dnia 3 listopada 1975 r.

<sup>59</sup> APB, Ogłoszenia Parafialne z 16.09.2008 r.

<sup>60</sup> APB, Pismo Kurii Biskupiej w Olsztynie do ks. Adamskiego z dnia 8 stycznia 1983 r.

<sup>61</sup> APB, Pismo do Kurii Biskupiej sporządzone przez ks. Adamskiego w dniu 14.04.1984 r.

pomieszczeń w piątki w godz. 14.00–17.00. Naukę religii prowadzili przede wszystkim księża, a także katecheci świeccy. Od 1 do 29 maja 1983 r. w parafii św. Brunona katechizowała Danuta Petke, po miesięcznej pracy otrzymała angaż na kolejny rok pracy katechetycznej w parafii św. Brunona w Bartoszycach<sup>62</sup>, w parafii katechizowała przez trzy lata. W 1986 r. ks. proboszcz R. Szczerba w ogłoszeniach parafialnych podziękował pani Danucie słowami: *Składamy serdeczne Bóg zapłać [...] za trzyletnią pracę katechetyczną w naszej parafii. Z dniem 1 września p. Danuta rozpoczyna pracę katechetyczną w Elblągu*. Od nowego roku szkolnego 1986/87 nauczaniem religii zajmowała się p. Agnieszka Brzezińska<sup>63</sup>.

Frekwencja na lekcjach religii nadal różnie się kształtowała. W szkołach podstawowych była dość wysoka, około 85%, w szkołach średnich około 65%, a najmniejsza była nadal w szkołach zawodowych. Ks. proboszcz R. Szczerba po rozpoczęciu roku szkolnego 1986/87 przypominał rodzicom: *Katechizacja przez wierzących rodziców stawiana być powinna na pierwszym miejscu. Katecheza bowiem nie tylko uczy, ale i wychowuje. Dlatego też nie katechezę innym zajęciom, ale inne pozaszkolne zajęcia należy podporządkować katechezie. Serdecznie więc prosimy wszystkich chrześcijańskich rodziców, aby dopilnowali, by ich dzieci poczynawszy od klas przedszkolnych, do maturalnych włącznie uczęszczały na lekcje religii*<sup>64</sup>. Jednak nawet tak wiele apeli nie przyczyniło się do wzrostu liczby młodzieży ze szkół zawodowych na lekcjach religii. Ks. proboszcz R. Szczerba odnotował w Kronice Parafialnej w 1988 r.: *Duszpasterze po koledzie stwierdzili, że duża część młodzieży, szczególnie ze szkół zawodowych nie uczęszcza na lekcje religii albo je po prostu opuszcza*<sup>65</sup>.

## V. POWRÓT LEKCJI RELIGII DO SZKÓŁ

Od nowego roku szkolnego 1990/91 lekcje religii powróciły do szkół podstawowych i ponadpodstawowych. Po kilkudziesięciu latach katecheza odzyskała swe miejsce ponownie w szkołach. Nauką religii objęte były także dzieci w przedszkolach. Choć z faktem powrotu lekcji religii do szkół nie godziły się środowiska lewicowe i wrogie Kościołowi rzymskokatolickiemu i Polsce. Przez cały czas wmawiano Polakom, że są ogromnie nietolerancyjni jako wierzący wobec niewierzących<sup>66</sup>. Przed rozpoczęciem nowego roku szkolnego ks. Szczerba złożył wizyty dyrektorom szkół. Wszyscy dyrektorzy szkół zapewnili go, że od 3 września 1990 r. *wszystkie szkoły będą przygotowane do wprowadzenia lekcji religii*. Na terenie parafii wówczas były cztery szkoły podstawowe i dwie szkoły ponadpodstawowe. Lekcje religii prowadzili: Agnieszka Brzezińska, Anna Brzezińska, Bożena Kabelis, Katarzyna Parzych, Jan Czarny, Tadeusz Sokołowski, Janusz Gajdowski, ks. Paweł Ostrowski i Ludwik Budkiewicz<sup>67</sup>. I tak oto religia po wielu latach

<sup>62</sup> APB, Umowa najmu lokalu na cele katechetyczne podpisana w dniu 4 października 1983 r.

<sup>63</sup> APB, Nominacja z dnia 30 czerwca 1983 r.

<sup>64</sup> APB, Ogłoszenia Parafialne z 31.08.1986 r.

<sup>65</sup> APB, Ogłoszenia Parafialne z 21.09.1986 r.

<sup>66</sup> APB, Kronika Parafialna z 1988 r.

<sup>67</sup> K. Bielaŋny, jw., s. 286–319.



nieobecności w szkołach ponownie wpisywała się w rzeczywistość szkolną. Co oczywiście nie obyło się bez przeszkód, ale zostały one przezwyciężone, spokojem, taktem, a przede wszystkim wielką miłością do młodego pokolenia Polaków<sup>68</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Nauka lekcji religii w szkołach w okresie powojennym była wielokrotnie przedmiotem wielu antagonizmów pomiędzy ateistycznym państwem a społeczeństwem i Kościołem rzymskokatolickim. Na przykładzie jednej parafii rzymskokatolickiej w diecezji warmińskiej widzimy, jak społeczeństwo polskie i duchowni byli zmuszani do walki o wartości duchowe i moralne. Po wyrugowaniu ze szkół katechezy w 1960 r. wierni świeccy wraz z duchownymi ewangelizowali młode pokolenie. Wierni świeccy udostępniali mieszkania w swych domach, umożliwiając tym samym nauczanie religii i ryzykując niejednokrotnie szykanami ze strony władz administracyjnych. Duchowni natomiast docierali do wielu punktów katechetycznych, pokonując dziesiątki kilometrów, by dotrzeć z Ewangelią do najmłodszego pokolenia Polaków. Rok 1990 zmienił oblicze katechizacji w Polsce, lekcje religii ponownie powróciły do szkół, w których dzieci i młodzież poznają prawdy wiary.

### **KATECHESE VON KINDERN UND JUGENDLICHEN ZWISCHEN 1945–1990 IM KIRCHSPIEL DES HL. BRUNOS IN BARTENSTEIN**

#### ZUSAMMENFASSUNG

In diesem Artikel stellt der Autor den Abriss der Nachkriegsgeschichte der Katechese im Kirchspiel des hl. Brunos in Bartoszyce vor. In den Jahren 1945-1947 organisierte man im Kreis Bartenstein das allgemeine Schulwesen unter schweren Bedingungen des Aufbaus nach den Kriegswirren. Ab 1960 verdrängte die kommunistische Verwaltung den Religionsunterricht aus dem Schulprogramm. Deshalb wurde er in den Gemeindehäusern und in Privaträumen gegeben. Es wurde eine starke antikatholische Propaganda entwickelt. Die aufeinanderfolgenden Bartensteiner Pfarrer forderten Kinder und Jugendliche von der Vorschule bis zum Ende der Grundschule zur Teilnahme an der Katechese auf. Doch ist es nicht gelungen, auf diese Art und Weise alle Bewohner zu umfassen. 1990 wurde der Religionsunterricht in den Staatsschulen wiederhergestellt, und da wurde auf dem Gebiet des Kirchspiels von der Katechese das ganze Gemeinwesen des Schulalters umfasst.

---

<sup>68</sup> APB, Kronika Parafialna z 1990 r.



## KULTURA LUDOWA ZIEMI SZTUMSKIEJ

Treść: — 1. Społeczności wiejskie. — 2. Rok obrzędowy. — Zakończenie. — Zusammenfassung

Temat niniejszej refleksji doczekał się już przed II wojną światową bardzo rzetelnego badacza — ks. Władysława Łęgi. Jego opis etnograficzny na wybranych przykładach postaram się szerzej zinterpretować, wykorzystując metodę badań etnologicznych. W ten sposób, jak zakładam, uda się w szerszej perspektywie ukazać przekonania mieszkańców Ziemi Sztumskiej od schyłku średniowiecza aż do początku wieku XX. Perspektywa „długiego trwania historii” umożliwi wszak opisywanie kultury, która przez wiele stuleci zwłaszcza w społecznościach wiejskich ulegała stosunkowo niewielkim zmianom. Poniżej to zagadnienie zostanie tylko ogólnie zasygnalizowane na wybranych przykładach. Wydaje się, iż tak sformułowany temat powinien w najbliższej przyszłości doczekać się oddzielnej monografii naukowej.

W swoich poszukiwaniach przede wszystkim koncentruję się na wpływach kultury polskiej<sup>1</sup>, która była tu przeniesiona przez właściwych osadników tych ziem pod koniec średniowiecza. W czasach nowożytnych o tyle jest to ważne, iż ludność ta zachowała w dużym stopniu religię katolicką. W ten sposób interesujący nas obszar dawnej diecezji pomezkańskiej był na kilka stuleci terytorium niemal ze wszystkich stron otoczony większością innowierczą, a to sprzyjało kultywowaniu tradycji przekazywanej przez pokolenia<sup>2</sup>. Ks. Łęga następująco ten proces określał na początku XX wieku: [...] *tradycja zaś, czyli obyczaje i wierzenia, przekazywana jest jako prastare dziedzictwo od pokolenia do pokolenia i sięga wstecz aż do czasów pogańskich*<sup>3</sup>. Ponadto należy pamiętać, iż przez stulecia społeczności

---

<sup>1</sup> Wykorzystuję do tego zadania swoje badania dotyczące Warmii południowej; J. Hochleitner, *Obrzędy doroczne w kulturze chłopskiej Warmii południowej w XVI–XVIII wieku*, Olsztyn 2006.

<sup>2</sup> Szerzej ten aspekt naświetlają badania historyczne ks. Jana Wiśniewskiego.

<sup>3</sup> W. Łęga, *Cienie i blaski lat szkolnych. Wspomnienia Polaka z Prus Wschodnich*, wyd. ks. J. Walkusz, Wejherowo 1997, s. 90.

katolickie utrzymywały ze sobą łączność, choćby spotykając się w regionalnych sanktuariach<sup>4</sup>, a od XIX wieku czytając te same czasopisma.

## I. SPOŁECZNOŚCI WIEJSKIE

Kultura ludowa mogła przez wiele lat funkcjonować bez większych zmian w społecznościach, które nie podlegały procesowi szybkich przekształceń. Wówczas stopniowo wytwarzały się właściwe elementy charakteryzujące treściowo daną społeczność lokalną. Pewne determinanty tej kultury miały charakter bardziej uniwersalny. Do nich można zaliczyć np. atrybuty liderów tych wspólnot.

Zewnętrznym wyrazem władzy we wsi była tzw. laska sołecka. Był to kij w naturalny sposób rozszczepiony. Do niego przymocowywano pismo, albo drewnianą kulę owiniętą płótnem lub suknem. Często nazywano tę laskę kulą<sup>5</sup>. Za jej pośrednictwem zwoływano mieszkańców na zebrania i zawiadamiano o nowych zarządzeniach. Powszechnym znakiem wzywającym na zebranie do sołtysa było dostarczenie tej laski do domostwa. Każdy gospodarz oddawał kulę sąsiadowi, aż powracała ona do sołtysa. Systematyczne co roku organizowane zgromadzenia chłopów u sołtysa dla odczytania wilkierza weszło na stałe do zwyczaju gromady wiejskiej i zapewne stało się centralnym miejscem do poruszania najważniejszych spraw dla gromady. Na tych spotkaniach wielokrotnie wypowiadano się na temat dopuszczalnych zachowań współmieszkańców oraz podejmowano ewentualne działania zaradcze.

W wilkierzach zajmowano się całokształtem stosunków społecznych oraz określano kalendarz określonych prac gospodarczych. Wilkierz Szpitalnej Wsi z 1749 roku, wydany ostatnio przez Andrzeja Lubińskiego, nakazywał chłopom ściśle przestrzegać terminów prac rolnych<sup>6</sup>. Należało czekać na „dozwolenie wszystkiego gminu”, aby zacząć orać ugór. Sołtys wydawał pozwolenie na wywożenie nawozu. Od zgody wspólnoty wiejskiej uzależniano termin rozpoczęcia żniw. Zazwyczaj w październiku odbywały się prace młóckowe. Powszechnie sądzono, że najlepiej młócić w mroźne dni, kiedy zboże było już dobrze wyschnięte. Część świeżego ziarna przeznaczano na konsumpcję, część na przyszły zasiew. Młócono w stodołach na tzw. klepisku. Po obu stronach klepiska był ustawiony wach na zboże oraz drewniany manież<sup>7</sup>. Z poszczególnych gatunków ziarna pozyskiwane były różne kasze. Z prosa wyrabiana była kasza jaglana, obtłuczony jęczmień dawał kaszę nazywaną często *pęcak* lub *krupy*. Z pszenicy robiono peszkę, szczególnie wskazaną do sporządzania wigilijnych potraw, jak

<sup>4</sup> Ks. Łęga w swoich wspomnieniach odnotowuje szczególnie dwa takie miejsca: Piaseczno i Gietrzwałd; tamże, s. 30.

<sup>5</sup> Z terytorium Ziemi Sztumskiej omawia je W. Łęga, Ziemia Malborska. Kultura ludowa, Toruń 1933, s. 115–116.

<sup>6</sup> Wilkierz Szpitalnej Wsi z 1749 roku, wydał A. Lubiński, w: Z dziejów Sztumu i okolic, cz. 3, Sztum 2003.

<sup>7</sup> W. Łęga, Ziemia Malborska, jw., s. 40, ryc. 39 i 40.

*kutia*. Nasiona gryki po obróbce nazywane były kaszą *tatarką* lub *poganką*<sup>8</sup>. Największą dbałość przykładano jednak do wypieku chleba. Ludowe nakazy zobowiązywały ucałować chleb, który spadł na ziemię<sup>9</sup>. Przed włożeniem ciasta do pieca czyniono na nim znak krzyża, jak również przed pokrojeniem go. W kulturze ludowej chleb występował jako powszechny symbol dobrobytu.

Interesująca nas społeczność — jak to już zauważono — była katolicka. W życiu społecznym kultywowano tu liczne nakazy religijne, które często wyróżniały poszczególne społeczności w Prusach Wschodnich. Na Ziemi Sztumskiej przestrzegano obowiązek uczestnictwa w niedzielnej Eucharystii, który był na tych ziemiach wdrażany już w okresie krzyżackiej chrystianizacji, o czym przekonuje nas traktat dzierzgoński z 1249 roku<sup>10</sup>. Prawdopodobnie ze względu na praktyczne zaniedbania w przestrzeganiu tego nakazu kościelnego przez chłopów pruskich w ordynacji z 1427 roku zakazano pracy w niedzielę<sup>11</sup>. Problematyka ta była poruszana także w trakcie lokalnych synodów diecezjalnych<sup>12</sup>. Brak wiarygodnych źródeł uniemożliwia precyzyjne określenie, na ile te nakazy były faktycznie przyjmowane i realizowane przez wiernych<sup>13</sup>.

Z nakazami religijnymi stosunkowo szybko zaczęto kojarzyć, na zasadzie pewnych zabiegów interpretacyjnych, wierzenia ludowe związane np. z egzystencją człowieka i jego dobytku. Silne były wierzenia związane z ochroną dobytku przed zbliżającą się burzą. W XIX wieku na Ziemi Sztumskiej w tym celu — oprócz używania wody święconej — płomieniem gromnicy czyniono w domu znak krzyża<sup>14</sup>. W tym regionie powszechnie pielęgnowano inny sposób odpędzania burzy: [...] *gospodynie chodziły z dzwoneczkiem poświęconym w kościele naokoło domu, gdy zbliżała się burza i dzwonieniem odganiały złe duchy*<sup>15</sup>. W trakcie grzmotów także rzucano do ogniska poświęcone zioła, szczególnie piołun. Geneza

<sup>8</sup> Por. R. Kukier, Przechowywanie i obróbka ziarna oraz potrawy mączne w tradycji kultury ludowej ziem Pomorza, „Materiały Zachodniopomorskie”, t. 18, 1972; Z. Trójana, Omłot zbóż. Narzędzia, techniki, organizacja pracy, miejsce w kulturze, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Ethnologica” 1994.

<sup>9</sup> E. Schnipfel, Ausgewählte Kapitel zur Volkskunde von Ost- und Westpreussen, Danzig 1921, s. 96.

<sup>10</sup> Preussisches Urkundenbuch, hrsg. V.R. Philippi, C.P. Woelky, Königsberg 1882, Bd. 1, nr 163.

<sup>11</sup> Należy w tym miejscu zwrócić uwagę na powszechne zjawisko odbywania jarmarków w niedziele, które często uniemożliwiały wiernym uczestniczenie we mszy świętej; por. A. Wyrobisz, Uwagi o kalendarzu jarmarków w miastach Korony w XVI w., w: Studia nad dziejami miast i mieszczaństwa w średniowieczu, t. 1, Toruń 1996, s. 27–32; A. Gąsiorowski, I. Skierska, Targ w czasie zakazanym. Średniowieczna norma i praktyka, w: Kościół – Kultura – Społeczeństwo. Studia z dziejów średniowiecza i czasów nowożytnych, Warszawa 2000.

<sup>12</sup> Por. np. synody diecezji pomezjańskiej; J. Fijałek, Życie i obyczaje kleru w Polsce średniowiecznej na tle ustawodawstwa synodalnego, Kraków 2002, s. 45, p. 51; J. Wiśniewski, Średniowieczne synody pomezjańskie. Dekanat sztumski (1601–1821), Elbląg 1998, s. 43.

<sup>13</sup> Interesujące spostrzeżenia ukazuje praca: T. Wiślicz-Iwańczuk, Zarobić na duszne zbawienie. Religijność chłopów małopolskich od połowy XVI do końca XVIII wieku, Warszawa 2001, s. 24n.

<sup>14</sup> W. Łęga, Ziemia Malborska, jw., s. 104, 113; por. F. Czyżewski, Sakramentalia a pseudosakramentalia (na wybranym materiale z zakresu meteorologii ludowej), w: Folklor — sacrum — religia, pod red. J. Bartmińskiego, M. Jasińskiej-Wojtkowskiej, Lublin 1995, s. 99.

<sup>15</sup> W. Łęga, Cienie i blaski, jw., s. 44.

tych wierzeń sięga przynajmniej średniowiecza, kiedy Kościół zaakceptował ludową wiarę w ochronną rolę gromnic. Popularna nazwa święta Matki Bożej Gromnicznej stała się wymownym znakiem tej akceptacji<sup>16</sup>. Świadek Stanisława ze Skarbimierza mówi o dawnych ludowych praktykach wykorzystywania gromnic do ochrony dobytku. Wypalano nimi sierść krowom w kształcie krzyża<sup>17</sup>. W tym dniu zapaloną gromnicą symbolicznie odpędzano od domostw stada zgłodniałych wilków.

## II. ROK OBRZĘDOWY

Dzięki badaczom z przełomu XIX i XX wieku stosunkowo dużo możemy powiedzieć o poszczególnych wierzeniach ludowych. Poniżej scharakteryzujemy obrzędy, które co roku powtarzano w poszczególnych wsiach, parafiach i rodzinach. Posłużymy się w naszej analizie chronologią kalendarza kościelnego, rozpoczynając je od adwentu. W okolicach Sztumu praktykowano np. korowody adwentowe. Przebierano się wówczas za kozę, niedźwiedzia, bociana, konia, babę i dziada i wędrowano od chaty do chaty<sup>18</sup>. W sąsiednich społecznościach obchodziły wieś maskary, które dzwoniły pod drzewami i oknami odwiedzanych domów wzywając do odmawiania pacierza<sup>19</sup>.

Zwyczaj przebierania się ma zdecydowanie tradycję przedchrześcijańską. Synod w Uniejowie z roku 1326 potępiał zabobonne zabawy w ostatnich dniach adwentu<sup>20</sup>. W literaturze średniowiecznej wielokrotnie kaznodzieje wypowiadali się negatywnie o tych pogańskich tradycjach, wymieniając często przebrania w cielece lub jelenie skóry oraz wykorzystywanie przez młodzieńców masek i drewnianych koni<sup>21</sup>.

Punktem zapowiadającym kościelne uroczystości bożonarodzeniowe do II wojny światowej nie była wieczerza wigilijna, której tu po prostu nie znano<sup>22</sup>. Zapewne z tego powodu, w przeciwieństwie do innych regionów Rzeczypospolitej, nie przestrzegano postu w tym dniu oraz nie łamano się opłatkiem. Istotnym momentem — rozpoczynającym święta Bożego Narodzenia była ranna msza św. w pierwszym dniu świąt o 5 lub 6 godzinie. W tym dniu dzieci otrzymywały podarki od „Pana Boga”<sup>23</sup>. Wierzono, że jedzenie grochu w pierwszym dniu świąt

<sup>16</sup> S. Bylina, *Chryścianizacja wsi polskiej u schyłku średniowiecza*, Warszawa 2002, s. 184.

<sup>17</sup> Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones sapientiales*, cz. 2, wyd. B. Chmielowska, Warszawa 1979, s. 86.

<sup>18</sup> W. Łęga, *Ziemia Malborska*, jw., s. 111; M. Prüfferowa, *Kultura ludowa*, w: *Warmia i Mazury*, cz. 1, pod red. S. Zajchowskiej, M. Kietczewskiej-Zaleskiej, Poznań 1953, s. 377.

<sup>19</sup> B. Stelmachowska, *Rok obrzędowy na Pomorzu*, Toruń 1933, s. 56–57.

<sup>20</sup> Powtarzam za: J. Fijałek, jw., s. 63, p. 108.

<sup>21</sup> A. Guriewicz, *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, przeł. Z. Dobrzyniecki, Warszawa 1987, s. 158; tenże, *Kultura i społeczeństwo średniowiecznej Europy. Exempla XIII wieku*, przekł. Z. Dobrzyniecki, Warszawa 1997, s. 44–46.

<sup>22</sup> Por. W. Łęga, *Ziemia Malborska*, jw., s. 111; tenże, *Cienie i blaski*, jw., s. 47.

<sup>23</sup> R. Frydrychowicz, *Warmia*, w: *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, pod red. B. Chlebowskiego, według planu F. Sulimierskiego, t. 13, Warszawa 1893, s. 12.

miało zapewnić powodzenie i urodzaj w Nowym Roku. W wielu regionach Europy dusze przodków stawały się w trakcie tych świąt opiekunami ogniska domowego i dawcami urodzaju. Odbiciem tego było wierzenie, iż w tym dniu przychodzą dusze zmarłych przodków, dlatego nie sprzątało się aż do rana oraz długo palono w piecu<sup>24</sup>. Zwyczaj stawiania w kącie izby snopa także wywodzi się z przedchrześcijańskiej tradycji, która jednak zdobyła chrześcijańską interpretację — narodzenie Jezusa na sianie. Stawiano snop zboża (a nawet snopy czterech zbóż<sup>25</sup>) lub wieszano gałęzie sosny.

Okres od Bożego Narodzenia do Trzech Króli popularnie nazywano *dwunastkami*<sup>26</sup>. Rytualną czynnością, którą należało uczynić w tym czasie, było opróżnianie pieca z popiołu. Służył on następnie do wytępienia robactwa u bydła, gąsienic w kapuście i na drzewach. Obowiązywały wówczas pewne zakazy, przede wszystkim podejmowania określonych prac: prania, przedzenia, młócenia i rąbania drzewa<sup>27</sup>.

Chrześcijaństwo, ani w średniowieczu, ani w epoce nowożytnej nie wyrugowało starych wierzeń związanych z sąsiedzkim kołędowaniem. Nie pomogły zakazy w statutach synodalnych, które zwracały uwagę na przestępstwa podejmowane w trakcie tych obrzędów oraz piętnowały niektóre rekwizyty przebierańców, zwłaszcza maski<sup>28</sup>. Wędrujące po wsiach grupy przebierańców między Nowym Rokiem a Trzema Królami ubrane były w długie płaszcze, korony i maski na twarzach. Ten ludowy obrzęd spełniał ważną rolę społeczną — samokontroli gromady<sup>29</sup>. Członkowie zespołu mogli w bardziej czy mniej przejrzysty sposób skarcić określone cechy charakterologiczne gospodarzy, zaś poprzez kolejność swojego wędrowania mogli zaprezentować sympatie do poszczególnych gospodarzy. Te ludowe tradycje spełniały istotne wydarzenia we wsi.

Na badanym obszarze w dniu wspomnienia pierwszego męczennika św. Szczepana (26 grudnia) w kościele ksiądz błogosławił owies<sup>30</sup>. Zwyczaj ten jest

<sup>24</sup> Warto w tym miejscu wskazać świadectwo z dwunastowiecznej Rusi, potwierdzające praktykę ogrzewania łaźni dla zmarłych przodków oraz pozostawiania dla nich pokarmów i napojów; patrz: A. B r ü c k n e r, Wierzenia religijne i stosunki rodzinne, w: t e n ż e, Mitologia słowiańska i polska, Warszawa 1980, s. 54.

<sup>25</sup> W niektórych regionach dawnej Rzeczypospolitej był zwyczaj stawiania czterech snopów zbożowych: pszenicy, żyta, jęczmienia i owsa; por. np. Ł. G o ł ę b i o w s k i, Lud polski, jego zwyczaje, zabobony, Warszawa 1830, s. 317.

<sup>26</sup> W. Ł ę g a, Ziemia Malborska, jw., s. 104.

<sup>27</sup> Liczne zakazy związane z tym okresem z Pomorza omawia M. B o n o w s k a, Przemijanie. Śmierć, pogrzeb i życie pozagrobowe w wyobrażeniach mieszkańców Pomorza Zachodniego na przełomie XIX i XX wieku, Poznań 2004, s. 83–84.

<sup>28</sup> Statuty diecezjalne krakowskie z roku 1408, wyd. B. Ulanowski, w: Archiwum Komisji Historycznej, Kraków 1889, t. 5, s. 27; Concilia Poloniae. Źródła i studia krytyczne, t. 7: Synody diecezji poznańskiej i ich statuty, wyd. J. Sawicki, Poznań 1952, s. 155; Acta capitulorum nec non iudiciorum ecclesiasticorum selecta, wyd. B. Ulanowski, t. 2, Kraków 1902, s. 256.

<sup>29</sup> W. O d y n i e c, Kaszubskie obrzędy i obyczaje. Wstęp do etnografii historycznej Kaszub w XVI–XVIII wieku, Gdańsk 1985, s. 54.

<sup>30</sup> W sąsiedniej diecezji warmińskiej ten zwyczaj jest odnotowany w nowożytnym ustawodawstwie: Rituale Sacramentorum ac aliarum ecclesiasticarum ceremoniarum ad uniformem ecclesiae, et cleri varmiensis usum olim synodali [...] Caroli [...] de Hohenzollern, Olivae 1800, s. 338–339.

związany z przedchrześcijańskim kultem boga Wodana. W czasie zimowego przesilenia wystawiano niegdyś na zewnątrz domów odkryte zboże, aby uprosić na przyszłe zbiory błogosławieństwo bóstwa. Gdy tradycja ta została schryścianizowana uczyniono ze św. Szczepana patrona koni<sup>31</sup>. Należy przypuszczać, iż sypanie zbożem wywodzi się z tradycji przedchrześcijańskiej. W źródłach średniowiecznych zachowała się pamięć o zwyczaju obsypywania nim twarzy panny młodej przy równoczesnym wykrzykiwaniu „Dostatek, dostatek”<sup>32</sup>. W dniu tym przede wszystkim jednak należało obsypać kapłana odprawiającego Mszę św.: *W dzień świętego Szczepana rzucają owsem w kapłana*<sup>33</sup>. Był to środek magiczny mający spowodować większy urodzaj. Niekiedy gospodarze poświęcony owies wykorzystywali do zasiewu wiosennego<sup>34</sup>. Na Ziemi Sztumskiej obsypywano się owsem w wigilię Nowego Roku<sup>35</sup>. W 2. połowie XVIII wieku hierarchia Kościoła w Polsce podjęła działania, mające wykorzenić ten zwyczaj. W diecezji płockiej ordynariusz nauczał na ten temat: *bardziej do śmiechu i żartów jak do nabożeństwa pociągającej. Podobnie zwyczaj stawiania po kościołach tak zwanych Jesetków w czasie Bożego Narodzenia, zalecamy aby odtąd wszędzie ustać*<sup>36</sup>.

O podejmowanych przez hierarchów Kościoła działań mających ochraniać ceremonie kościelne przed naleciałościami ludowymi bardzo dobrze przekonuje nas siła trwania licznych obrzędów świętojańskich. Mówi o tym Jan Kochanowski w „Pieśni świętojańskiej o Sobótce”<sup>37</sup>, jak również poświadczają to późniejsze pieśni ludowe<sup>38</sup>. Spędzano tę najkrótszą w roku noc wokół rozpalonych ognisk. Żywioł ognia miał do spełnienia określone cele magiczne, przede wszystkim miał odwracać zło. W okolicach Sztumu ludność wierzyła, że w ten sposób dokonuje się zniszczenia czarownic, bądź ich przegnanie<sup>39</sup>. Czuwanie w noc świętojańską miało także charakter apotropaiczny — zapobiegało chorobie oczu. Przewiązywanie głowy bylicą chroniło przed bólem głowy<sup>40</sup>. Według Marcina z Urzędowa (ok.

<sup>31</sup> J. Dydowiczowa, Problematyka i metody badań nad wiejskimi zwyczajami gospodarczymi, *KHKM* 1 (1965), s. 90; K. Spólny, Służba Boża w dawnej diecezji sandomierskiej w latach 1818–1918, „Studia Liturgiczne”, t. 6, 1990, s. 332–333.

<sup>32</sup> Powtarzam za A. Guriewicz, jw., s. 35.

<sup>33</sup> Por. ludowe przysłowia o św. Szczepanie: J. Krzyżanowski, *Mądrej głowie dość dwie słowie*, t. 2, Warszawa 1960, s. 315–316.

<sup>34</sup> W. Łęga, *Ziemia Chełmińska*, Wrocław 1961, s. 186.

<sup>35</sup> Tenże, *Ziemia Malborska*, jw., s. 102.

<sup>36</sup> Rozporządzenia i pisma pasterskie za rządów J.O. Księcia Michała Jerzego Poniatowskiego biskupa płockiego etc. Do diecezji płockiej wydane, wyd. W. Wargawski, t. 1, Warszawa 1785, s. 133.

<sup>37</sup> Warto wspomnieć, ciekawe analizy dla etnografii historycznej, utworu Jana Kochanowskiego pióra J. Krzyżanowskiego, Paralele. Studia porównawcze z pogranicza literatury i folkloru, Warszawa 1977, s. 220n.

<sup>38</sup> B. Wojciechowska, *Od Godów do świętej Łucji. Obrzędy doroczne w Polsce późnego średniowiecza*, Kielce 2000, s. 97–98.

<sup>39</sup> W. Łęga, *Ziemia Malborska*, jw., s. 107. Powszechnie dla wzmocnienia tego działania palono tarninę i jałowiec, które symbolizowały siłę zabiegu. Z jednej strony ostre kolce, z drugiej intensywny dym w świadomości ludowej bezpośrednio kojarzyły się z pokonywaniem zła.

<sup>40</sup> J. Tysskiewicz, *Ludzie i przyroda w Polsce średniowiecznej*, Warszawa 1983, s. 201. W kulturze ludowej przywiązywano uwagę do uczestnictwa w świętojańskiej obrzędowości: „kto na sobótce nie będzie, głowa go wciąż boleć będzie”, powtarzam za: A. Kujawską, *Postacie świętych w literaturze etnologicznej*, *Literatura Ludowa* 4–5 (2003), s. 97.



1500–1573) bylica miała zapobiegać bólom oczu oraz głowy przez najbliższy rok<sup>41</sup>. Wierzenia te przetrwały na badanym terytorium do XIX stulecia<sup>42</sup>. Kościół nie zabraniał zbierania ziół leczniczych pod warunkiem religijnej intencji i modlitwy<sup>43</sup>. W praktyce parafialnej w średniowieczu rejestrowano jednak naganne pod tym względem zachowania księży. Ks. Jan Fijałek zbiera informacje m.in. o księżach tańczących z dziewczętami w opaskach i z wieńcami na głowie<sup>44</sup>.

Z przekazów ludowych wiemy o podobnych praktykach stosowanych na zwierzętach. Tak więc na Mazowszu jeszcze w XIX stuleciu w przeddzień sobótek ochraniało zwierzęta bylicą. Mówiono, że głowa św. Jana po ścięciu spadła między rośliny łopianu i bylicy<sup>45</sup>. Łodygi tych roślin zatykano za belki w izbach i wkładano w poszycie dachów<sup>46</sup>. Rośliny te w magii ludowej najczęściej były stosowane w celu obrony przed zarazami. Zwierzęta w tym dniu chroniono przed czarownicami poprzez skrócony czas pobytu na pastwisku, tak aby czarownice nie zdążyły zabrać mleka. Ludzie w obawie przed ich aktywnością unikali w tym dniu rozstajnych dróg, a wracając z pól głośno trzaskali z biczem<sup>47</sup>.

W jednym ze swych kazań Szymon Starowolski próbował nadać temu świętu piętno chrześcijańskie, poprzez wskazanie na pamiątkę palenia pogańskich bałwanów: *Na pamiątkę i po dziś dzień w wigilię Jana św. ognie ludzie palają, weseląc się z tego, iż im tego dnia pierwszy raz światłość ewangelii świętej rozświeciła. I pokazując też to, iż i po dziś dzień gotowi takie bałwochwalstwa palić, jeśliby się kędy między ludźmi prostymi znajdowały. A iż ten dzień, którego na on czas kazano było publikować ewangelię po wszystkim państwie polskim, był dzień niedzielny, a w sobotę te bałwany palono, dlatego i po dziś takie ognie sobótkami zowiemy*<sup>48</sup>.

Sądząc z zachowanych zwyczajów, po wygaszeniu ogni w chatach, rozniecano rytualnie „nowy ogień”, a potem każdy z uczestników obchodu zabierał żar<sup>49</sup> i rozpalał na nowo ogień w palenisku. W utworze Marcina z Urzędowa znajdujemy także informację o krzesaniu ognia deskami<sup>50</sup>. Ten motyw świadczy więc o symbolicznym otwieraniu się nowego etapu w życiu społeczności lokalnej, którego znakiem był właśnie tzw. żywy ogień. Okazuje się, iż wśród sąsiedniej społeczności

<sup>41</sup> Marcin z Urzędowa, Herbarz polski to jest o przyrodzeniu ziół i drzew rozmaitych, Kraków 1595, s. 86.

<sup>42</sup> W. Łęga, Ziemia Malborska, jw., s. 107.

<sup>43</sup> Rozważania na ten temat: A. Guriewicz, jw., s. 136; B. Wojciechowska, jw., s. 111–113, 137; S. Bylina, jw., s. 186.

<sup>44</sup> J. Fijałek, jw., s. 21–22, 44–51.

<sup>45</sup> M. Henslowa, Wiedza ludowa o bożym drzewku, bylicy i piołunie, „Slavia Antiqua”, t. 19, 1972, s. 105.

<sup>46</sup> Tak czyniono w wielu regionach Rzeczypospolitej: T. Seweryn, Ikonografia etnograficzna, „Lud”, t. 39, 1948–1951, s. 339.

<sup>47</sup> Magiczne funkcje rozstajnych dróg są rejestrowane bardzo szeroko w badaniach etnograficznych; por. B. Sychta, Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej, t. 7, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1976, s. 275.

<sup>48</sup> Powtarzam za: J.S. Bystron, Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI–XVIII, t. 2, Warszawa 1976, s. 65.

<sup>49</sup> Por. Cz. Pietkiewicz, Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego, Warszawa 1938, s. 30; K. Moszyński, Kultura ludowa Słowian, t. 2: Kultura duchowa, cz. I, Warszawa 1967, s. 501–502.

<sup>50</sup> Marcin z Urzędowa, jw., s. 31–32.

luteriańskiej podobne tradycje trwały stosunkowo długo. Wspomina je Georg Christoph Pisanski w XVIII wieku, pisząc, iż wygaszano wówczas w domostwach ogień, aby na nowo go rozpalić na wzniesionym w środku wsi palu<sup>51</sup>. Ogień miał zapewnić urodzaj, zaś dym zabezpieczać przed ewentualnymi klęskami.

Cały dzień obrzędów świętojanowych dla społeczności wiejskiej był niezwykle ważny, z jednej strony przepełniony niebezpieczeństwami, z drugiej przyjemnościami. Należało głównie zabezpieczyć bydło i chlewy przed czarownicami. Zatykano więc po oborach i domach gałązki klonu. Dostrzegł je w 1653 roku w okolicach Torunia sekretarz poselstwa francuskiego, który zapisał: *Widzieliśmy też chaty wieśniacze obwieszane snopami ziół, bo ten sam tu u nich obyczaj, jaki po ten czas zachował się u nas [...]*<sup>52</sup>. Na rogach była wieszano wianki z ziół, aby złe moce nie miały do nich przystępu i nie odebrały im mleka. Kobiety zbierały do zachodu słońca zioła nabierające w tym okresie specjalnej mocy. Wieczorem zasiadano wokół ognia na wspólnej uczcie. Poprzez ogień miano zabezpieczyć się przed działaniem złego i czarów; żywioł ten spełniał ludową funkcję oczyszczania. Palenie ogni odbywało się zawsze na wzniesieniu lub polanie, na pewno jednak nie na polu uprawnym, o tej porze już obsianym.

Ogniska płonęły przez całą noc. Przy nim spotykała się miejscowa ludność. Śpiewano pieśni i bawiono się. Dla polskich renesansowych twórców zabawy te były wskazaną formą spędzania wolnego czasu<sup>53</sup>. Taniec spełniał w wielu tradycyjnych obrzędach ważną rolę. Hałas miał funkcje apotropieczne: im było głośniejszym tym bardziej uwalniano się od działania złego. Ogniska wówczas rozpalane miały być najpełniejszym środkiem ochronnym przed czarownicami<sup>54</sup>. Równocześnie były one ważnym wyrazem wspólnoty<sup>55</sup>. Północ stanowiła szczególną porę, kiedy należało np. zbierać paproć, czy wić wianki. Dla nadania siły leczniczej tym czynnościom należało czynić to w milczeniu.

W wielu miejscach katolickiej Europy przyjął się zwyczaj ozdabiania w tym dniu przydrożnych figur. Od XVIII wieku rozpowszechniła się tradycja spotkań miejscowej ludności pod przydrożnymi figurami i śpiewania pieśni poświęconych św. Janowi. Wielokrotnie mieszkańcy wsi błędnie kojarzyli świętego, którego w tym dniu wspominał Kościół i śpiewali pieśni, przede wszystkim „Witaj Janie z Bolesława”<sup>56</sup> pod figurami św. Jana Nepomucena, który od połowy XVIII wieku stał się jednym z najpopularniejszych chrześcijańskich męczenników znanych w kulturze ludowej.

<sup>51</sup> Patrz: M. T o e p p e n, *Aberglauben aus Masuren*, Danzig 1867; B. S t e l m a c h o w s k a, *iw.*, s. 220.

<sup>52</sup> K. O g i e r, *Dziennik podróży do Polski 1635–1636*, tłum. E. Jędrkiewicz, Gdańsk 1950, cz. 1, s. 89

<sup>53</sup> B. O t w i n o w s k a, *Humanistyczna koncepcja „otium” w Polsce na tle tradycji europejskiej*, w: *Studia porównawcze o literaturze staropolskiej*, pod red. T. Michałowskiej i J. Ślaskiego, Wrocław 1980, s. 184.

<sup>54</sup> Por. szerszy komentarz do tego tematu: B. S y c h t a, *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej*, t. 1, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1967, s. 158, 260.

<sup>55</sup> A. G i e y s z t o r, *Mitologia Słowian*, Warszawa 1982, s. 164.

<sup>56</sup> Tę pieśń śpiewano na Kujawach: O. K o l b e r g, *Kujawy*, w: *Dzieła wszystkie*, t. 4, Wrocław – Poznań 1962, s. 267.

Punktem kulminacyjnym prac letnich dla całych wsi były dożynki. Organizowano je w dniu zakończenia zżęcia wszystkich zbóż. Wówczas z ostatnich kłosów wiązano bukiety, którymi przyozdabiano izby. Trwały także zabawy dziewcząt, które nie chciały, aby przypadło im w udziale wiązanie ostatniego snopka, często nazywanego *pępkim*. Zwyczajowo należało z kilku snopków, związanych powrozami, przygotować *babę*. Wykorzystywano do tego przedsięwzięcia także liście, gałęzie i kwiaty<sup>57</sup>. Transportowano babę na miejsce wspólnej zabawy, oblewając ją rytualnie wodą. Zabieg ten miał zapewnić urodzaj w przyszłym roku, jak odnotował to ks. Łęga: „[...] zostawaliśmy w domu, gdy miała nadjechać ostatnia fura zboża, bo wtedy braliśmy wiaderko z wodą i kubkami polewaliśmy siedzących na wozie. Były to relikty dawnych zwyczajów żniwowych”<sup>58</sup>.

Na Powiślu babę nazywano *żytnią babą* i robiono ją na konstrukcji z kija, obdarzając ją dodatkowo kosą i grabiami oraz kwiatami i wstążkami<sup>59</sup>. Wymłócone z ostatniego snopka ziarna mieszano z ziarnem siewnym w celu utrzymania ciągłości wegetacji, zabezpieczenia sobie pomyślnych zbiorów na przyszły rok. Być może zwyczaj te są reminiscencją po znanych, z relacji Saxa Gramatyka na temat kultu Światowita rugijskiego, pogańskich zwyczajach dożynkowych<sup>60</sup>. Wierzenie należało na Warmii przechowywać tak, aby ziarna użyć do nowego wysiewu. Najczęściej snop zatykano do wysiewu za belką stropową.

Uwieńczeniem święta był uroczysty poczęstunek i huczna zabawa aż do rana. Była to forma podziękowania za pomoc i pracę oraz wynagrodzenie i uwieńczenie ważnego wydarzenia<sup>61</sup>. To świętowanie z okazji dożynek być może stanowi pewną reminiscencję dawnych zwyczajów pruskich związanych z boginią Kurko. Święto plonu — dożynki, w języku pruskim zwane „kresze”<sup>62</sup> — było uroczystością kończącą żniwa. Dożynki zapewne stanowią relikty dawnych obrzędów o charakterze magicznym. Najstarszy znany przekaz o obrzędach dożynkowych na Arkonie na Rugii pochodzi z przełomu XII i XIII stulecia<sup>63</sup>. Dla interesującego nas terytorium najstarszym pisany przekazem jest fragment ugody dzierżgońskiej

<sup>57</sup> Niektóre kwiaty na Ziemi Sztumskiej cieszyły się szczególną popularnością, np. stokrotka była nazywana tu kwiatem św. Małgorzaty. „Lud utożsamiał symbolicznie kolory stokrotki z cnotami św. Małgorzaty: środek żółty, kolor papieski, to wierność świętej dla Kościoła, białe płatki po bokach to jej niewinność, ich czerwony-różany odcień po drugiej stronie, to męczeństwo św. Małgorzaty”; W. Łęga, Cienie i blaski, jw., s. 52.

<sup>58</sup> Tamże, s. 62.

<sup>59</sup> Tenże, Ziemia Malborska, jw., s. 108; M. Prüfferowa, jw., s. 378.

<sup>60</sup> Był on wyobrażany jako posąg o czterech twarzach, z rogami w dłoni i mieczem u boku. Wierzono, że jest on bogiem urodzaju, słońca i ognia; M. Korolko, jw., s. 143.

<sup>61</sup> Por. W. I. Thomas, F. Znaniecki, Chłop polski w Europie i Ameryce, t. 1, Warszawa 1976, s. 155; Z. Szromba-Rysowa, Zwyczaje towarzyskie, zawodowe i okolicznościowe, w: Etnologia Polski. Problemy kultury ludowej, t. 2, pod red. M. Biernackiej, M. Frankowskiej, W. Paprockiej, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1981, s. 171.

<sup>62</sup> Staropruckie dożynki odbywały się na przełomie września i października. Pewne fragmenty przedchrześcijańskich zwyczajów dożynkowych odnaleźć można w okresie świąt Bożego Narodzenia czy w dniu wspomnienia św. Szczepana. Termin pruskich dożynek nie jest jednoznaczny; G. Białyński, Rola lasu w wierzeniach Prusów, w: Las w kulturze polskiej, II ogólnopolska konferencja pt. „Las w kulturze polskiej. Materiały z konferencji”. Gołuchów 14–16 września 2001, Poznań 2002, s. 578–579.

<sup>63</sup> L.P. Słupicki, Wyrocznie i wróżby pogańskich Skandynawów, Warszawa 1998, s. 190.

z 1249 roku, gdzie Prusowie zobowiązali się, iż nie będą czcili żadnych bóstw, w tym także bożka urodzaju Curche<sup>64</sup>. Bożek ten miał przebywać w ostatnim snopie zżętego zboża. Według Gerarda Labudy jest to jedynie termin ostatniego snopa w trakcie żniw, obdarzonego w dawnych pruskich wierzeniach szczególnymi właściwościami<sup>65</sup>.

Przyjmuje się, iż właśnie takiego obrzędu dotyczy pieśń Panny szóstej w „Pieśni Świętojańskiej” Jana Kochanowskiego<sup>66</sup>. Następny opis pracy żeńców przedstawia Kasper Miaskowski w wierszu „Na żniwo”<sup>67</sup>. Ignacy Krasicki w 1778 roku opisał w I części „Pana Podstolego” dożynki, w których znajdujemy m.in. wieśniaków niosących wieniec i śpiewających okolicznościowe pieśni. Zostały one scharakteryzowane przez biskupa protekcyjnie i dość lekceważąco<sup>68</sup>. Należy również odnotować, iż w popularnych w XV–XVII wieku wydawnictwach kalendarzowych sceny ukazujące żniwa najczęściej wyobrażały miesiąc sierpień<sup>69</sup>.

Ostatnim ważnym wydarzeniem przed adwentem, poza ludowym świętem 11 listopada — „morcinkami” — były uroczystości kościelne Wszystkich Świętych (1 listopada) oraz Dzień Zaduszny. Pierwsza uroczystość została wprowadzona do Niemiec i Francji przez cesarza Ludwika I Pobożnego za radą papieża Grzegorza IV w roku 835. Drugi dzień zalecił świętować wszystkim podległym klasztorom opat klasztoru benedyktyńskiego w Cluny św. Odilon w 998 roku. W dniu tym miała być odprawiona msza święta za dusze wszystkich zmarłych<sup>70</sup>. Już w XII wieku na ziemiach polskich rejestrujemy obchodzenie Dnia Zadusznego<sup>71</sup>. Od VI wieku powtarzano wierzenie, wedle którego w tym dniu dusze zmarłych księży przebywających w czyszcisku odprawiają nocą mszę, organiści grają a inni modlą się<sup>72</sup>.

Fakt, iż obecnie tak mało można powiedzieć o dawnych zwyczajach zaduszkowych świadczy, iż działalność duszpasterska w tej dziedzinie przyniosła pożąda-

<sup>64</sup> Literatura przedmiotu na temat tego bóstwa jest stosunkowo obszerna. Do ważniejszych publikacji należy zaliczyć: F. B u j a k, Dwa bóstwa prusko-litewskie „Kurche” i „Okkopirnis”, „Lud” 1923, t. 22, s. 1–25; J. P o w i e r s k i, Bogini Kurko i niektóre aspekty społeczno-gospodarcze wierzeń pruskich, „Bydgoskie Towarzystwo Naukowe. Prace Wydziału Nauk Humanistycznych”, seria C, 1975, t. 16, s. 3–22; H. Ł o w m i a ń s k i, Elementy indoeuropejskie w religii Bałtów, w: Ars Historia. Prace z dziejów powszechnych i Polski, Poznań 1976, s. 148; G. B i a ł u ń s k i, Bogini Kurko — główny kult Galindii, *KMW* 1 (1993), s. 3–10.

<sup>65</sup> G. L a b u d a, Religia pogańskich Prusów, w: Historia Pomorza, t. 1, cz. 1, pod red. G. Labuda, Poznań 1969, s. 334.

<sup>66</sup> J. K r z y ż a n o w s k i, Dożynki, w: Słownik folkloru polskiego, pod red. J. Krzyżanowskiego, Warszawa 1965, s. 86–88; M. P i s z c z k o w s k i, Wieś pańszczyźniana w literaturze polskiej (w. XV–XIX), Warszawa 1972, s. 9.

<sup>67</sup> Zbiór rymów, opracował J. Rymarkiewicz, Poznań 1855, s. 174–175.

<sup>68</sup> M. P i s z c z k o w s k i, Zagadnienia wiejskie w literaturze polskiego oświecenia. Część pierwsza, Kraków 1960, s. 82–83.

<sup>69</sup> P o r. B. R o k, Kalendarze polskie czasów saskich, Wrocław 1985; M. J a n i k, Polskie kalendarze astrologiczne epoki saskiej, Warszawa 2003.

<sup>70</sup> W. K l i n g e r, Doroczne święta ludowe a tradycje grecko-rzymskie, Kraków 1931, s. 55.

<sup>71</sup> A. L a b u d a, Liturgia Dnia Zadusznego w Polsce do wydania *Rytuálu Piotrkowskiego* (1631) w świetle ksiąg liturgicznych, w: Studia z dziejów liturgii w Polsce, t. 1, pod red. M. Rechowicza, Lublin 1973, s. 302–384.

<sup>72</sup> A. M a ń k o w s k i, Zwyczaje i wierzenia ludowe w Złotowie pod Lubawą, „Zapiski Toruńskiego Towarzystwa Naukowego”, t. 6, 1923–1925, s. 87; W. Ł ę g a, Ziemia Malborska, jw., s. 110.

ne rezultaty. Z czasów najpóźniej wczesnonowożytnych wywodzi się znany w całej Polsce zwyczaj dokarmiania osób żebrzących przed kościołem specjalnie pieczonymi chlebami. Zwyczaj ten jest reliktem dawnego zwyczaju noszenia żywności na groby<sup>73</sup> oraz przejawem dużego szacunku wobec zmarłych.

## ZAKOŃCZENIE

Zebrane fragmenty wierzeń ludowych Ziemi Sztumskiej upoważniają do kilku zasadniczych wniosków. Omawiana kultura ludowa, która do II wojny światowej potrafiła zachować przywiązanie do katolicyzmu, jak również języka polskiego, stanowiła przejaw trwania kultury staropolskiej. Trudna przeszłość polityczna tych ziem w czasach nowożytnych zahartowała mieszkańców Ziemi Sztumskiej w kultywowaniu rodzimej kultury. Podobne losy były udziałem wielu sąsiednich społeczności — Ziemi Lubawskiej, Chełmińskiej czy Warmii południowej. W kultywowaniu dawnych zwyczajów ważne znaczenie spełniał Kościół, który poprzez swoją kulturę religijną przez stulecia utrwalaną przez duszpasterzy na trwałe wpisywał wiele praktyk w życie tej wspólnoty terytorialnej i etnicznej. Interesujące są liczne analogie do znanych nam ludowych praktyk warmińskich, które na pewno nie były tu praktykowane dopiero od XIX wieku, kiedy obszar ten został włączony administracyjnie do diecezji warmińskiej.

## VOLKSTÜMLICHE KULTUR DES STUHMER LÄNDELS

### ZUSAMMENFASSUNG

Das Stuhmer Territorium bildet ein interessantes Forschungsgebiet zum Bestehen polnischer Kultur für den Zeitraum, als diese Region langjährig dem Prozess der Germanisierung unterzogen war, und zugleich musste sie im von evangelischer Gemeinschaft dominierten Gebiet funktionieren. Die volkstümliche Kultur dieser Region ist im höchsten Maße von eigentlichen Ansiedlern gegen Ende des Mittelalters geprägt worden. Dadurch wurde das Gebiet der alten Diözese Pomesanien, anschließend vom Kulmer Bischof verwaltet bis zur Einverleibung in die ermländische Diözese in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts für ein paar Jahrhunderte fast von allen Seiten von andersgläubiger Mehrheit umgeben, und das begünstigte die Tradition der Pflege der Tradition der Vorfahren.

Die besprochene volkstümliche Kultur, die bis zum Zweiten Weltkrieg die Verbundenheit mit dem Katholizismus und der polnischen Sprache bewahren konnte, bildete den Ausdruck des Bestehens der altpolnischen Kultur. Die schwierige politische Vergangenheit dieser Region hat Bewohner der Stuhmer Region in der Neuzeit in der Pflege einheimischer Kultur erhärtet. Die im Beitrag beschriebenen Beispiele der volkstümlichen Bräuche oder die direkt mit dem rituellen Jahr oder den alljährlich wiederholten Arbeiten und den mit der

---

<sup>73</sup> Wiele źródeł średniowiecznych piętnowało te wierzenia; S. B y l i n a, Człowiek i zaświaty. Wize kar pośmiertnych w Polsce średniowiecznej, Warszawa 1992, s. 96. W czasach nowożytnych w wielu regionach Polski miano nadal podtrzymywać ten zwyczaj; J.S. B y s t r o Ń, jw., t. 2, s. 69–70; B. B a r a n o w s k i, Kultura ludowa XVII i XVIII w. na ziemiach Polski środkowej, Łódź 1971, s. 304–305.

Wirtschaft verbundenen Bräuchen bezeugen nicht nur das Überdauern von Elementen altpolnischer Kultur, sondern Reminiszenzen zahlreicher verworrener Geschichten dieses Fleckens sind zu bemerken. Zahlreiche Bräuche haben den universellen Kulturfaden vorchristlicher Zeiten bewahrt, oder Teile der Bräuche deutscher Kolonisten, vermutlich ebenfalls niederländischer und „holländischer“; es sind Praktiken aufzuweisen, die über starke Kulturbindungen dieser Region zu nachbarlichen Gemeinschaften berichten. In der Pflege alter Bräuche erfüllte die Kirche eine wichtige Aufgabe, die dank ihrer religiösen Praxis, über Jahrhunderte lang gefestigt von Seelsorgern, zahlreiche Praktika ins Leben dieser territorialen und ethnischen Gemeinschaft dauerhaft einschrieb. Besonders interessant scheinen Analogien zu bekannten ermländischen volkstümlichen Bräuchen zu sein.

## WŁADZE PAŃSTWOWE WOBEC KOŚCIOŁA GRECKOKATOLICKIEGO NA WARMII i MAZURACH<sup>1</sup> W LATACH 1956–1970

Rdzenną wartością mniejszości ukraińskiej było i jest wyznanie. Mimo iż od połowy lat 50. XX w. nie można było sprawować nabożeństw greckokatolickich, ludność ukraińska uczęszczając na nabożeństwa rzymskokatolickie pozostała wierna swemu Kościołowi. Do tej pory Cerkiew, jest dla Ukraińców podstawową instytucją przekazu kultury i tradycji.

Po II wojnie światowej nowe granice na wschodzie pozostawiły na terytorium państwa polskiego tylko nieznaczną część Kościoła greckokatolickiego<sup>2</sup>. W granicach Polski pozostał Przemysł — stolica diecezji oraz w całości Administratura Apostolska Łemkowszczyzny<sup>3</sup>. Z 640 parafii, funkcjonujących w eparchii przemyskiej, w Polsce pozostały tylko 223<sup>4</sup>, 129 parafii Administracji Apostolskiej Łemkowszczyzny<sup>5</sup> oraz 420 greckokatolickich duchownych diecezjalnych i zakonnych<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Przyjęte w tytule określenie Warmia i Mazury odnosi się do obszaru województwa olsztyńskiego, utworzonego decyzją Rady Ministrów z 29 maja 1946 roku. W jego skład wchodziło wówczas 17 powiatów: bartoszycki, braniewski, giżycki, iławski (siedziba w Iławce Pruskiej), kętrzyński, lidzbarski, morąski, mrągowski, nidzicki, ostródzki, olsztyński, pasłęcki, piski, reszelski, suski, szczycieński i węgorzewski. W 1950 roku przyłączono dwa nowe powiaty: działdowski i nowomiejski, a powiat iławski otrzymał nazwę — górowski. W 1970 roku powiaty górowski i bartoszycki połączono w jeden — bartoszycki. W niektórych sytuacjach zakres geograficzny został rozszerzony o miejscowości położone w województwie białostockim, a w szczególności Chrzanów w powiecie ełckim.

<sup>2</sup> W artykule, określeń Kościół greckokatolicki i Cerkiew greckokatolicka, autorka używa zamiennie.

<sup>3</sup> Jak podaje Bolesław Kumor w granicach państwa polskiego pozostał Przemysł oraz 14 dekanatów w całości i 7 częściowo, łącznie 227 parafii oraz w całości Administracja Apostolska Łemkowszczyzny; B. K u m o r, Historia Kościoła, cz. 8: Czasy współczesne 1914–1992. Kościół katolicki w okresie systemów totalitarnych i odnowy soborowej. Zniewolenie Kościołów wschodnich, sekularyzacja i rozdrobnienie Kościołów i wspólnot protestanckich, Lublin 1995, s. 536–540.

<sup>4</sup> S. S t ę p i ę Ń, Organizacja i struktura terytorialna greckokatolickiej diecezji przemyskiej w latach 1918–1939, w: Polska — Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa, t. 3: Studia z dziejów greckokatolickiej diecezji przemyskiej, pod red. S. Stępnia, Przemysł 1996, s. 214.

<sup>5</sup> AAN, MAP, 1040, Spis parafii greckokatolickich z 26 I 1946 r.; por. A. K o p i c z k o, Panorama wyznaniowa województwa olsztyńskiego po II wojnie światowej, w: Tożsamość kulturowa społeczeństwa Warmii i Mazur, pod red. B. Domagały i A. Saksona, Olsztyn 1998, s. 38.

<sup>6</sup> S. S t ę p i ę Ń, Kościół greckokatolicki w Polsce po II wojnie światowej i w czasach współczesnych (do roku 1998), w: Polska — Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa, t. 4: Katolickie unie

Początkowo władze państwowe sądziły, iż problem ukraiński i Kościoła greckokatolickiego zostanie rozwiązany poprzez wymianę ludności na podstawie umowy z 9 września 1944 roku między Polskim Komitetem Wyzwolenia Narodowego a rządem Ukraińskiej SRR, gdy ludność ta wyjedzie wraz z duchownymi (w ramach tego układu wysiedlono około 700 księży greckokatolickich<sup>7</sup> spośród 830 kapłanów diecezji przemyskiej i Administratury Apostolskiej Łemkowszczyzny<sup>8</sup>, a około 115 aresztowano<sup>9</sup>) i zaniechały ataków na Kościół greckokatolicki. Stan taki trwał jednak bardzo krótko.

Postanowienia synodu lwowskiego<sup>10</sup> i likwidacja obrządku greckokatolickiego na Ukrainie zaowocowały podjęciem przez polskie władze działań zmierzających w kierunku likwidacji Kościoła greckokatolickiego. Właściwie, już od połowy 1945 roku, władze podjęły stosowne kroki. Pierwszym, było przyjęcie uchwały stwierdzającej utratę mocy obowiązującej konkordatu z 1925 roku<sup>11</sup>. Ukonstytuowana 10 sierpnia 1945 roku Komisja Wyznaniowa już na pierwszym posiedzeniu zajęła się kwestią konkordatu ze Stolicą Apostolską. Komisja ta uznała, iż zmiana granic państwa, zmiana polityczna oblicza Polski i „pogwałcenie” konkordatu z 1925 roku przez Stolicę Apostolską spowodowały jego wygaśnięcie<sup>12</sup>.

Formalizacją powyższego stanowiska Komisji była przyjęta 12 września 1945 roku przez Tymczasowy Rząd Jedności Narodowej uchwała stwierdzająca, że *Konkordat zawarty ze Stolicą Apostolską a Rzeczypospolitą Polską przestał obowiązywać wskutek jednostronnego zerwania go przez Stolicę Apostolską, przez akty prawne zdziałane w okresie okupacji a sprzeczne z jego postanowieniami*<sup>13</sup>. Kolejnym działaniem władz było pozbawienie diecezji greckokatolickiej jej hierar-

---

kościelne w Europie Środkowej i Wschodniej — Idea a rzeczywistość, pod red. S. Stępnia, Przemysł 1998, s. 341.

<sup>7</sup> Dane na temat liczby wysiedlonych wówczas duchownych greckokatolickich są różne, por. R. D r o z d, Ukraińcy w Polsce w okresie przełomów politycznych 1944–1981, w: Mniejszości narodowe w Polsce, pod red. P. Madajczyka, Warszawa 1998, s. 190; T. M a j k o w i c z, Kościół greckokatolicki w PRL, w: Polska — Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa, t. 1: Studia z dziejów chrześcijaństwa na pograniczu etnicznym, Przemysł 1990, s. 252; Z. W o j e w o d a, Zarys historii Kościoła greckokatolickiego w Polsce w latach 1944–1989, Kraków 1994, s. 17.

<sup>8</sup> M. Z i ó ł k o w s k i, Gdzie jest Kościół, tam jest nasza dusza, tam jest i nasz naród, *ChS*, s. 263; Z. W o j e w o d a, jw., s. 17.

<sup>9</sup> T e n z e, Gdzie jest Kościół, tam jest nasza dusza, tam jest i nasz naród, w: Dar Polski Białorusinom, Rosjanom i Ukraińcom na Tysiąclecie Chrztu Świętego, pod red. K. Podlaskiego, Warszawa 1990, s. 151–153.

<sup>10</sup> Na synodzie lwowskim (8–10 marca 1946 r.) uchwalono m.in. zerwanie łączności ze Stolicą Apostolską i przyłączenie Kościoła greckokatolickiego w metropolii lwowskiej do Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Postanowienia synodu obowiązywały we wszystkich państwach socjalistycznych, także i w Polsce, mimo iż w naszym prawodawstwie nie wydano żadnego aktu normatywnego w tej sprawie.

<sup>11</sup> Konkordat ten dotyczył również wyznania greckokatolickiego; H.E. W y c z a w s k i, Cerkiew greckokatolicka, w: Historia Kościoła w Polsce, t. 2, cz. 2, Poznań 1979, s. 78.

<sup>12</sup> AAN, KRN, 73, Protokół z I posiedzenia Komisji Wyznaniowej i Narodowościowej z 10 VIII 1945 r.

<sup>13</sup> Z. W o j e w o d a, jw., s. 30; A. D u d e k, R. G r y z, Komuniści i Kościół w Polsce (1945–1989), Kraków 2003, s. 14.



chii. Dwudziestego piątego września 1945 roku aresztowano bpa Jozafata Kocyłowskiego<sup>14</sup>.

Wskutek powyższych działań władz, Kościół grekokatolicki w Polsce, znalazł się po 1946 roku w bardzo trudnej sytuacji. Aresztowania biskupów i księży, wysiedlenia większości wyznawców na Wschód spowodowały faktyczne jego załamanie. Większość parafii opustoszała z wiernych, a te które istniały, były pozbawione duszpasterzy. Zarówno diecezja przemyska jak i Administratura Apostolska Łemkowszczyzny pozostały bez swoich zwierzchników.

Sytuację tę, w pewnym stopniu „ratowała” decyzja papieża Piusa XII, który 25 października 1946 roku nadał kardynałom Augustowi Hlondowi i Adamowi Sapieszce specjalne uprawnienia w stosunku do duchowieństwa grekokatolickiego w postaci prawa zezwalania kapłanom grekokatolickim na sprawowanie liturgii w obrządku łacińskim, a następnie 10 grudnia tego roku mianował prymasa Hlonda specjalnym delegatem Stolicy Apostolskiej dla wszystkich wschodnich obrządków w Polsce<sup>15</sup>. Tym samym kardynał został opiekunem duchowieństwa i wiernych Kościoła grekokatolickiego w Polsce<sup>16</sup>. Trzydziestego pierwszego marca 1947 roku prymas Hlond ustanowił dla grekokatolickiej diecezji przemyskiej wikariusza generalnego w osobie o. Bazylego Hrynyka<sup>17</sup>. Dawało to zdecydowanej większości pozostałych w Polsce księży grekokatolickich możliwość pełnienia posługi kapłańskiej.

Kolejnym, szczególnym dramatem dla Kościoła grekokatolickiego była akcja „Wisła”<sup>18</sup>, która objęła pozostałych jeszcze w Polsce księży (w przededniu tej akcji

<sup>14</sup> Szerzej: S. Stępień, Kościół grekokatolicki w Polsce, jw., s. 340–343; I. Białas, Likwidacja grekokatolickiej diecezji przemyskiej oraz tragiczne losy jej ordynariusza biskupa Jozafata Kocyłowskiego w kontekście polityki wyznaniowej ZSRR, w: Polska — Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa, t. 3, jw., s. 287; O życiu i działalności bpa J. Kocyłowskiego zob.: D. Iwaneczko, Biskup Jozafat Kocyłowski (1876–1947). Życie i działalność, w: Polska — Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa, t. 3, jw., s. 247–261.

<sup>15</sup> Później w 1964 r. został nim kardynał Stefan Wyszyński. Gdy następcą Stefana Wyszyńskiego został abp Józef Glemp, będący automatycznie delegatem Stolicy Apostolskiej ds. obrządków wschodnich, mianował dwóch wikariuszy generalnych: dla Polski północno-zachodniej ks. Jozefata Romanyka, a dla południowo-wschodniej ks. mitrata Jana Martyniaka.

<sup>16</sup> S. Stępień, Kościół grekokatolicki w Polsce, jw., s. 347; R. Drozd, Polityka władz wobec ludności ukraińskiej w Polsce w latach 1944–1989, Warszawa 2001, s. 57.

<sup>17</sup> D. Iwaneczko, Przysięgi wierności dochowam. Wsiedlenia Ukraińców a Kościół grekokatolicki w Polsce 1944–1947, s. 101–102; I. Harasym, Грекокатолицька церква в Польщі 1947–1957, Рим 1991, s. 43; S. Stępień, Represje wobec Kościoła grekokatolickiego w Europie Środkowo-Wschodniej po II wojnie światowej, w: Polska — Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa, t. 2: Studia z dziejów chrześcijaństwa na pograniczu kulturowym i etnicznym, pod red. S. Stępnia, Przemysł 1994, s. 223–225.

<sup>18</sup> Na terenie województwa olsztyńskiego akcja „Wisła” rozpoczęła się 4 maja 1947 roku, a oficjalnie zakończyła 24 lipca. Ta data pojawia się w piśmie wojewody olsztyńskiego do MZO z 25 IX 1947 r., AAN, MZO, 786. W literaturze możemy spotkać inne daty zakończenia akcji „W” na terenie województwa olsztyńskiego, np.: 25 lipca; W. Gieszczyński, Państwowy Urząd Repatriacyjny w osadnictwie na Warmii i Mazurach (1945–1950), Olsztyn 1999, s. 119; 22 lipca; S. Żyromski, Procesy migracyjne w woj. olsztyńskim w latach 1945–1949, Olsztyn 1971, s. 97. W ramach akcji „Wisła” na teren województwa olsztyńskiego przesiedlono ponad 13 tys. rodzin ukraińskich (około 55 tys. osób). W źródłach jak i literaturze przedmiotu, spotykamy różne dane co do liczby osiedlonych, np. ze sprawozdania Wydziału Społeczno-Politycznego wynika, iż było to 60 000 osób. — APO, UW, 391/286, Sprawozdanie Wydziału Społeczno-Politycznego

w Polsce pozostało od 90 do 120 księży grekokatolickich<sup>19)</sup> i wiernych grekokatolickich. Na Ziemię Odzyskaną przesiedlono 62 księży<sup>20)</sup>, 7 aresztowano, a 22 osadzono w Jaworznie<sup>21)</sup>. Represje spotkały też zakony grekokatolickie. Zlikwidowano klasztory bazylianów w Przemyślu i Krystynopolu, pozostawiając jedynie klasztor w Warszawie<sup>22)</sup>.

To właśnie w 1947 r. w ramach przesiedleńczej akcji „Wisła” Ukraińcy<sup>23)</sup>, a wraz z nimi Kościół grekokatolicki pojawili się na Warmii i Mazurach. Ukraińcy znaleźli się w rozproszeniu, a ich Kościół przestał istnieć jako organizacja. Stan ten utrwaliły jeszcze dekrety z 5 września 1947 roku o przejściu na własność państwa mienia pozostałego po osobach przesiedlonych do ZSRR<sup>24)</sup> i 27 lipca 1949 roku<sup>25)</sup>

dotyczące kwestii zatrudnienia na terenie województwa olsztyńskiego z punktu widzenia społeczno-politycznego z 20 XI 1947 r. (R. Drozd podaje, że do 15 VIII 1947 r. na teren olsztyńskiego przyjęto 55 089 osób. — Ukraińcy w Polsce w okresie przełomów politycznych, jw., s. 198). Literatura na temat akcji „Wisła” jest dość bogata: A. Chojnowska, Przesiedlenie ludności ukraińskiej na ziemię zachodnie i północne w 1947 r., Warszawa 1991; J. Czaplą, Działalność terrorystyczna kurenia UPA „Żelazniaka” i jego likwidacja (kwiecień 1994 – listopad 1947 r.), Warszawa 1961; J. Fedorak, Praca polityczno-wychowawcza w Grupie Operacyjnej „Wisła” (kwiecień–lipiec 1947 r.), Warszawa 1967; M. Juchniewicz, Udział 7 Łużyckiej Dywizji Piechoty w akcji GO „Wisła”, Warszawa 1967; J. Kominek, Działalność propagandowa aparatu politycznego wojska i jego skuteczność podczas walk z UPA, Warszawa 1967; A. Kwilecki, Łemkowie, zagadnienie migracji i asymilacji, Warszawa 1967; E. Lenik, Działalność GO „Wisła”, Warszawa 1967; G. Łukasiewicz, Wokół genezy i przebiegu akcji „Wisła”, *Dzieje Najnowsze* 4 (1974), s. 35–51; E. Misiło, Deportacje. Obóz w Jaworznie, TPow 10 (1990); E. Misiło, Polska polityka narodowościowa wobec Ukraińców 1944–1947, w: Polska myśl polityczna XIX i XX wieku, t. 8: Polska — Polacy — mniejszości narodowe, pod red. W. Wrzesińskiego, Wrocław – Warszawa – Kraków 1992, s. 391–412; E. Misiło, Ukrajinci w Polsce (1944–1947): Heneza akcji „Wisła”. — Ukraina i Polska między miny i majбутym, Lwów 1991; K. Pudło, Łemkowie. Proces wrastania w środowisko Dolnego Śląska 1947–1985, Wrocław 1987; M. Rędziański, 8 DP w walce z bandami UPA na południowo-wschodnim obszarze Polski, Warszawa 1966; F. Sikorski, Kabewiaci w Akcji „Wisła”, Warszawa 1989; A.B. Szczęśniak, W.Z. Szota, Droga do nikąd. Działalność OUN i jej likwidacja w Polsce, Warszawa 1973; A. Truchan, Akcja „Wisła”, *Vidnova* 3 (1985), s. 53–62.

<sup>19)</sup> I. Haraśym, Нарис вы́бранных аспектів історії Грекокатоліцької церкви в Польщі (1945–1985), *Zustriczi* 5–6 (1990), s. 22; I. Hałagida, Kościół grekokatolicki i jego wierni narodowości ukraińskiej na Zachodnich i Północnych Ziemiach Polski w latach 1947–1957, s. 157. W przededniu Akcji „W” znajdowało się w Polsce 114 księży grekokatolickich. Na zachodnie i północne ziemie Polski przesiedlono 62 kapłanów, w tym 31 z diecezji przemyskiej, 20 z administratury łemkowskiej i 11 z innych diecezji; J. Moskałyk, Kościół grekokatolicki na Warmii i Mazurach, w: Tożsamość kulturowa społeczeństwa Warmii i Mazur, jw., s. 128; Andrzej Kopiczko podaje, iż przed Akcją „W” aresztowano około 215 księży; A. Kopiczko, jw., s. 39.

<sup>20)</sup> Wśród przesiedlonych był m.in. ks. Mirosław Ripecki, którego przesiedlono razem z żoną do Chrzanowa koło Elku. Do woj. olsztyńskiego przybyli także: Eustachy Charchalis, Włodzimierz Boziuk, Michał Doczyło.

<sup>21)</sup> W Jaworznie oprócz księży grekokatolickich osadzono też 5 księży prawosławnych. Więziono ich za współpracę z UPA (zaliczano do niej postugę religijną, np. spowiedź). Obchodzono się z nimi jak ze zbrodniarzami, zabraniano im wypełniania postugi kapłańskiej dla uwięzionych w obozie wiernych. Tam zmarł grekokatolicki ksiądz Julian Krynicki; I. Haraśym, Грекокатоліцька церква в Польщі 1947–1957, jw., s. 25–26.

<sup>22)</sup> D. Iwaneczko, Przysięgi wierności dochowam, jw., s. 105.

<sup>23)</sup> W ramach akcji „Wisła” na teren województwa olsztyńskiego przesiedlono ponad 13 tys. rodzin ukraińskich (około 55 tys. osób).

<sup>24)</sup> DZU 1947, Nr 59, poz. 318.

o przejściu na własność Państwa nie pozostających w faktycznym władaniu właścicieli nieruchomości ziemskich, położonych w niektórych powiatach województwa białostockiego, lubelskiego, rzeszowskiego i krakowskiego, na mocy którego parafie i instytucje grekokatolickie stały się własnością państwa, tj. Państwowego Funduszu Ziemi. W ten sposób przejęto około 600 cerkwi grekokatolickich. Obowiązywał również zakaz odprawiania nabożeństw w obrządku grekokatolickim<sup>26</sup>.

Kolejny dekret, z 28 września 1949 roku o zmianie dekretu z 5 września 1947 roku o przejściu na własność państwa mienia pozostającego po osobach przesiedlonych do ZSRR<sup>27</sup> umożliwił przejście na własność Skarbu Państwa mienia ukraińskich organizacji i instytucji świeckich oraz wyznaniowych, których działalność — w związku z przesiedleniem do ZSRR ich członków — uznano za bezprzedmiotową<sup>28</sup>. Do art. 1 dekretu z 5 września 1947 roku dodano ust. 2 w brzmieniu: *Na własność Skarbu Państwa przechodzi również mienie osób prawnych, których istnienie lub działalność wskutek przesiedlenia do ZSRR ich członków lub osób tą działalnością objętych stała się bezprzedmiotowa. Do stwierdzenia tej okoliczności powołana jest władza właściwa do sprawowania nadzoru państwowego nad daną kategorią osób prawnych*<sup>29</sup>. Zmiana ta została przeprowadzona głównie w celu delegalizacji Kościoła grekokatolickiego w Polsce.

Od 1948 roku władze stosowały wobec Ukraińców liczne ograniczenia w zakresie działalności religijnej. Tylko Chrzanowo było jedynym miejscem, gdzie Ukraińcy mogli modlić się w swoim obrządku.

Już 2 lipca<sup>30</sup> 1947 roku, przesiedlony tu w ramach akcji „Wisła” ks. Mirosław Ripecki, w jednym z pomieszczeń nieczynnej szkoły w Chrzanowie, przydzielonej mu na mieszkanie, urządził kaplicę, odprawił pierwszą Mszę św. i zaczął posługiwać się okrągłą pieczęcią z napisem „Urząd Parafialny w Chrzanowie, pow. Elk”<sup>31</sup>.

Wszelkie inne próby działalności Kościoła grekokatolickiego na początku lat 50., mające na celu organizację życia religijnego wśród grekokatolików były źle widziane przez władze administracyjne, a w odczuciu grekokatolików także przez hierarchię Kościoła rzymskokatolickiego, a przede wszystkim księży tych parafii, w których zamieszkiwali wierni obrządku wschodniego. Działaniom tym sprzyjała też ogólna propaganda władz, dążąca do całkowitego wyeliminowania ukraińskiej mniejszości narodowej z życia społecznego.

<sup>25</sup> DzU 1949, Nr 46, poz. 339.

<sup>26</sup> M. Ziółkowski, *Gdzie jest Kościół, tam jest nasza dusza, tam jest i nasz naród*, *ChS*, s. 264–265; t e n ż e, *Gdzie jest Kościół, tam jest nasza dusza, tam jest i nasz naród*, w: *Dar Polski Białorusinom*, jw., s. 151–153; T. Majkowi c z, jw., s. 252.

<sup>27</sup> DzU 1949, Nr 53, poz. 404.

<sup>28</sup> AAN, MAP, 780, k. 57, Pismo z lutego 1950 r. dot. sprawy nieruchomości ziemskich po parafiach obrządku grekokatolickiego.

<sup>29</sup> Dekret o przejściu na własność państwa mienia pozostającego po osobach przesiedlonych do ZSRR, 5 IX 1947 r.; *Repatriacja czy deportacja*, t. 2, jw., s. 352–354.

<sup>30</sup> W niektórych źródłach pojawia się data 6 lipca, np. I. H a r a s y m, *Грекокатолицька церква в Польщі 1947–1957*, jw., s. 44.

<sup>31</sup> AAWO-N, Teczka: Ks. Mirosław Ripecki.

Do 1952 roku nikt z księży greckokatolickich nie uzyskał zgody od prymasa na odprawianie nabożeństw w obrządku wschodnim. Dopiero w 1952 roku kardynał Stefan Wyszyński udzielił o. Bazylemu Hrynykowi zezwolenia na odprawianie nabożeństw w 3 placówkach. W granicach byłej diecezji warmińskiej zgoda dotyczyła jednej placówki w Baniach Mazurskich<sup>32</sup>, podczas gdy w tym czasie na terenie diecezji pracowało 10 księży greckokatolickich, a 7 z nich zamieszkiwało na terenie województwa olsztyńskiego. Byli to: Jan Seneta<sup>33</sup> (wikariusz parafii Bartoszyce), Jerzy Męciniński<sup>34</sup> (wikariusz parafii Ostróda), Piotr Hardybała<sup>35</sup> (wikariusz parafii Ostróda), Mikołaj Zajac (proboszcz parafii Sterławki Wielkie, powiat giżycki), Józef Przepiórski<sup>36</sup> (wikariusz parafii Giżycko), Eugeniusz Uscki<sup>37</sup> (wikariusz parafii Orneta) i Włodzimierz Boziuk<sup>38</sup> (proboszcz parafii Banie Mazurskie)<sup>39</sup>.

<sup>32</sup> J. Moskałyk, jw., s. 129.

<sup>33</sup> 25 X 1952 r. ordynariusz diecezji warmińskiej mianował ks. Jana Senetę wikariuszem-współpracownikiem parafii w Bartoszycach. Od 1 I 1966 r. przeszedł na emeryturę; AAWO-N, Teczka: Ks. Jan Seneta; I. Hałagida, Seneta Jan, w: Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945–1989, t. 1, pod red. J. Myszoza, Warszawa 2002, s. 257.

<sup>34</sup> Urodzony 11 I 1885 r. w Felsztynie; 28 V 1949 r. otrzymał indult na odprawianie nabożeństw w obrządku łacińskim, 10 I 1950 r. mianowany wikariuszem-współpracownikiem parafii Niepokalanego Poczęcia NMP w Ostródzie, 1 VIII 1955 r. przeniesiony na emeryturę; AAWO-N, Teczka: Ks. Jerzy Męciniński; I. Hałagida, Męciniński Jerzy, w: Leksykon duchowieństwa represjonowanego, jw., s. 180–181.

<sup>35</sup> Urodzony 11 VII 1910 r. w Laszkach. 19 XI 1947 r. mianowany wikariuszem-współpracownikiem przy kościele parafialnym Niepokalanego Poczęcia NMP w Nidzicy, a od 20 V 1948 r. administrator tejże parafii z prawami i obowiązkami proboszcza. Od 1 VII 1952 r. wikariusz-współpracownik parafii św. Józefa w Moragu, a od 11 VII 1952 r. wikariusz-współpracownik parafii Niepokalanego Poczęcia NMP w Ostródzie, od 14 VII 1954 r. wikariusz-współpracownik parafii Pieniężno z prawem błogosławienia małżeństw. Od 5 XI 1956 r. wikariusz-współpracownik parafii Dobre Miasto. Na prośbę ks. P. Hardybały rządcą diecezji warmińskiej wyraził zgodę na opuszczenie od 2 I 1962 r. diecezji warmińskiej i podjęcie pracy w innej diecezji; AAWO-N, Teczka: Ks. Piotr Hardybała.

<sup>36</sup> Ur. 7 I 1886 r. w Jaworowie, zm. 10 VII 1955 r. w Giżycku; od 13 X 1947 r. wikariusz-współpracownik w kościele parafialnym św. Brunona w Giżycku; AAWO-N, Teczka: Ks. Józef Przepiórski.

<sup>37</sup> Ks. E. Uscki ur. 24 XII 1905 r., zm. 8 V 1991 r.; 28 V 1947 r. administrator apostolski diecezji warmińskiej udzielił ks. Uskiemu misji kanonicznej do nauczania religii rzymskokatolickiej w szkołach powszechnych na terenie diecezji; 19 VIII 1947 r. mianowany wikariuszem-współpracownikiem przy kościele św. Jana Chrzciciela w Orniecie z prawem błogosławienia małżeństw, 15 IV 1957 r. biskup w Olsztynie udzielił zezwolenia na odprawianie nabożeństw w obrządku greckokatolickim dla ludności tegoż obrządku w dni świąteczne w jednym z kościołów na terenie parafii Banie Mazurskie, 22 VI 1957 r. mianowany wikariuszem-współpracownikiem w parafii Banie Mazurskie z prawem błogosławienia małżeństw, 9 V 1970 r. mianowany wikariuszem ekonomem parafii Banie Mazurskie, 30 IV 1976 r. otrzymał zezwolenie na sprawowanie czynności duszpasterskich w obrządku greckokatolickim, a mianowicie udzielanie chrztu, błogosławienie małżeństw, odprawianie pogrzebów i udzielanie innych posług kapłańskich w Baniach Mazurskich, 14 IX 1978 r. przeszedł na emeryturę; AAWO-N, Teczka: Ks. Eugeniusza Uskiego.

<sup>38</sup> Urodzony 25 V 1913 r., zm. 28 VII 1969 r.; 19 XI 1947 r. mianowany wikariuszem-współpracownikiem przy kościele Niepokalanego Poczęcia NMP w Ostródzie, a od 1 IX 1948 r. wikariuszem-współpracownikiem przy kościele parafialnym Przenajświętszej Trójcy w Kwidzynie. 14 IX 1948 r. powierzono ks. Boziukowi administrację samodzielnej placówki duszpasterskiej w Baniach Mazurskich z prawami wikariusza-współpracownika parafii Dobrego Pasterza w Węgorzewie i parafii św. Leona w Gołdapi z prawem błogosławienia małżeństw. 19 IV 1954 r.

Niektórzy księża wyznania grekokatolickiego pracujący w parafiach rzymskokatolickich, „po cichu” odprowadzali nabożeństwa w swoim obrządku, udzielali chrztów, ślubów za zgodą księży katolickich, np. ks. Jan Szulborski z Ornety wyraził taką właśnie cichą zgodę wikariuszowi ks. Eugeniuszowi Uskciemu<sup>40</sup>.

W regionie Warmii i Mazur mimo, iż mniejszość ukraińska była bardzo liczna, napotykała duże trudności w zakresie działalności religijnej. Władze lokalne, realizując politykę władz centralnych, uniemożliwiały tworzenie parafii grekokatolickich, ułatwiając jednocześnie prowadzenie duszpasterstwa wśród grekokatolików przez duchownych wyznania prawosławnego. Jeszcze jesienią 1947 roku do województwa olsztyńskiego przybył ks. Eugeniusz Naumow, który rozpoczął tworzenie parafii prawosławnych na terenie powiatów: braniewskiego, biskupieckiego, kętrzyńskiego, mrągowskiego, morąskiego, piskiego i węgorzewskiego. Do lipca 1948 roku założył trzy parafie, a władze administracyjne z przychylnością odnosiły się do jego poczynań<sup>41</sup>. Podobną działalność prowadził inny ksiądz wyznania prawosławnego Mikołaj Kostyszyn, który starał się zdobyć jak najwięcej wyznawców spośród grekokatolików z akcji „Wisła”. Na terenie powiatów braniewskiego, pasłęckiego i iławskiego jeździł po okolicznych miejscowościach i namawiał ludność, aby ta domagała się otwarcia nowych placówek prawosławnych<sup>42</sup>. Do końca 1949 r. na terenie woj. olsztyńskiego działało 9 placówek prawosławnych. Kolejną powstała w 1951 r. w Baniach Mazurskich. Zorganizował ją ks. Aleksy Uszakow, a następnie oddał pod opiekę ks. Włodzimierzowi Ciechanowi, proboszczowi parafii w Giżycku<sup>43</sup>.

Przytoczone powyżej działania wskazują, iż władze wyraźnie preferowały wyznanie prawosławne. Mimo, iż na terenie województwa olsztyńskiego zamieszkiwało więcej grekokatolików (ponad 60%<sup>44</sup>, reszta należała do Kościoła rzymskokatolickiego oraz wspólnot ewangelickich<sup>45</sup>) i zgłaszali oni liczne postulaty dotyczące umożliwienia im odprowadzania nabożeństw w obrządku grekokatolickim<sup>46</sup>, to władze odmawiały im tego prawa. Uważały bowiem, iż Cerkiew

---

mianowano go proboszczem parafii Jarnołtowo. Od 26 VII 1957 r. administrator parafii Węgielsztyn; AAWO-N, Teczka: Ks. Włodzimierz Boziuk.

<sup>39</sup> AAN, Uds.W, 1587/19/535, Pismo PWRN w Olsztynie do Uds.W z 18 II 1954 r.; por. A. K o p i c z k o, jw., s. 85.

<sup>40</sup> APO, PWRN/Wds.W, 444/9, Sprawozdanie Samodzielnego Referatu do Spraw Wyznań PWRN w Olsztynie za I kwartał 1954 r. z 26 IV 1954 r.

<sup>41</sup> I. H r y w n a, Rok pierwszy, *Borussia* 1 (1991), s. 36; A. S a k s o n, Stosunki narodowościowe na Warmii i Mazurach, Poznań 1998, s. 224.

<sup>42</sup> APO, PWRN/Wds.W, 444/8, k. 371–372, Sprawozdanie Samodzielnego Referatu do Spraw Wyznań PWRN w Olsztynie za IV kwartał 1953 r. z 5 I 1954 r.

<sup>43</sup> APO, UW w Olsztynie, 391/ 303, Dane statystyczne o kościołach i związkach religijnych Wydziału Społeczno-Politycznego UW w Olsztynie, Departament Administracji Publicznej w Warszawie, 28 I 1949 r.

<sup>44</sup> Według Jarosława Moskałyka w ramach Akcji „W” osiedlono około 50 tys. grekokatolików; J. M o s k a ł y k, jw., s. 128; Liczba ta wydaje się bardzo prawdopodobna. W 1957 r. Wds.W w Olsztynie podawał, że Kościół prawosławny liczy ok. 3 700 wiernych; A. K o p i c z k o, jw., s. 40.

<sup>45</sup> I. H a ł a g i d a, Losy ukraińskiego duchowieństwa prawosławnego i grekokatolickiego w czasie konfliktu polsko-ukraińskiego w latach 1943–1944 (szkic zagadnienia), w: Antypolska akcja OUN-UPA 1943–1944. Fakty i interpretacje, pod red. G. Motyka i D. Libionka, Warszawa 2002, s. 86.

prawosławna może przyczynić się do polonizacji ludności ukraińskiej<sup>47</sup>. Ponadto w swoim postępowaniu w stosunku do Kościoła grekokatolickiego, władze nie rozdzielały kwestii religijnej i narodowej, łącząc walkę z podziemiem ukraińskim z unicestwieniem grekokatolicyzmu<sup>48</sup>. Wychodzono więc z założenia, że każdy Ukraińiec to *upowiec*, a Kościół grekokatolicki to ostoja ukraińskiego nacjonalizmu<sup>49</sup>.

Wobec takiej polityki władz, w trudnej sytuacji znaleźli się duchowni grekokatolicy: mogli bowiem, albo pracować w parafiach rzymskokatolickich, albo nie prowadzić żadnej działalności duszpasterskiej.

Ks. Mirosław Ripecki<sup>50</sup>, którego wysiedlono razem z wiernymi z miejscowości Liski do Chrzanowa k. Ełku, należał do tych duchownych, którzy nie chcieli służyć w obrządku łańskim. Rozwinął natomiast szeroką działalność duszpasterską wśród ludności ukraińskiej, a Chrzanowo stało się duchowym, religijnym i kulturalnym centrum ukraińskich grekokatolików w całej Polsce. U ks. M. Ripeckiego znajdowała się też niewielka biblioteka, jaką przywiózł z Lisek, a także książki z Zachodu. Do Chrzanowa przyjeżdżali grekokatolicy z różnych stron Polski, żeby wziąć udział w największych świątach, jak Boże Narodzenie, Wielkanoc, Zielone Świątki, czy przyjąć sakramenty. Zainteresowanie Ukraińców było tak duże, że zdarzało się, iż ks. Ripecki prowadził pracę duszpasterską jednym ciągiem całą noc. I choć działalność księdza wywoływała niezadowolenie władz, to ostatecznie nie zabroniono mu odprawiania w obrządku wschodnim<sup>51</sup>.

Przemiany Październikowe 1956 r. wływały na zmianę polityki państwa względem mniejszości narodowych, w tym ich potrzeb religijnych. W wyniku porozumienia między państwem a Kościołem rzymskokatolickim, administracja wyznaniowa zrezygnowała z egzekwowania faktycznego zakazu jakiegokolwiek działalności duszpasterskiej w obrządku wschodnim. W ramach struktur Kościoła rzymskokatolickiego, zaczęła tolerować pewne praktyki religijne grekokatolików<sup>52</sup>. Przyczyną zmiany stanowiska władz była zapewne chęć zatrzymania nasilających się tendencji powrotowych wśród mniejszości ukraińskiej i decyzja ta — jak się wydaje — była dla władz, wyborem mniejszego zła.

<sup>46</sup> AAN, MZO, 81, Pismo (tajne) wojewody olsztyńskiego z 26 VIII 1947 r. do MZO w Warszawie.

<sup>47</sup> APO, PWRN/WSW, 444/754.

<sup>48</sup> Jeszcze w 1975 roku pisano, że biskupi grekokatolicy nadawali temu obrządkowi charakter nacjonalistyczno-ukraiński, co w okresie wojny skutkowało kolaboracją księży grekokatolickich z hitlerowcami i poparciem band UPA. Odnosząc się do działalności tego Kościoła po 1945 roku stwierdzono, iż obrządek ten przestał istnieć, ponieważ większość wyznawców pozostała na terenach przyłączonych do ZSRR czy została przesiedlona w 1947 r. oraz braku własnej hierarchii (część księży miała rzekomo uciec wraz z hitlerowcami); *Polityka wyznaniowa. Tło, warunki, realizacja*, pod red. W. Mysłka, M.T. Staszewskiego, Warszawa 1975, s. 294–295.

<sup>49</sup> Z. W o j e w o d a, jw., s. 23.

<sup>50</sup> Więcej I. H a ł a g i d a, Ripecki Mirosław, w: *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945–1989*, t. 2, pod red. J. Myszora, Warszawa 2003, s. 241–242.

<sup>51</sup> I. H a r a s y m, *Грекокатолицька церква в Польщі 1947–1957*, jw., s. 44–47.

<sup>52</sup> D. W o j a k o w s k i, *Sytuacja religijna na pograniczu polsko-ukraińskim w kontekście stosunków etnicznych*, *PPol 3* (1997), s. 92; T. M a j k o w i c z, *Kościół grekokatolicki w PRL*, jw., s. 253.

Duchowieństwo grekokatolickie wykorzystując po Październikowe zmiany polityczne, zaczęło domagać się reaktywowania Kościoła grekokatolickiego i rozbudowy jego placówek. W liście z 4 listopada 1956 r. skierowanym do Biura Politycznego KC PZPR i Prezydium Rządu, uczestnicy wojewódzkiej konferencji Ukraińskiego Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego we Wrocławiu napisali: *Od 1947 r. nie możemy wykonywać z nieznanymi bliżej powodów praktyk religijnych w obrządku grekokatolickim. Cerkwie grekokatolickie pozamieniano na kościoły, magazyny, świetlice, a nawet stajnie! Względnie poburzone. Jak długo drwić się będzie z Konstytucji (art. 70) oraz praw i uczuć obywateli? Czym wytłumaczyć fakt, że za państwowe pieniądze odbudowuje się kościoły rzymskokatolickie i w tym samym czasie niszczy się cerkwie i dyskryminuje grekokatolików? Niech w rozmowach, jakie prowadzić będą w najbliższej przyszłości przedstawiciele Państwa i Kościoła, uwzględniona będzie i ta sprawa*<sup>53</sup>.

Również najbardziej aktywni grekokatolicki duchowni: Bazyli Hrynyk, Mikołaj Deńko, Mirosław Ripecki, Stefan Dziubyna, bazylianin Paweł PuszkarSKI i Borys Balik rozpoczęli wspólne działania na rzecz legalizacji Kościoła grekokatolickiego. Szukali grekokatolickich księży, którzy ukrywali się w różnych miejscowościach Polski i zachęcali ich do pracy w obrządku wschodnim. Nie zawsze przynosiło to rezultaty, głównie dlatego, że duża część grekokatolickich duchownych odmawiała powrotu do pracy w Kościele grekokatolickim z obawy przed represjami władz<sup>54</sup>.

W 1957 r. władze ostatecznie zezwoliły na tworzenie placówek grekokatolickich o charakterze personalnym, tzn. placówek obejmujących swoim zasięgiem wiernych mieszkających na terenie kilku parafii rzymskokatolickich, a niekiedy i dekanatów<sup>55</sup>. Nie zezwoliły natomiast na restytuowanie Kościoła grekokatolickiego jako instytucji z własną hierarchią duchowną i administracją. Mimo to, jeszcze w 1957 r. roku Stolica Apostolska powierzyła prymasowi Polski opiekę nad grekokatolikami w Polsce. W jego imieniu sprawami obrządku wschodniego kierował wikariusz generalny dla grekokatolików, rezydujący przy katedrze w Przemyślu, a w 1958 roku władze kościelne zezwoliły duchownym grekokatolickim (było ich w tym czasie około 25) na powrót do tworzących się ośrodków grekokatolickich<sup>56</sup>.

Na Warmii i Mazurach już w 1957 roku powstały pierwsze tego typu ośrodki duszpasterskie. Były one w Baniach Mazurskich, gdzie proboszczem został ks. Eugeniusz Uscki, Górowie Haweckim — ks. Jan Bułat, Dzierzgoniu — ks. Eustachy Charchalis, Marzeninie — o. Bazyli Hrynyk oraz Oстрыm Bardzie — ks. Bazyli Oszczytko, Bajorach Małych<sup>57</sup>. Prawo odprawiania nabożeństw grekokato-

<sup>53</sup> AAN, Uds.W, 24/743, Wyciąg z listu skierowanego do BP KC PZPR i Prezydium Rządu przez uczestników wojewódzkiej konferencji we Wrocławiu 4 XI 1956 r.

<sup>54</sup> I. H a r a s y m, Грекокатолицька церква в Польщі 1947–1957, jw., s. 49–50.

<sup>55</sup> A.C. R a c k i, Kościół grekokatolicki na Warmii i Mazurach, Olsztyn 1989 (praca magisterska, UWM w Olsztynie), s. 47.

<sup>56</sup> M. Z i ó ł k o w s k i, Gdzie jest Kościół, tam jest nasza dusza, tam jest i nasz naród, w: Dar Polski Białorusinom, jw., s. 153.

<sup>57</sup> AAWO-N, KXXVI 1/2, Pismo PWRN w Olsztynie do Kurii Biskupiej Diecezji Warmińskiej z 6 XI 1962 r.

lickich uzyskali też bazylianie<sup>58</sup>. Następnie dekretem z 13 stycznia 1958 roku prymas Polski zezwolił na odprawianie nabożeństw w Dobrym Mieście — ks. Piotr Hardybała<sup>59</sup>, Asunach — ks. Włodzimierz Boziuk i Pieniężnie — ks. Piotr Hardybała<sup>60</sup>. W 1959 roku powstał ośrodek w Pasłęku, gdzie pierwszą mszę odprawił ks. Jan Jaremin<sup>61</sup> oraz w Pieniężnie — ks. Piotr Hardybała. W 1962 roku utworzono parafię w Krukłanach (ks. Bazyli Czerwinczak), w roku 1963 w Reszlu (ks. Teodor Majkiewicz), a w 1965 roku ks. Włodzimierz Boziuk podjął się obsługi placówek w Miłkach i Węgorzewie<sup>62</sup>.

Poprawa relacji na linii państwo – Kościół okazała się krótkotrwała. Już w 1958 roku stosunki pogorszyły się, czego wyrazem były m.in. działania władz, zmierzające do uniemożliwienia grekokatolikom dostępu do ich cerkwi, sprzeciwianie się powoływaniu nowych placówek i mianowaniu na stanowiska proboszczów duchownych grekokatolickich oraz represje wobec duchownych.

Władze świeckie powróciły do dawnych metod działania: nie zezwalały na tworzenie nowych placówek, kontrolowały księży<sup>63</sup>. Wzywano ich do Urzędu do Spraw Wyznań, na posterunki milicji, bądź *wizyty domowe* składali cywilni funkcjonariusze MO i SB. Wypytywano o innych księży, nakłaniano do zaprzestania działalności lub do nawiązania stałej współpracy. Czasem stosowano nawet groźby. Inwigilowano już w trakcie pobytu w seminarium, domagając się udzielania informacji o kolegach i profesorach. Odmowa współpracy skutkowałą wcieleciem do wojska. Tak zwane *jednostki kłeryckie* znajdowały się w Bartoszycach w Olsztyńskim, w Brzegu nad Odrą oraz w Podjuchach w województwie szczecińskim<sup>64</sup>.

W kilku przypadkach podjęto przeciwko duchownym grekokatolickim postępowania karne. I tak w 1964 roku ks. Mirosław Ripecki został oskarżony z art. 23 § 1 dekretu z 13 czerwca 1946 roku *o przestępstwach szczególnie niebezpiecznych w okresie odbudowy Państwa Polskiego*, tj. o wydanie polecenia wykonania fotokopii broszur i czasopism w celu ich rozpowszechniania. Został uznany za winnego popełnienia zarzucanego mu czynu i skazany na karę 3 lat pozbawienia wolności, złagodzonej na podstawie amnestii na 1 rok i 6 miesięcy więzienia<sup>65</sup>.

Władze lokalne obserwowały też poczynania wiernych, punktując wszelkie w ich mniemaniu, naruszenia prawa. Informowały miejscową Kurię Biskupią o łamaniu zasad odprawiania nabożeństw grekokatolickich, np. naruszeniach art. 1 dekretu o organizowaniu i obsadzaniu stanowisk kościelnych poprzez wyłączenie w niektórych miejscowościach specjalnych kaplic i tworzenie samodzielnych

<sup>58</sup> A.C. Racki, jw., s. 56.

<sup>59</sup> A. Kopiczko podaje, że placówka w Dobrym Mieście powstała już w 1957 r., a nabożeństwa odprawiał ks. Bazyli Oszczytko; A. Kopiczko, Kościół warmiński a polityka wyznaniowa po II wojnie światowej, jw., s. 85.

<sup>60</sup> AAWO-N, KXXVI 1/2.

<sup>61</sup> A.C. Racki, jw., s. 56.

<sup>62</sup> Tamże, s. 56–58.

<sup>63</sup> W sprawozdaniu z działalności wyznań na terenie powiatu giżyckiego z 11 marca 1958 roku czytamy: *Na terenie powiatu wyznanie grekokatolickie nie istnieje. Wyznawcy tegoż obrządku włączyli się do wyznania rzymskokatolickiego*; APO, PWRN w Giżycku, 47/495, k. 3.

<sup>64</sup> Z. Wojeвода, jw., s. 41–42.

<sup>65</sup> AAWO-N, Teczka: Ks. Mirosław Ripecki.



placówek duszpasterskich Kościoła grekokatolickiego<sup>66</sup>. Przestrzegały jednocześnie o możliwości wydania zakazu odprawiania nabożeństw w tym obrzędku<sup>67</sup>. I tak, 3 sierpnia 1959 roku Wydział do Spraw Wyznań w Olsztynie nie wyraził zgody na wprowadzenie nabożeństw grekokatolickich w Reszlu, Bartoszycach i Węgorzewie stwierdzając, iż *dotychczasowa ilość punktów, w których tego rodzaju nabożeństw są odprawiane, jest wystarczająca na terenie województwa olsztyńskiego*<sup>68</sup>.

Właściwie od tego czasu każda próba wprowadzenia dodatkowych nabożeństw w województwie olsztyńskim kończyła się odmową władz wojewódzkich. Jedenastego lutego 1961 roku Prezydium WRN w Olsztynie nie wyraziło zgody na utworzenie placówki duszpasterskiej w Krukłankach<sup>69</sup>; decyzję mimo próśb zainteresowanych potwierdziło w piśmie z 21 marca 1961 roku<sup>70</sup>. Piętnastego września 1966 roku Kuria Biskupia w Olsztynie otrzymała nakaz zniesienia parafii birtualnych w Bartoszycach<sup>71</sup>, a 17 września w Reszlu<sup>72</sup>.

Powyższa praktyka władz była dominująca. Zarówno władze krajowe, jak i lokalne, zwalczały działalność Cerkwi grekokatolickiej mimo, iż nie wydały żadnego aktu prawnego, któryby ją delegalizował. W swoich poczynaniach władze opierały się właściwie na interpretacji *contra legem*. Poza tym, ignorowały wewnętrzne prawo Kościoła rzymskokatolickiego i papieża do wszystkich części tego Kościoła. Nie uwzględniły bowiem faktu, iż ani konkordat z 1925 roku, ani żaden inny wydany w PRL akt normatywny nie uwzględniał podziału Kościoła rzymskokatolickiego na obrządki. Kontrowersyjny był też zresztą sam fakt uznania konkordatu za nieobowiązujący. Doszło więc do tego, że Urząd do Spraw Wyznań nie rozpatrywał podań wiernych w sprawie położenia prawnego Kościoła grekokatolickiego, powołując się za każdym razem na przepisy dekretu z 31 grudnia 1956 roku o organizowaniu i obsadzaniu stanowisk kościelnych<sup>73</sup>, zgodnie z którym legitymacja czynna w sprawach tego Kościoła przysługiwała biskupom diecezjalnym czy upoważnionym przez nich osobom. Ale gdy w 1959 roku Kuria Biskupia w Przemyślu wystąpiła w sprawie legalizacji Kościoła grekokatolickiego, ten sam Urząd uznał już, iż ordynariusz nie ma legitymacji prawnej do reprezentowania interesów tego, jak to określił „byłego Kościoła”, ani też podstaw prawnych do mianowania duchownych grekokatolickich na jakiegokolwiek stanowiska kościelne. Takie stanowisko Urzędu do Spraw Wyznań wynikało z przyjęcia, że odprawianie w parafiach rzymskokatolickich, nawet doraźnych nabożeństw w obrzędku gre-

<sup>66</sup> UW w Olsztynie, Wydział Spraw Obywatelskich, Teczka nr 71, Pismo PWRN w Olsztynie do Kurii Biskupiej Diecezji Warmińskiej z 30 X 1958 r.

<sup>67</sup> M. Ch r z a n o w s k a, Polityka wyznaniowa wobec Kościoła grekokatolickiego w Polsce po II wojnie światowej, jw., s. 56.

<sup>68</sup> Документи до історії Греко-Католицької Церкви в Польщі 1947–1960–х, dok. 175, Pismo PWRN, Uds.W do Kurii Biskupiej w Olsztynie z dnia 3 VIII 1959 r., s. 239.

<sup>69</sup> Tamże, dok. 182, Pismo PWRN w Olsztynie do Kurii Biskupiej w Olsztynie z 11 II 1961 r., s. 254.

<sup>70</sup> Tamże, dok. 186, Pismo PWRN z 21 III 1961 r.

<sup>71</sup> AAWO-N, Teczka: Bartoszyce, św. Brunon.

<sup>72</sup> AAWO-N, XXV/1, Pismo Kurii Diecezji Warmińskiej w Olsztynie z 23 IX 1966 r.

<sup>73</sup> DzU 1957, Nr 1, poz. 6.

kokatolickim, jest już przekształceniem parafii, które to wymagało zgody właściwego Prezydium WRN<sup>74</sup>.

Obok powyższych ograniczeń ze strony władz, pracę duchownych grekokatolickich utrudniali często wierni i duchowni rzymskokatolicki. Tak było np. w powiecie górskim, gdzie w 1957 r., kiedy ks. Jan Bułat rozpoczął organizowanie nauki religii, niechęć okazali wierni rzymskokatolicki (mimo, iż grekokatolicy stanowili tu 41,2% ogółu mieszkańców)<sup>75</sup>.

Po Grudniu 1970 roku stosunek władz państwowych do Kościoła grekokatolickiego nie uległ szczególnej zmianie. W założeniach polityki wyznaniowej Wydziału ds. Wyznań na 1971 rok nadal zalecano przeciwstawianie się próbom rozszerzania i uaktywniania działalności duchowieństwa grekokatolickiego w środowiskach ukraińskich i podejmowanie bardziej skutecznego przeciwdziałania nielegalnym praktykom kultowym Ukraińców<sup>76</sup>.

Lata 70., to właściwie stagnacja w życiu religijnym mniejszości ukraińskiej. Utworzono jedynie 3 nowe placówki grekokatolickie: w 1974 r. w Elblągu, gdzie pracował ks. Bazyl Czerwinczak, w 1976 r. w Wydminach (proboszcz Piotr Kryk) i w 1979 r. Olsztynie (o. Jozafat Romanyk)<sup>77</sup>.

Dopiero 22 listopada 1976 roku 11 placówek grekokatolickich w diecezji zostało uznanych przez władze państwowe za jednostki kościelne posiadające samodzielną administrację, dwie z przydzielonym terytorium: Asuny i Bajory Wielkie oraz dziewięć jako rektoraty: Dzierzgoń, Pasłek, Pieniężno, Dobre Miasto, Górowo Iławeckie, Ostre Bardo, Banie Mazurskie, Chrzanowo i Krukłanki<sup>78</sup>.

## PODSUMOWANIE

Kiedy ludność ukraińską, przesiedloną w ramach akcji „Wisła” pozbawiono własnych gospodarstw, ziemi, dobytku, jedyną ich nadzieją i ostoją pozostała wiara. Kiedy więc odebrano im możliwość wyznawania wiary grekokatolickiej, to — jak trafnie ujął to Włodzimierz Mokry — *rozebrano im świat*<sup>79</sup>. Cerkiew była dla Ukraińców ostoją i ośrodkiem zespolenia (tak jest do dziś), podtrzymywała świadomość narodową, dawała wiarę w lepsze jutro. Tu razem modlono się, śpiewano i rozmawiano we własnym języku<sup>80</sup>.

Sprawa wyznania była dla Ukraińców tak ważna, że nieustannie podejmowali starania na rzecz wydania przez władze zgody na odprawianie nabożeństw

<sup>74</sup> P. Pełc, Położenie prawne Kościoła grekokatolickiego w Polsce (1944–1989), s. 88–89; R. Drodz, jw., s. 154.

<sup>75</sup> N. Ortyńska, Duszpasterstwo w parafii grekokatolickiej Podwyższenia Krzyża św. w Górowie Iławeckim po II wojnie światowej (praca magisterska, UWM w Olsztynie), s. 72–77.

<sup>76</sup> APO, PWRN/ WdsW, 444/96, k. 8, Założenia polityki wyznaniowej i pracy WdsW na 1971 r.

<sup>77</sup> A.C. Racki, jw., s. 70.

<sup>78</sup> AAWO-N, XXV/1, Pismo biskupa warmińskiego Józefa Drzazgi z 22 XI 1976 r. do prymasa Polski.

<sup>79</sup> W. Mokry, Dzisiejsza droga Rusina do Polski, *TPow* 47 (1981).

<sup>80</sup> A.C. Racki, jw., s. 42.

w obrządku bizantyjsko-ukraińskim<sup>81</sup>. A władze państwowe, zdając sobie sprawę z roli Cerkwi grekokatolickiej, były w tej sprawie najmniej uległe. Wprawdzie po zmianach w 1956 roku zezwoliły na utworzenie placówek duszpasterskich, ale jedynie w ramach struktur Kościoła rzymskokatolickiego i cały czas limitowały ich liczbę.

I choć w oficjalnych sprawozdaniach władze podkreślały, że wierni Kościoła grekokatolickiego i jego duchowieństwo *rozmyli się* wśród prawosławnych i katolików, to w rzeczywistości było zupełnie inaczej. Wbrew pozorom poczucie świadomości narodowej wśród Ukraińców było bardzo duże. Świadomość przynależności do jednego Kościoła cementowała więź pomiędzy Ukraińcami. Bez względu na to czy publicznie przyznawali się, czy też nie do swej narodowości, często dało się słyszeć powiedzenie: *nie jestem Ukraińcem, jestem grekokatolikiem*<sup>82</sup>.

W walce Ukraińców o własne nabożeństwa nie bez znaczenia była też rola księży grekokatolickich, np. Włodzimierza Boziuka, Piotra Szagały<sup>83</sup>. Do dziś *symbolem niezłomności* jest dla Ukraińców Chrzanowo i ks. Mirosław Ripecki<sup>84</sup>. Nieodzowna jest też rola o. Bazylego Hrynyka.

---

<sup>81</sup> Wyjątkową determinacją w walce o otwarcie placówki grekokatolickiej wykazali się m.in. mieszkańcy Bań Mazurskich. W 1950 r. założyli Kościelny Komitet Parafialny i wystosowali wiele pism do różnych władz szczebla lokalnego i centralnego. W skład tego Komitetu wchodził: Jan Pawlik, Bazyli Hałuszko i Piotr Lohina. Wszyscy zostali oskarżeni o *podnoszenie chaosu i zaburzenie w miejscowej ludności* i skazani przez Kolegium Sądu PPRN na grzywnę: Jan Pawlik — 150 zł, Bazyli Hałuszko — 200 zł i Piotr Lohina na 200 zł; UW w Olsztynie, WSO, 71, Pismo Komitetu Grekokatolickiego w Baniach Mazurskich z 3 XI 1952 r., Документи до історії Української Греко-Католицької Церкви в Польщі у 1947–1960–х, dok. 85, Pismo z 1 IV 1953 r., s. 119–120; tamże, dok. 89, s. 126–127.

<sup>82</sup> APO, PWRN/WSW, 444/772, Informacja o mniejszości ukraińskiej w powiecie bartoszyckim.

<sup>83</sup> Tamże, Informacja o mniejszości ukraińskiej w województwie olsztyńskim, PWRN do Komitetu Wojewódzkiego PZPR, 1973 r.

<sup>84</sup> Od kilku lat wierni 12 lipca organizują w Chrzanowie odpusty poświęcone pamięci ks. Mirosława Ripeckiego; Niezłomny ksiądz. Służył mimo zakazu, Gazeta Olsztyńska z 18 VII 1997.



## POWSTANIE I ROZWÓJ RUCHU HOSPICYJNEGO

Treść: — 1. Fundamentalne założenia ruchu hospicyjnego. — 2. Rozwój ruchu hospicyjnego na świecie. — 3. Historia ruchu hospicyjnego w Polsce. — Zusammenfassung

### I. FUNDAMENTALNE ZAŁOŻENIA RUCHU HOSPICYJNEGO

Poznanie ruchu hospicyjnego związane jest z analizą jego podstaw, genezy, rozwoju oraz fundamentalnych założeń. Przedstawiają one bogaty obraz kryształizowania się etosu posługi najbardziej potrzebującym oraz powstawania i ewolucji infrastruktur eklezjalnych i świeckich, podejmujących posługę wśród chorych i cierpiących. Powyższe faktory opisujące ruch społeczny, jakim niewątpliwie jest idea hospicyjna, ukazują czynniki mające bezpośredni i pośredni wpływ na powstanie i rozwój ruchu oraz zakres jego działalności. Przedstawienie wymienionych zagadnień nie tylko przybliżyło poznanie interesującej problematyki w wymiarze teoretycznym, poszerzy refleksję naukową nad ruchem hospicyjnym, ale posiada również zamysł praktyczny, związany z dowartościowaniem oraz rozpowszechnieniem idei współczesnej opieki hospicyjnej, w celu poszerzenia podmiotu sprawującego posługę w placówkach dla terminalnie chorych. Wielość osób aktywnie zaangażowanych i otwartych na idee pomocy hospicyjnej skłania do bliższego przyjrzenia się rozwijającemu się ruchowi.

Człowiek chory i cierpiący, potrzebujący wsparcia stanowił na przestrzeni wieków wyzwanie dla społeczności ludzkiej. Jej odpowiedź zależała od uwarunkowań miejsca i czasu, ducha wyptywającego z prądów epoki. Sytuacja ulega radykalnej zmianie pod wpływem przesłania ewangelicznego. Nauka Ewangelii pogłębiła motywację posługi względem bliźniego — od tego czasu czyn miłosierny, spełniany jest wobec samego Chrystusa. Ten naczelny aksjomat przez wieki nie uległ zmianie, modyfikowano formy jego realizacji. Nauka Jezusa Chrystusa wniosła istotny impuls w kształtowaniu chrześcijańskiej wizji hospicjum, inspirując do podejmowania posługi wobec cierpiących i umierających. *Chrześcijaństwo wniosło nowe uzasadnienie konieczności opieki nad chorymi, miłosierdzie, które nie pozwala zostawić chorego bez pomocy*<sup>1</sup>.

Kościół jasno wyraża swoje stanowisko odnośnie zasad, jakimi człowiek

<sup>1</sup> W. S z u m o w s k i, Historia medycyny, Warszawa 1961, s. 100.

powinien kierować się w zakresie posługi chorym. Urząd Nauczycielski Kościoła, wspierany refleksją teologów, analizuje i ocenia ludzkie postępowanie w wymiarze etycznym, w tym również zagadnienia z zakresu aktywności hospicyjnej i paliatywnej. Dziedzina ta staje się szczególnie i istotną formą służenia człowiekowi. Nie dziwi więc fakt, licznych enuncjacji Kościoła dotyczących wymagań natury moralnej, kierowanych do przedstawicieli tego środowiska.

Medyczna, psychologiczna i socjalna opieka nad człowiekiem umierającym musi być strzeżona katalogiem wymagań i ograniczeń. Wynika to z troski o godność osoby ludzkiej i jej pozycji w świecie istot żywych. Nie może być ona traktowana jako zwykły obiekt badania, ponieważ jako istota cielesno-duchowa jest obdarzona bogactwem ponadwitalnych wartości<sup>2</sup>. Jest osobą, czyli świadomym i wolnym podmiotem swojego działania. Uznanie podmiotowości ludzkiej, wartości życia i godności sumienia, leży u podstaw współczesnej nauki Kościoła dotyczącej posługi chorym terminalnie.

Medycyna winna pozostawać w służbie człowieka oraz jego godności w tym, co jest w niej jedyne i transcendentne. Chodzi tu — jak mówi Jan Paweł II — o poszanowanie medycyny, która broni wartości osoby ludzkiej, podmiotu praw<sup>3</sup>. Fundamentalnym problemem jest odpowiedź na pytanie, kim jest człowiek w całym swym bogactwie i do czego ma zmierzać w swym rozwoju<sup>4</sup>. Odpowiedź posiada charakter wyraźnie normatywny. Tak więc przy rozstrzygnięciu problemów etycznych i udzielaniu konkretnych wskazań istotna jest prawda o istocie ludzkiej, która ma szczególnie związek z etyką przedstawicieli zespołu hospicyjnego<sup>5</sup>.

Człowiek stanowiący jedność ciała i duszy jest zdolny do samostanowienia, potrafi rozeznaczyć prawdę oraz wartości i opowiedzieć się w sposób wolny po ich stronie. Wolność ludzka to szczególnie znak obrazu Bożego w osobie (por. KDK 17). To zdolność świadomego i odpowiedzialnego pójścia za rozpoznaną prawdą i dobrem. W Jezusie Chrystusie, Bogu Człowieku, każda osoba znajduje swoją prawdziwą wielkość i godność, która budzi głębokie zdumienie. Jaką wartość musi mieć w oczach Stwórcy człowiek, skoro zasłużył na tak potężnego Odkupiciela, skoro Bóg dał Syna Swego Jednorodzonego, ażeby On — człowiek — nie zginął, ale miał życie wieczne (RH 10). Ewangelia odkrywa chrześcijańskie podstawy godności i prawa osoby<sup>6</sup>.

Wyjątkowa godność osoby ludzkiej wyraża się niekiedy pojęciem „świętości”. Człowiek to rzecz święta — *homo res sacra* — i jako taka domaga się uszanowania. Jemu ma być wszystko podporządkowane, a on niczemu w świecie<sup>7</sup>. Szczególnie

<sup>2</sup> T. Gocłowski, Dać nadzieję. Arcybiskup gdański o ruchu hospicyjnym, „Gościna serca”. Wydanie specjalne, Gdańsk 2–4.07.1993, s. 3; J. Szkoła, Pomoc cierpiącemu, *GWS* 2: 1997, nr 3, s. 3.

<sup>3</sup> Jan Paweł II, Przemówienie do uczestników zjazdu Światowego Towarzystwa Lekarskiego, *OsRomPol* 4: 1983, nr 10, s. 22.

<sup>4</sup> Jan Paweł II, Homilia podczas Mszy św. na Placu Zwycięstwa w Warszawie, Przemówienia i homilie, Kraków 1979, s. 31.

<sup>5</sup> W. Guła, Chrześcijańska koncepcja człowieka jako podstawa etyki lekarskiej, b. m. Mps. AB KUL.

<sup>6</sup> J. Głemp, Prymas Polski — Hospicjantom, *GWS* 2: 1997, nr 9, s. 3.

<sup>7</sup> S. Olejnik, W kręgu moralności chrześcijańskiej, Warszawa 1985, s. 262.

w aktywności hospicyjnej musi być uznana wielkość, świętość i nietykalność osoby, gdyż istnieje niebezpieczeństwo zatarcia się tych wartości i tendencji do desakralizacji osoby oraz związanej z tym depersonalizacji medycyny<sup>8</sup>. Godność jednostki ludzkiej, według etyki chrześcijańskiej, to fundamentalna wartość, którą należy szanować i chronić. Człowiek stanowi dobro najwyższe, godne szacunku ze względu na nie samo, na jego własną wewnętrzną dostojność i wielkość. Jego moralność nie jest wynikiem nadania mu tej cechy przez czynniki społeczne, czy jego własną aktywność. Człowiek po prostu „jest” fundamentalną wartością etyczną tak u swego początku, jak i u kresu swego życia, w stadium terminalnym choroby. Struktura moralna człowieka sprawia, że jest on nie tylko twórcą samego siebie, kultury i historii, ale jest jednocześnie centrum i ostatecznym odniesieniem wszystkiego — wszelkiej swej działalności i aktywności<sup>9</sup>. Przesłanki dotyczą prymatu osoby i jej nienaruszalnych praw dotyczą wszystkich aspektów postęgu hospicyjnej<sup>10</sup>. Podejmowane działania winny respektować godność jednostki ludzkiej, tak, aby postępowi i wiedzy naukowej oraz technologicznej towarzyszyło zawsze podniesienie szacunku dla nieocenionej godności i duchowego wymiaru poszczególnego człowieka<sup>11</sup>. Dlatego poszukiwania medyczne, podobnie jak wszelkie naukowe dociekania, domagają się wsparcia i przewodnictwa ze strony duchowych i moralnych wartości. Badanie medyczne zmierza ostatecznie ku dobru całej osoby, nawet jeśli bezpośrednim jego celem jest jakaś tkanka czy organ ciała<sup>12</sup>.

W ramach uznania prymatu osoby ludzkiej etyka chrześcijańska obejmuje także godność ciała, a co za tym idzie, podstawowe prawo zachowania życia i integralności cielesnej. Istnieje głęboka jedność między ciałem i duchem, jedność do tego stopnia rzeczywista, że nawet najwyższa duchowa aktywność jest uwarunkowana przez kondycję cielesną, zaś ciało ze swej strony osiąga swój właściwy i ostateczny cel tylko wtedy, gdy kierowane jest duchem<sup>13</sup>.

Szacunek dla osoby ludzkiej domaga się także poszanowania swobody sumienia, rozumianej jako podstawowe prawo jednostki do tego, aby nie zmuszano jej do postępowania sprzecznego z jej sumieniem i aby nie przeszkadzano w działaniach z nim zgodnych (DWR 2)<sup>14</sup>. Sumienie oznacza służbę życiu i konieczność opierania się pokusom i naciskom, które stanowiłyby zamach na to najwyższe dobro<sup>15</sup>. Akcentując wolność ludzkiego sumienia, etyka chrześcijańska podkreśla równo-

<sup>8</sup> Jan Paweł II, Przemówienie do uczestników kongresów: Włoskiego Stowarzyszenia Medycyny Wewnętrznej i Włoskiego Stowarzyszenia Chirurgii Ogólnej, s. 110–115; por. B. Häring, W służbie człowieka. Teologia moralna a etyczne problemy medycyny, Warszawa 1975, s. 7–9.

<sup>9</sup> Jan Paweł II, Homilia w Banneux, *OsRomPol* 6:1985, nr nadzwyczajny II, s. 42–43; por. T. Slipko, Życie i płęć człowieka, Kraków 1978, s. 142–146.

<sup>10</sup> M. Przykucki, Jubileuszowe Słowo Arcypasterza, *GWS* 2: 1997, nr 9, s. 7.

<sup>11</sup> Jan Paweł II, *Ciascuno di noi chiamato ad essere al Buon Samaritano*, IGP VII (1984), s. 1664; Jan Paweł II, Przemówienie do uczestników kongresów, jw., s. 110–115.

<sup>12</sup> Jan Paweł II, *La ricerca medica esiga la guida dei valori morali*, IGP VII (1984), s. 1134.

<sup>13</sup> Jan Paweł II, Przemówienie do uczestników Tygodnia Studiów zorganizowanego przez Papieską Akademię Nauk, *OsRomPol* 3: 1982, nr 10, s. 8.

<sup>14</sup> Jan Paweł II, Przemówienie do włoskich lekarzy katolickich, s. 16–17.

<sup>15</sup> J. Gałeccki, Bądź i ty hospicjantem, *GWS* 2: 1997, nr 10, s. 4.

cześnie jego służebną, a nie autonomiczną rolę, w działaniu człowieka. Nie jest ono najwyższą, obiektywną instancją moralną decydującą o tym, co jest dobre, a co jest złe. Podlega normie wyższej, którą stanowi wola Boga wyrażona w prawie naturalnym i objawionym. Dla środowiska hospicyjnego oznacza to, że sumienie w rozstrzygnięciach moralnych winno odwoływać się do wyższej instancji, jaką w odniesieniu do problemów opieki terminalnej jest obrona życia ludzkiego, *czuwanie nad tym, aby się ono przeobrażało i rozwijało na przestrzeni całej egzystencji, w poszanowaniu planu wyznaczonego przez Stwórcę*<sup>16</sup>. Idąc za głosem sumienia, hospicjanci *winni opierać się pokusom, naciskom a czasem nawet przemocy fizycznej, aby nie zbrukać się postępkami, które w ten lub inny sposób stanowią zamach na najwyższe dobro, jakim jest życie ludzkie. Ich odważne i konsekwentne świadectwo stanowi istotny wkład w budowę społeczeństwa, które mając być na miarę człowieka, musi być oparte o poszanowanie tego nadrzędnego wśród wszystkich praw człowieka, jakim jest prawo do życia*<sup>17</sup>. Nabiera to szczególnego znaczenia w sytuacji, gdy potężne prądy opinii, skutecznie popierane bogatymi środkami masowego przekazu, starają się na wszelkie sposoby wpłynąć na sumienie lekarzy i innych pracowników medycznych. Głoszą poglądy sprzeczne nie tylko z etyką chrześcijańską, ale przekreślają zasady moralności człowieczej, stając w otwartej sprzeczności z deontologią zawodową<sup>18</sup>.

## II. ROZWÓJ RUCHU HOSPICYJNEGO NA ŚWIECIE

Kościół od czasów apostoelskich podejmował działania zmierzające do zaradzenia potrzebom ludzkim. W. Szumowski w *Historii medycyny* stwierdza, że nowym potężnym czynnikiem, jaki chrześcijaństwo wniosło do medycyny, było miłosierdzie. *Chrześcijaństwo nie zostawiało nikogo bez pomocy. Lekarz chrześcijański szedł do chorego, ratował go jak umiał, przemawiał w imię Chrystusa i pocieszał nadzieją zbawienia wiecznego na tamym świecie*<sup>19</sup>. Pierwsze gminy chrześcijańskie składały opiekę nad chorymi w ręce diakonów, którzy dobierali sobie pomocników, zwłaszcza spośród bogobojnych wdów<sup>20</sup>. Najstarsza tradycja liturgiczna i nauczanie Ojców Kościoła zgodnie nazywają Chrystusa z Ewangelii nie tylko Kapłanem, ale także Lekarzem duszy i ciała<sup>21</sup>. Znany jest zwyczaj Ojców Kościoła, by sakramenty określać mianem lekarstw<sup>22</sup>. Ignacy Antiocheński, pisząc do wiernych Efezu, użył tego właśnie wyrażenia: *jeden tylko jest lekarz, cielesny i duchowy, zrodzony*

<sup>16</sup> Jan Paweł II, Przemówienie do uczestników XV Międzynarodowego Kongresu Federacji Stowarzyszeń Lekarzy Katolickich, s. 5.

<sup>17</sup> Jan Paweł II, Przemówienie do członków Stowarzyszenia Katolickich Lekarzy Włoskich, NP I, s. 204–205.

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> W. Szumowski, jw., s. 95 n.

<sup>20</sup> A.G. Hamman, *Życie codzienne pierwszych chrześcijan (95–197)*, tł. A. Guryń, U. Sudolska, Warszawa 1990.

<sup>21</sup> J.P. Schaller, *I sacramenti: farmaco di Immortalita*, Roma 1990, s. 12 n.; H. Schipperges, *Zur Tradition des „Christus medicus” im frühen Christentum und der älteren Heilkunde*, *Artzt und Christ* 11: 1965, s. 12–22.

<sup>22</sup> Tertulian, PL 1, 1205–1206; Cyprian, PL 4, 492.



*i nienarodzony, który przyszedł z ciała, prawdziwego życia Maryi i Boga, który przedtem cierpiał, a teraz nie cierpi więcej, Jezus Chrystus, nasz Pan*<sup>23</sup>. Można wyliczyć wiele dzieł patrystycznych oraz współczesnych opracowań poświęconych temu zagadnieniu<sup>24</sup>. W sposób zorganizowany zaczęto pomagać chorym po *Edykcje Mediolańskim* (313 r.), tworząc nowe instytucje dobroczynne. Uchwały Soboru Nicejskiego (325 r.) dowartościowały znaczenie posługi wobec chorych i umierających, nadając jej nowy kształt organizacyjny, zalecając zinstytucjonalizowanie działalności wśród osób potrzebujących wsparcia i powoływanie zrzeszeń służących pomocą osobom cierpiącym i umierającym. Wśród nich najszybciej powstają placówki dobroczynne zwane *xenodochium* (gr. *kensos*), oznaczające gospodę i schronisko dla pielgrzymów<sup>25</sup>. Należy przywołać postać św. Bazylego (329–379), biskupa Cezarei Kapadockiej, który na przedmieściu metropolii zbudował nowe miasto, zwane od V wieku Bazyliadą. W niej podróżni, chorzy, zwłaszcza trędowaci, znajdowali pomoc i opiekę. Zakładane przez św. Bazylego przeważnie w miastach, klasztory, posiadały domy gościnne dla pielgrzymów oraz schroniska dla chorych i opuszczonych<sup>26</sup>.

Szczególne miejsce w trosce o chorych zajmują zakony, stowarzyszenia i bractwa. Już w odległej przeszłości realizowały one służbę czynnej pomocy człowiekowi cierpiącemu. W średniowieczu pielęgnowaniem chorych i niesieniem im duchowego wsparcia zajmowały się przede wszystkim bractwa oraz zakony<sup>27</sup>. Rozwój chrześcijaństwa i organizacji kościelnej był czynnikiem zapewniającym, jeżeli nie rozwój, to przynajmniej przetrwanie dorobku uczonych wypracowanego do IV wieku. Medycyna i kapłaństwo weszły ze sobą w ścisły związek<sup>28</sup>.

Ważnym wydarzeniem w historii kultury, a pośrednio i medycyny oraz posługi wśród chorych i umierających, było założenie w roku 529 przez św. Benedykta zakonu benedyktyńców na Monte Cassino. W regule benedyktyńskiej wyraźnie powiedziano, że należy przede wszystkim mieć pieczę nad chorymi. W VI–VII wieku opieka społeczna inspirowana przez Kościół świadczona była w prowadzonych przez mnichów-eremitów diakoniach — hospicjach<sup>29</sup>. Synod w Akwizgranie w roku 817 zobowiązał każdego biskupa i przełożonych zakonnych do erygowania i uposażania szpitali<sup>30</sup>.

W wiekach średnich powstawały przy klasztorach przytułki i szpitale zwane *hospitium*, *hospitale*, *infirmarium*, gdzie chorzy i pielgrzymi otrzymywali opiekę

<sup>23</sup> Ignacy Antiocheński, Do Efezjan 1, 2, PG 5, 738.

<sup>24</sup> G. Fichtner, *Christus Medicus. Die Bezeichnung Christi als Arzt bei den lateinischen Kirchenvätern*, Heidenberg 1965; R. Arbesmann, *The Concept of „Christus Medicus” in St. Augustine*, *Traditio* 10: 1954, s. 1–28.

<sup>25</sup> S. Longosz, *Ksenodochium — hospicjum wczesnochrześcijańskie*, *VoxP* 16: 1996, z. 30–31, s. 281.

<sup>26</sup> Bazyli Wielki, EK, t. 2, k. 135–138.

<sup>27</sup> S. Stoddard, *The Hospice Movement. A better way of caring for the dying*, Briarcliff Manor 1978, s. 22.

<sup>28</sup> Tamże, s. 100.

<sup>29</sup> M. Surdacki, *Dzieci porzucone w Szpitalu Świętego Ducha w Rzymie w XVIII wieku*, Lublin 1998, s. 25.

<sup>30</sup> B. Kumor, *Kościelne stowarzyszenia świeckich na ziemiach polskich w okresie przed-rozbiorowym*, w: *Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, Lublin 1969, s. 518.

duchową i cielesną<sup>31</sup>. W szpitalach leczeniem często zajmowali się zakonnicy, którzy udzielali rady zgłaszającym się chorym, a klasztorne apteki rozdawały bezpłatnie leki<sup>32</sup>. Znaczny rozwój sieci hospicjów związany był z wyprawami krzyżowymi, których największe nasilenie miały miejsce w latach 1095–1270. Jednym z głównych zadań istniejących zakonów była troska o pielgrzymów i rycerzy udających się do Ziemi Świętej w licznych krucjatach. Powstawały więc miejsca, szczególnie w basenie Morza Śródziemnego, w których otaczano troską podróżujących i chorych. Swoją działalnością obejmowały również ludność miejscową przechodząc z wszechstronną pomocą.

We wschodnim Kościele bizantyjskim duże zasługi dla rozwoju opieki nad chorymi położyli bazylianie, natomiast w zachodnim Kościele benedyktyni. Rozwinęli oni płodną działalność na polu medycyny, przepisując, tłumacząc, objaśniając i kompilując dzieła starożytnych autorów. Kształcenie w zakresie medycyny odbywało się w tym czasie w szkołach katedralnych lub klasztornych. Najślawniejsze stały się z czasem szkoły w Chartres i Tours. Znajomość medycyny była niezbędna, dla tych, którzy chcieli mieć nadzór nad zgromadzeniami duchownymi i należała niejako do programu ogólnego wykształcenia przyszłych księży i zakonników<sup>33</sup>.

Najważniejszą religijną wspólnotą zakonną ówczesnego okresu, prowadzącą szpitale, byli kanonicy regularni Świętego Ducha. Zakon duchaczów i duchaczek podejmował charyzmat opieki nad dziećmi niechcianymi. Ufundowany w 1198 roku Szpital Świętego Ducha w Rzymie, administrowany przez duchaczy, przyczynił się w dużym stopniu do rozwoju szpitalnictwa, stanowiąc wzorcowy model dla innych placówek medycznych. Znaczącą misję charytatywną wypełniali również trynitarze (1198) poświęcający się wykupywaniu więźniów chrześcijańskich z niewoli saraceńskiej, pomaganiu rannym i chorym w czasie wojen. W okresie średniowiecza dobrze zapisały się w podejmowanie pomocy potrzebującym zgromadzenie kanoników regularnych św. Augustyna, krzyżaków gwiazdzystych oraz braci bądź kawalerów mostowych<sup>34</sup>.

Z różnych względów z biegiem czasu władze kościelne zaczęły zabraniać duchownym zajmowania się praktyką lekarską. Począwszy od XII wieku formułowane są wyraźne zakazy, również dotyczące studiów medycznych, pod groźbą surowych kar kościelnych<sup>35</sup>. Od tego czasu rozpoczyna się coraz większe znaczenie lekarzy świeckich. W konsekwencji od XIII wieku nałożono na osoby udzielające pomocy chorym nową powinność, troskę o stan duchowy pacjenta, sugerując, aby zachęcać go do spowiedzi, wzbudzenia żalu za grzechy, przyjęcia wiatyku i namaszczenia<sup>36</sup>. Na podłożu wskazań soborowych nastąpiło znaczne ożywienie

<sup>31</sup> W. Szumowski, jw., s. 114.

<sup>32</sup> J.S. Pelczar, *Zarys dziejów miłosierdzia chrześcijańskiego w Kościele Katolickim*, Kraków 1916, s. 54.

<sup>33</sup> W. Szumowski, jw., s. 102.

<sup>34</sup> K. Antosiewicz, *Opieka nad chorymi i biednymi w krakowskim szpitalu Świętego Ducha (1220–1741)*, *RH* 26: 1978, z. 2, s. 67–70.

<sup>35</sup> B. Seyda, *Dzieje medycyny w zarysie*, Warszawa 1977, s. 85; W. Szumowski, jw., s. 148.

<sup>36</sup> W. Szumowski, jw., s. 409.

wśród bractw podejmujących pomoc umierającym, prowadzącą do obudzenia życia sakramentalnego. Bractwa dobrej śmierci okresu średniowiecza łączyły troskę o ciało osób umierających z nabożeństwami pokutnymi, modlitwami o nawrócenie, odkupienie dusz czyścicowych i poleceniem Bogu chorych konających. Najbardziej rozpowszechnione było: Arcybractwo Miłosierdzia (1488 r.), Bractwo Bożej Miłości (1494 r.), Bractwo NMP Matki Umierających i Umarłych, Bractwo Dobrej Śmierci<sup>37</sup>.

Najistotniejsze znaczenie w świecie chrześcijańskim posiadała szkoła lekarska w Salerno, z którą związane jest epokowe w skutkach wydarzenie. Cesarz Fryderyk II wydał w roku 1231 „konstytucje”, gdzie znajdowało się zarządzenie o konieczności złożenia egzaminu przed tamtejszą komisją dla uzyskania uprawnień lekarskich. Można więc uznać ów nakaz jako początek dyplomu upoważniającego do prowadzenia praktyki. Od tego okresu w świecie chrześcijańskim coraz powszechniej wymagano od lekarza świadectwa ukończonej nauki<sup>38</sup>. O ile pogląd na znaczenie medycyny starożytnej jest na ogół dość jednolity, zaś wartość jej jest zazwyczaj sprawiedliwie i wysoko oceniana, o tyle sądy o lecznictwie, jak i o całej kulturze średniowiecznej, są niemal przeciwstawne. Wydaje się jednak, że w dużej mierze ocena osiągnięć tego okresu, zależy od ogólnego nastawienia do epoki oraz obiektywnych i sprawiedliwych osądów. Model kształcenia medycznego, liczba znanych uniwersytetów oraz sposób zakładania, organizacji, funkcjonowania i utrzymania szpitali nie zmieniły się właściwie od średniowiecza aż do XVIII wieku<sup>39</sup>.

Przełomowym wydarzeniem w rozwoju opieki wśród chorych i umierających był dekret soboru trydenckiego (1545–1563), który zobowiązywał biskupów do troski o szpitale w miastach i w większych parafiach<sup>40</sup>. Wskazania nauki soborowej dość szybko przełożono na praktyczną działalność wspólnot kościelnych. Wzorem reform w dziedzinie opieki społecznej i szpitalnictwa stała się działalność Karola Boromeusza. Cechą charakterystyczną tego okresu był rozwój nie znanych dotąd trzech typów szpitali: dla nieuleczalnie chorych, umysłowo chorych i dla rekonwalescentów.

Ważną postacią w dziejach pomocy chorym i umierającym był Juan Chiudad (św. Jan Boży), założyciel zgromadzenia bonifratrów. Szpital w Grenadzie założony przez niego w 1540 roku dał początek nowemu podejściu do osób dotkniętych chorobą umysłową. Bonifratrzy zasłynęli również z zielarstwa, utrzymywania aptek oraz pełnienia funkcji sanitariuszy w czasie wojen<sup>41</sup>. Poczest wielkich postaci dla rozwoju dobroczynności uzupełnia św. Kamil de Lellis, założyciel kongregacji

---

<sup>37</sup> H. Zarembska, Bractwa w średniowiecznym Krakowie. Studium form społecznych życia religijnego, Wrocław 1977, s. 141–149; T. Głemm a, Z dziejów miłosierdzia chrześcijańskiego w Polsce, Kraków 1947.

<sup>38</sup> W. Szumowski, jw., s. 150; J. Weigel, Historia medycyny w wiekach średnich, [b.m.w.], 1895.

<sup>39</sup> Z. Podgórska-Kławe, Szpitale warszawskie (1388–1945), Warszawa 1975, s. 10.

<sup>40</sup> R. Łukaszyk, F. Woronowski, Dobroczynne Duszpasterstwo, w: EK, t. 3, k. 1386.

<sup>41</sup> J. Kłoczowski, Zakony męskie w Polsce w XVI–XVIII wieku, w: Kościół w Polsce, t. 2: Wieki XVI–XVIII, red. J. Kłoczowski, Kraków 1970, s. 585–589.

kamilianów, braci poświęcających się służbie chorym w szpitalach oraz opiece nad zadżumionymi i zarażonymi tyfusem<sup>42</sup>.

Powstały liczne męskie i żeńskie zgromadzenia zakonne oprócz bonifratrów i kamilianów, sercanie, szarytki, boromeuszki, a także bractwa, stowarzyszenia, które jako swój religijny charyzmat obrały postugę ludziom chorym, cierpiącym i umierającym<sup>43</sup>.

Oprócz wymienionych wyżej zakonów szpitalnych w średniowieczu istniało jeszcze około dwudziestu innych zgromadzeń lub stowarzyszeń opiekuńczo-dobroczynnych. Większość z nich miała charakter epizodyczny i kończyła swoje istnienie wraz ze śmiercią fundatora bądź fundatorki. Zazwyczaj miały one często zasięg lokalny, niejednokrotnie ograniczając się do jednej konkretnej placówki.

Największą aktywność wykazywały szarytki i mariawitki, zgromadzenia wybitnie czynne na polu posługiwania chorym i biednym<sup>44</sup>. Dobrze zapisało się Zgromadzenie Braci Rochitów, założone w 1713 przez bpa K. Brzostowskiego w Wilnie, którego celem było ratowanie chorych i grzebanie osób zmarłych w czasie zarazy. Oprócz trzech ślubów zwykłych rochici składali jeszcze ślub czwarty: opieki nad chorymi i ubogimi. Służbę bliźniemu traktowano jako właściwą służbę Bożą (*res sacra miser*). W tym okresie nastąpiła również poważna rozbudowa sieci szpitali przy wiejskich kościołach parafialnych oraz powołano do życia liczne bractwa szpitalne<sup>45</sup>. Zakres ich działalności w średniowiecznej Polsce był bardzo obszerny. W instrukcji wizytacyjnej z końca XVI wieku archidiakon wrocławski Teodor Lindon nazywa szpitalem *każdy punkt mający za cel opiekę charytatywną, gdzie są utrzymywani ubodzy, pielgrzymi, chorzy, niezdolni do pracy, nie posiadający pożywienia i odzienia starcy, dzieci pozbawione rodziców, porzucone niemowlęta, trędowaci, obciążeni różnymi chorobami nieuleczalnymi i zakaźnymi, oraz wszystkie inne politowania godne osoby*<sup>46</sup>. Bractwa te miały na celu nie tylko fundowanie szpitali, ale przede wszystkim przygotowywanie ludzi, którzy bardzo często wyłącznie i zawodowo oddawali się pracy w tak szeroko zakreślonej działalności szpitala średniowiecznego.

Działalność charytatywna w wiekach średnich organizowana była zasadniczo przez środowiska kościelne, niemniej jednak można przytoczyć przykłady wielu inicjatyw i fundacji ze strony cesarzy, królów i osób prywatnych. Spośród przywódców państwowych największe zasługi w rozwoju szpitalnictwa położył cesarz rzymski Justynian (527–567), fundator licznych hospicjów i lecznic. Najślawniejszym obiektem ufundowanym przez władców był szpital przy klasztorze Pantocrator, założony w Bizancjum w 1136 roku przez cesarza Giovanniego

<sup>42</sup> H. Samsonowicz, jw., s. 23.

<sup>43</sup> J. Korał, Podstawy działalności charytatywnej Kościoła na przykładzie organizacji Caritas, Kraków 2000, s. 58.

<sup>44</sup> B. Kumor, Historia Kościoła, t. 6, Lublin 1985, s. 118; J. Tazbir, Historia Kościoła katolickiego w Polsce (1460–1795), Warszawa 1966, s. 160.

<sup>45</sup> Kościół w Polsce, red. J. Kłoczowski, t. 1, Kraków 1966, s. 346–358; t e n ż e, Kościelne stowarzyszenia świeckich na ziemiach polskich w okresie przedrozbiorowym, w: Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce, Lublin 1969, s. 517–520.

<sup>46</sup> B. Kumor, jw., s. 119.

Commeno<sup>47</sup>. Świecka sieć opieki nad chorymi i ubogimi rozwijała się od końca X wieku w okresie tzw. komun miejskich we Włoszech, Francji i Niemczech. Każdy mieszkaniec miasta posiadający przywileje, prawa obywatelskie oraz pracę musiał należeć do specjalnych organizacji społecznych, które między innymi prowadziły własne szpitale. Charakterystycznym zjawiskiem dla komun średniowiecznych było tworzenie bardzo licznych małych lecznic i hospicjów. Okres renesansu to epoka wielkich szpitali, ich monumentalność miała świadczyć o bogactwie i hojności fundatora. Duże budowle doby humanizmu traciły pierwotną ideę charytatywną<sup>48</sup>.

Od wieku XVI spośród kategorii osób wymagających pomocy zaczęto wyróżniać chorych nieuleczalnie. Cierpiących na raka umieszczono w tej grupie obok przypadków zakaźnych, wówczas nieuleczalnych<sup>49</sup>. Szpital św. Łazarza założony przez ks. Piotra Skargę w 1591 roku w Warszawie był pierwszym tego rodzaju miejscem przeznaczonym dla chorych na raka<sup>50</sup>.

Zupełnie nowa sytuacja zaistniała w XIX wieku ze względu na intensywny rozwój medycyny. Mimo wykrystalizowania się wzorca szpitala-lecznicy, w mentalności społecznej długo jeszcze funkcjonował pogląd, że taka placówka pełni nadal funkcję przytułku. Szpitale stawały się coraz częściej podstawowymi zakładami lecznictwa zamkniętego przeznaczonymi dla chorych wymagających leczenia stacjonarnego. W nowych uwarunkowaniach społecznych powstało pierwsze schronisko, przeznaczone wyłącznie dla umierających. W 1842 roku Jeanne Gardier otworzyła w Lyonie taki obiekt, który otrzymał podwójne imię: Hospicjum i Kalwaria. Właśnie wtedy użyto terminu *hospicjum* na określenie miejsca przeznaczonego wyłącznie dla osób w stanie terminalnym. W późniejszym czasie w innych częściach Francji powstały podobne schroniska dla umierających. Niezależnie od doświadczeń francuskich irlandzkie Siostry Miłosierdzia otwały dwa domy dla nieuleczalnie chorych i umierających, w 1897 roku Lady's Hospice w Dublinie, następne hospicjum pod patronatem św. Józefa w roku 1905 w Londynie. W krótkim czasie otwarto następne domy o podobnym charakterze pod patronatem Kościoła anglikańskiego: Friedesheim Home of Rest (1885 r.), Hostel of God (1891 r.) i St. Luke Home for the Dying Poor (1893 r.)<sup>51</sup>.

Inicjatorem idei hospicyjnej w odnowionej formie, określanej mianem współczesnej opieki hospicyjnej, była angielska pielęgniarka-wolontariuszka ze szpitala św. Łazarza w Londynie Cicely Saunders<sup>52</sup>. W posłudze chorym zetknęła się

<sup>47</sup> A. P a z z i n i, L'Ospedale nei secoli, Roma 1958, s. 53–65.

<sup>48</sup> Tamże, s. 152–155.

<sup>49</sup> J. F i j a ł e k, Społeczne tradycje organizacyjne i naukowe w opiece zdrowotnej do końca XVIII wieku, w: Historia medycyny, red. T. Brzeziński, Warszawa 1988, s. 220.

<sup>50</sup> Szpital dla rakowatych, najstarszy w Europie, założony przez ks. Piotra Skargę w Warszawie, *Zdrowie* 28: 1912, z. 10, s. 751.

<sup>51</sup> C. S a u n d e r s, Foreword, w: Oxford Textbook of Palliative Medicine, ed. D. Doyle, G. Hanks, N. McDonald, Oxford 1994, s. VI.

<sup>52</sup> Urodzona w 1918 roku po ukończeniu szkoły średniej chciała pracować jako pielęgniarka. Sprzeciw rodziców spowodował, że mogła ją podjąć dopiero w 1944 roku. W realizacji idei nowoczesnej opieki hospicyjnej pomogły jej studia medyczne ukończone dyplomem lekarskim; por. M. H o ł u b i c k i, Opieka paliatywna i hospicyjna w Polsce, w: Człowiek nieuleczalnie chory, Lublin 1997, s. 12 n.

z wieloma przypadkami osób umierających na raka, opiekując się między innymi Polakiem Dawidem Taśmą, umierającym w wielkim bólu w wieloosobowej sali szpitalnej, z dala od ojczyzny, bez bliskiej osoby. W wyniku własnych doświadczeń i rozmów z chorymi zrodziła się idea zorganizowania miejsca, gdzie ludzie umierający znaleźliby adekwatną pomoc i w godny sposób mogli zakończyć ziemskie życie. Nieuleczalnie chory Taśma podarował ówczesnej siostrze, późniejszej dr Saunders 500 funtów z prośbą „by mógł być oknem” w jej domu dla cierpiących<sup>53</sup>. W roku 1967 dr Saunders zainicjowała działalność stacjonarnego Hospicjum św. Krzysztofa w Londynie, które stało się modelowym ośrodkiem opieki hospicyjnej i liderem w propagowaniu idei posługi umierającym oraz ich najbliższym. Dwa lata później zakres świadczonej pomocy poszerzono o zespoły hospicjum domowego<sup>54</sup>.

Podstawą działalności takich ośrodków stało się otwarcie na człowieka umierającego i koncepcja bólu totalnego, pojmowana jako przeżycie fizyczne, psychiczne, społeczne i duchowe. Założycielka ruchu hospicyjnego podkreśla chrześcijańskie podwaliny jego idei. Współczesny ruch wyrasta z tradycji miłosierdzia adresowanego do człowieka umierającego. Posiada charakter bezwyznaniowy, zarówno wolontariuszem jak i podopiecznym może zostać każdy bez względu na przekonania religijne i wyznawany światopogląd. Prawdziwa wspólnota hospicyjna nie zamknie drzwi przed osobą o odmiennej postawie religijnej<sup>55</sup>.

W okresie rozkwitu idei hospicyjnych w Wielkiej Brytanii, a następnie w całej Zachodniej i Środkowej Europie, w Stanach Zjednoczonych w 1969 roku opublikowano książkę Elisabeth Kübler-Ross „On Death and Dying”, która przygotowała grunt dla rozwoju pomocy hospicyjnej na tym kontynencie.

Znaczącym etapem w kierunku optymalizacji działalności na rzecz umierających było powiązanie opieki domowej ze środowiskową. Pierwsze tego rodzaju przedsięwzięcie, ośrodek dziennego pobytu dla osób nieuleczalnie chorych, podjęto w 1975 roku przy Hospicjum św. Łukasza w Sheffield. Powyższa inicjatywa powyższa wyrosła z pogłębionej oceny sytuacji psychosocjalnej cierpiących i ich najbliższych, rozwiązując w ten sposób wiele problemów opieki w terminalnym okresie choroby nowotworowej. Poszerzyła formy kompleksowej pomocy hospicyjnej, ale przede wszystkim przełamywała izolację chorego, odciążała jego najbliższych i wpisywała ten typ służby społecznej w strukturę pracy socjalnej<sup>56</sup>. Intensyfikacja działań w celu efektywnej walki z bólem ważny punkt osiągnęła w 1975 roku, kiedy w Montrealu, w Royal Victoria Hospital, otwarto Oddział Opieki Paliatywnej, używając w ten sposób prawdopodobnie po raz pierwszy określenia *opieka paliatywna* na oznaczenie powyższych działań. Opanowanie bólu i innych objawów terminalnej fazy choroby nowotworowej, w związku z nasilającą

<sup>53</sup> Tamże, s. 12.

<sup>54</sup> C. Saunders, Historia opieki hospicyjnej, *Nowotwory* 43 (1993), s. 105; E. Sikorska, Narodziny i rozwój współczesnej opieki hospicyjnej na świecie, w: *W stronę człowieka umierającego*, red. J. Drażkiewicz, Warszawa 1986, s. 76–77.

<sup>55</sup> J.T. Chirban, Health and faith: medical, psychological and religious dimensions, *Linham* 1991; C. Saunders, Foreword, *iw.*, s. VII; S. Stoddard, *iw.*, s. 22.

<sup>56</sup> M. Górecki, Hospicjum w służbie umierających, Warszawa 2000, s. 59.

się liczbą zachorowań w skali całego świata, stało się jednym z priorytetowych zadań Światowej Organizacji Zdrowia.

Światowa Organizacja Zdrowia w roku 1986 wydała dokument *Leczenie bólu w chorobach nowotworowych*<sup>57</sup>. Stwierdza on, że ból stanowi tylko jeden wymiar cierpienia i dlatego wprowadza pojęcie opieki całościowej, sprawowanej przez przygotowany do tego zespół. Ogarniają oni zarówno pacjenta, jak i jego najbliższą rodzinę pomocą w wymiarze somatycznym, psychologicznym, socjalnym i duchowym. Autorzy dokumentu konstatają, iż zasady opieki nad umierającymi zostały wypracowane przez nowoczesny ruch hospicyjny<sup>58</sup>. Potrzebę dowartościowania pomocy psychologicznej, socjalnej i duchowej w opiece nad chorymi terminalnie akcentował kolejny dokument z 1990 roku<sup>59</sup>. W określeniu holistycznego wsparcia cierpiących po raz pierwszy w akcie tej rangi użyto terminu *opieka paliatywna*<sup>60</sup>. W Wielkiej Brytanii, USA, Kanadzie i Australii powstały pierwsze uniwersyteckie katedry medycyny paliatywnej oraz szereg krajowych i międzynarodowych stowarzyszeń hospicyjnych i opieki paliatywnej<sup>61</sup>.

### III. HISTORIA RUCHU HOSPICYJNEGO W POLSCE

Idea opieki hospicyjnej w Polsce nie pojawiła się nagle jako replika inicjatyw europejskich, ale był to proces długofalowy wyrastający z wielu wcześniejszych refleksji i praktyki wsparcia człowieka chorego i umierającego<sup>62</sup>. Przemiany ustrojowe, zmieniające się koncepcje roli i zadań medycyny, dowartościowanie opieki paliatywnej oraz wprowadzana reforma służby zdrowia w sposób istotny wpływają na podstawowe założenia usługi umierającym i ich rodzinom. Tworzenie placówek hospicyjnych w Polsce, ich rozwój, blaski i cienie powszedniego funkcjonowania rysują historię wielkiej idei pomocy człowiekowi cierpiącemu na nieuleczalną chorobę w jej końcowym stadium.

Pionierem w tej dziedzinie była Hanna Chrzanowska, twórczyni krakowskiego ośrodka pielęgniarstwa domowego. Od 1964 roku podjęła ona inicjatywę opieki nad przewlekle chorymi i w ostatnim stadium raka. *Działania tego ośrodka obejmowały chronicznie chorych, miały typowo opiekuńczy charakter i wkraczały również w okres terminalny. Dla H. Chrzanowskiej sukcesem było nie tylko wyleczenie, lecz także okazanie skutecznej pomocy choremu, przede wszystkim*

---

<sup>57</sup> World Health Organization. Cancer Pain Relief, Geneva 1986. Polskie tłumaczenie dokumentu: Światowa Organizacja Zdrowia. Leczenie bólu w chorobach nowotworowych, tł. Z. Zyllich, Kraków 1993.

<sup>58</sup> Tamże, s. 22–23.

<sup>59</sup> World Health Organization. Cancer Pain Relief and Palliative Care, Geneva 1990, Polskie tłumaczenie dokumentu: Światowa Organizacja Zdrowia. Leczenie bólu w chorobach nowotworowych i opieka paliatywna, tł. J. Kujawska-Tenner, Kraków 1994.

<sup>60</sup> Tamże, s. 14.

<sup>61</sup> K. De Walden-Gałuszeko, Stan wiedzy o opiece paliatywnej w świecie i w Polsce, *Biuletyn Ogólnopolskiego Forum Ruchu Hospicyjnego* Sierpień 2003, s. 13–15.

<sup>62</sup> O ruchu hospicjów w Polsce, w: W stronę człowieka umierającego, red. J. Drażkiewicz, Warszawa 1989, s. 100.

w utrzymaniu lub odzyskaniu godności, sponiewieranej przez cierpienie i opuszczenie<sup>63</sup>.

Pierwsze sygnały, które dzisiaj można zinterpretować jako początkową fazę opieki hospicyjnej, sięgają początków lat 70. XX wieku i wiążą się pośrednio z Synodem Archidiecezji Krakowskiej (1971–1978). Powstawały wówczas, jak przy okazji każdego spotkania, zespoły synodalne. Jeden z nich jako temat refleksji i dyskusji podjął zagadnienie aktualizacji miłości w życiu chrześcijańskim we wszystkich jego płaszczyznach. Zwracano szczególną uwagę na potrzebę obecności tej podstawowej wartości ewangelicznej w życiu społecznym<sup>64</sup>. Wyjście poza wspólnoty kościelne skierowane było bezpośrednio na zagadnienia małżeńskie, rodzinne i społeczne. We wszystkich płaszczyznach życia człowieka wskazano na potrzebę dowartościowania miłości względem cierpiących, a w tym do chorych i umierających. Więcej, w aktywnej postawie wobec najbardziej potrzebujących i opuszczonych, chorych umierających w fizycznym lub duchowym „byciu samotnym” czy nawet w uczuciu opuszczenia, miłość osiąga swoje szczyty. Uświadczenie sobie tej prawdy prowadzi do uruchomienia mechanizmów, które urzeczywistniałyby wewnętrzne przekonanie w postaci czynów miłości bliźniego<sup>65</sup>.

Dyskusje nad religijnymi i etycznymi aspektami czynnej miłości, wspierano społeczną pracą w prowadzonym przez dr. Stanisława Kownackiego oddziale zakaźnym szpitala w Nowej Hucie, gdzie znajdowały się osoby z bardzo zaawansowaną chorobą nowotworową. Utrzymywano tam tak zwane łóżka społeczne dla pacjentów, którzy potrzebowali pomocy nazywanej hospicyjną<sup>66</sup>. Pracę wolontariuszy na terenie szpitala, jak również częstą obecność członków rodzin i przyjaciół chorych popierał dr Kownacki, stając się w ten sposób niewątpliwym prekursorem ruchu hospicyjnego w Polsce. Mimo że nie był on orędownikiem hospicjum stacjonarnego przeznaczonego dla umierających na nowotwory, uważał, że chory powinien być do końca pod opieką szpitala. Zdobyte doświadczenia przyczyniły się do okrzepnięcia członków grupy synodalnej, podejmującej posługę wśród chorych terminalnie w nowohuckim szpitalu. Nieformalnie ten krąg ludzi tworzył pierwszy zespół wolontariuszy hospicyjnych w Polsce. Z zagranicy, konkretnie z Wielkiej Brytanii, dochodziły informacje o funkcjonowaniu zorganizowanych struktur społecznych otaczających pomocą chorych terminalnie. W 1977 roku w Krakowie powstał plan zbudowania hospicjum stacjonarnego. Początkowy zamiar inwestycji, przy kościele Arki Pana nakładami tamtejszej wspólnoty parafialnej, nie znalazł właściwego poparcia z wielu stron. W konsekwencji braku postępu w tej sprawie, 2 marca 1981 odbyło się zebranie założycielskie stowarzyszenia hospicyjnego, które ostatecznie zarejestrowano 29 września 1981 r. pod nazwą Towarzystwo Przyjaciół Chorych HOSPICJUM. W nurcie

<sup>63</sup> H. B o r t n o w s k a, O polski model hospicjum, w: Chorzy w stanach terminalnych a etyka zawodowa w medycynie, red. J. Bogusz, Bydgoszcz 1985, s. 51–52.

<sup>64</sup> Apostolstwo miłości. Synod Archidiecezji Krakowskiej 1972–1979, Kraków 1979, s. 93–113.

<sup>65</sup> Tamże.

<sup>66</sup> K. B u k o w s k i, Lekarz i człowiek. Doktor Judym czy Samarytanin?, *Apostolstwo Chorych* 75: 2004, nr 1, s. 19–21; H. B o r t n o w s k a, Ten i tamten brzeg. Po śmierci doktora Stanisława Kownackiego, *TPow* 8 (1996), s. 10.



pomocy chorym nieuleczalnie, w stosunku do których zakończono leczenie przyczynowe, niezależnie od poczynań osób z kręgu grup synodalnych, w lutym 1982 roku powstał w Krakowie Zespół Opieki Hospicyjnej, skupiający środowisko lekarskie Instytutu Onkologii.

Znaczący wkład w krystalizowanie się idei pomocy ciężko chorym i umierającym w Polsce miał ks. Heinrich Pera, duchowny katolicki z dawnego NRD. Pielęgniarski i ksiądz, sam bardzo cierpiący, po wielu operacjach, bez jednego oka, posiadał charyzmat bezgranicznej miłości do chorych ludzi oraz przemyślenia wzbudzające u słuchaczy potrzebę osobistej refleksji<sup>67</sup>.

W roku 1978 Polskę odwiedziła Cecily Saunders<sup>68</sup>, wygłaszając referaty poświęcone problemowi opieki nad umierającymi. Wystąpienie jej na posiedzeniu Towarzystwa Lekarskiego i w krakowskim Instytucie Onkologii poświęcone były organizacji opieki hospicyjnej i funkcjonowania Hospicjum św. Krzysztofa w Londynie. *Model ten jednak nie przyjęt się. Nawiązane kontakty nie przyniosły oczekiwanych rezultatów. Studenci Akademii Medycznej, którzy w okresie wakacyjnym odbyli w Hospicjum św. Krzysztofa staż wolontariacki, nie podjęli po powrocie opieki nad chorymi terminalnie, a gdy już powstało Hospicjum Pallottinum, żaden z nich nie zadeklarował chęci współpracy*<sup>69</sup>. W roku 1981 utworzono pierwszy w Europie Wschodniej i Środkowej ośrodek opieki nad umierającymi, Stowarzyszenie Przyjaciół Chorych — Hospicjum w Krakowie, dając początek wolontaryjnemu ruchowi w tej dziedzinie. Projekt hospicjum stacjonarnego był gotowy już w roku 1984, jednak trudności administracyjne, duch stanu wojennego związany z podejrzliwością wobec wszelkiej aktywności społecznej, nie pozwalały na rozpoczęcie prac. Ostatecznie budowę rozpoczęto dopiero w 1989 roku. W ślad za ośrodkiem krakowskim w 1984 roku powołano do życia placówkę hospicyjną w Gdańsku, podejmującą opiekę w domu chorego. Inicjatorami tego przedsięwzięcia byli ks. Eugeniusz Dutkiewicz oraz profesor Joanna Muszkowska-Penson<sup>70</sup>.

W wielu rejonach Polski powstały zespoły hospicyjne o charakterze stowarzyszeń oraz nieformalnych grup związanych z Kościołem. Rodzące się ośrodki opieki nad terminalnie chorymi oparte są na dwóch wypracowanych wzorach, mianowicie stacjonarnym i domowym. Pierwszy z nich zwany często klasycznym, dokonuje się w miejscu specjalnie do tego celu przygotowanym, zwanym domem hospicyjnym. Drugi natomiast realizowany jest w mieszkaniu chorego. Zyskuje on coraz więcej zwolenników, i w niektórych krajach już zdominował ruch hospicyjny. Alternatywną formą pomocy osobom w chorobie nowotworowej jest organizowanie dziennego pobytu pod opieką fachowo przygotowanego zespołu. Hospicjumienne jest próbą spełnienia oczekiwań chorych terminalnych oraz odciążenia ich rodzin. W 1992 roku istniało w Polsce już 35 takich ośrodków.

Niezależnie od ruchu hospicyjnego, w końcowej fazie lat 80. rozwijały się struktury organizacyjne opieki paliatywnej. Z inicjatywy prof. Jacka Łuczaka

<sup>67</sup> J. D r a ż k i e w i c z, jw., s. 103 n.

<sup>68</sup> Jej mężem był Polak Marian Bohusz-Szysko.

<sup>69</sup> M. G ó r e c k i, jw., s. 79.

<sup>70</sup> K. de Walden-Gałuszko, U kresu. Opieka psychopaliatywna, czyli jak pomóc choremu, rodzinie i personelowi medycznemu środkami psychologicznymi, Gdańsk 1996, s. 16.

w roku 1988 przy Katedrze Onkologii Akademii Medycznej w Poznaniu utworzono pierwszy w Polsce Zespół Opieki Paliatywnej, dwa lata później przekształcony w Klinikę Opieki Paliatywnej.

Rok 1989 i związana z nim transformacja ustrojowa, której istotą były wielorakie przemiany polityczne, społeczne, gospodarcze i kulturowe, przyniosły również nowe wyzwania w podejściu do chorych terminalnie, co przyczyniło się do powstania w Poznaniu Towarzystwa Opieki Paliatywnej Uśmierzenia Cierpień u Osób z Chorobą Nowotworową im. A. Lewińskiego i A. Mazur<sup>71</sup>.

Przełomowy w organizowaniu terminalnie chorym był jednak rok 1993, kiedy Minister Zdrowia i Opieki Społecznej powołał Krajową Radę Opieki Paliatywnej i Hospicyjnej. Zadania organu miały charakter konsultacyjno-doradczy i opiniodawczy. W efekcie działań na koniec roku 1995 odnotowano 160 ośrodków pomocy hospicyjnej i paliatywnej, w tym 59 powstałych z inicjatywy społeczno-kościelnej<sup>72</sup>. Na początku roku 1997 liczba placówek opieki wzrosła do prawie 180, co stawiało Polskę na drugim miejscu w Europie po Wielkiej Brytanii.

Krajowa Rada Opieki Paliatywnej i Hospicyjnej opracowała Program Rozwoju Opieki Paliatywnej i Hospicyjnej, przyjęty przez Ministerstwo Zdrowia i Opieki Społecznej. Zakładał on między innymi objęcie tą formą pomocy do 2000 roku 50% pacjentów umierających w Polsce z powodu choroby nowotworowej (ok. 40 tys. osób), powołanie we wszystkich województwach ośrodków opieki paliatywnej i hospicyjnej, ok. 1000 łóżek w stacjonarnych placówkach, ok. 200 lekarzy przeszkolonych w tym zakresie oraz ok. 500 osób innych specjalności przygotowanych do aktywnego towarzyszenia w cierpieniu chorym na nowotwory<sup>73</sup>. Program w końcu roku 2000 został zrealizowany w bardzo ograniczonym wymiarze, co potwierdziły dane statystyczne z 2001 roku.

W połowie lat 90. dojrzała inicjatywa powołania placówki przeznaczonej dla dzieci z chorobą nowotworową. W Instytucie Matki i Dziecka w Warszawie 1 września 1994 roku zainicjowano działalność Poradni Leczenia Bólu dla Dzieci, co w efekcie umożliwiło utworzenie Warszawskiego Hospicjum dla Dzieci. W niedługim czasie powstały kolejne zespoły zajmujące się umierającymi dziećmi: Hospicjum *Corda Cordis* w Mysłowicach i Hospicjum *Małego Księcia* w Lublinie.

Zapoczątkowana w Polsce w roku 1999 reforma resortu zdrowia w sposób istotny ogranicza możliwości rozwoju placówek opieki hospicyjnej, kładąc akcent na instytucjonalną pomoc paliatywną. Odpowiedzialni za ruch hospicyjny wyrażają zaniepokojenie z powodu zmniejszającego się zainteresowania samorządów lokalnych działalnością zespołów udzielających wsparcia osobom umierającym, spadku poparcia ze strony środowisk lekarskich oraz coraz trudniejszego pozyskiwania wolontariuszy<sup>74</sup>.

W roku 2002 jedenaście polskich Akademii Medycznych prowadziło szkolenie przeddyplomowe z zakresu opieki paliatywnej i hospicyjnej. W obowiązkowym programie studiów w trzech z nich umieszczono 30 i więcej godzin zajęć

<sup>71</sup> H. Skorowski, Człowiek Kultura Świat, Warszawa 2000, s. 218.

<sup>72</sup> E. Dutkiewicz, Duszpasterstwo hospicyjne, GWS 1996, nr 7, s. 14.

<sup>73</sup> Program Rozwoju Opieki Paliatywnej i Hospicyjnej w Polsce, Ministerstwo Zdrowia i Opieki Społecznej, Warszawa 1998.

<sup>74</sup> M. Kujawski, Formacyjny Krąg w obronie Hospicjów, GWS 5: 2000, nr 50–52, s. 30.

dydaktycznych, natomiast w pięciu jedynie do 30 godzin. W pozostałych trzech uczelniach medycznych przedmioty z zakresu opieki terminalnej pozostawiono w dziale zajęć fakultatywnych<sup>75</sup>. W sukurs aktywności akademickiej przychodzą czasopisma poświęcone zagadnieniom pomocy paliatywnej<sup>76</sup> i strony internetowe<sup>77</sup> poruszające interdyscyplinarnie zagadnienie troski o osoby umierające i ich najbliższych.

W końcu roku 2003 Ogólnopolskie Forum Ruchu Hospicyjnego poinformowało o istnieniu 107 pozarządowych hospicjów. Były one prowadzone przez: stowarzyszenia świeckie 63; stowarzyszenia kościelne 27; w tym strukturach Caritas Polska 17 oraz 5 zespołów nie posiadających osobowości prawnej.

Hospicja prowadzą różne formy opieki:

a) *domową* — 97 ośrodków (Opieka domowa — przeznaczona dla chorych, którzy przebywają w swoich domach i są pielęgnowani przez rodzinę lub opiekunów. Rodziny są wspomagane przez wyspecjalizowane pielęgniarki, które działają we współpracy z lekarzem, psychologiem, pracownikiem socjalnym i kapłanem. Chorzy objęci opieką domową mogą być przyjmowani do hospicjum stacjonarnego również na czas ograniczony np. do czasu opanowania bólu i ustawienia leczenia przeciwbólowego, bądź też by umożliwić rodzinie odpoczynek. Tym, którzy nie potrafią sobie poradzić z utratą bliskiej osoby zapewnia się wsparcie emocjonalne, psychiczne i społeczne);

b) *stacjonarną* — 30 placówek (Opieka stacjonarna sprawowana jest najczęściej w stosunku do pacjentów, którzy nie mają zapewnionej należytej opieki w domach, bądź ich warunki materialne nie pozwalają na utrzymanie chorego w domu. Bardzo często do ośrodków przyjmowani są chorzy z objawami niemożliwymi do złagodzenia w warunkach domowych);

c) *dzienną* — 15 zespołów.

Warunkiem objęcia chorego opieką hospicyjną są: potrzeby terminalne chorego, rozpoznanie lekarskie choroby nowotworowej nie poddającej się leczeniu przyczynowemu oraz zgoda pacjenta lub jego rodziny wyrażona na piśmie.

Poza medycznymi działaniami, hospicjum dba również o inne dziedziny życia chorych. U ludzi, którzy sobie tego życzą i potrzebują są odprawiane w domu Msze Św., pojawia się kapłan nie tylko po to by sprawować sakramenty, ale również by towarzyszyć. Pacjenci przyjmowani są bez względu na wyznanie. Dla ich religijnych potrzeb (w duchu ekumenizmu) zapraszani są kapłani innych wyznań.

Przybliżoną liczbę łóżek dla pacjentów w stanie terminalnym oblicza się na 407, rocznie około 9850 podopiecznych korzysta z pomocy stacjonarnej (w stosunku do 2001 roku wzrost o 2250 osób). 46 ośrodków funkcjonuje w oparciu o zasadę wolontariatu, gdzie bezinteresownie posługuje ok. 2500 wolontariuszy<sup>78</sup>.

<sup>75</sup> Tamże, s. 14.

<sup>76</sup> *Journal of Palliative Care, Journal of Pain and Symptom Management, American Hospice Journal, Palliative Medicine.*

<sup>77</sup> The American Hospice Foundation: <http://www.americanhospice.org/>; Hospicja w Polsce: <http://www.mas.com.pl/hospicjum/index.htm>.

<sup>78</sup> Por. Dane Ogólnopolskiego Forum Ruchu Hospicyjnego z grudnia 2003 roku; <http://www.hospicjum.krakow.pl/ruch3.php>

W Polsce specjalizację lekarską w dziedzinie opieki paliatywnej posiada kilkudziesięciu lekarzy, a potrzeby szacuje się na ok. 400. Wśród personelu pielęgniarskiego brakuje specjalistycznego przygotowania na wydziałach pielęgniarskich Akademii Medycznych. Sytuację ratują lekarze i pielęgniarki po przygotowaniu podyplomowych, najczęściej interniści, onkolodzy, lekarze rodzinni i pielęgniarki środowiskowe<sup>79</sup>.

## ENTSTEHUNG UND ENTWICKLUNG DER HOSPIZBEWEGUNG

### ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel beschreibt die Geschichte der Hospizbewegung. Unter Punkt eins werden die Voraussetzungen der Hospizbewegung dargestellt. Die Hospizidee kommt aus der gemeinschaftlichen Bewegung zum Vorschein, die kranke und leidende Menschen unterstützt. Sie nutzt medizinische, psychologische und soziale Kompetenzen. Sittliche Anforderungen fordern überdies die Beachtung dieser Bewegung seitens des Lehramtes der Kirche an. Punkt zwei beinhaltet die Beschreibung der Hospizbewegung in der Welt. Der Autor weist hier auf den bedeutsamen Platz der Kirche, die seit den ersten Jahrhunderten des Bestehens des Christentums für Kranke sorgt. Einen besonderen Platz in der Entwicklung der Hospizbewegung nehmen mittelalterliche Vereine und Orden ein, die Zufluchtsstätten und Krankenhäuser für Kranke einrichteten, denen Gesundheitsfürsorge und geistige Betreuung gewährleistet wurde. Aus dem Dienst an Kranken folgte die Notwendigkeit der Gründung von Ärzteschulen. Neben kirchlichen Einrichtungen entwickelten sich auch weltliche (Italien, Frankreich, Deutschland). Ab dem Tridentinischen Konzil übernahm die Kirche die Pflicht der Schirmherrschaft über die Entwicklung der Gesundheitsfürsorge in Städten und größeren Kirchspielen. Im 19. Jh. bewirkte der Fortschritt der Medizin zahlreiche Spezialisierungen und Aussonderungen der Betreuung von Sterbenden (Frankreich, Irland, England). In der Gegenwart wird die Hospizbewegung von der Gesundheits-Welt-Organisation unterstützt. Unter Punkt drei stellt der Autor die Geschichte der Hospizbewegung in Polen vor. Die Anfänge werden ab 1964 datiert. Diese Bewegung umfasst kirchliche und weltliche Milieus, die inoffiziell oder in Vereinen wirken. Unabhängig von der Hospizbewegung begann man in den 80er Jahren Strukturen des palliativen Schutzes zu gründen. Es entstand der Einheimische Rat der Hospiz- und palliativen Betreuung. Formen der Hospizbetreuung in Polen: Haus-, Stationär-, Tagesbetreuung.

---

<sup>79</sup> K. De Walden-Gałusko, Stan wiedzy o opiece paliatywnej, jw., s. 14.

## NAUKA O POZNANIU BOGA W MOWACH TEOLOGICZNYCH ŚW. GRZEGORZA Z NAZJANZU

Treść: — Wstęp. — I. Bóg objawiający się człowiekowi. 1. Naturalne pragnienie poznania Boga. 2. Pedagogia Objawienia. — II. Poznanie Boga przez człowieka. 1. Niebezpieczeństwo redukcjonizmu poznawczego. 2. Poznanie istnienia Boga z rzeczy stworzonych. 3. Niepoznawalność istoty Boga. — III. Ideał teologa. 1. Moralność i kontemplacja a poznanie Boga. 2. Metody poszukiwań teologicznych. 3. Zasady nauczania trynitologii. — Zakończenie. — Zusammenfassung

### WSTĘP

Najstynniejszym dziełem św. Grzegorza z Nazjanzu, za które został nazwany przez potomnych „Teologiem”<sup>1</sup>, są *Mowy teologiczne*. Miały one na celu przedstawić prawdziwą naukę o Trójcy Świętej, jednakże dosyć mocno wystąpił w nich również temat poznania Boga, który jest nierozzerwalnie związany z trynitologią. Zagadnienia tego nie sprowadza tylko do działania intelektualnego człowieka. Ukazują różnorodne aspekty relacji poznawczej człowiek — Bóg: począwszy od zainicjowania tego procesu przez Boga, poprzez intelektualne poszukiwania, aż do całoosobowej odpowiedzi, którą jest życie Bogiem i z Bogiem, co wyraża się również w sposobie uprawiania i nauczania teologii<sup>2</sup>. Dlatego w niniejszym artykule przyjrzymy się tym wypowiedziom i podejmiemy próbę ich usystematyzowania, ukazując spójną wizję zawartą w pięciu *Mowach* biskupa Konstantynopola.

---

<sup>1</sup> Pojęcie „teolog” dla Grzegorza i najbliższych mu pokoleń oznaczało osobę będącą prawdziwym świadkiem wewnętrznego życia Boga. Grzegorz jako jeden z nielicznych otrzymał od potomnych tytuł „Teologa”; por. J.M. S z y m u s i a k, Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku, Poznań 1965, s. 212–225.

<sup>2</sup> O poznaniu Boga, jako drodze ku zjednoczeniu z Nim, pisze prawosławny teolog W. Łoski: „Teologia chrześcijańska jest zawsze jedynie sposobem, całokształtem poznania, mającego służyć celowi, który przewyższa wszelkie poznanie. Tym celem ostatecznym jest zjednoczenie z Bogiem lub przeobóstwienie”; W. Ł o s k i, Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego, tł. M. Szczaniecka, Warszawa 1989, s. 7.

## I. BÓG OBJAWIAJĄCY SIĘ CZŁOWIEKOWI

Człowiek, jako stworzenie, szuka relacji ze Stwórcą. Zastanawiające jest to, że pragnienie takie występuje u wszystkich ludzi. Dlatego trzeba określić źródło tego powszechnego dążenia do Absolutu przekraczającego człowieka. Jest to droga do odnalezienia prawdziwego inicjatora procesu poznawczego, a zarazem uświadomienia sobie, że pomimo usilnych starań podmiotu poznawczego, samo poznanie zawsze pozostanie darem.

### 1. Naturalne pragnienie poznania Boga

Grzegorz z Nazjanzu będąc biskupem i człowiekiem wykształconym w najlepszych szkołach ówczesnego okresu, nie dopuszcza do istnienia myśli, jakoby Boga nie było. Nie jest to dla niego temat do rozważań, czy dociekań, dlatego nie znajdzie się w jego twórczości odpowiedzi na pytania tak bliskie współczesnemu człowiekowi. Niezaprzeczalnie uznaje fakt odwiecznego istnienia Boga, będącego Stworzycielem świata, roztaczającego nad nim swoją opiekę<sup>3</sup>.

Dla Grzegorza człowiek jest bytem złożonym z duszy i ciała<sup>4</sup>, nazwanym przez niego „ludzkim składem”<sup>5</sup> lub „mieszaniną”<sup>6</sup> i jak cały świat jest stworzony przez Boga, jednakże w sposób szczególny (por. Rdz 1–2). Ta wyjątkowość stworzenia jest przyczyną podobieństwa człowieka do swojego Stwórcy i ujawnia się w duszy poprzez rozumność. W tym darze zakorzeniona jest tęsknota człowieka za Stwórcą, bo „podobne z podobnym się łączy”, jak mówi platońska zasada. Do tej tęsknoty odwołuje się Grzegorz w swej nauce o poznaniu Boga. W niej upatruje powszechne pragnienie poznania, które jest wpisane w istotę człowieka, gdyż *cała natura obdarzona rozumem dąży do Boga i tej pierwszej przyczyny*<sup>7</sup>, jest także motorem podejmowania wielkich wysiłków na rzecz poznania Boga, o czym wspomina Grzegorz w swoich *Mowach*<sup>8</sup>.

Mimo głęboko zakorzenionej tęsknoty za Bogiem, człowiek nie jest w stanie dojść do Jego poznania, co może nastąpić dopiero w życiu wiecznym<sup>9</sup>. Grzegorz w drugiej *Mowie*, pisząc o przyczynach powstawania różnych mitologii stwierdza, iż to szatan, widząc ludzką tęsknotę i jednocześnie ułomność poznania, jako następstwo grzechu pierwotnego, zwiódł człowieka i poprowadził *za rękę*,

<sup>3</sup> MT II, 16, s. 297.

<sup>4</sup> J.M. Szymusiak zwraca uwagę, że Grzegorz stosuje również za Orygenesem trójpodział: dusza, duch i ciało, jednak nie występuje on w MT; por. J.M. S z y m u s i a k, jw., Poznań 1965, przyp. 24, s. 112.

<sup>5</sup> MT IV, 17, s. 339.

<sup>6</sup> MT II, 3, s. 288.

<sup>7</sup> MT II, 13, s. 295.

<sup>8</sup> Por. MT II, 3, s. 287, gdzie Grzegorz nawiązuje do postaci i doświadczenia Mojżesza. To odwołanie było bardzo popularne u Ojców Kościoła; por. W. Ł o s s k i, jw., s. 30–31.

<sup>9</sup> Człowiek „znajdzie zaś odpowiedź, moim zdaniem, wtedy, kiedy to, co jest do Boga podobne i Boskie, to jest myśl nasza i rozum zmiesza się z tym, co mu jest pokrewne, i obraz dojdzie do swego pierwotnego w niebiosach, za którymi teraz tęskni”. MT II, 17, s. 298; por. MT II, 6, s. 290.

każdego gdzie indziej, do przepaści ich postrzącał i porozpedzał po jakiejś otchłani, ziejącą śmiercią i zagładą<sup>10</sup>. Taki skutek realizacji naturalnych pragnień człowieka wiąże się z tym, że rozmaici ludzie w różnym stopniu uświadamiają sobie i przeżywają to pragnienie i nie zawsze wykazują trud, który jest niezbędny w podążaniu za Stwórcą.

Oczywiście człowiek nie jest bezwolną marionetką w ręku szatana i dlatego Autor zastanawia się, czy tacy, którzy dali się zwieść prowadzeniu przez ojca kłamstwa, sami nie skazują się na potępienie, ponieważ mogli wykorzystać dany im rozum i łaskę Bożą: *A może właśnie o wiele więcej godni są pogardy ci, co takim bogom służą, jako że będąc z natury obdarzeni rozumem i mając łaskę Bożą przełożyli to, co gorsze, ponad to, co lepsze*<sup>11</sup>. Dlatego pełniej realizuje się tęsknota za Bogiem, gdy człowiek właściwie ją ukierunkowuje przy pomocy własnego rozumu i niezbędnego otwarcia się na łaskę Boga: *W końcu więc wydawało mi się rzeczą najwięcej wskazaną pożegnać i usunąć owe obrazy i cienie, jako zwodnicze i daleko od prawdy odległe, a samemu przejąć się bardziej zbożną myślą i poprzestać na niewielu słowach, wzięwszy zaś za przewodnika Ducha i przechowując do końca otrzymane od Niego Światło*<sup>12</sup>. W ten sposób Bóg, będący źródłem pragnienia, jest jednocześnie celem dialogu, który zachodzi między Stwórcą a stworzeniem rozumnym, jak i pomocą na drodze jego realizacji.

## 2. Pedagogia Objawienia

Bóg inicjując i prowadząc dialog z człowiekiem, zdaniem Grzegorza, postępuje jak pedagog i zarazem lekarz<sup>13</sup>. Nie ukazuje prawdy o sobie w jednym, pełnym akcie poznawczym, ale działa powoli i stopniowo, oczekując na jej nieprzymuszone przyjęcie, ponieważ to, *co nie jest dobrowolne, nie jest również trwałe [...]. Co zaś jest dobrowolne, jest i trwałe i pewniejsze*<sup>14</sup>. Tak postępuje również ze względu na ludzką ograniczoność wynikającą z tego, że człowiek nie może osiąść o Nim wiedzy w całości, tak jak nie może przyjąć nadmiernej ilości pokarmu lub patrzeć słabymi oczyma na słońce: *[chodziło o to] by ludzie obciążeni jak gdyby pokarmem ponad siły, słabe oczy zwróciwszy na słoneczne światło, nie byli w ten sposób narażeni na niebezpieczeństwo utraty nawet tego, co było na miarę ich sił, ale by poprzez stopniowe dodatki, i jak powiedział Dawid, przez wstępowanie w górę, i przez posuwanie się i postęp z jasności w jasność (por. 2 Kor 3,18) światło Trójcy Świętej rozbiłyśto jaśniejszymi promieniami*<sup>15</sup>. Grzegorz zwraca uwagę na szacunek i cierpliwość w stosunku do człowieka, z jakimi Bóg objawia się swojemu stworzeniu.

<sup>10</sup> MT II, 15, s. 296–297.

<sup>11</sup> MT II, 15, s. 296. I. Opiola dostrzega w cytowanym fragmencie defekt ludzkiej natury spowodowany grzechem pierworodnym; por. I. Opiola, *Poznawalność i niepojętość Boga u Ojców Kapadockich*, *PT* 5: 1924, z. 4, s. 273–274.

<sup>12</sup> MT V, 33, s. 363; por. MT II, 16, s. 297; MT II, 1, s. 285.

<sup>13</sup> Por. MT V, 25, s. 358.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> MT V, 26, s. 358.

Ludzkość wchodząc w relację ze swoim Stwórcą, doświadczyła trójfazowego przejścia od bałwochwalstwa poprzez Prawo Mojżeszowe do Ewangelii, która ma prowadzić do całkowitego zjednoczenia z Bogiem w życiu wiecznym. Na tej drodze, twierdzi Teolog, zostały usunięte fałszywe wyobrażenia ludzi, wyrażające się w utożsamieniu bytów przygodnych z Bogiem, czyli desakralizacja świata stworzonego oraz zarzuceniu zwyczaju składania krwawych ofiar i obrzezania: *Pierwsza przemiana zniósła kult bożków, ale zachowała zwyczaj składania krwawych ofiar. Druga usunęła krwawe ofiary, ale nie zniósła od razu zwyczaju obrzezania. Następnie, skoro [ludzie] raz pogodzili się z obaleniem [kultów], zrezygnowali nawet z tego, co im zostawiono: jedni z ofiar, drudzy z obrzezania*<sup>16</sup>. Autor *Mów* przedstawia również drugi komplementarny proces<sup>17</sup>, będący pozytywną mową Boga o sobie samym, daną człowiekowi w historii zbawienia. Uczy, że *czas od Boga nas oddziela*<sup>18</sup>, ale ta przeszkoda nie dotyczy Tego, który czas stworzył i dlatego wciąż wychodzi z inicjatywą, objawiając człowiekowi tajemnicę swego bytowania. W tym procesie występują także trzy fazy, z których pierwsza dokonuje się po przejściu człowieka z bałwochwalstwa do Prawa, gdzie jest wyraźnie mowa o Bogu Ojcu<sup>19</sup>, a nauka o Synu pojawia się „jakby przez zasłonę”. Przejście do nauki Nowego Testamentu, stanowiące drugą fazę, wiąże się z wyraźnym ukazaniem Syna, a zaznaczeniem Bóstwa Ducha Świętego, o którym dowiadujemy się pełniej w trzeciej fazie, dokonującej się po zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa w dziejach Kościoła: *Teraz wreszcie Duch Święty między nami przebywa wyraźniej objawiając nam prawdę o sobie*<sup>20</sup>. Grzegorz nie twierdzi, że Objawienie nadal trwa i możemy poznać coś całkiem nowego o Bogu. Nasze rozumienie rozwija się i pogłębia. Teolog przedstawia w ten sposób bardzo ważną zasadę działania Bożego, polegającą na tym, że najpierw jest dar, a dopiero potem przychodzi wyjaśnienie i zrozumienie. Ta zasada podkreśla uprzedniość Bożego działania, na które człowiek jedynie odpowiada.

Przedstawione powyżej dwa procesy nie przebiegają oddzielnie, ale przenikają się i wzajemnie warunkują. Udzielanie się Trójcy Świętej człowiekowi — proces odgórny — odbywa się w drugiej fazie procesu oddolnego, jako oczyszczenie wyobrażeń o Bogu, które posiadała ludzkość. Dopiero w fazie trzeciej, tzn. w życiu wiecznym, może się dokonać doskonałe poznanie: *Wówczas już nie będziemy stanowili tej różnorodności, jaką jesteśmy dziś, podlegając odruchom woli i uczuć, nie mając w sobie w ogóle nic Boskiego, albo tylko niewiele, ale będziemy w całości do Boga podobni, mogący objąć całego Boga, i tylko Jego jedynego. Na tym bowiem polega ta doskonałość, do której dążymy*<sup>21</sup>.

<sup>16</sup> MT V, 25, s. 358.

<sup>17</sup> Por. MT V, 26–27, s. 358–359. Wydaje się, że nauka o tych dwóch procesach jest załączkiem tego, co przedstawił Pseudo-Dionizy Areopagita w swoim dziele pt. O teologii mistycznej, mówiąc o teologii afirmacji (katakafatycznej lub pozytywnej) i negacji (apofatycznej lub negatywnej); por. W. Ł o s k i, jw., s. 20–38.

<sup>18</sup> MT V, 4, s. 346.

<sup>19</sup> Teolog utożsamia naukę o Bogu Jedynym w Starym Testamencie z nauką o Pierwszej Osobie Trójcy Świętej.

<sup>20</sup> MT V, 26, s. 358.

<sup>21</sup> MT IV, 6, s. 332; MT II, 17, s. 298. W Mowach teologicznych znajdują się również nie tak ostre stwierdzenia, np.: „Z Bogiem zaś się spotkamy i obcować z Nim będziemy w tym życiu



Z powyższych rozważań wynika kilka podstawowych zasad, na które autor *Mów* kładzie akcent. W dialogu, którego inicjatorem jest Bóg, człowiek odpowiada na wezwanie poprzez rezygnację z własnych wyobrażeń i wizji. Z drugiej strony poznaje prawdę o jedności Ojca, Syna i Ducha Świętego<sup>22</sup>. Dokonuje się to powoli i w życiu teraźniejszym nie do końca. Dopiero w wieczności istnieje możliwość pełnego poznania będącego konsekwencją całkowitego zjednoczenia się z Bogiem. Tak więc tęsknota zakorzeniona w naturze człowieka jest darem, będącym zadaniem na całe życie, w pełni natomiast realizującym się w życiu przyszłym.

## II. POZNANIE BOGA PRZEZ CZŁOWIEKA

Bóg objawiając się człowiekowi, czeka na jego dobrowolną odpowiedź, która będzie możliwa tylko wtedy, gdy człowiek wejdzie w dialog ze swoim Stwórcą również przy pomocy rozumu, odzwierciedlającego boskie podobieństwo. Obraz przedmiotu poznania ze względu na ograniczoność poznawczą może ulec zafałszowaniu, stąd tak ważne jest umiejętne korzystanie z rozumu, który musi jednocześnie pozostawić przestrzeń dla aktu wiary. Dlatego pojawia się postulat dostrzeżenia właściwej proporcji między wiarą a rozumem, pozwalającej na możliwie najpełniejsze i wolne od błędu poznanie Boga, dalekie od fideizmu czy racjonalizmu.

### 1. Niebezpieczeństwo redukcjonizmu poznawczego

*Mowy teologiczne* św. Grzegorza z Nazjanzu były odpowiedzią na konkretne problemy, którymi żył ówczesny Konstantynopol, stąd oprócz pozytywnej nauki na temat odkrywania się Boga człowiekowi, która została przedstawiona w poprzednim rozdziale, można odnaleźć również polemikę ze zwolennikami biskupa Kyziku Eunomiusza<sup>23</sup>.

Niebezpieczeństwo jego nauki polegało na wielkim optymizmie gnozeologicznym. Twierdził, że *o swojej własnej istocie Bóg nie wie nic więcej niż my; i nie jest ona bardziej znana dla Niego, a dla nas mniej. Przeciwnie: cokolwiek byśmy na jej*

trochę, nieco później może w całej doskonałości w samym Chrystusie Jezusie” MT I, 10, s. 283; por. MT III, 11, s. 319.

<sup>22</sup> „Kapadocjanie tworzą teologię w pełnym tego słowa znaczeniu trynitarną; nie ma ona być kontemplacją istoty (ousia) lecz poznaniem trzech Osób Trójcy”; P. E v d o k i m o v, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej*. Patrystyka, liturgia, ikonografia, tł. A. Liduchowska, Kraków 1996, s. 48.

<sup>23</sup> Eunomianie — radykalny odłam arianizmu, powstały w latach pięćdziesiątych IV wieku. Jego założycielem był biskup Antiochii Aecjusz, stąd także nazwa aecjanie. Przedstawiciele tego ruchu zostali nazwani również: anomejczykami, ponieważ głosili, że Chrystus jest całkowicie niepodobny (anomoios) do Ojca lub eksukoncjami, przez podkreślenie, że Syn został stworzony „nie z bytu” (eks uk onton). Przed Grzegorzem z Eunomiuszem polemizował Bazyl Wielki w czterech listach do biskupa Amfilochiosa, jak również w Zbiciu obrony bezbożnego Eunomiusza (*Adversus Eunomium*). Czynił to również Grzegorz z Nyssy w Zbiciu obrony (*Contra Eunomium*); por. F. S t o p n i a k, *Aecjanie*, EK, t. I, k. 120; J.M. S z y m u s i a k, M. S t a r o - w i e y s k i, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, s. 50–51.

temat wiedzieli my, bezwzględnie to samo wie i On; i na odwrót: co wie On, to samo bez różnicy znajdziesz po naszej stronie<sup>24</sup>. Przyczyną takiego podejścia było utożsamienie istoty Boga tylko z jednym Jego przymiotem, jakim była „niezrodzoność”, czyli brak przygodnego początku, całkowicie wyczerpującym pojęcie Boga. Dlatego więc poznanie Boga równało się z pojęciem Jego istoty. Takie poznanie było doskonałe, wyczerpujące i bez ograniczeń. Ta postawa wynikała ze skrajnego intelektualizmu, podporządkowanego niewzruszonej logice. W dociekanii prawd Boskich została zastosowana teoria języka, według której nazwa wyraża istotę rzeczy, którą oznacza. Biskup Kyziku głosił, że dzięki takiej technice rozumowania, ma on o naturze Boga *dokładniejsze pojęcie niż sam Bóg, gdyż Boża intuicyjna wizja rzeczywistości nie dorówna ich [eunomian] technice rozumowania*<sup>25</sup>. Za źródła swej nauki podawał wrodzone wszystkim ludziom poznanie i pojęcie Boga, jak i opierając się na przyimkach zastosowanych w Piśmie Świętym w stosunku do Osób Boskich, tradycję. Na krytykę swoich poglądów odpowiadał, iż nie można nazwać chrześcijaninem tego, kto uznaje, że istota Boga jest niepoznawalna<sup>26</sup>. Skutkiem tak pojętego poznania, a co za tym idzie nauki o Bogu, było sprowadzenie *przedmiotu wiary chrześcijańskiej do terminów poznawalnych w świetle rozumu*<sup>27</sup>, czyli Bóg został całkowicie podporządkowany wymogom logiki i zamknięty w ludzkim rozumie. W ten sposób stworzenie ograniczyło swego Stworzyciela.

Odpowiedzią Grzegorza z Nazjanzu na tak zredukowaną koncepcję poznania było stwierdzenie za Bazylim, który już wcześniej podjął ten temat w polemice z Eunomiuszem<sup>28</sup>, iż w poznaniu należy rozróżnić dwa, całkiem różne momenty. Po pierwsze: poznanie, że coś istnieje, a po drugie: pojęcie, jakie jest to, co poznaliśmy: *Bardzo wielka bowiem jest różnica między przeświadczeniem, że coś jest, a wiedzą czym to jest w istocie*<sup>29</sup>. Obydwa rodzaje poznania trzeba mieć na uwadze lecz, przed czym przestrzega Teolog, nie można ich utożsamiać, ponieważ różne będą wyniki tych dociekań.

<sup>24</sup> Sokrates Scholastyk, Historia Kościoła, IV, 7, tł. S. Kazikowski, Warszawa 1972, s. 292.

<sup>25</sup> J.M. Szymusiak, jw., s. 204.

<sup>26</sup> I. Opióła, jw., s. 4–9; S. Swieżawski, Dzieje europejskiej filozofii klasycznej, Warszawa – Wrocław 2000, s. 308; J.N.D. Kelly, Początki doktryny chrześcijańskiej, tł. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 189; B. Sesboüé, J. Woliniński, Bóg zbawienia, tł. P. Rak, Kraków 1999, s. 253–255; P. Evdokimov, jw., s. 47; J.M. Szymusiak, M. Starowieyski, jw., s. 138; T. Dzidek, Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga, Kraków 2001, s. 291–292.

<sup>27</sup> E. Gilson, Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich, tł. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 52.

<sup>28</sup> Św. Bazyli Wielki, List 234, Do Tegoż, na inne pytanie odpowiedź, 1; List 235, Do Tegoż, na inne pytanie odpowiedź, 2, w: Św. Bazyli Wielki, Listy, tł. W. Krzyżaniak, Warszawa 1972, s. 274–277 i 277–280.

<sup>29</sup> MT II, 5, s. 289.

## 2. Poznanie istnienia Boga z rzeczy stworzonych

Grzegorz z Nazjanzu nie jest polemistą, który mając na celu zanegowanie fałszywej nauki, szedłby w drugą skrajność, w jakiś rodzaj fideizmu. Nie neguje rozumu, a wręcz przeciwnie, ukazuje swoje starania poznania Boga, mając jednak ciągle na uwadze ograniczoność możliwości poznawczych. Przedstawia opis swojej próby „uchwycenia Boga”, w której doświadcza, że dostępne dla jego umysłu jest tylko zobaczenie „pleców Boga”. Poprzez ten termin rozumie *ów majestat, albo według słów boskiego Dawida, wspaniałość, widoczną w stworzeniach, które od Niego wyszły i pod Jego zarządem pozostają*<sup>30</sup>. Zgodnie z tym całe stworzenie ma na celu prowadzenie człowieka do Stwórcy, choć jest ono różne od Niego. Stąd poznanie istnienia Boga przez rozum ludzki polega na dojściu do Pierwszej Przyczyny i utożsamieniu jej z Bogiem.

Dojście do takich wniosków jest możliwe dzięki zmysłom i procesowi myślenia. Zmysłami człowiek poznaje otaczającą go przyrodę, ta bowiem szczerze przed nim „jakoby na ucztę obfitości” położyła to, co prowadzi do poznania<sup>31</sup>. Dla Grzegorza jest to piękno kształtów i harmonia ruchu, które nie mają widocznego źródła, a istnieją<sup>32</sup>. Dużo miejsca w drugiej *Mowie* Autor poświęca wspaniałemu opisowi stworzonego świata, którego człowiek nie jest w stanie do końca pojąć, a który charakteryzuje się właściwym jedynie sobie uporządkowaniem. Biskup Konstantynopola ostrzega przed niebezpieczeństwem uproszczonego wyciągnięcia wniosków, polegającym na tym, że jedną z dostrzegalnych rzeczy człowiek czyni bogiem<sup>33</sup>. To prowadzi do tworzenia błędnych nauk, czyli mitologii. Oczywiście może człowiek nie zatrzymać się na tym, co stworzone, ale iść dalej i swą myślą sięgać do Stwórcy świata. W swym dyskursie Grzegorz stawia pytanie: *co jest przyczyną tego porządku i tego ruchu?*<sup>34</sup>. Teolog bierze pod uwagę nie tylko jakąś rozumną istotę, ale także bezrozumny przypadek. Nawet jeśli to on był na początku, to już szukając odpowiedzi na pytanie o Tego, kto troszczy się o świat i pilnuje go według reguł, na podstawie których powstał, Grzegorz całkowicie odrzuca przypadek na rzecz istoty osobowej: *Tym zaś coś może być innego jak nie Bóg?*<sup>35</sup>, który nie tylko opiekuje się całym światem, utrzymując go w istnieniu, ale jest również jego Stwórcą. Ponieważ pojęcie Boga, jako Stwórcy było powszechne wśród współczes-

<sup>30</sup> MT II, 3, s. 287. T. Dzidek w tym fragmencie mówiącym o „plecach Boga” i o Jego „śladach” dostrzega niedoskonałość poznania i podaje porównanie: „Widząc ludzkie ślady, niewiele jesteśmy w stanie powiedzieć o człowieku, który je pozostawił. Z Bogiem sprawa ma się analogicznie. Możemy powiedzieć, że wspaniały jest Stwórca, bo wspaniałe ślady pozostawił w swoim stworzeniu. I tylko tyle”; T. D z i d e k, jw., s. 294.

<sup>31</sup> MT II, 26, s. 305. Pozostali Ojcowie Kapadoccy piszą w podobny sposób: „Każde stworzenie, a przede wszystkim [...] piękność nieba, z powodu mistrzostwa, [...] mądrość tego, co je uczynił, pokazuje.” Św. G r z e g o r z z Nyssy, *Contra Eunomium* 12; „[rozum] prowadzony jednak przez pokrewne ciału piękności, zastanawia się nad dziełami Stwórcy i ze skutków poznaje.” Św. B a z y l i W i e l k i, *List* 8,7, za: I. O p i o ł a, jw., s. 11.

<sup>32</sup> MT II, 6, s. 289.

<sup>33</sup> MT II, 13, s. 295; MT II, 14, s. 295-296.

<sup>34</sup> MT II, 29, s. 308.

<sup>35</sup> MT II, 16, s. 297.

nych biskupowi Konstantynopola<sup>36</sup>, dlatego jego zdaniem, nie potrzebowało dodatkowych wyjaśnień i uzasadnień.

Właściwy sobie sposób myślenia autor *Mów* ilustruje metaforą cytry<sup>37</sup>, którą podziwia za kształt i możliwość gry na niej, ale skupia się na osobie twórcy i grającym, bez których instrument by nie powstał i nie mógłby służyć zgodnie ze swoim przeznaczeniem: *W jaki bowiem sposób wszystko to mogłoby albo powstać, albo się utrzymać w istnieniu, gdyby Bóg tego wszystkiego nie powołał do bytu i nie utrzymywał? Jak bowiem ktoś na cytrę patrząc przepięknie wykonaną i na jej zharmonizowaną i pięknie dostosowaną całość, albo słuchając samej gry na cytrze o niczym innym myśleć nie będzie jak tylko o twórcy i o grającym na niej, i do niego wybiegać będzie myślą, chociażby nie mógł się z nim spotkać osobiście: tak i dla nas to, co tworzy, i to, co porusza i zachowuje rzeczy stworzone, jest oczywistym*<sup>38</sup>.

Poznanie Boga z obserwacji świata jest dostępne każdemu człowiekowi, bowiem posługujemy się rozumem, który *od Boga pochodzi i wszystkim jest wrodzony*, a także posiadamy *wszystkim nam wpojone prawo*<sup>39</sup>. Rozum dochodzi do prawdziwych wniosków, tworząc sobie jakieś ogólne pojęcie o Bogu, będącym twórczą potęgą: *I całkiem niemądry jest ten, kto z własnej woli nie poprzestaje na tych wnioskach i nie idzie w ślady wskazań natury, ale mówi, że żadną miarą nie jest Bogiem to, cośmy wyobrazili sobie albo przedstawili, albo co nasz rozum naszkicował*<sup>40</sup>. W takim sensie można powiedzieć, że poznanie Boga jest wrodzone każdemu człowiekowi i dlatego jest możliwe mówienie o poznaniu, jako dojściu do stwierdzenia, że Bóg istnieje, chociaż nie można Go całkowicie identyfikować z tym, co sobie wyobraziliśmy. Toteż Grzegorz stanowczo sprzeciwiając się nauce Eunomiusza, uznaje ograniczoność ludzkiego rozumu, a co za tym idzie, tajemnicę Boga.

### 3. Niepoznawalność istoty Boga

Eunomiusz głosił, że pojmuje Boga w Jego istocie. Jak zostało wyżej wykazane, Grzegorz rozdzieliwszy poznanie na dwa momenty stwierdził, iż można poznać Boga, ale tylko tyle, że istnieje. Jeśli chodzi o odpowiedź na pytanie, czy poznanie Jego istoty jest możliwe, najpierw trzeba zobaczyć, co Teolog mówi o poznaniu dotyczącym stworzeń. Wychodzi od założenia, że przy obserwacji rzeczy stworzonych, gdy dostrzega się ich ruch i relacje zachodzące między nimi, tworzy się o nich wiedzę, ale i tak nie jest to jeszcze ujęcie istoty poznawanych bytów<sup>41</sup>.

<sup>36</sup> S. S w i e ż a w s k i, jw., s. 309.

<sup>37</sup> Św. I r e n e u s z z Lyonu, *Przeciw herezjom*, II, 25, 2, w: Św. I r e n e u s z z Lyonu, *Chwałą Boga żyjący człowiek*, tł. W. Myszor, Paryż – Kijów – Kraków 1999, s. 45–46; Św. A t a n a z y z A l e k s a n d r i i, *Przeciw poganom*, tł. M. Wojciechowski, PSP t. 62, Warszawa 2000, s. 70. W obu tych przypadkach widać, że celem przytoczenia takiej metafory jest ukazanie pełni i jedności stworzenia, dokonanego przez jednego Stwórcę. U Grzegorza akcent położony został jednak na samego Stwórcę.

<sup>38</sup> MT II, 6, s. 289.

<sup>39</sup> MT II, 16, s. 297.

<sup>40</sup> MT II, 6, s. 289; por. MW, przyp. 61, s. 289.

<sup>41</sup> MT II, 29, s. 308.

Poznanie bowiem i zrozumienie, jest *jednym z rodzajów ograniczenia*<sup>42</sup>, które dokonuje rozum wobec przedmiotu poznania. Poznanie istoty przedmiotu polega na objęciu go rozumem, który musi być większy i pojemniejszy od rzeczy poznawanej. W takim wypadku, czy człowiek całkowicie poznaje istotę stworzeń? Grzegorz odpowiada negatywnie. Począwszy od rzeczy materialnych i niżej stojących od człowieka, jak i jego samego, a kończąc na bytach duchowych — aniołach, nie można ich w pełni objąć i ogarnąć rozumem<sup>43</sup>. Dlatego tym bardziej istota Boga w pełni jest niepoznawalna, o czym Teolog często wspomina<sup>44</sup>. Przyczyny takiego stanu rzeczy należy podzielić na dwa rodzaje: ze względu na przedmiot i podmiot poznania<sup>45</sup>.

Istota Boga, przedmiot poznania, jest *czymś odrębnym od wszystkich istot [...] jest niezłożona i sama w sobie czymś niepowtarzalnym*<sup>46</sup>. Przewyższa wszystko, co jest i przez to nie daje się ograniczyć<sup>47</sup>, a rozum ludzki jest *niedopasowanym instrumentem*<sup>48</sup>, nie mogącym objąć myślą tej natury<sup>49</sup>, która jest niewypowiedzialna<sup>50</sup>: *Bo ani wszystkiego powietrza nikt nigdy nie zaczerpnął w płuca, ani też rozum nie pojął całkowicie istoty Boga, ani głos [Go] nie objął*<sup>51</sup>.

Gdy chodzi o przyczyny niepoznawalności Boga od strony podmiotu poznającego, to Teolog upatruje je w cielesności człowieka<sup>52</sup>, określając ciało jako „zasłone”. Nawiązuje do obrazu chmury z *Księgi Wyjścia* (por. Wj 14,19n)<sup>53</sup>, znajdującej się między Egipcjanami a Hebrajczykami. Grzegorz wyznaje platońską zasadę, że tylko „podobne z podobnym się łączy”, gdzie nie ciało jest pokrewne Bogu, ale rozumność i duchowość<sup>54</sup>. Pełne poznanie suponuje całkowite złączenie, w czym „przeszkadza” ciało: *niewykonalną jest rzeczą, by istoty żyjące jako cielesne, mogły się złączyć z rzeczywistością duchową, bez żadnego absolutnie udziału pierwiastków cielesnych. Zawsze bowiem wśliźnie się tu coś z naszych cielesnych właściwości, choćby myśl nasza jak najwięcej oddzieliwszy się od rzeczy widzialnych i zebrawszy się w sobie, usiłowała zbliżyć się do rzeczy pokrewnych i niewidzialnych*<sup>55</sup>. Dlatego ciągle w nasze wyobrażenia o Bogu wchodzi „rzeczy ziemskie” z „płynnej i przemijającej przyrody”, a to dla Grzegorza jest rzeczą „szpetną, ale i głupią”, by w ten sposób porównywać Boską naturę<sup>56</sup>. Na dodatek

<sup>42</sup> MT II, 10, s. 293.

<sup>43</sup> Por. np.: MT II, 21, s. 300; MT III, 8, s. 316; MT II, 28, s. 307; MT II, 5, s. 288n; MT II, 29, s. 308.

<sup>44</sup> Por. np.: MT III, 8, s. 316; MT II, 4, s. 288; MT II, 17, s. 298.

<sup>45</sup> I. Opióła, jw., s. 266–270.

<sup>46</sup> MT IV, 17, s. 339.

<sup>47</sup> MT II, 5, s. 289; MT II, 10, s. 293; MT II, 31, s. 310.

<sup>48</sup> MT II, 21, s. 300.

<sup>49</sup> MT II, 6, s. 289; MT II, 11, s. 293; MT III, 8, s. 316; MT IV, 17, s. 339.

<sup>50</sup> MT V, 8, s. 349. Grzegorz krytykuje stwierdzenie Platona (Timajos 28C), mówiące, że Boga można pojąć rozumem, ale wypowiedzieć Go jest rzeczą trudną; por. P l a t o n, Timajos. Kritias albo Atlantykt, tł. P. Siwek, Warszawa 1986, s. 35; MT II, 4 s. 288.

<sup>51</sup> MT V, 17, s. 339.

<sup>52</sup> MT II, 4, s. 288.

<sup>53</sup> MT II, 12, s. 294.

<sup>54</sup> MT II, 17, s. 298.

<sup>55</sup> MT II, 12, s. 294.

<sup>56</sup> MT V, 10, s. 349; a także: MT V, 5, s. 350; MT II, 13, s. 295.

nasze widzenia są różne i zależne od aspektów patrzenia, stąd mogą się nawet całkowicie wykluczać<sup>57</sup>. Św. Grzegorz, idąc za Orygenesem, jest przedstawicielem teologii apofatycznej, co wyraża się w tym, że nasze pojęcia o Bogu, w które tak mocno jest wmieszana materia, nie są w stanie ukazać, czym On jest<sup>58</sup>. Przytaczając za Pismem Świętym próby poznania Boga wskazuje, że nikt za życia nie poznał Najwyższego. Podejmowane wysiłki kończyły się porażką, a poznający dochodzili do pewnych, nieprzekraczalnych granic i dlatego np. Enosz wzywa Pana (por. Rdz 4,26<sup>59</sup>)<sup>60</sup>; Salomon rozważa, jak daleko uciekła mądrość (por. Koh 7,23nn); a Paweł wnioskuje, jak niezbadane są wyroki Boże (por. Rz 11,33)<sup>61</sup>. Naszą ograniczoną i ułomną możliwość uchwycenia Boga ukazuje walka Jakuba z Bogiem: *Ale ani on, ani nikt wyższy od niego aż do dnia dzisiejszego z dwunastu pokoleń, których był ojcem, nie chciał się tym, że pojął naturą Boga albo oglądał Boga w całej Jego wielkości i wspaniałości*<sup>62</sup>. Moment zbliżenia się do prawdy o naturze Boga Grzegorz, powołując się na słowa Jezusa Chrystusa (por. J 16,12), przesuwając w czasie na życie wieczne, bo są to sprawy, których teraz znieść nie można, jak to przecież sam Logos Boży dawał do zrozumienia, że dopiero kiedyś w przyszłości będą rozważone i wyjaśnione<sup>63</sup>.

Autor *Mów* stara się również znaleźć pozytywne aspekty takiego a nie innego stanu rzeczy. Podaje trzy możliwe, nie wykluczające się odpowiedzi mówiące, dlaczego Bóg ukrywa się, a materia jest dla Niego kryjówką (por. Ps 18,12)<sup>64</sup>. Po pierwsze: to, co się z trudem nabywa, bardziej się ceni „i tak dobrodziejstwem się staje, co niełatwo jest dobrodziejstwem, przynajmniej dla ludzi, którzy mają rozum”. Po drugie: by człowiek nie popadł w pychę tak jak Lucyfer; po trzecie: nie wyklucza nagrody za cierpliwe oczekiwanie, jak również ciągłe oczyszczanie się w tym życiu. Dlatego rozum staje w obliczu Tajemnicy, jaką jest Bóg, której eunomianie, będąc racjonalistami, nie brali pod uwagę. Dla Grzegorza niepojętym wręcz szczęściem jest ciągłe jej zgłębianie, które w naszym życiu nie ma końca: *Kto tak usta rozumu otworzył i tchu zaczerpnął, by przy pomocy Ducha wszystko badającego i znającego nawet głębokości Boga pojąć tego Boga i nie potrzebować nic więcej, osiągnąwszy już ostatni cel upragniony, ku któremu podąży całe życie i wszelka myśl człowieka wzniosłego umysłu?*<sup>65</sup>. Teolog nie martwi się z powodu tej niemożności, wręcz przeciwnie, jest dla niego bodźcem, zapraszającym do dalszych poszukiwań. Mówiąc o św. Pawle (por. Rz 11,33), gdy nie natrafia na żadną granicę poznania, *bo zawsze pokazywało się, że coś jeszcze pozostaje do zbadania, wykrzykuje: cóż za błogie uczucie! Obym i ja doznał takiego!*<sup>66</sup>.

<sup>57</sup> MT IV, 17, s. 339.

<sup>58</sup> S. Swieżawski, jw., s. 309–310; T. Dzidek, jw., s. 291–298.

<sup>59</sup> Za Septuagintą.

<sup>60</sup> MT II, 18, s. 298.

<sup>61</sup> MT II, 21, s. 301.

<sup>62</sup> MT II, 18, s. 299.

<sup>63</sup> MT II, 20, s. 300; por. MT II, 12, s. 294. MT II, 6, s. 290. MT II, 21, s. 301.

<sup>64</sup> MT II, 12, s. 294. MT II, 6, s. 290. MT II, 21, s. 301.

<sup>65</sup> MT II, 6, s. 290.

<sup>66</sup> MT II, 21, s. 301.

Eunomianie, jak to już wcześniej zostało ukazane, próbowali podporządkować wiarę logice, Grzegorz — wręcz odwrotnie, kładzie akcent na wiarę. Stwierdza, że po jej odrzuceniu *rozum ulega przed wielkością zagadnień* i stąd dla Eunomiusza *słabość dowodów uchodzi za słabość naszej wiary, a przecież tylko wiara jest dopełnieniem naszych dowodów*<sup>67</sup>. Teolog nie przeciwstawia wiary rozumowi, bo jest swoistą zgodą człowieka na rzeczy, których pojąć nie może rozumem i swoimi kategoriami pojęciowymi, choć wypowiada następujące słowa: *niech nas prowadzi raczej wiara aniżeli rozum, jeśli przekonalesz się o swojej niemocy w rzeczach bliżej nas będących*<sup>68</sup>. Dla niego bowiem, tak jak później dla św. Augustyna<sup>69</sup>, *jest rzeczą rozumną poznać to, co jest ponad rozumem*<sup>70</sup>. Uznając więc rozum za ważne narzędzie na drodze poznania Stworzyciela, nie ogranicza się tylko do niego, ale w pokorze otwiera się na Tajemnicę, jaką jest Bóg. Dlatego Grzegorza z Nazjanzu nazywa się obrońcą i heroldem owej Tajemnicy<sup>71</sup>.

### III. IDEAŁ TEOLOGA

Mówiąc o poznaniu Boga, czyli o Jego darze z siebie samego, jak i o odpowiedzialności człowieka, nie można skupić się tylko na rozumie, który, jak zostało to zauważone, ma ograniczone możliwości poznawcze. Ważna jest sama postawa poznającego. Stąd w *Mowach teologicznych* napotykamy na wiele fragmentów mówiących o cechach teologa, którymi powinien się wykazywać na drodze jak najlepszego poznania Boga, a co za tym idzie, ukazać tę mądrość innym ludziom. Dlatego należałoby zwrócić uwagę na powiązania, jakie zachodzą w procesie poznawczym między możliwością zbliżenia się do przedmiotu poznania a wpływem tego przedmiotu na życie poznającego<sup>72</sup>.

#### 1. Moralność i kontemplacja a poznanie Boga

Św. Grzegorz zwracał uwagę na ścisłą więź między poznaniem Boga i uprawianiem teologii, a osobistą świętością poznającego. Dla niego było czymś nie do pomyślenia, by człowiek wypowiadający się na temat Boga nie żył Jego przykazaniami. W *Mowach teologicznych* przedstawia etapy, które należy przejść, by móc mówić o Bogu: oczyszczenie duszy i ciała, rozmyślanie, to wiąże się z modlitwą i kontemplacją, co w całości ma prowadzić do tego, żeby człowiek stał się

<sup>67</sup> MT III, 21, s. 326. „Wiara jest dla nas zaproszeniem do klęknienia przed tajemnicą, a korzyść, jaką osiągamy, posługując się terminami filozoficznymi celem określenia wiary, nie może prowadzić do zastępowania wiary rozumem”, E. Gilson, jw., s. 52.

<sup>68</sup> MT II, 28, s. 307.

<sup>69</sup> Credo, ut intellegam; por. MW, przyp. 204, s. 307.

<sup>70</sup> MT II, 28, s. 307.

<sup>71</sup> T. Dzidek, jw., s. 291.

<sup>72</sup> B. Czyszewski, Cechy zdrowej teologii według pierwszej Mowy teologicznej Grzegorza z Nazjanzu, WAG 53: 1998, z. 4, s. 396–401.

„wypróbowanym”<sup>73</sup>. Ta droga jest zbieżna z wysiłkiem intelektualnym i powinna odbywać się równocześnie. Ponieważ jest to proces długotrwały, dlatego z wyrzutem pyta się eunomian: *czemu także innych w jednym dniu robisz świętymi i wyświęcasz na teologów, i jakby przez tchnienie wkładasz w nich wykształcenie i robisz liczne posiedzenia mędrków głupich?*<sup>74</sup>. Przez takie postępowanie adepci teologii, będąc „słabymi”, czyli niewypróbowanymi, byli automatycznie *wkłani w pajęczę nitki dogmatycznych zawiłości i stawali się zapalonymi dysputantami*<sup>75</sup>, których nie tylko świerzbził język, ale i ręce<sup>76</sup>, i którzy zawsze musieli mieć rację. Autor *Mów* życzy im, by *tak samo i praktycznej stronie życia gorliwiej się poświęcali, bo wtedy mało — a w każdym razie może mniej — byliby sofistami*<sup>77</sup>. *Praktyczna strona życia to oczywiście, zdaniem Grzegorza, życie według przykazań Bożych.*

Sugerując się Ewangelią według św. Mateusza (Mt 7,13: „Wchodźcie przez ciasną bramę!”), Grzegorz stwierdza, że do nieba *jest jedna droga i to wąska*, która wiedzie przez cnotę. Wąska, ponieważ idzie się po niej *przez pełne potu wysiłki i przez to, że niewielu po niej chodzi, jeśli się zważy wielką ilość tych, którzy kroczą drogą przeciwną, drogą grzechu*<sup>78</sup>. Jednakże droga ta rozgałęzia się na wiele części, ponieważ są przygotowane liczne mieszkania w niebie. Biskup Konstantynopola wyrzuca eunomianom, że upodobali sobie chodzenie tylko jedną drogą poprzez *dysputy i teoretyczne zasady*<sup>79</sup>, które dla Grzegorza są *gadaniną i kuglarskimi sztuczkami*<sup>80</sup>, całkiem porzuciwszy *drogę prawdziwej bogobojności*<sup>81</sup>. A przecież każdy szukający prawdy o Bogu, wedle autora *Mów*, *musi dążyć do największej jak tylko może czystości, aby światłość łatwo dostępna była światłości*<sup>82</sup>. Człowiek powinien ciągle pamiętać o Bogu, by mieć stale przed oczyma Jego Osobę jako „wzór czystości”<sup>83</sup>. Teolog wymienia zajęcia prawdziwie chrześcijańskie, gdzie na równi stawia czyny i modlitwę: gościnność, miłość braterską, małżeńską i panieńską, troskę o biednych, śpiew psalmów, nocne adoracje, posty, łzy, modlitwę. *Mówi też o poddawaniu tego, co gorsze, temu, co lepsze, tj. materii duchowi, jak to zwykle czynią ci, co o tej mieszaniu sprawiedliwy sąd wydają poprzez nie uleganie namiętności, opanowywanie gniewu wzmagającego się i szalejącego, dumy poniża-*

<sup>73</sup> MT I, 3, s. 276.

<sup>74</sup> MT I, 9, s. 281.

<sup>75</sup> Tamże.

<sup>76</sup> MT I, 1, s. 274–275. Grzegorz doświadczył wrogości eunomian, także w postaci czynnej napaści na jego kaplicę Anastasis — Zmartwychwstanie, podczas Wigilii Paschalnej w 379 roku. Odpowiedzią była Mowa 33. Własna apologia w odpowiedzi arianom; por. MW, s. 383–394.

<sup>77</sup> MT I, 1, s. 274.

<sup>78</sup> MT I, 8, s. 280.

<sup>79</sup> Chodzi o dialektykę. Za jej twórcę uważany jest Zenon z Elei, a rozwinął ją Arystoteles, nazwany „przywódcą arian”, ponieważ wykorzystywali tę metodę do zawiłych dyskusji, co doprowadziło do tego, że kategorie Arystotelesa stały się jedynym kryterium prawdy w badaniu Objawienia. Grzegorz jest przeciwnikiem takiego zastosowania tej sztuki, chociaż sam opanował jej techniki i wykorzystał w swoich mowach; por.: J.M. Szymusiak, jw., s. 63, 168n, 203n; G. Reale, Historia filozofii starożytnej, t. II, tł. E.I. Zieliński, Lublin 1996, s. 529–552.

<sup>80</sup> MT I, 8, s. 281.

<sup>81</sup> MT I, 2, s. 275.

<sup>82</sup> MT II, 1, s. 285.

<sup>83</sup> MT I, 4, s. 277.



jącej, smutku nierozumnego, rozkoszy niemądrej, śmiechu lubieżnego, spojrzeń bezwstydných, nienasyconej ciekawości, nadmiernej rozmowności, rozważań nie na miejscu, i tego wszystkiego, co od nas zły duch przeciwko nam bierze, wprowadzając śmierć przez otwory okienne, jak powiada Pismo, czyli przez narządy zmysłów<sup>84</sup>. To wszystko ma prowadzić do tego, by człowiek oczyściwszy się stał się kontemplatykiem. Dopiero wtedy, gdy oddany jest całkowicie kontemplacji<sup>85</sup>, można mówić o możliwości poznawania Boga: *Trzeba będzie chyba to Jego istnienie zostawić do ujęcia, do zbadania i do przedstawienia temu, kto ma naprawdę ducha Bożego i w kontemplacji innych przewyższa*<sup>86</sup>.

Nawiązując do wydarzeń spod góry Synaj (Por. Wj 19; 24), Grzegorz przedstawia zależność, jaka istnieje pomiędzy kontemplacją a możliwością zbliżenia się do Boga<sup>87</sup>. Tylko ci, którzy się jej oddają, mogą wchodzić z zapalem i z najwyższym niepokojem na górę, symbolizującą doświadczenie Boga. Autor *Mów*, pisząc o nieuświęconych, którzy nie są przygotowani do teologicznych rozważań, a mimo to sięgają po prawdy dogmatyczne stwierdza, że jest dla nich rzeczą niebezpieczną zbliżać się do owej góry, ponieważ mogą być obrzuceni kamieniami, którymi są *niewzruszone słowa prawdy*<sup>88</sup>. Ci jednak, którzy osiągną szczyt góry poznają prawdy, po części zakryte dla tych, którzy zostali u jej podnóża. Grzegorz nie głosi nauki, jakoby tylko nieliczni byli posiadaczami wiedzy o Bogu. Powołując się na słowa Jezusa Chrystusa z przypowieści o siewcy (Mk 4,14; Mt 13,4), powiada, że *sięjący słowo rzuca je między wszystkich, którzy mają rozum, ale owoc wydają dobrzy i ku temu zdolni*<sup>89</sup> i dlatego trzeba się nieustannie oczyszczać, a także rozmyślać, czyli modlić, by dzięki temu stać się otwartym na słowo Boże. Oczywiście nie jest to dzieło wyłącznie człowieka, bo bez pomocy Boga nic nie jesteśmy w stanie uczynić. Jednakże działania ludzkie mają na celu ukształtowanie w nim samym *wyraźniejsze pojęcie prawdy*<sup>90</sup>, a nie całkowite zgłębienie całości poznawanego przedmiotu — Boga.

Biskup Konstantynopola nie jest w tym względzie odosobniony w głoszeniu nauki o powiązaniu moralności z otwartością na Boga. Już św. Teofil z Antiochii nauczał, że grzechy mogą nawet uniemożliwić poznanie Boga. Po nim również Orygenes w odpowiedzi na zarzuty Celsusa poruszał ten temat<sup>91</sup>.

Podsumowując należy stwierdzić, że Grzegorz z Nazjanzu stawia wysokie wymagania ludziom uprawiającym teologię. Są to: świętość, cierpliwość, pokora i roztropność, umiar w mówieniu. Broni w ten sposób wiernych przed fałszywą nauką domorośłych głosicieli. Jak pokazują biografie, sam autor *Mów* przez całe życie starał się tym wymaganiom sprostać.

<sup>84</sup> MT I, 7, s. 278–279.

<sup>85</sup> Tłumacz *Mów* wymiennie stosuje: kontemplacja — rozmyślanie. Na temat relacji zachodzącej między działaniem człowieka a kontemplacją w pismach Grzegorza z Nazjanzu pisze J.M. Szymusiak; por. J.M. Szymusiak, *juw.*, s. 109–119.

<sup>86</sup> MT II, 9, s. 291–292.

<sup>87</sup> MT II, 2, s. 285–287.

<sup>88</sup> MT II, 2, s. 286.

<sup>89</sup> MT I, 2, s. 276.

<sup>90</sup> MT IV, 17, s. 340.

<sup>91</sup> Św. Teofil z Antiochii, *Do Autolyka*, w: *Apologeci greccy II wieku*, tł. J. Czuj, Poznań 1935; Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tł. S. Kalinkowski, Warszawa 1986.

## 2. Metody poszukiwań teologicznych

Ukazując teologa jako człowieka modlitwy i życia moralnego Grzegorz nie zapomina przedstawić również obrazu teologa — naukowca. W *Mowach teologicznych* wskazuje na pewne aspekty pracy naukowej, dzięki której teolog nie będzie popełniał błędów eunomian. Podstawową sprawą w takiej działalności jest nie tyle krytyka przeciwników, co prezentacja swoich racji, które są wynikiem długich przygotowań i rozmyślań: *obowiązkiem człowieka uczciwego i mającego swój rozum, jest wystąpić ze swoim zdaniem. Może wówczas ufać opiece Ducha Świętego*<sup>92</sup>.

Teolog, badając Objawienie Boże, musi umieć dobrze odczytywać Pismo Święte. W sporach trynitologicznych zarówno wierni ortodoksji, jak i wszelkie grupy arian, opierali się na tekstach świętych. Spór leżał po stronie ich odpowiedniej interpretacji. Dlatego cała czwarta *Mowa teologiczna* została poświęcona właściwej analizie wybranych fragmentów Ksiąg świętych, będących sztandarowymi tekstami arian w dyskusji przeciw Bóstwu Syna.

Najważniejszą sprawą w czytaniu Pisma Świętego jest dla Grzegorza umiejętność wczytywania się w sens danej perykopy, często sięgając poza literę tekstu<sup>93</sup>. Mając wielką świadomość różnicy zachodzącej między nazwami a rzeczami pisze, że: *Są rzeczy, których nie ma, a mówi się o nich. A są i takie, które są, a nie mówi się o nich. Są wreszcie i takie, których ani nie ma, ani się o nich nie mówi. Inne znów zarazem i są, i mówi się o nich*<sup>94</sup>. Dla ilustracji podaje różne antropomorfizmy mówiące o tym, że Bóg śpi, chodzi, czuwa, gniewa się. W ten sposób hagiograf, czerpiąc z doświadczeń ludzkich, określił rzeczy, czy stany przynależne Bogu. To samo odnosi się do pojęć używanych przez obie strony sporu teologicznego: Grzegorza i arian. W Piśmie Świętym nie ma określeń: „niezrodzony”, „bez początku”, „nieśmiertelny”. Powstały one z wypowiedzi, które się na nie składają chociaż w tej akurat formie nie są zapisane<sup>95</sup>. Autor *Mów* nie boi się używać rozumu, poprzez wyciąganie wniosków z czytanej perykopy, choć świadom jest jego ograniczoności. Stwierdza, że *w Piśmie gdybym znalazł coś innego z rzeczy nie powiedzianych albo powiedzianych niejasno, a wynikających z tekstu, nie starałbym się uniknąć wypowiedzi z obawy przed tobą który czepiasz się słów*<sup>96</sup>. Arianie, chociaż sami używali terminów nie znajdujących się w Biblii, w dysputach trzymali się mocno litery tekstu i stąd czerpali podstawy do swych argumentów. Grzegorz negatywnie odnosi się do takiego postępowania: *to czemu ty do tego stopnia jesteś niewolnikiem litery i przyłączasz się do faryzejskiej mądrości, a porzuciwszy rzeczy idziesz za głoskami?*<sup>97</sup>.

Sprawdżaniem umiejętnego czytania Pisma Świętego jest również sposób odczytywania tekstów natchnionych mówiących o Jezusie Chrystusie. Arianie, chcąc poprzeć swoje nauczanie, przedstawiali liczne teksty mówiące o niższości

<sup>92</sup> MT III, 1, s. 312.

<sup>93</sup> MT V, 21, s. 355.

<sup>94</sup> MT V, 22, s. 356.

<sup>95</sup> MT V, 23, s. 356.

<sup>96</sup> MT V, 24, s. 357.

<sup>97</sup> Tamże.

Syna Bożego. Wierni nauce Soboru Nicejskiego w odpowiedzi wyliczali inne teksty ukazujące niezaprzeczone Bóstwo drugiej Osoby Trójcy Świętej. Posługując się tą samą świętą Księgą, obie grupy mówiły zupełnie innym językiem. Dlatego Grzegorz, wychodząc od tajemnicy połączenia w jednej osobie dwóch natur: boskiej i ludzkiej<sup>98</sup>, wprowadza sposób egzegetyczny polegający na przypisywaniu poszczególnych wypowiedzi odpowiedniej naturze: *Wznioślejsze więc wypowiedzi i bardziej odpowiadające Bogu przydzieliliśmy Bóstwu, bardziej przyziemne zaś i raczej do natury ludzkiej się odnoszące — naszemu nowemu Adamowi i Bogu, który przyjął cierpienie, by przezwyciężyć grzech*<sup>99</sup>.

Inną kwestią, która pojawia się w *Mowach teologicznych*, jest umiejętność korzystania z dokonań poprzedników. Grzegorz nie chce być ślepym naśladowcą wcześniejszych nauczycieli: *Więc i my pobieżnie wydobędziemy na jaw tyle tylko, by się nie wydawało, że poniekąd trudzimy się zbyt cennie i sięgamy ambicjami dalej niż trzeba, «budując na cudzym fundamencie»* (Rz 15,20)<sup>100</sup>. Dostrzega jednak ich umiejętności i wielki wkład wniesiony przez nich do teologii, a w sposobie pracy odnajduje potwierdzenie swego nauczania na temat czytania Biblii: *czytali księgi Pisma Świętego nie lekkomyślnie, ani nie powierzchownie, ale sięgali poza literę i zagłębiali do środka, i dlatego otrzymali tę łaskę, że mogli widzieć ukryte piękno*<sup>101</sup>. Teolog zwraca uwagę na współpracę, jaka istnieje między ludźmi współcześnie poszukującymi prawdy o Bogu, a ich poprzednikami, którzy *przebadali to wszystko dla siebie i dla nas, bo przecież i my nasze badania i dla nich również prowadzimy*<sup>102</sup>. Wprawdzie Autor nie wymienia żadnego z teologów z imienia, ale scholiaści<sup>103</sup> wskazują choćby na św. Bazylego<sup>104</sup>.

W samej metodzie uprawiania teologii u biskupa Konstantynopola widać, że nie boi się korzystać z metod stosowanych przez adwersarzy. Nie jest mu więc obca choćby dialektyka, którą często stosuje, by ukazać niedostatki argumentów eunomian<sup>105</sup>. Wykorzystuje również porównania zaczerpnięte z ludzkich doświadczeń, aby dopiero po uświadomieniu mechanizmów działających na płaszczyźnie ludzkiej, skierować uwagę słuchaczy na prawdę o Bogu<sup>106</sup>. Ważnymi cnotami w meto-

<sup>98</sup> MT IV, 8, s. 333.

<sup>99</sup> MT IV, 1, s. 328; por. MT III, 3, s. 324. Już św. Atanazy w swoim dziele *De synodis* pisze, że należy mówić w sposób podwójny o Jezusie Chrystusie, powołując się na fragment Listu do Efezjan św. Ignacego Antiocheńskiego: „który po apostołach był ustanowiony biskupem antiocheńskim i stał się męczennikiem dla Chrystusa. Ten również uczył o Panu podwójnie pisząc: ów jedyny lekarz jest cielesny i duchowy, uczyniony i nieuczyniony, w człowieku Bóg, w śmierci prawdziwe życie, z Maryi i z Boga”; por. S. L o n g o s z, *Argument patrystyczny w okresie sporów ariańskich* (318–362), w: *Studia Antiquitatis christianae*, t. 2, 1980, s. 208.

<sup>100</sup> MT V, 21, s. 355.

<sup>101</sup> Tamże.

<sup>102</sup> MT V, 2, s. 345.

<sup>103</sup> Scholiaści — twórcy scholi, czyli objaśnień. Grzegorz posiadał wielu komentatorów, do najbardziej cenionych zalicza się Elias z Krety z XI wieku; por. T. S i n k o, *Literatura grecka*, t. III, cz. 2, Wrocław 1954, s. 187–189.

<sup>104</sup> Por. np.: Mt IV, 16, s. 328n. Grzegorz nie stosuje w *Mowach teologicznych* argumentu patrystycznego, polegającego na imiennym cytowaniu wybitnych Ojców i pisarzy kościelnych na udowodnienie tez teologicznych; por. S. L o n g o s z, jw., s. 196–212.

<sup>105</sup> Por. np.: MT III, 6, s. 315–316; MT III, 7, s. 316; MT V, 7, s. 348.

<sup>106</sup> Por. np.: MT III, 6, s. 315–316; MT III, 13, s. 320; MT V, 11, s. 350.

dzie pracy każdego teologa są umiar i roztropność. Stąd świadomość, że niektórych pytań się nie stawia, tak jak pewnych tematów się nie porusza, ze względu na ograniczoność człowieka i wielkość Boga<sup>107</sup>. Z tego powodu życie osobiste teologa jest ściśle powiązane z jego pracą naukową. Zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku, teolog musi umieć wykazać się pokorą, i co najważniejsze, nie oddzielać moralności od dorobku intelektualnego.

### 3. Zasady nauczania trynitologii

Po przybyciu do Konstantynopola Grzegorz zauważył, że w całym mieście można było spotkać ludzi rozprawiających na temat Trójcy Świętej. Jakość tych sporów i zawitych dyskusji była dla niego wątpliwa: *w tym stanie rzeczy zło to [spory i dyskusje] jest bezkarne i nie do zniesienia, i jest niebezpieczeństwo, że wielka nasza tajemnica wiary wyglądać może na jakąś sztuczkę dowcipną*<sup>108</sup>. Dlatego podaje pewne wskazówki na temat sposobu głoszenia prawd o Bogu.

Choć o Bogu należy myśleć zawsze, to jednak nie jest dobrze rozprawiać o teologicznych kwestiach bez umiaru. Grzegorz porównuje ją do miodu, którego *sytość i przesyt sprowadza wymioty, chociaż to miód, bowiem na wszystko jest czas odpowiedni, jak za Salomonem sądzę i ja, i to, co dobre, kiedy niedobrze jest użyte, nie jest dobrem, podobnie jak kwiat zupełnie nie jest w porę w zimie, i dla niewiast ubranie męskie albo żeńskie dla mężczyzn, i w smutku rozrywka, i przy pijatyce ły*<sup>109</sup>. Podobnie ma się rzecz z przemowami, co Teolog uzasadnia: *tak samo w mowie i w milczeniu obowiązuje pewien umiar, zwłaszcza, że pośród tylu rozmaitych nazw i cudownych mocy samego Boga wielbimy także nazwę „Logos”, tj. Słowo. Niech więc i spór nasz stąd bierze miarę!*<sup>110</sup>. Dlatego pyta słuchaczy: *Czy więc tu jedynie stosownej chwili przestrzegać nie będziemy, gdzie najwięcej uważać się powinno na stosowną chwilę?*<sup>111</sup> i od razu odpowiada negatywnie.

Ważną kwestią, którą porusza Grzegorz, jest problem, do kogo i co można mówić. Jeżeli chodzi o sprawy tak ważne dla chrześcijan, jak tajemnice samego Boga, to biskup Konstantynopola zachęca teologów do rozważań, ale w zgodzie z nauczaniem Kościoła: *wewnątrz naszych granic rozważania prowadźmy i do Egiptu się nie zapuszczajmy, ani do Asyryjczyków nie dajmy się zaciągnąć, i nie śpiewajmy pieśni Pana na obcej ziemi, do wszelakich słuchaczy*<sup>112</sup>. Przestrzega także przed niegodnymi słuchaczami, którzy wspomniane sprawy traktują lekko, jako rozrywkę podobną do igrzysk, przedstawień teatralnych, czy uczt<sup>113</sup>. Wśród cech dobrych słuchaczy wymienia: życzliwość i rozumność, poważne podchodzenie do sprawy, gorliwość, chęć słuchania i poszukiwania prawdy<sup>114</sup>. Tylko do takich

<sup>107</sup> Por. np.: MT III, 8, s. 317; MT III, 9, s. 317; MT III, 11, s. 319.

<sup>108</sup> MT I, 2, s. 275.

<sup>109</sup> MT I, 4, s. 277.

<sup>110</sup> MT I, 5, s. 278.

<sup>111</sup> MT I, 4, s. 277.

<sup>112</sup> MT I, 5, s. 277–278.

<sup>113</sup> MT I, 3, s. 276.

<sup>114</sup> MT I, 3, s. 276; MT I, 5, s. 277–278; MT II, 1, s. 285; MT V, 6, s. 347.

ludzi należy przemawiać, *by mowa na nieurodzajną ziemią padając nie pozostała bez plonu*<sup>115</sup>.

Gdy chodzi o tematy poruszanych kwestii teologicznych, to autor *Mów* zaleca, *aby rozprawić o tym, co sami pojąć możemy i do jakiej granicy dochodzi pojętność słuchającego i wytrzymałość, by przesada w słowach nie zaszkodziła słuchaniu, tak jak przesada w pożywieniu szkodzi ciału*<sup>116</sup>. Dlatego jest przeciwny temu, by osoby „niewypróbowane” były słuchaczami i wydawały wyroki na temat zrodzoności bądź stworzenia Boga, bo jest to temat, który mogą opacznie zrozumieć w kategoriach cielesności<sup>117</sup>. Grzegorz wzorując się na sposobie objawiania się Boga człowiekowi podaje następującą radę dla głoszących nauki o Bogu, mówiących do dwóch różnych grup ludzi: *nie wypowiadać się całkowicie od razu, ale w końcu niczego nie zostawić w ukryciu. Pierwsze bowiem byłoby niezręczne, drugie zaś ubliżające Bogu; pierwsze mogłoby zniechęcić obcych, drugie zrazić naszych*<sup>118</sup>. Dlatego proponuje „niewypróbowanym” i mówiącym do takich ludzi tematy, *dzięki którym mogą dać upust pragnieniom oratorskim, nie przynosząc szkody nikomu. Są to między innymi kwestie zaczerpnięte z pism pogańskich, np.: zwalczanie teorii o wędrówce dusz, arystotelesowskiego twierdzenia, że Bóg nie ma bezpośredniego udziału w dziejach świata, że dusza nie ma jakichkolwiek atrybutów osobowych*<sup>119</sup>. Zachęca więc eunomian w następujący sposób: *Filozofuj o świecie lub światach, o materii, o duszy, o naturach obdarzonych rozumem, tak dobrych jak i złych, o zmartwychwstaniu, o sądzie, o zapłacie, o cierpieniach Chrystusa. Bo przy rozważaniu tych tematów i osiągnięciu celu nie jest bez pożytku, i popadnięcie w błąd pozbawione niebezpieczeństw*<sup>120</sup>. Napomina, by były także to mowy przejrzyste, ujęte w niewielu słowach: *nie chcą, by myśli rozpraszały się w długich mowach tak jak woda, która nie mieści się w kanale, lecz występuje z brzegów i rozlewa się po równinie*<sup>121</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Tak oto została ukazana nauka św. Grzegorza z Nazjanzu na temat poznania Boga zawarta w *Mowach teologicznych*. Autor przedstawia realistyczną wizję możliwości poznawczych człowieka, daleką od racjonalności Eunomiusza, jak

<sup>115</sup> MT II, 1, s. 285.

<sup>116</sup> MT I, 2, s. 275.

<sup>117</sup> MT I, 6, s. 278.

<sup>118</sup> MT I, 10, s. 282.

<sup>119</sup> MT I, 10, s. 283.

<sup>120</sup> MT III, 1, s. 313; por. MT II, 11, s. 293: „Zależy mi przecież na tym, by się nie wydawało, że i ja sam głoszą rzeczy nie do pojęcia. Nie chcę uchodzić za fenomen mądrości, płacząc węzły i rozwiązując płataniny”.

<sup>121</sup> Benedykt XVI w katechezie o św. Grzegorz z Nazjanzu pisze: „Teologia nie jest dla niego czysto ludzką refleksją, a tym bardziej nie jest owocem jedynie skomplikowanych spekulacji, lecz rodzi się z życia modlitwy i świętości, z nieustającym dialogu z Bogiem. W ten właśnie sposób przybliży naszemu umysłowi rzeczywistość Boga, tajemnicę trynitarną”; Benedykt XVI, *Katechezy o Ojcach Kościoła*, Kraków 2008, s. 73.

również od fideizmu. Szanuje ludzki rozum, jednocześnie dowartościowując wiarę, czyli otwartość na Tajemnicę, którą jest Bóg. Ukazuje, że cały proces poznawczy Boga przez człowieka jest Jego darem z siebie samego. Zadaniem człowieka jest odpowiedzenie na ten dar, począwszy od zrezygnowania z fałszywych utożsamień Stwórcy ze stworzeniem, poprzez uszanowanie niepojętości istoty Boga, do uznania prawdy o ludzkiej kruchości i wejścia na drogę kontemplacji. Dlatego prawdziwy teolog, czyli świadek wewnętrznego życia Boga, charakteryzuje się roztropnością, umiarem i pokorą w zbliżaniu się do Tajemnicy i mówieniu o Niej<sup>122</sup>.

Można się zapytać, czy jest sens po kilkunastu wiekach sięgać do dzieł Grzegorza Teologa, kiedy to inne problemy teologiczne nurtują współczesnego człowieka<sup>123</sup>. Studium *Mów* wskazuje na potrzebę ciągłego wracania do źródeł refleksji teologicznej, by w ten sposób próbując odpowiadać na obecne wyzwania nie pobył z dala i nie oddalić się od Tajemnicy, od Boga. Dlatego jest wielką szkodą, że współczesne badania w Polsce nad spuścizną tego Ojca Kościoła są tak sporadyczne i wiążą się w większej mierze tylko z osobą ks. Norberta Widoka.

## **DIE LEHRE VON DER ERKENNTNIS GOTTES IN THEOLOGISCHEN VORTRÄGEN DES HL. GREGORS AUS NAZJANZ**

### ZUSAMMENFASSUNG

Die „Theologischen Reden“ von hl. Gregor von Nazianz waren eine Antwort auf das Bedürfnis, die wahre Theologie der heiligen Dreifaltigkeit zu zeigen. Hinsichtlich des Reduktionsoptimismus von Eunomius in der Erkenntnis des Wesens des Gottes musste der Bischof von Konstantinopel auch dieses Thema ansprechen, denn die falschen Feststellungen der „Eunomianer“ in diesem Bereich zu Trinitätsfehlern führten. Das Ziel dieses Artikels ist, eine zusammenhängende Vision der Erkenntnisbeziehung Mensch-Gott zu zeigen und zu systematisieren, mit dem Initiieren des Prozesses durch Gott (die Ähnlichkeit des Geschöpfes zu dem Schöpfer) beginnend, über die intellektuelle Suche des Menschen (die Möglichkeiten und die Begrenzungen des menschlichen Gehirns) bis zu seiner Antwort mit seiner ganzen Person (das Leben von Gott erfüllt und mit Gott- das Streben nach Heiligkeit), was sich auch in der Beschäftigung mit der Theologie ausdrückt.

---

<sup>122</sup> Na przykład: stosunek chrześcijaństwa do innych religii, feminizm, miejsce świeckich w Kościele, czy określenie wizji Kościoła; por. J. M a j e w s k i, *Teologia na rozdrożach*, Kraków 2005.

<sup>123</sup> Badacz spuścizny św. Grzegorza z Nazjanzu, który w ostatnich latach opublikował m.in.: *Physis w pismach Grzegorza z Nazjanzu. Studium z teologii patrystycznej*, Opole 2001; *Postawa Grzegorza z Nazjanzu wobec świeckich w świetle jego listów protekcyjnych*, *VoxP* 22: 2002, z. 42–43, s. 187–2007; *Prawo natury w koncepcji Grzegorza z Nazjanzu*, w: *Ad plenam unikatem*, red. P. Jaskóła, R. Porada, Opole 2002, s. 363–372; *Grzegorz z Nazjanzu*, Kraków 2006.

## WSPÓŁCZESNE UJĘCIE PRZEDMIOTU TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ

**Treść:** — I. Zakres przedmiotu teologii fundamentalnej. 1. Problem przynależności traktatu o religii do przedmiotu teologii fundamentalnej. 2. Problem przynależności innych traktatów do przedmiotu teologii fundamentalnej. — II. Problem łączności tez chrystologicznej i eklezjologicznej w przedmiocie teologii fundamentalnej. 1. Tradycyjne ujęcia związków chrystologii z eklezjologią. 2. Zasady wewnętrznego związku tez chrystologicznej i eklezjologicznej (niektóre propozycje nowych rozwiązań). — III. Problem przynależności teologii religii do przedmiotu teologii fundamentalnej. 1. Tradycyjne rozwiązania. 2. Propozycja włączenia teologii religii do przedmiotu teologii fundamentalnej. — Zusammenfassung.

Pytanie: czym zajmuje się teologia fundamentalna? — uchodzi, jak w przypadku każdej nauki, za podstawowe dla teorii tej dyscypliny. Na przestrzeni dziejów przedmiot apologetyki czy teologii fundamentalnej kształtował się w zależności od potrzeb epoki i dlatego nie był jednolity. Refleksja nad nim oraz jego spójne ujęcie są jednak konieczne, ponieważ mogą pociągnąć za sobą różne koncepcje teologii fundamentalnej, a także świadczą o jej dojrzałości metodologicznej.

Te właśnie cele stawia sobie niniejsze opracowanie, w którym zostaną omówione trzy główne zagadnienia: zakres przedmiotu teologii fundamentalnej, problem łączności tez chrystologicznej i eklezjologicznej w jej przedmiocie oraz problem przynależności teologii religii do tego przedmiotu.

### I. ZAKRES PRZEDMIOTU TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ

W poglądach autorów — jak stwierdzają R. Latourelle, H. Lais, A. Kolping i inni — nie ma jednolitych opinii co do zakresu przedmiotu teologii fundamentalnej<sup>1</sup>. Spowodowane to jest tym, że autorzy dla określenia przedmiotu obierają różne kryteria — Kolping np. uważa, że przedmiot teologii fundamentalnej obejmuje łączność człowieka z Bogiem w historii zbawienia<sup>2</sup>; P. Parente przyjmuje, że

---

<sup>1</sup> R. Latourelle, *Apologétique et fondamentale*, *Salesianum* 26:1965, s. 265; „Es herrscht noch keine einheitliche Auffassung über den Umfang des Stoffkreises der Fundamentaltheologie” (H. Lais, *Probleme einer Zeitgemässen Apologetik*, Wien 1956, s. 14).

<sup>2</sup> *Fundamentaltheologie*, Bd. 1, Regensburg – Münster 1974, s. 24.

stanowi go fakt Objawienia i wszystko to, co jest z nim związane, bliżej nie precyzując, o jakie problemy tu chodzi<sup>3</sup>; C. Cristiani twierdzi zaś, że zasięg przedmiotu wyznacza natura apologetyki<sup>4</sup>. Redaktorzy „Concilium” do teologii fundamentalnej zaliczają problemy z pogranicza filozofii i teologii<sup>5</sup>. Niektórzy z autorów uważają natomiast, że przedmiot omawianej dyscypliny kształtuje się w pewnym sensie pod wpływem poglądów podważających tezy apologetyczne<sup>6</sup>. Jak już z tego widać, kryteria oznaczania przedmiotu tej dziedziny wiedzy są nieostre i niejednolite, stąd różnorodność jego ujęć.

Trzeba jasno stwierdzić, że ogólny zakres zainteresowań omawianej dyscypliny wyznacza cel i zadania. Należy tu zaznaczyć, że nieco inaczej kształtuje się przedmiot, gdy rozważa się go w świetle celu, a nieco inaczej, gdy rozpatruje się go w aspekcie zadań, głównie z tego względu, że nie zostały w dostatecznym stopniu skoordynowane ze sobą. W świetle celu przedmiot teologii fundamentalnej stanowi — na co wszyscy bez wyjątku się godzą — fakt Objawienia, czyli jego zaistnienie i trwanie w historii (*demonstratio christiana et catholica*). Biorąc pod uwagę zadania, przedmiot teologii fundamentalnej — przy zachowaniu zasadniczego zrębu — powinien być, według różnych sugestii, uzupełniony i poszerzony. W tym względzie propozycje są dość zróżnicowane. Stąd nasuwa się potrzeba pewnej systematyzacji poglądów dotyczących odnośnej problematyki.

<sup>3</sup> „Eius obiectum materiale proprium est factum revelationis et es quae cum ipse connectuntur sive antecedenter sive consequenter” (*Theologia Fundamentalis. Apologetica, de Ecclesia, de fontibus revelationis*, Romae 1946, s. 5).

<sup>4</sup> Nos raisons de croire. Sens et vertu de l'apologétique, Paris 1957, s. 13.

<sup>5</sup> W ten sposób J.B. Metz określiła granice problematyki poruszanej na łamach *Concilium* w słowie wstępnym *Od Redakcji* (1965–1966, nr 1–10, s. 405). Otóż, od chwili założenia tego pisma (1965) problematykę teologii fundamentalnej poruszano w numerach pod dość niesprecyzowanym tytułem *Problemy graniczne*, w których obok kwestii typowo teologiczno-fundamentalnych omawiano zagadnienia luźno związane z teologią fundamentalną. Od 1973 r. niefortunną nazwę *Problemy graniczne* zastąpiono tytułem *Teologia fundamentalna*. Wówczas stała się rzecz zupełnie niezrozumiała, bowiem w numerach pod tym tytułem rzadko można znaleźć to, co dotyczyćby problemów bezpośrednio z nią związanych. Ponieważ poszczególne numery *Concilium* są monotematyczne, już sam ich wykaz orientuje, co — według kolegium redakcyjnego — wchodzi w zakres tej dyscypliny i czym powinna się zajmować, i tak: nr 85 z 1973 r. — „A propos de la crise du langage religieux”; nr 95 — „Sur la joie et la tristesse”; nr 105 — „Etre immortel”; nr 115 — „Théologie et littérature”; nr 125 — „Socialisme et christianisme”; nr 135 — „Les déplacements actuelles de la théologie”. Nic dziwnego, że mogło to wywołać wrażenie nieokreśloności teologii fundamentalnej, jakiejś tematycznej dowolności, a nawet pewnego zamętu pojęciowego, oraz to, że staje się znów jakąś „Pantologie sacrée” — jak to nazwał w 1912 r. A. Gardeil, a nazwa „teologia fundamentalna” miałaby służyć tylko za etykietę. Nie oznacza to jednak, że *Concilium* nie ma żadnego wkładu w rozwój teologii fundamentalnej i zachodzące w niej przeobrażenia stosownie do ducha czasu.

<sup>6</sup> Stąd S. Nagy, Główne kierunki badań we współczesnej apologetyce katolickiej, *RTK* 7: 1960, z. 4, s. 119–139, omawiając przedmiot apologetyki, uwzględnia te jego elementy, które są podważane przez marksizm i protestantyzm dialektyczny. J. Myskó w, Przedmiot materialny apologetyki naukowej wobec historyczno-morfologicznych badań R. Bultmanna i jego szkoły, *SW* 4: 1967, s. 161–285, stoi na stanowisku, że na skutek powiązań apologetyki z naukami religioznawczymi nastąpiło zacieśnienie przedmiotu apologetyki do badań nad apologią religii (dokładniej — apologią religii chrześcijańskiej), przez co przedmiot stał się wybitnie historyczny. Zmusza to, jego zdaniem, teoretyków apologetyki do podjęcia dyskusji z tymi współczesnymi kierunkami, które zajmują się badaniami źródeł życia i działalności Jezusa. W myśl tego założenia rozważa przedmiot apologetyki także w relacji do kierunku historyczno-morfologicznego.



## 1. Problem przynależności traktatu o religii do przedmiotu teologii fundamentalnej

W ciągu dziejów przedmiot teologii fundamentalnej był ujmowany w *demonstrationes*, które tworzyły najczęściej schemat trójczęściowy: *De religione*, *De Christo legato*, *De Ecclesia catholica*. Obecnie, głównie z powodu rozbudowania nauk religioznawczych, zdecydowana większość autorów opowiada się za schematem dwuczęściowym, obejmującym *demonstratio christiana* i *demonstratio catholica*. W tym rozwiązaniu chodzi o wykazanie, że Boże Objawienie zrealizowane w pełni w Jezusie Chrystusie trwa i jest przekazywane przez Kościół założony przez Niego jako Boskiego Legata i Wcielonego Syna Bożego. Wprawdzie schemat dwuczęściowy jest metodologicznie bardziej poprawny od trójczęściowego, to jednak fakty chrystologiczny i eklezjologiczny nie były ze sobą ściśle wiązane wewnętrznie, czemu poświęci się więcej uwagi w następnej części rozważań.

Jeśli idzie o zwolenników włączenia traktatu *De religione in genere* do przedmiotu teologii fundamentalnej, to można wśród nich wyróżnić trzy grupy poglądów.

Do pierwszej należałoby zaliczyć tych, którzy postulują, by tradycyjny traktat *De religione in genere* znalazł się ponownie w przedmiocie apologetyki (M. Nicolau, H. Lais, T.W. Crafer)<sup>7</sup>, jakkolwiek z pewnymi modyfikacjami. Należy zauważyć, że część autorów, chociaż w rozważaniach teoretycznych przedmiot widzi w tezie chrystologicznej i eklezjologicznej, to jednak praktycznie uwzględnia traktat o religii w zakresie przedmiotu omawianej dyscypliny (L. Lercher, P. Parente, A. Iragui-Abarzuza, M. Heinrichs, G.L. Méndez, M. Gelabert, P. Rossano)<sup>8</sup>.

Do drugiej grupy zwolenników włączenia traktatu o religii do apologetyki, choć na innej zasadzie, należą przedstawiciele Warszawskiej Szkoły Apologetycznej<sup>9</sup>. W. Kwiatkowski, uniezależniając apologetykę od teologii i wyznaczając jej specyficzne zadania, przedmiot apologetyki określa bardzo szeroko — stanowią go apologie wszystkich religii<sup>10</sup>. Tak ogólne i szerokie ujęcie przedmiotu apologetyki

<sup>7</sup> „Quoniam im hoc tractatu debemus agere de vera religione, atque adeo de religione revelata, opus est primum de religione discaptare, in quantum relations illius cum revelatione illuminari debeant vel earum studium praeparari. Ceterum conceptus religionis adeo est usitatus, cum sermo tam frequens incidat de homine religioso, de religione populorum, de philosophia religionis [...] ut talis conceptus vere fundamentalis dici debeat et pertractandus” (M. Nicolau, *Sacrae theologiae summa*. Vol. 1, Ed. 5. Matriti, s. 63); por. H. Lais, *ju.*, s. 14 n., 41–84; T.W. Crafer, *Apologetics*, ERE I, s. 612.

<sup>8</sup> L. Lercher, *Institutiones theologiae dogmaticae*, Barcelona 1945, s. 1–10; P. Parente, *Theologia*, s. 6–15; A. Iragui-Abarzuza, *Manuale theologiae dogmaticae*, Vol. 1, Madrid 1957, s. 30–37; M. Heinrichs, *Theologia fundamentalis*, Ed. 2, Tokyo 1958, s. 1–23; G.L. Méndez, *Razones para creer. Manual de Teologia Fundamental*, Madrid 1993, s. 47–73; M. Gelabert, *Experiencia humana y comunicación de la fe. Ensayo de Teologia Fundamental*, Madrid 1983, s. 185; P. Rossano, *Christliche Theologie und Religionen. Ein Problem unserer Zeit*, w: *Probleme und Aspekte der Fundamentaltheologie*, hrsg. R. Latourelle, G. O'Collins, Leipzig 1985, s. 347.

<sup>9</sup> Została ona utworzona przez ks. W. Kwiatkowskiego (1892–1972).

<sup>10</sup> W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, T. 1, Warszawa 1961, s. 28 i in.; tenże, *Formalna budowa własnej apologii Jezusa z Nazaretu*, *SThV* 8: 1970, nr 1, s. 80.

jest tylko postulatem. Faktycznie przedmiotem apologetyki w rozumieniu Warszawskiej Szkoły Apologetycznej jest apologia konkretnej religii, czyli chrześcijańskiej, a więc klasyczna apologia religii chrześcijańskiej jako wyraz religijnej świadomości Jezusa z Nazaretu<sup>11</sup>.

Trzecią grupę zwolenników włączenia traktatu o religii do teologii fundamentalnej reprezentuje H. Fries<sup>12</sup> i autorzy 4-tomowego podręcznika *Handbuch der Fundamentaltheologie*<sup>13</sup>, którego tom I został poświęcony głównie religii (ciekawe, że bardzo mało mówi się w nim o jej genezie). Zdaniem Friesa teologia fundamentalna w sposób fenomenologiczny opisuje człowieka *in ordine ad Deum*, jako przyjmującego religię lub Objawienie. Dlatego też nie może ona zrezygnować z rozważań o religii.

Pierwszy tom wspomnianego podręcznika porusza wiele problemów związanych z pojęciem religii, widzianym głównie w perspektywie nauk religioznawczych, filozofii i fenomenologii religii, jego historycznego rozwoju, różnorodnych uwarunkowań (także ze strony ateizmu), mniej natomiast dotyczących teologii religii, a w niej znajdują się — moim zdaniem — główne związki z teologią fundamentalną, lecz ta kwestia zostanie omówiona w ostatniej części tego opracowania.

R. Schaeffler dostrzega rangę pojęcia religii ustalonego w ramach nauk religioznawczych i filozofii religii w odniesieniu do teologii fundamentalnej i widzi je w relacji do wszystkich trzech zasadniczych dziedzin teologii fundamentalnej: w *demonstratio religiosa* chodzi mu głównie o to, by rozumienie religii odnoszone do wszystkich religii korespondowało z pojęciem religii chrześcijańskiej, w *christiana* — czy objawienie chrześcijańskie jest wypełnieniem religii, w których czci się różne bóstwa, zaś w *catholica* — mówiąc najogólniej — o odniesieniu Kościoła Chrystusowego czy chrześcijaństwa do innych religii i wyznań<sup>14</sup>.

A. Lang utrzymuje, że włączanie traktatów o istnieniu Boga czy uzasadnianiu religii do teologii fundamentalnej dokonywane było głównie ze względów pragmatycznych i dydaktycznych, gdyż te zagadnienia są bardzo przydatne dla teologii fundamentalnej w późniejszym wywodzie<sup>15</sup>. Wydaje się, że dokonywane to było również na podstawie tradycyjnej metodologii nauk, według której w miarę

<sup>11</sup> Tenże, Apologetyka, t. 1, jw., s. 43, 46, 152.

<sup>12</sup> H. Fries, Eine neue Fundamentaltheologie, *ThQ* 134 (1954), s. 468. Fries zarzuca Langowi m.in. to, że w swoim podręczniku pominął zagadnienie *demonstratio religiosa*. Lais (Probleme, jw., s. 15-16) popiera stanowisko Friesa odnośnie do rozważania traktatu *De religione* w ramach teologii fundamentalnej: „Wer die Existenz Gottes leugnet, lehnt damit auch seine Offenbarung ab. So hat die Religionsbegründung innerhalb der Fundamentaltheologie nicht nur ihr Recht, sondern in einem atheistisch verdunkelten Zeitalter auch eine indispensable Pflicht [...] Wir brauchen als Kernstück die methodisch rational vorgebende Fundamentaltheologie, welche die Glaubwürdigkeitsgegründet und als Apologetik auf derselben Ebene verteidigt; ihr vorgelagert muss eine Prä-Apologetik sein, welche den einschlägigen Bereich der Demonstratio religiosa umfasst; also fundamentaltheologisch bzw. apologetisch bedeutsame Argumente der Religionsphilosophie und Anthropologie unter Berücksichtigung der heute vielfältigen Beziehung zu den Naturwissenschaften”.

<sup>13</sup> *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 1-4, hrsg. W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler, Freiburg – Basel – Wien 1985-1988.

<sup>14</sup> *Filozofia religii*, Częstochowa 1989.

<sup>15</sup> *Fundamentaltheologie*, Bd. 1, 3. Aufl. München 1962, s. 30 n.

możliwości należało u podstaw konkretnej dyscypliny naukowej unikać przyjmowania założeń. W świetle współczesnej, ogólnej metodologii nauk teologia fundamentalna nie musi wszystkiego uzasadniać, gdyż jej przedmiot rozrastałby się niepomiaralnie i przestałby być jednolity. Może ona, co nie godzi w jej naukowość, przyjąć u podstaw określone założenia, przez co uwolni się od zagadnień ubocznych wobec jej głównego przedmiotu.

Wydaje się, że względy metodologiczne nakazują wyłączenie traktatu *De religione in genere* z przedmiotu teologii fundamentalnej, chyba że przyjmuje się inną jej koncepcję, co oczywiście jest możliwe. Nie może on być jednak całkowicie wykluczony z zakresu przedmiotu tej dyscypliny, lecz powinien być z nią skorelowany, co będzie przedmiotem ostatniej części tego opracowania.

## 2. Problem przynależności innych traktatów do przedmiotu teologii fundamentalnej

Omawiając zakres przedmiotu teologii fundamentalnej należy jeszcze zwrócić uwagę na niektóre sporne kwestie dotyczące przynależności do niego różnych traktatów. Otóż istnieją wśród autorów pewne różnice poglądów, gdy chodzi o przynależność do ścisłej teologii fundamentalnej zagadnienia istnienia Boga, teologicznej nauki o poznaniu, a ostatnio także antropologii i wiary. Zagadnienia te, z wyjątkiem antropologii, były najczęściej włączane do problematyki apologetycznej, na co wskazują prace choćby: P. Schanza, J. Mausbacha, G. Essera, a także niektóre podręczniki powojenne<sup>16</sup>, czy opracowania encyklopedyczne<sup>17</sup>. Niektórzy ze współczesnych autorów proponują, by przynajmniej niektóre z nich włączyć na nowo do teologii fundamentalnej.

### A. Zagadnienie istnienia Boga

Pewne zróżnicowanie poglądów dotyczących przynależności do teologii fundamentalnej wymienionych zagadnień jest wielorako uwarunkowane. Gdy chodzi o problem istnienia Boga, to kwestia ta jest podnoszona na nowo w krajach, w których załamała się wiara w Boga osobowego — czy to pod wpływem propagandy ateistycznej, urzędowej laicyzacji życia, krzewienia tzw. światopoglądu naukowego, walki z religią (jak miało to miejsce w hitlerowskich Niemczech i krajach komunistycznych), czy też — materializmu praktycznego, konsumpcyjnego stylu życia, całkowitego naturalizmu i neoracjonalizmu, zeświecczenia świadomości ludzkiej. Należy więc wracać do zagadnień wyjściowych każdej teologii. Właśnie tam, gdzie zanikła wiara w osobowego Boga, tam siłą rzeczy niemożliwe jest osiągnięcie wiary w Jezusa Chrystusa. Ponieważ wiara w nad-

<sup>16</sup> Por. S. Tromp, *De revelatione Christiana*, Ed. 6, Romae 1950, s. 23–68; J.H. Cavanaugh, *Evidence for our faith*, Ed. 2, Indiana 1952, s. 19–64; L. Lercher, jw., s. 1–10; A. Beni, *La vera religion*, Roma 1954.

<sup>17</sup> T.W. Crafer, jw., s. 612–619.

przyrodzone Objawienie zakłada wiarę w transcendencję osobowego Boga, wielu autorów, jak: H. Lais, S. Tromp, T.W. Crafer, A. Beni, J. Cahill, H. Holstein, R. Panikkar, J.A. Sayés, G. Cardaropoli, A. Dartigues, A. Kolping, H. Waldenfels<sup>18</sup> i inni, proponuje, by do teologii fundamentalnej włączyć traktat o istnieniu Boga, przy czym niektórzy z nich (S. Tromp, H. Lais, G. Crafer, A. Kolping, G. Cardaropoli) przedstawiają go tradycyjnie, inni (J. Cahill, H. Holstein, A. Beni, R. Panikkar, J.A. Sayés, A. Dartigues, H. Waldenfels) jako egzystencjalny warunek istnienia człowieka, a przede wszystkim ukazują Boga i Jego Objawienie jako odpowiedź na pytanie o sens ludzkiej egzystencji, co podkreśla wielu dzisiejszych teoretyków teologii.

Z drugiej strony postulat reintegracji tego zagadnienia w teologii fundamentalnej wynika z racji dydaktycznych. Wszędzie tam — chodzi o instytuty, kolegia i akademie teologiczne — gdzie nie prowadzi się odrębnych wykładów z teodycei czy filozofii Boga, te zagadnienia przydziela się ze względów pragmatycznych apologetyce (teologii fundamentalnej) jako dyscyplinie pogranicza.

## B. Zagadnienie teologicznej nauki o poznaniu

Nie wszyscy teoretycy teologii fundamentalnej są zgodni co do tego, czy omawianie teologicznych źródeł poznania, a mianowicie Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, Pisma św. i Tradycji, należy zaliczyć do teologii fundamentalnej. Zwolennikami włączenia traktatu *De locis theologicis* do przedmiotu tej dyscypliny są m.in.: A. Lang, M. Heinrichs, S. Tromp, L. Lercher, Cz.S. Bartnik i autorzy *Handbuch der Fundamentaltheologie*, którego ostatni tom poświęcony jest tej kwestii<sup>19</sup>. Stanowisko swoje uzasadniają tym, że celu i zadań dzisiejszej teologii fundamentalnej nie ogranicza się tylko do uzasadnienia podstaw wiary, ale ujmuje się je szerzej; między innymi teologii fundamentalnej stawia się zadanie zbudowania podstaw dla teologii i zasadniczo dlatego do przedmiotu włączają traktat *De locis theologicis* jako jej końcową część. Przy czym teologiczne zagadnienie poznania omawiają z punktu widzenia wiary<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> H. Lais, Apologetik. LThK I, s. 724; S. Tromp, jw., s. 23–37; T.W. Crafer, jw., s. 613–619; A. Beni, Teologia fondamentale, Vol. 1, Roma 1980, s. 12–28; J. Cahill, Teologia fundamentalna naszych czasów, *Concilium* 6–10 (1969), s. 48; H. Holstein, La théologie fondamentale depuis 1945, *AnTh* 11: 1950, s. 134; R. Panikkar, Métathéologie ou théologie diacritique comme théologie fondamentale, *Concilium* 46 (1969), s. 40; J.A. Sayés, Cristologia al cristianesimo. Elementi di Teologia fondamentale alla luce del Vaticano II, Roma 1970, s. 688; A. Dartigues, La Révélation du sens au salut, Paris 1985, s. 288; A. Kolping, Fundamentaltheologie, jw., s. 64, 140; H. Waldenfels, O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele — dzisiaj, Katowice 1993, s. 124–158.

<sup>19</sup> M. Heinrichs, jw., s. 58, 454–524; L. Lercher, jw., s. 311–368; Cz. Bartnik, Kościół Jezusa Chrystusa, Wrocław 1982, s. 323–390; Handbuch, Bd. 4: Traktat theologische Erkenntnis Lehre, Freiburg – Basel – Wien 1988.

<sup>20</sup> „In neuerer Zeit hat man aber die Aufgaben unserer Disziplin nicht mehr bloss auf die rein apologetischen Fragen beschränkt, die zur Rechtfertigung der Glaubenshaltung notwendig sind, sondern teilt ihr auch die Aufgabe zu, die grundlegenden Voraussetzungen für die dogmatische Arbeit der Theologie zu schaffen, und gliedert ihr deshalb den Traktat über die theologischen

### C. Zagadnienia antropologiczne

Ponieważ w mentalności współczesnej coraz bardziej zmniejsza się rola racjonalizmu, a dowartościowane zostają elementy podmiotowe, stąd ze strony współczesnych kierunków filozoficznych płynie postulat ujmowania teologii fundamentalnej bardziej w kategoriach antropologicznych, zwłaszcza uwzględniania elementów podmiotowych w zakresie argumentacji. Taki też postulat płynie ze strony nauk o człowieku. Z tych racji wydaje się słuszne włączenie antropologii do naszej dyscypliny w jej części wprowadzającej, a także argumentacyjnej.

Podsumowując pierwszą część rozważań trzeba stwierdzić, że najczęściej zakres przedmiotu teologii fundamentalnej ujmowany jest w dwie tezy (*demonstrations*): chrystologiczną i eklezjologiczną, które jednak nie są ze sobą wewnętrznie związane, dlatego temu zagadnieniu należy poświęcić więcej uwagi.

## II. PROBLEM ŁĄCZNOŚCI TEZ CHRYSOLOGICZNEJ I EKLEZJOLOGICZNEJ W PRZEDMIOCIE TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ

To zagadnienie jest złożone i wielorako uwarunkowane. Z metodologicznego punktu widzenia jest ono ważne, gdy idzie o ustalenie zakresu przedmiotu teologii fundamentalnej, jego wewnętrznego ujednoczenia oraz stworzenia właściwych metod badawczych. W tej perspektywie omówi się w tym punkcie rozważań tradycyjne ujęcia zagadnienia łączności chrystologii z eklezjologią, a także zaprezentuje się inne zasady tego związku. Może to mieć znaczące konsekwencje dla budowy dojrzałej pod względem metodologicznym teologii fundamentalnej.

### 1. Tradycyjne ujęcia związków chrystologii z eklezjologią

Z punktu widzenia systematyki przedmiotu teologii fundamentalnej, obejmującego tezę chrystologiczną i eklezjologiczną, trzeba powiedzieć jasno, że dotychczas brak było między nimi wewnętrznej jedności. Związek chrystologii z eklezjologią i eklezjologii z chrystologią był dość luźny lub tylko przyczynowy, (czyli że Jezus Chrystus założył Kościół, był przyczyną jego zaistnienia). Według niemal wszystkich eklezjologów katolickich Jezus założył Kościół, aby ten był stróżem i przekazicielem Objawienia Bożego. Było to dość uproszczone widzenie, ale częściowo zrozumiałe w kontekście tradycyjnej apologetyki<sup>21</sup>.

---

Erkenntnisquellen («De locis theologicis») als abschliessenden Teil an. Mit dieser Untersuchung greift die FTh über die Zielsetzung der «Apologetik» hinaus, die sich auf jene Fragen beschränkt hat, die den Nichtgläubigen gegenüber zur Rechtfertigung des Glaubens notwendig sind. Die theologischen Erkenntnisprobleme können nur vom Glauben aus behandelt und gelöst werden” (A. L a n g, *Fundamentaltheologie*, s. 30n.).

<sup>21</sup> M. R u s e c k i, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, T. 1: Z teorii teologii fundamentalnej, Lublin 1994, s. 218–229.

Objawienie w tradycyjnej apologetyce było ujmowane intelektualistycznie i noetycznie. Depozyt Objawienia to zespół prawd wiary. Konsekwentnie w eklezjologii eksponowano, że podmiotem strzeżenia i przekazu tego depozytu był głównie Urząd Nauczycielski Kościoła, wyposażony w charyzmat nieomyślności, dzięki czemu przekaz Objawienia dokonuje się w sposób nieomyślny. W tej optyce łączność tych tez była ujmowana względnie poprawnie, ale było to ujęcie zbyt jednostronne, gdyż dziś inaczej ujmuje się i Objawienie, i Kościół.

Trzeba wspomnieć, że w krajach romańskich, w których przedmiot teologii fundamentalnej ujmuje się jako wiarygodność Objawienia Bożego, eklezjologia właściwie nie wchodzi w zakres przedmiotu tej dyscypliny. Jawi się ona jakby niekoniecznie ściśle związana z teologią fundamentalną (choć z tym twierdzeniem mało kto się zgadza). Być może jest to wynikiem uprawiania tzw. teologii traktatowej, w której eklezjologia była odrębnym traktatem teologicznym. Po *De Trinitate*, *De Deo Creatore*, *De Christo legato et redemptore*, a przed *De gratia* i *De novissimis* znajdował się traktat *De Ecclesia*. Przy takim uprawianiu teologii łączność poszczególnych traktatów uzasadniano w sposób ogólny, zwykle dedukcyjny. Każdy z nich na swój sposób był uważany za autonomiczny. Faktycznie mało dbano o ich rzeczowe i wewnętrzne powiązanie (dotyczy to i eklezjologii). Ubocznie, siłą rzeczy, występowały między nimi powiązania, ale jakby ich nie eksponowano wyraźnie, istniały jak gdyby akcydentalnie.

Eklezję widziano jedynie w funkcji stróża, nieomyślnego interpretatora Objawienia (nauki) Jezusa Chrystusa. Takie wąskie podejście do tego zagadnienia było głównie uwarunkowane różnymi prądami epoki nowożytnej, które najogólniej mówiąc albo kwestionowały osobę Jezusa Chrystusa i Kościoła, albo nie widziały między nimi żadnego związku przyczynowego, albo wskazywały jedynie na związek luźny i przypadkowy<sup>22</sup>.

Niektórzy autorzy zdawali sobie sprawę z niewystarczalności związku chrystologii z eklezjologią jako zbyt zewnętrznego, mało wewnętrznie powiązanego. Na tej między innymi podstawie G. Bardy twierdzi, że traktat o Kościele z punktu widzenia systematyki przedmiotu teologii fundamentalnej jest najmniej dopracowany. Przedmiot apologetyki czy teologii fundamentalnej, tak w zakresie faktu chrystologicznego jak i eklezjologicznego, nie kształtował się pod wpływem systemowej refleksji nad tymi faktami, lecz był tworzony dość przypadkowo i w sposób doraźny, w miarę jak powstawały jakieś zarzuty kontestujące prawdy związane z podstawami chrześcijaństwa. W wyniku tego przedmiot teologii fundamentalnej (w obydwu jego członach) nie był wewnętrznie zwarty i koherentny ani ujmowany w jednolitych kategoriach.

Wymowną ilustrację tego stanu rzeczy stanowi fakt, że aż dotąd w chrystologii i eklezjologii stosowane są całkowicie inne metody badawcze, tak jakby były to traktaty całkowicie od siebie odrębne i niemające ze sobą nic wspólnego. Z metodologicznego punktu widzenia rzeczą wręcz pilną wydaje się być kwestia ujednolicenia obydwu członów przedmiotu oraz ich ściśle powiązanie ze sobą. Wobec tych pilnych zapotrzebowań przykre wydaje się stwierdzenie, że tylko nieliczni autorzy poświęcają tym zagadnieniom nieco uwagi.

<sup>22</sup> M. R u s e c k i, *Fenomen chrześcijaństwa. Wkład w kulturę*, Lublin 2001, s. 15–39.

Chlubnym wyjątkiem pod tym względem jest ks. W. Kwiatkowski, twórca apologetyki totalnej i założyciel Warszawskiej Szkoły Apologetycznej, o którym już mówiono w tym opracowaniu. Zdając sobie sprawę z zasygnalizowanych wyżej problemów podjął on próbę implikatywnego połączenia dwóch faktów wchodzących w zakres przedmiotu apologetyki na podstawie faktu chrystologicznego. W religijnej świadomości Jezusa wyróżnia dwojakiego rodzaju świadomość: genetyczną, dotyczącą Jego synostwa Bożego, i mesjańską (funkcyjną), która odnosi się do misji, jaką miał spełniać i faktycznie realizował. Pierwsza z nich jest podstawą Jego roszczeń indywidualnych, druga społecznych (eklezyjalnych). Oba rodzaje świadomościowych roszczeń Jezusa właściwie stanowią tylko dwa aspekty jednej i tej samej idei chrystokratycznej. W niej to właśnie Kwiatkowski próbuje scalić przedmiot apologetyki, którym jest zagadnienie religijnej świadomości Jezusa z Nazaretu<sup>23</sup>.

Rozwijając tę ideę autor ten słusznie stwierdza, że już w życiu Jezusa zawiera się w jakimś sensie życie Kościoła, a Kościół staje się w pewnym znaczeniu przedłużeniem ziemskiego życia Jezusa. Na tym związku bazuje także swoista świadomość społeczna (kościelna) chrześcijaństwa (strona oddolna implikowana przez stronę odgórną działalności Jezusa) przyjęta od Chrystusa i mająca analogiczną strukturę, jak Jego indywidualna świadomość. Z tego też względu Kościół jest przedmiotem szczególnych zainteresowań apologetyki czy teologii fundamentalnej.

Powyższe rozwiązanie proponowane przez ks. Kwiatkowskiego dobrze wiązało obydwa traktaty wchodzące w zakres przedmiotu apologetyki, ale było opracowane na podstawie tradycyjnych poglądów psychologicznych, których dziś się raczej nie przyjmuje.

Wątpliwości budzi też stwierdzenie, że Kościół jest w pewnym sensie przedłużeniem ziemskiego życia Jezusa, gdyż misja i działalność Kościoła obejmuje także wydarzenia paschalne, czyli *par excellence* zbawcze. Sama zaś idea łączenia chrystologii z eklezjologią na zasadzie implikacji wewnętrznej jest jak najbardziej słuszną, perspektywiczną i inspirującą do dalszych badań. Na marginesie jego propozycji można wspomnieć, że jemu samemu nie udało się dokonać praktycznego ujednoczenia przedmiotu apologetyki, o czym może świadczyć i fakt stosowania innych metod w zakresie faktu chrystologicznego i eklezjologicznego, ale sama intuicja i wstępne dokonania zasługują na najwyższe uznanie. W wytyczonym przez niego kierunku, czyli ścisłego powiązania chrystologii z eklezjologią, powinny iść dalsze badania.

Wspomniałem już, że obecnie mało autorów zajmuje się tą kwestią. Współcześnie pod wpływem różnorodnych przyczyn (rozwój nauk biblijnych, patrystycznych, historycznych, ekumenicznych, teologicznych o Kościele) eklezjologia znalazła się niejako w centrum uwagi, zwłaszcza po *Vaticanium II*. Dokonały się liczne zmiany poglądów na Kościół. Dziś Kościół ujmuje się niemal powszechnie jako rzeczywistość teandryczną, Bosko-ludzką, do poznania której potrzebna jest także wiara, w odróżnieniu od patrzenia tradycyjnego, w którym preferowano poznanie czysto

---

<sup>23</sup> W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, Warszawa 1961<sup>3</sup>; tenże, *Apologetyka naukowa w obliczu uchwał Soboru Watykańskiego II*, *RTK* 14: 1967, z. 2, s. 5–16; tenże, *Przedmiot apologetyki naukowej*, *CT* 30: 1959, s. 10–19.

racjonalne. Uwypukla się bogatą rzeczywistość Kościoła, którą opisuje się w wielu pojęciach, obrazach, symbolach, figurach, by w ten sposób przybliżyć *mysterium Ecclesiae*. Zaczyna się mówić o wielu koncepcjach czy ujęciach Kościoła, choć nie ma to jeszcze przekładu na pluralizm eklezjologicznych koncepcji, paralelnych do różnorodnych ujęć faktu chrystologicznego. Dodać należy, że przedmiot teologii fundamentalnej w zakresie faktu chrystologicznego, zwłaszcza gdy idzie o koncepcje Objawienia, ujmowany jest już częściowo w różnych kategoriach.

Ponadto wskazuje się, że Kościół jest też rzeczywistością objawioną i stanowi część rzeczywistości Objawienia, zawartą w zbawczym planie Boga, zwiastowaną w zapowiedziach starotestamentalnych i zrealizowanych przez Jezusa Chrystusa. Kościół stanowi też ostatni etap historii zbawienia, obejmujący czasy od Zmartwychwstania do Paruzji. Całe życie Jezusa Chrystusa zmierzało do tego, by Kościół rzeczywiście zaistniał i nie tylko strzegł Objawienia, ale by głosił Dobrą Nowinę i aktualizował wszystkie wydarzenia objawieniowo-zbawcze, aby wszyscy ludzie mieli dostęp do zbawienia dzięki Chrystusowi permanentnie obecnemu właśnie w Kościele.

To nowe teologiczne spojrzenie na Kościół (chrześcijaństwo) całkowicie obala poglądy, że mógł on powstać pod wpływem mitów, zapożyczeń z innych religii, anonimowych procesów ekonomiczno-społeczno-politycznych, czy że też był tworem anonimowych gmin chrześcijańskich (skąd one pochodziły i dlaczego powstały?). Kościół należy do integralnych dzieł Chrystusa, tak jak objawienie w Nim i przez Niego dokonane oraz dzieło zbawienia. Dlatego nie można mówić o Jezusie Chrystusie jako Objawicielu i Zbawicielu, negując Jego dzieła, do których należy też Kościół, tak jak nie można mówić o Kościele bez Chrystusa.

W perspektywie dotychczasowych poglądów i najnowszych osiągnięć badawczych, o czym wspomniano, można się pokusić o propozycje nowych rozwiązań problemu łączności tez chrystologicznej i eklezjologicznej w przedmiocie teologii fundamentalnej.

## **2. Zasady wewnętrznego związku tez chrystologicznej i eklezjologicznej (niektóre propozycje nowych rozwiązań)**

Biorąc pod uwagę dotychczasowe rozważania można stwierdzić, że w sensie ogólnym stwarzają one podstawę do ujednoczenia przedmiotu teologii fundamentalnej, zarówno w zakresie faktu chrystologicznego, jak i eklezjologicznego, choć droga do tego jest jeszcze daleka, gdyż — jak wspomniano — brak jeszcze szerszej refleksji nad tymi zagadnieniami w aspekcie metodologicznym. W tym miejscu chodzi o wskazanie na możliwość ujmowania w jednolitych kategoriach językowych faktu chrystologicznego i eklezjologicznego.

Jeśli we współczesnej teologii fundamentalnej można wyróżnić kilka koncepcji Objawienia, to paralelnie trzeba szukać odpowiedniego dla nich pojęcia wiarygodności i ujęcia całego przedmiotu w jednolitych kategoriach<sup>24</sup>. Ten trud trzeba podjąć dla dobra uprawianej przez nas nauki. Spośród kilku możliwych propozycji

<sup>24</sup> M. R u s e c k i, Wiarygodność chrześcijaństwa, jw., s. 87–112, 185–199.



tytułem egzemplifikacji omówi się trzy, jak się wydaje najbardziej typowe, mające największe szanse powszechnego uznania i dalszego dopracowania. Są to: personalistyczna koncepcja teologii fundamentalnej, historiozbawcza i symbolowa, które mogą spełniać wyżej wymienione postulaty. W tych ilustratywnych koncepcjach ujednolicenia przedmiotu teologii fundamentalnej skupimy się na ujmowaniu Kościoła w tych kategoriach, które wskażą wyraźnie na łączność Kościoła z Chrystusem, a zarazem Chrystusa z Kościołem.

#### A. Zasada personalistyczna

Coraz więcej zwolenników zyskuje sobie personalistyczna koncepcja Kościoła. Wprawdzie nie została ona jeszcze w pełni opracowana, ale zasadnicze jej zręby zostały wyraźnie określone. Jej przedstawicielami są: J.A. Möhler, Ch. Journet, P. Teilhard de Chardin, H. Urs von Balthasar, J. Maritain, Cz.S. Bartnik, M. Rusecki.

Kościół nie można ujmować tylko na płaszczyźnie rzeczowej — na co wskazywali: H. Küng, E. Schillebeeckx, K. Rahner — jako narzędzia zbawienia dla świata, ale należy podkreślać jego aspekt osobowy (podmiotowy) — Kościół jako zbiorowość osób, „jedna osoba w wielu osobach” (H. Mühlen). Ujęcie personalistyczne — według Cz.S. Bartnika — łączy w sobie „płaszczyznę teoretyczną i praktyczną oraz przedmiotową i podmiotową”. Kościół jest społecznością osób, którą współtworzą: Bóg Ojciec, Wcielony Syn Boży, czyli Jezus Chrystus, i Duch Święty oraz zbiorowość osób wierzących, przy czym każdy członek Kościoła jest w indywidualnej i realnej relacji do osoby Chrystusa i Jego dzieła (wymiar wertykalny) oraz nawiązuje więzi z innymi osobami ludzkimi (wymiar horyzontalny). Wzorem relacji członków Kościoła między sobą jest jedność osób w Trójcy, czyli komunია Osób Jednego Boga. Pojedyncza osoba, pozostająca w łączności z osobami Boskimi, nie stanowi jeszcze Kościoła we właściwym znaczeniu; dopiero społeczność osób — pewnego rodzaju „podmiotowość społeczna o strukturze religijnej”, spełniająca te warunki, może być określana mianem Kościoła. Właściwie Kościół nie istnieje poza osobami. Realizacja i uobecnienie Kościoła dokonuje się tylko w osobach, w odniesieniu do osób ludzkich i Boskich. W centrum Kościoła stoi Chrystus jako jego zwornik, jako zasada społeczności religijnej, wzór ukierunkowania ku Bogu-Ojcu w Duchu Świętym, i przykład relacji do człowieka. Zadaniem Kościoła jest przekazywanie Bożego zbawienia ludziom, a polega ono na zjednoczeniu się z Bogiem — Pełnią Osoby. Kościół jest rodzajem pewnej personalizacji zbawczej ludzkości poprzez Jezusa Chrystusa, przy czym elementy instytucjonalne i przedmiotowe grają rolę pewnego nośnika i tworzywa w perspektywie zbawczej<sup>25</sup>, służącej człowiekowi. Pośrednio przybierają także one personalistyczny wymiar.

<sup>25</sup> J. Maritain, *De l'Eglise du Christ. La personne de l'Eglise et son personnel*, Paris 1970; Cz. Bartnik, jw., s. 57n.; tenże, *Hermeneutyka personalistyczna*, Lublin 1994; M. Rusecki, *Czy Kościół w Polsce jest wiarygodny?*, w: *Wiarygodność Kościoła wobec przemian w Polsce*, red. M. Rusecki, Pelplin – Lublin 1994, s. 146–156; H.J. Gagey, *La Bible, parole adressée*, Paris 2000.

Personalistyczny charakter ujawnia się już w Chrystusowych inicjatywach eklezjotwórczych. Analogicznie jak w Osobie Jezusa Chrystusa dokonywała się pełnia Objawienia i zbawienia poprzez Jego słowo i dzieła, tak też można powiedzieć o powodowaniu powstawania Kościoła. On, jako Wcielone Słowo, słowem powołuje Apostołów i uczniów do wspólnoty z sobą, odpuszcza grzechy, ustanawia Eucharystię, kapłaństwo, czyni cuda, nadaje urzędy, posługi Kolegium Dwunastu oraz Piotrowi. Jego Boskie słowo, utożsamiające się z Nim samym, jest też słowem-mocą, słowem-energią, słowem-aktem; w nim wypowiada się Jezus, dlatego skutki tego słowa w zakresie eklezjogenezy są wspólnototwórcze i osobotwórcze, gdy z wiarą to słowo jest przyjmowane. Pełni więc funkcję na wskroś interpersonalną i eklezjotwórczą zarazem.

Do tworzenia Kościoła o charakterze wspólnoty interpersonalnej przyczyniły się czyny Jezusa. Świadome działanie zmierzające do określonego celu jest zawsze aktem osoby, a nie zbiegiem nieokreślonych sił, jakiejś anonimowej twórczości bliżej nieokreślonych grup. Do dzieł ściśle eklezjotwórczych trzeba zaliczyć osobową dobrowolną ofiarę Jezusa na krzyżu, zmartwychwstanie i chrystofanie oraz zesłanie Ducha Świętego. W wyniku przyjęcia w wierze tych dzieł powstał Kościół. Nauczanie i działanie Jezusa wyraźnie zmierzało do tego, by Jego dzieło przyczyniło się do powstania wiary uczniów (podstawa Kościoła) i by byli oni świadkami Jego Osoby i posłannictwa po krańce ziemi. Podmiot tego przekazu jest też osobowy. Idąc dalej można stwierdzić, że Kościół jako osobowa wspólnota Boga z ludźmi w sposób personalny urzeczywistnia się, głosząc Słowo adresowane do człowieka i sprawując sakramenty święte, rozumiane jako znaki interpersonalnego spotkania osobowego Boga z osobą ludzką, w którym realizuje się personalna przemiana, rozwój człowieka oraz permanentne, dynamiczne stawanie się Kościoła w czasie (permanentna personalna eklezjogeneza).

## B. Zasada historiozbawcza

Od czasu II Soboru Watykańskiego w sposób wyraźny zaczyna się rozwijać historiozbawcza koncepcja Kościoła, nie jest ona jednak jednolicie rozumiana. Głównymi jej przedstawicielami są: W. Kasper, J. Ratzinger, O. Cullmann, H. de Lubac, R. Fisichella, A. Beni, S. Pié-Ninot, J.A. Sayés, Cz.S. Bartnik, A. Kubiś, R. Łukaszuk. Najczęściej Kościół ujmuje się jako historię zbawienia, rzeczywistość współrozciągłą do historii uniwersalnej. W tym znaczeniu — za św. Justynem, św. Ireneuszem i św. Augustynem — mówi się o Kościele istniejącym od początku świata, czy *ab Abel*. Kościół Jezusa byłby osadzony w całości stworzenia i w całym rodzaju ludzkim. Rozwijałby się w dziejach według zbawczego planu Boga, jako że preegzystował w planie Bożym i był niejako zakodowany w logice stworzenia. Historia zbawienia na etapie starotestamentalnym zmierzała ku Chrystusowi, który jest pełnią czasu, historii, zbawienia. W Nim i przez Niego zaistniał ostatecznie Kościół jako środowisko zbawienia. Kościół jest ostatnim etapem historii zbawienia, dążącej do wypełnienia się w Eschatonie. Kościół jest miejscem historycznego procesu zbawienia ludzkości<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> J.C. Groot, Nowa definicja Kościoła, w: Nowy obraz Kościoła, red. B. Lambert,

Kościół nie tylko wchodzi w strukturę historii zbawienia i współtworzy ją, ale również przyczynia się do jej realizacji i urzeczywistniania w czasie i przestrzeni. Głosząc słowo Boże, z którym związana jest łaska Boża, czy sprawując sakramenty święte, Kościół sprawia, że życie nadprzyrodzone uhistorycznia się w człowieku i we wspólnocie, która je przyjmuje. Zjednoczenie z Bogiem, czyli zbawienie, już zaczyna się realizować w historii w Kościele i przez Kościół. Obecność Boga działającego i zbawiającego w Kościele ujawnia się także na wiele innych sposobów, np. w modlitwie, dziełach miłości, miłosierdzia. W ten sposób proces zbawienia przybiera realne kształty, a historia celowościowo ukierunkowuje się na finalne wypełnienie się w Eschatonie, co ją w sposób zasadniczy usensownia.

### C. Zasada symbolowa

W naszych czasach symbolową koncepcję Kościoła zaczął rozwijać A. Dulles. W rzeczywistości częściej mówi on o sakramentalnym modelu Kościoła, ale ów model bliższy jest kategorii symbolu niż sakramentu i znaku, gdyż w jego poglądach symbolowa teologia Objawienia w sposób wyraźny rzutuje na eklezjologię<sup>27</sup>. Wiele elementów takiego myślenia można znaleźć u O. Semmelrotha, K. Rahnera, E. Schillebeeckxa, L. Boffa, M. Eliadego i M. Ruseckiego. W tym momencie trzeba odróżnić rozumienie symbolu w znaczeniu greckim (od: *sym* — *ballein*) łączącego w sobie dwie części tego samego przedmiotu stanowiącego jedną całość, jako znak rozpoznawczy niosącego orędzie wobec posiadającego drugą jego część. Nie o taki naturalny symbol tu chodzi. Nie chodzi tu też o symboliczne odniesienie jakiegoś przedmiotu, rzeczy, która odnosiłaby się do jakiejś idei i w sposób symboliczny ją wyrażała, np. gołąbek — pokój.

W symbolowej koncepcji Chrystus jest epifanią Boga, Kościół zaś chrystofanią. Chrystofanijny charakter Kościoła najlepiej oddaje kategoria sakramentu i symbolu, która uwidacznia to, co widzialne, empiryczne, doświadczalne, czasowe, ludzkie i historyczne, dziejowe oraz to, co niewidzialne, ponadhistoryczne, ponaddziejowe, transtemporalne, czyli Chrystusa uwielbionego, złączonego w nowy sposób ze wspólnotą wierzących<sup>28</sup>.

Idzie o to, że symbol teologiczny spaja ze sobą dwa heterogenne strukturalne elementy. W odniesieniu do Osoby Jezusa Chrystusa oznacza to, że łączy On w sobie element ludzki i Boski. Takie rozumienie symbolu będzie się mieć na uwadze w odniesieniu do Kościoła. Symbolowe rozumienie Kościoła wyraża się w działaniu Kościoła, zarówno w głoszeniu Dobrej Nowiny, jak i sprawowaniu sakramentów. Ludzki wyraz słowa Bożego oznajmia je i objawieniowo-zbawczo

---

Warszawa 1968, s. 13–24; Cz. Bartnik, jw., s. 86–99; B. Nadolski, Urzeczywistnianie się Kościoła w liturgii, Poznań 1981; J.M.R. Tillerd, L'Eglise de Dieu dans le dessein de Dieu, *Irenikon* 58: 1985, s. 21–53; J. Ratzinger, La destinée de Jésus et l'Eglise, w: L'Eglise aujourd'hui, Paris 1967, s. 31–49; A. Kubiś, Chrystologia i eklezjologia w wykładzie teologii fundamentalnej, *ACr* 10: 1978, s. 211–272; A. de Bovis, Die Kirche als Sakrament, Aschaffenburg 1962.

<sup>27</sup> A. Dulles, *Models of the Church*, New York 1974.

<sup>28</sup> Tamże, s. 171–173.

realizuje. Sakramenty są tego wyrazem, czyli w nich spaja się rzeczywistość Boska, nadprzyrodzona i ludzka, przedmiotowa, historyczna. Gdy człowiek spotyka się w sakramentach z Bogiem, zostaje symbolizowany.

W eksplanacji symbolowej koncepcji Kościoła można pójść dalej, wychodząc z prostego stwierdzenia, że Chrystus jest nie tylko obecny w Kościele, ale także go współtworzy; bez tego związku, ścisłego zespolenia Chrystusa ze wspólnotą wiernych, nie byłoby Kościoła. Jest on złożonym bytem na wzór Jezusa Chrystusa, który jako Bóg-Człowiek łączył w jednej Osobie dwie natury: Boską i ludzką. Te podstawowe elementy konstytuujące Kościół są heterogenne: jeden, gdy chcemy do wyrażenia Kościoła zastosować kategorię symbolu — jest naturalny, symbolizujący, tworzony przez wspólnotę wierzących, zjednoczoną ze sobą licznymi więzami, drugi — nadprzyrodzony, Boski, symbolizowany, nadający tej wspólnotcie nowy byt, nową jakość ontyczną i egzystencjalną. Kościół jako symbol jest bytem trwałym, ponieważ będzie istniał aż do skończenia świata; chodzi o Kościół jako Kościół powszechny, a nie lokalny. „Nietrwałość Kościoła”, jego zanikanie, odnosić się może tylko do poszczególnych wierzących czy określonych grup społecznych, które tracą więź ze wspólnotą eklezjalną i Chrystusem.

Współtworzenie Kościoła przez Chrystusa oznacza też, że wspólnota wiernych jest przez Niego przenikana, symbolizowana, dlatego dokonuje się w niej ciągły proces personalizacji, socjologizacji i symbolizacji. Kościół jako symbol to komunika elementu symbolizującego z elementem symbolizowanym. To symbol zjednoczenia osobowego, to nowy byt personalny<sup>29</sup>. Współtworzenie Kościoła rozpoczęło się wtedy, gdy nadprzyrodzone życie przyniesione przez Chrystusa zaczęło przenikać do wspólnoty i ją tworzyć. Mogło to już nastąpić podczas ziemskiego życia Chrystusa, kiedy Jezus tworzył pewne zręby organizacyjne elementu symbolizującego, ale w pełni miało miejsce po dokonaniu zbawienia (męka, śmierć krzyżowa, zmartwychwstanie). Proces symbolizacji wspólnoty wierzących trwa nadal. Im bardziej jest ona przenikana przez życie Boskie, tym bardziej staje się symbolem, symbolem pełniejszym, silniejszym, czytelniejszym, i przeciwnie — im mniej, tym jest słabsza, mniej czytelna.

Hierarchia w Kościele-symbolu służy z jednej strony do kształtowania, organizowania i jednoczenia elementu symbolizującego, a z drugiej poprzez posługę nauczania, udzielania sakramentów i sprawowania liturgii, aktualizując wydarzenia zbawcze, powoduje sakramentalne jednoczenie elementu symbolizującego z symbolizowanym.

Podsumowując ten etap rozważań należy stwierdzić, że przedstawione tu trzy zasady wewnętrznej organizacji przedmiotu teologii fundamentalnej stwarzają możliwość połączenia chrystologii z eklezjologią (i odwrotnie). Daje to szansę ujmowania całego przedmiotu naszej dyscypliny w jednolitych kategoriach. Dzięki temu można stosować te same lub zbliżone metody badawcze oraz znacznie przybliżyć się do realizacji celu.

<sup>29</sup> T. Todorov, *Théories du symbole*, Paris 1977; L.M. Chauvet, *Du symbolique au symbole*, Paris 1979; M. Rusecki, Cud jako znak i symbol, *RTK* 28: 1981, z. 2, s. 79–95; tenże, Pojęcie symbolu religijnego a możliwość zastosowania go w teologii, *Studia Paradayskie* 4: 1994, s. 89–130; tenże, O pojęciu znaku religijnego, *Studia Semiotyczne* 19–20: 1994, s. 257–279; tenże, Cud w chrześcijaństwie, Lublin 1996, s. 335–504.

### III. PROBLEM PRZYNALEŻNOŚCI TEOLOGII RELIGII DO PRZEDMIOTU TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ

W pierwszej części niniejszego opracowania omówiono problem przynależności rozważań o religii (*De religione in genere*) do przedmiotu teologii fundamentalnej. Wyłoniła się trudność polegająca na tym, że propozycje trójczęściowego ujmowania przedmiotu teologii fundamentalnej zdezaktualizowały się wskutek rozwoju nauk religioznawczych, zaś w modelu dwuczęściowym na ogół pomijane jest teologiczne spojrzenie na fenomen religii. Trudność ta domaga się rozwiązania. Zanim zostanie ono zarysowane, będą ukazane propozycje tradycyjne.

#### 1. Tradycyjne rozwiązania

Sposób postrzegania w tradycyjnej apologetyce religii w ogóle, w tym religii pozachrześcijańskich, był uwarunkowany nie tylko powstaniem religioznawstwa (2. poł. XIX w.), lecz także wcześniejszymi czynnikami, które wpłynęły na jego kształt.

Już w Oświeceniu, w którym dominował skrajny racjonalizm, naturalizm i empiryzm, powstała koncepcja religii naturalnej<sup>30</sup>. Sądono, że jak każdą rzecz naturalną można badać i poznawać tego samego typu metodami empirycznymi i wyłącznie racjonalnymi, tak samo i religię. Wynikiem takiego podejścia do religii było jednakowe traktowanie wszystkich religii. Ostatecznie w wyniku analiz porównawczych prowadzonych w ramach nauk religioznawczych ustalano podobieństwa i różnice zachodzące między poszczególnymi religiami oraz próbowano ukazać genetyczną zależność między nimi. Traktowane na tej samej płaszczyźnie chrześcijaństwo jawiło się bardzo często jako kompilacja różnych religii i wyłącznie na tej podstawie mogło uchodzić za religię oryginalną i wyjątkową. Innymi słowy — poznanie czysto naturalne miało rozstrzygać kwestie natury religijnej, a więc objawieniowej i zbawczej.

Odpowiadało to w owym czasie, a nawet i współcześnie, różnym ideologiom ateistycznym i wrogim chrześcijaństwu, w których formułowano niedorzeczne tezy na przykład o ateistycznych religiach, redukcjonistycznych teoriach religii, gdzie abstrahowano od przedmiotu wiary, często negując możliwość istnienia Boga. Powstawał więc swoistego rodzaju paradoks, który w istocie jest nie do przyjęcia w świetle chociażby najprostszej definicji religii jako związku człowieka z Bogiem.

W tradycyjnej apologetyce przyjmowano, że ostateczne określanie oraz wyjaśnianie istoty religii i jej pochodzenia dokonywane jest przez filozofię religii. Czyniła to dzięki hipotezie ujmowanej w pojęcie *homo religiosus*. Hipoteza ta głosiła, że religia jako taka wypływa z natury człowieka, czyli że jest czymś naturalnym. Niekiedy religie pozachrześcijańskie uznawane za naturalne odróż-

---

<sup>30</sup> M. Rusecki, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, Lublin 1991, s. 235–265; tenże, *Istota i geneza religii*, Warszawa 1989, s. 20–33, 152–163, 225–228, 239–246; S. Piè-Ninot, *Tratado*, s. 99–106; G. Lanczkowski, *Das Phänomen Religion in der Menschheitsgeschichte*, w: *Handbuch*, Bd. 1, s. 19–33.

niano od religii chrześcijańskiej, która jako jedyna uchodziła za nadprzyrodzoną i zbawczą. Oczywiście takie podejście deprecjonowało religie pozachrześcijańskie jako rzeczywistości niezabawcze. Ponadto nie była prowadzona teologiczna refleksja nad fenomenem religii (choć korzeniami sięga ona starożytności), a jedynie filozoficzna, która nie dosięgając przedmiotu religii nie może ostatecznie określać ani jej istoty, ani genezy.

## 2. Propozycja włączenia teologii religii do przedmiotu teologii fundamentalnej

W celu uniknięcia tych paradoksów, które w literaturze przedmiotu jeszcze niestety istnieją, a także z myślą o synchronizacji naukowych badań nad religią z przedmiotem teologii fundamentalnej, zainicjowałem w środowisku Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego koncepcję religioznawstwa jako całokształtu badań nad religią. W jej zakres wchodzi religioznawstwo, filozofia religii i teologia religii. Ta koncepcja jest coraz szerzej przyjmowana.

Badania religii od strony religioznawczej są — w moim przekonaniu — i potrzebne, i bardzo pomocne w deskryptywnej charakterystyce religii. Nie wartościując poszczególnych nauk religioznawczych, których badania — jeśli są rzeczowe i nieuwarunkowane ideologicznie — są cenne także dla teologii fundamentalnej, należy stwierdzić, że kilka z nich oddało naszej dyscyplinie wiele znamienych przysług, które w sposób niemal empiryczny potwierdzają jej punkt wyjścia lub określone wnioski. Nauki religioznawcze muszą jednak przestrzegać swych metodologicznych kompetencji, do których nie należy — bo nie może — określanie istoty i genezy religii.

Stoję też na stanowisku, że ostatecznie istotę, a zwłaszcza genezę religii wyjaśnia nie filozofia religii, lecz teologia religii, która ją bada w świetle Objawienia Bożego. Historia i etnologia religii stwierdzają, że religie u swych podstaw odwołują się do jakiegoś objawienia leżącego u ich źródeł, co należy brać poważnie, choćby chodziło tylko o sferę roszczeniową. Konieczność teologii religii do badań nad religią wynika stąd, że właśnie dopiero w świetle Objawienia Bożego można ostatecznie wyjaśnić wiele kwestii związanych głównie z genezą religii, ale także w jakimś stopniu i z jej istotą (czyli także pojęciem, definicją), oraz cały szereg innych szczegółowych kwestii<sup>31</sup>. To właśnie ona powinna być odpowiednio włączana do przedmiotu teologii fundamentalnej, o czym dalej.

Wprawdzie w laickich kręgach myślowych teologii religii odmawia się statusu dyscypliny naukowej, ale odnosi się to i do całej teologii. Jest to jednak inne zagadnienie. Teologia religii jako samodzielna dyscyplina religioznawcza, do której ją zaliczamy, zaczęła się rozwijać po II wojnie światowej. Jednak jej korzenie tkwią w Piśmie św. i Tradycji, które stanowią zresztą niezbędne źródło do jej uprawiania. Elementy teologii religii dość wyraźnie występują już u Justyna, Ireneusza,

---

<sup>31</sup> M. R u s e c k i, *Istota, jw.*, s. 37–44; G. T h i l s, *Problemy teologii religii niechrześcijańskich*, Warszawa 1975, s. 40–58; P. R o s s a n o, *Christliche Theologie und Religionen ein Problem unserer Zeit*, w: *Probleme und Aspekte*, s. 347–362; M. R u s e c k i, *Religioznawstwo czy religioznawstwo?*, *HD* 56: 1987, nr 2, s. 107–116.

Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenes, Bazylego Wielkiego, Augustyna i innych.

Współcześnie ukształtowały się dwie zasadnicze koncepcje teologii religii<sup>32</sup>. W znaczeniu węższym oznacza ona refleksję nad zbawczą funkcją religii konkretnej, religii w świetle normatywnych dokumentów pochodzących ze znanego w niej objawienia. Należy już w tym miejscu zaznaczyć, że do tej pory przeprowadzono zbyt mało badań pod tym względem, gdyż nie ustalono dotąd jasnych i jednoznacznych kryteriów wiarygodności tych objawień. W znaczeniu szerszym teologia religii jest refleksją nad religiami, dokonywaną w świetle objawienia chrześcijańskiego, rozumianego szeroko jako objawienie staro- i nowotestamentalne. Te badania są w stadium zaczątkowym, ale dają szerszą perspektywę spojrzenia na relację chrześcijaństwa do innych religii oraz pozwalają na doprecyzowanie pojęcia istoty religii (jako osobowej więzi człowieka z Bogiem), a zwłaszcza zagadnienia jej genezy.

Teologia religii jako zwieńczenie religiologii powinna być włączana do przedmiotu teologii fundamentalnej. Ma ona bowiem dostęp do przedmiotu religii, jakiego nie mają dyscypliny religioznawcze ani filozofia religii<sup>33</sup>. W świetle Objawienia akceptowanego w wierze bliżej określa przedmiot religii, którym jest Bóg stwórciel, Bóg będący miłością, wzywający człowieka do zbawczego dialogu i uczestnictwa w życiu Bożym. Takie pojęcie Boga, Boga Objawienia i Zbawiciela, jest o wiele bogatsze od Absolutu filozofów. Dzięki temu możliwe jest pełniejsze ujęcie istoty religii jako osobowej więzi człowieka z Bogiem. Rozróżniając etapy i formy Objawienia, z których najbardziej pierwotnym i uniwersalnym jest objawienie Boga przez stworzenia i w stworzeniach, teologia religii wywodzi genezę każdej religii z Objawienia (tzw. objawieniowa teoria genezy religii). W jej świetle religie nie są więc wymysłem człowieka, jego tworem, czymś naturalnym i niezabawczym, ale wyrastają z Bożego Objawienia, które w niektórych przejawach jest dostępne dla wszystkich ludzi i wyznawców religii pozachrześcijańskich, dzięki czemu są one też religiami zbawczymi. W tej perspektywie następuje z jednej strony dowartościowanie tychże religii, a z drugiej uwypuklenie wyjątkowego charakteru chrześcijaństwa motywowanego tym, że wywodzi się ono z pełni Objawienia Bożego w Jezusie Chrystusie, trwającego w Jego Kościele<sup>34</sup>.

W ten oto sposób przedmiot teologii fundamentalnej jawiłby się jako spójny i jednocześnie obejmujący trzy klasyczne faktory, przy czym nie w kolejności

<sup>32</sup> G. Thils, *iw.*, s. 50–58; Z. Zdybicka, *Religia i człowiek*, Lublin 1977, s. 114n.

<sup>33</sup> M. Rusecki, *Istota, iw.*, s. 42n.; t e n ż e, *Chrześcijaństwo a religie niechrześcijańskie w świetle teologii biblijnej*, w: *Religioznawstwo w katechezie*, red. M. Majewski, H. Zimoń, Kraków 1987, s. 212–224; G. Thils, *iw.*, s. 140–147.

<sup>34</sup> G. Thils, *iw.*, s. 59–128; M. Rusecki, *Teologia religii niechrześcijańskich w nauczaniu katechetycznym*, *HD* 55: 1986, nr 3, s. 193–205; t e n ż e, *Chrześcijaństwo a religie niechrześcijańskie, iw.*, s. 212–224; D. Wiederkher, *Jesus Christus als die Erfüllung der Religionen*, w: *Jesus Christus und die Religionen*, hrsg. A. Paus, Graz – Wien – Köln 1979, s. 161–190; P.W. Scheele, *Universaler Geltungsanspruch des Christentums*, w: *Jesus Christus und die Religionen, iw.*, s. 191–231; H. Waldenfel, *Das Christentum im Streit der Religionen um die Wahrheit*, w: *Handbuch*, Bd. 2, s. 241–264; *Christentum und Weltreligionen*, hrsg. H. Küng, München 1984; I.S. Ledwoń, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”. Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa, Lublin 2006; M. Rusecki, *Traktat o religii*, Warszawa 2007, s. 487–505.

*demonstratio religiosa, christiana i catholica*, lecz innej: *demonstratio christiana* i *catholica* (koniecznie wewnętrznie połączonych) oraz *demonstratio religiosa* rozumiana jako teologia religii, czyli prowadzona w świetle Objawienia chrześcijańskiego refleksja nad religią i religiami, refleksja zarówno metodologicznie dopasowana do tezy chrystologicznej i eklezjologicznej (dzięki płaszczyźnie Objawienia), jak i eksponująca wyjątkowość chrześcijaństwa przy jednoczesnej rehabilitacji religii pozachrześcijańskich.

## GEGENWÄRTIGE FASSUNG DES OBJEKTS DER GRUNDTHEOLOGIE

### ZUSAMMENFASSUNG

Im Laufe der Geschichte gestaltete sich das Objekt der Grund-Theologie (Apologetik) in Abhängigkeit vom Bedarf der Epoche und deshalb wurde es nicht einheitlich gefasst. Der allgemeine Bereich des Interesses der Grund-Theologie bestimmt Ziel und Aufgaben. Vor dem Hintergrund des Ziels (Begründung der Glaubwürdigkeit der Offenbarung), ist die Offenbarung Gottes Gegenstand der Grund-Theologie, sein Bestehen und die Dauer in der Geschichte. Unter Beachtung der Aufgaben ist der Gegenstand der Grund-Theologie zu ergänzen und zu erweitern. Laut Meinung des Autors hat der Gegenstand der Untersuchungen der Grund-Theologie drei miteinander verbundene methodologisch zusammenhängende Leitsätze zu enthalten: den christologischen (*demonstratio christiana*), den ekklesiologischen (*demonstratio catholica*) und den religiösen Leitsatz (*demonstratio religiosa*). Die letzte These ist als Theologie der Religion zu verstehen, also vor dem Hintergrund der christlichen Offenbarung gestaltetes Nachdenken über Religion und Religionen.



## **SACRUM I WARTOŚCI RELIGIJNE PODSTAWĄ ŁADU SPOŁECZNEGO W NAUCZANIU JANA PAWŁA II**

Trześć: — 1. Bóg Ojciec i Stworzyciel podstawą porządku społecznego. — 2. Społeczny wymiar grzechu pierworodnego. — 3. Społeczny wymiar Odkupienia. — 4. Pojednanie z Bogiem i ze społecznością ludzką. — 5. Rola i znaczenie wartości religijnych w III Rzeczpospolitej Polskiej. — Zusammenfassung

Dla Jana Pawła II wartości religijne są źródłem i podstawą do wyprowadzania wszystkich innych wartości. Będąc głową Kościoła, musiał swą naukę opierać przede wszystkim na takich wartościach chrześcijańskich, jakie dostarcza nam Pismo Święte oraz nauka Ojców Kościoła. Jednak głosząc implikacje tego religijnego nauczania, papież zawsze wspomagał się czy też korzystał z filozofii. Bo jak pisał w *Fides et ratio* wiara szuka zrozumienia i tak samo rozum potrzebuje wiary, aby dojść do pełni prawdy o człowieku oraz przybliżyć się do Boga. Stąd też człowiek ma być pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swego posłannictwa<sup>1</sup> — głosił Ojciec Święty.

Misją Kościoła natomiast jest głoszenie Ewangelii, czyli zbawienie i odkupienie, jakiego Chrystus dokonuje przekazując ludziom życie Boże, a także przepajanie i udoskonalanie duchem ewangelicznym porządku spraw doczesnych<sup>2</sup>. To dzięki religii katolickiej cel ludzkiego życia nabiera sensu i pewnej wyrazistości, a którym ostatecznie jest, jak pisze P. Jaroszyński *...bezpośrednie połączenie z Bogiem, Bogiem osobowym, Nieskończoną Prawdą, Dobrem i Pięknem*<sup>3</sup>. Ma to się dokonywać dzięki miłości — *caritas*, która to miłość do Boga i miłość do bliźniego stanowi sam korzeń moralności. Dlatego też w niniejszym artykule przedstawi się takie zagadnienia, jak: Bóg Ojciec i Stworzyciel, społeczny wymiar grzechu pierworodnego, społeczny wymiar Odkupienia oraz pojednanie z Bogiem i ze społecznością ludzką.

---

<sup>1</sup> RH 14.

<sup>2</sup> B. Sorge, Wykłady z katolickiej nauki społecznej, Kraków 2001, s. 18–19.

<sup>3</sup> P. Jaroszyński, Etyka. Dramat życia moralnego, Warszawa 1993, s. 115.

## I. BÓG OJCIEC I STWORZYCIEL PODSTAWĄ PORZĄDKU SPOŁECZNEGO

W filozofii Bóg jest bytem absolutnym i praprzyczyną wszechrzeczy. Zaś celowość i porządek we wszechświecie wskazują na Rozum Boski (*Logos Nous*)<sup>4</sup>. Jednak, to religia chrześcijańska wprowadziła najwznioślejsze określenie istoty Boskiej, które zawiera się w słowach: *Bóg jest Miłością*. Miłość Boga pozwala nam zrozumieć urządzenie świata, to jest dzieło stworzenia oraz, co ważniejsze, dzieło odkupienia człowieka i świata. Należy dodać, że choć jest to najgłębsze rozumienie Boga, to i tak człowiek nie może go w pełni pojąć. Bóg jest całkowicie transcendentny, dlatego nie powinniśmy się dziwić, że jest On — według słów św. Anzelmia — *wiekszy niż wszystko, co można pomyśleć*<sup>5</sup>. Jednak człowiek by odnaleźć sens swego ziemskiego bytowania musi wierzyć i szukać zrozumienia.

Prawda o stworzeniu świata, o powołaniu go z *creatio ex nihilo* jest nierozdzielnie związana z Bogiem. Dzieło stworzenia jest objawieniem wszechmocy, mądrości i miłości Stwórcy. Na tym jednak akt stwórczy Boga się nie kończy, lecz Bóg, który stworzył wszechświat, stwarza go w dalszym ciągu podtrzymując jego istnienie. To podtrzymywanie — zdaniem Jana Pawła II — jest ciągłym stwarzaniem<sup>6</sup>. Równocześnie poprzez wszechmoc Bóg — Stwórca objawia miłość, gdyż stwarzając obdarowuje różne byty istnieniem. Zatem stworzyć, to znaczy obdarować, obdarować nade wszystko istnieniem. Zaś z wszystkich stworzeń na ziemi, szczególnie Bóg wyróżnił człowieka. To jego stworzył *na swój obraz, na obraz Boży go stworzył, stworzył mężczyznę i niewiastę*<sup>7</sup>. Po czym *Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną*<sup>8</sup>. Jest więc w *Księdze Rodzaju* przedstawione stworzenie świata i człowieka, jako dar dany od Boga. Dlatego człowiek ma panować nad ziemią i czynić ją sobie poddaną, ale jak zaznaczał papież, ma to czynić mądrze i z miłością. Bo jeśli stworzenie jest darem Bożym, to wymaga ono szacunku i poszanowania, a nie jego niszczenia.

Wielkość człowieka nie wyraża się tylko poprzez panowanie nad ziemią i wszelkim stworzeniem ziemskim. Właściwym wymiarem wielkości osoby ludzkiej, jest to, że Bóg wyprowadza człowieka ze swej własnej Istoty, na obraz i podobieństwo swoje<sup>9</sup> — jak zauważa T. Borutka. Stąd też człowiek, mówił papież, nie ma sensu poza Bogiem. W człowieku jest od początku pierwiastek boskości, dzięki któremu przerasta on cały świat widzialny. Przerasta go w stronę swojego boskiego pierwowzoru. Dlatego byt ludzki nie może być rozumiany i wytłumaczony do końca za pomocą kategorii, których dostarcza świat<sup>10</sup>. Więcej, jeśli człowiek zostanie pozbawiony więzi ze swym Źródłem, którym jest Bóg, jego wewnętrzna wartość ubożeje i ulega on stopniowo różnym zagrożeniom. Dlatego osoba ludzka

<sup>4</sup> F. Sawicki, *Bóg jest miłością*, Pelplin 2002, s. 7.

<sup>5</sup> FR 14.

<sup>6</sup> Jan Paweł II, *Podtrzymywanie, które jest ciągłym stwarzaniem*. Audiencja generalna, *OsRomPol* 5 (1986), s. 11.

<sup>7</sup> Rdz 1,26.

<sup>8</sup> Rdz 1,28.

<sup>9</sup> T. Borutka, *Nauczanie społeczne Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1994, s. 46.

<sup>10</sup> Tamże, s. 47.

wraz z swą niepowtarzalną godnością, jest powołana do uczestnictwa w życiu Boga. Człowiek od samego początku jest zaproszony do rozmowy z Bogiem. Jak czytamy w *Gaudium et spes*: *Istnieje bowiem dlatego, że Bóg go stworzył z miłości i wciąż z miłości zachowuje, a żyje w pełni wedle prawdy, gdy dobrowolnie ukazuje ową miłość i powierza się swemu Stwórcy*<sup>11</sup>. Należy też dodać, że Bóg w stosunku do człowieka jest nie tylko Stwórcą, lecz i Ojcem. Znaczy to, jak pisze K. Hoła, że *łączy Go z człowiekiem głębsza więź, niż sama stwórcza więź istnienia*<sup>12</sup>. Mianowicie łączy Go miłość, doprowadzająca człowieka do uczestnictwa we własnym życiu Boga.

Bóg stworzył człowieka obdarowując go rozumem i wolną wolą. Stąd też człowiek jest podmiotem pośród świata przedmiotów. Jest zdolny poznawczo obiektywizować wszystko to, co go otacza. Dzięki swemu umysłowi może on poznawać siebie, świat, kierując się przy tym ku prawdzie, w której zawiera się źródło transcendencji człowieka wobec świata, w którym żyje<sup>13</sup>. Te dary rozumu i wolności wyboru, nie mogą, według Jana Pawła II, prowadzić do błędnego rozumienia człowieka. To znaczy nie może on ulec pokusie *uczynienia prawdy o sobie poddaną swej wolności oraz pokusie uczynienia siebie poddanym światu rzeczy; musi się oprzeć zarówno pokusie samoubóstwienia, jak i pokusie samourzeczowienia*<sup>14</sup>. O takim błędzie człowieka, czytamy już w *Genesis*, gdzie ulega on pokusie poznania dobra i zła, chcąc poprzez to dorównać Bogu. Gdyż *Otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło*<sup>15</sup>. Człowiek zostaje tu skuszony przez szatana, iż prawdę o dobru i złu może poznać tylko wtedy, gdy sam będzie o niej decydował. Słabość człowieka sprawia, że zrywa on zakazany owoc i tym samym łamie przymierze z Bogiem, które nazywamy grzechem pierworodnym.

## II. SPOŁECZNY WYMIAR GRZECHU PIERWORODNEGO

Wkracza zatem w stworzony przez Boga świat, z winy człowieka grzech, który niweczy przymierze człowieka z Bogiem oraz odwraca człowieka od człowieka. Jan Paweł II głosił w homilii do Polaków, że *Grzech jest obrazą Boga, jest nieposłuszeństwem wobec Boga, wobec Jego prawa, wobec normy moralnej, którą dał człowiekowi, wpisując ją w ludzkie serce, i potwierdzając udoskonalając przez Objawienie*<sup>16</sup>. To przez grzech człowiek przeciwstawia się miłości Boga do nas i odwraca od Niego nasze serca. Papież przywołując słowa św. Augustyna wieścił dalej, że grzech jest *miłością siebie, posuniętą aż do pogardy Boga*<sup>17</sup>. Grzech jest

<sup>11</sup> KDK 19.

<sup>12</sup> K. Hoła, Teologiczno-dogmatyczne aspekty encykliki *Dives in Misericordia*, w: *Dives in Misericordia*. Tekst i komentarze, Kraków 1981, s. 144.

<sup>13</sup> Jan Paweł II, Przemówienie do przedstawicieli świata nauki, w: Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny, Kraków 2005, s. 398.

<sup>14</sup> Tamże, s. 399.

<sup>15</sup> Tamże; Rdz 3,5.

<sup>16</sup> Tenże, Homilia w czasie nabożeństwa czerwcowego. Elbląg 6 czerwca 1999, w: Pielgrzymki, jw., s. 1033.

<sup>17</sup> Tamże.

wielkim złem w wielorakim wymiarze, poczynając od grzechu pierworodnego, poprzez wszystkie grzechy osobiste każdego człowieka aż po grzechy społeczne. Zatem możemy powiedzieć, jak zauważa S. Olejnik, że *każdy grzech ma charakter osobowy, bo może być popełniony jedynie przez osobę, czyli wolny i odpowiedzialny podmiot działania*<sup>18</sup>. Jednakże przynależność osoby do społeczności i jej oddziaływanie na społeczność, może także nadać grzechowi znamię grzechu społecznego.

Sytuacja człowieka po grzechu pierworodnym, który jest źródłem tego, co zwie się formułą *miseria humana*<sup>19</sup>, staje się obrazem nędzy ludzkiej, na którą składa się ból i cierpienie w ludzkim życiu, które kończy się śmiercią. Jak dodawał papież, ta nęda ludzka jest warunkowana przez *całą historyczną ludzką kondycję, która na różne sposoby ujawnia ograniczoność i słabość człowieka, zarówno fizyczną, jak i moralną*<sup>20</sup>. Dlatego konieczne jest uświadomienie przez człowieka tej sytuacji, bo wówczas nabierze znaczenia zbawcza miłosierna miłość Boga. Potrzeba wyrobić w sobie — powie Ojciec Święty — poczucie grzechu, które ma swe źródło w świadomości moralnej człowieka, i jest mocno związane z uznaniem Boga, poczuciem łączności ze Stwórcą, Panem i Ojcem<sup>21</sup>. Dlatego potrzeba, aby każda osoba ludzka będąca obrazem i podobieństwem Boga, szanowała prawa Boże i według nich żyła. A szczególnie przestrzegała realizacji prawa miłości, które jest warunkiem prawdziwego szczęścia człowieka.

Należy dodać, że z psychologicznego punktu widzenia, człowiek głęboko przeżywa dramat i ciężar grzechu. Grzech jest, jak pisze K. Dąbrowski, wewnętrznym rozdwojeniem, rozdarciem i dezintegracją<sup>22</sup>. Jednak chrześcijanin, dzięki kontynuowanemu w Kościele dziełu pojednania dokonanemu przez Jezusa Chrystusa, ma możliwość i odpowiednie środki, aby tę dezintegrację przezwyciężyć i uczynić pozytywną, czyli aby nawet z moralnego zła wyprowadzić dobro. Kościół wskazuje drogę przezwyciężenia grzechu, poprzez poddanie i podporządkowanie się przebaczącej miłości Boga, która jest większa niż grzech człowieka.

### III. SPOŁECZNY WYMIAR ODKUPIENIA

Człowiek, który poprzez grzech został wprowadzony na drogę moralnej degradacji i utraty takiego życia, jakie było mu przeznaczone przed grzechem pierworodnym, potrzebuje pomocy podniesienia się z tego grzechu. Potrzebuje wewnętrznej duchowej mocy, której sam jest pozbawiony. Potrzebuje wybawienia od zła, czyli zbawienia, które może być jedynie dziełem Boga. I tutaj właśnie, pisze papież w *Redemptor hominis*, potrzebna jest jedna zasadnicza i podstawowa odpowiedź. *Jeden zwrot ducha, jeden kierunek umysłu, woli i serca: „ad Christum Redemptorem hominis, ad Christum Redemptorem mundi*<sup>23</sup>. Ku niemu mamy

<sup>18</sup> S. Olejnik, *Teologia moralna życia społecznego*, Włocławek 2000, s. 64.

<sup>19</sup> J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, Rzym 1987, s. 363.

<sup>20</sup> DiM 3.

<sup>21</sup> Jan Paweł II, *Homilia w czasie nabożeństwa czerwcowego*, jw., s. 1034.

<sup>22</sup> K. Dąbrowski, *O dezintegracji pozytywnej*, Warszawa 1963, s. 42.

<sup>23</sup> RH 7.

kierować swoje spojrzenie, powtarzając słowa z Ewangelii: *Panie do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego*, bo tylko w Nim, Synu Bożym, jest nasze zbawienie<sup>24</sup>. To w Jezusie Chrystusie świat widzialny, stworzony przez Boga, który wraz z grzechem został poddany marności, odzyskuje na nowo swą więź z Bogiem, który jest Miłością i Mądrością. Tak bowiem *Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał*<sup>25</sup>. Doda papież, że i tak jak w człowieku — Adamie ta więź została zerwana, tak w Człowieku — Chrystusie zostaje ona nawiązana na nowo<sup>26</sup>.

Jan Paweł II analizując obecne czasy, mówił, że podstawą chrześcijańskiej oceny ludzkiego losu we współczesnym życiu ekonomicznym, jest prawda o Stworzeniu i Odkupieniu, bowiem w *Chrystusie i przez Chrystusa człowiek zdobył pełną świadomość swojej godności, swojego wyniesienia, transcendentnej wartości samego człowieczeństwa, sensu swojego bytowania*<sup>27</sup>. Więcej, człowiek musi, *ze swym niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią, przybliżyć się do Chrystusa*<sup>28</sup>. Musi sobie przyswoić całą rzeczywistość Wcielenia i Odkupienia, aby siebie odnaleźć. Dopowie papież, że jakąż to wartość ma wtedy człowiek w oczach Stwórcy, skoro zasłużył na takiego i tak potężnego Odkupiciela. Stąd też wielką misję do spełnienia ma Kościół. Ma on głosić tą Dobrą Nowinę, że Odkupienie dopełniło się w tajemnicy paschalnej, prowadzącej przez krzyż i śmierć do zmartwychwstania, nadając człowiekowi ostateczną godność i sens istnienia w świecie.

W *Dives in Misericordia*, napisał papież, że *z miłości Boga do człowieka wylania się krzyż, a Misterium paschalne stanowi szczytowy punkt urzeczywistnienia miłosierdzia Bożego, które zdolne jest usprawiedliwić człowieka i odpuścić mu wszystkie grzechy. Miłosierdzie bowiem — jak wyjaśnia dalej — jest nieodzownym wymiarem miłości, jest właściwym sposobem jej objawienia się i realizacji wobec rzeczywistości zła, które jest w świecie*<sup>29</sup>. Zaś w innym miejscu Ojciec Święty dodał, że *Bóg, który jest miłością, nie może się objawić inaczej niż jako miłosierdzie, dlatego, że w świecie istnieje grzech*<sup>30</sup>.

W homilii do rodaków, Jan Paweł II, przywołuje słowa Chrystusa z wieczerzy, które Jezus wypowiada w przeddzień swej męki i śmierci: *Ja jestem drogą i prawdą, i życiem. Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej, jak tylko przeze Mnie*<sup>31</sup>. *Zatem nie ma innej drogi do Boga, jak tylko przez Jezusa Chrystusa. A dokładniej — dopowie papież — poprzez uczestniczenie w Eucharystii, która jest zarazem sakramentem śmierci i zmartwychwstania Odkupiciela. Ten sakrament jest szczytem i pełnią świętej liturgii Kościoła. Bo jak zapowiedział Chrystus, kto uczest-*

<sup>24</sup> Tamże; J 6,68.

<sup>25</sup> J 3,16; RH 8.

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> Tamże 11.

<sup>28</sup> Tamże 10.

<sup>29</sup> DiM 7.

<sup>30</sup> Tamże 13.

<sup>31</sup> Jan Paweł II, Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. Olsztyn 1991, w: Pielgrzymki, jw., s. 665; J 14,6.

niczy w pełni w Eucharystii, nie umrze ale żyć będzie na wieki. Ponieważ On jest Prawdą, a jako Prawda jest Drogą i Życiem.

#### IV. POJEDNANIE Z BOGIEM I ZE SPOŁECZNOŚCIĄ LUDZKĄ

Według Ojca Świętego, całkowita prawda o człowieku odsłania się w Jezusie Chrystusie. W Nim także odsłania się oblicze Ojca, który jest *Ojcem miłosierdzia oraz Bogiem pociechy*<sup>32</sup>. Zaznacza jednak papież, że Chrystus nie przychodzi na ziemię jedynie dla przekonania człowieka o jego grzechu. On pragnie mu objawić miłość Ojca Niebieskiego. Przychodzi, aby objawić Boga, który jest Ojcem, jest miłością, który jest *bogaty w miłosierdzie*<sup>33</sup>. Kto zaś jest tylko przekonany o grzechu, ale go nie przewycięża, żyje bez Zmartwychwstania, trwa w Wielkim Piątku. Kto zaś żyje w przekonaniu o zwycięstwie miłości Boga nad grzechem, ten ma udział w zmartwychwstaniu Chrystusa<sup>34</sup>. Bo jak dopowiada papież, miłość jest większa od grzechu i nigdy nie ustaje.

Widocznym znakiem Bożej miłości jest dar nawrócenia, uwalniający człowieka od grzechu. Stąd też grzech nie panuje nad człowiekiem tak dalece, żeby nie mógł on usłyszeć wezwania Bożego, odzywającego się wciąż w jego sumieniu i wzywającego go do nawrócenia. Nawrócenie jest według papieża *najbardziej konkretnym wyrazem działania miłości i obecności miłosierdzia w ludzkim świecie*<sup>35</sup>. Wyraża się ono w sakramencie pokuty i pojednania, w którym grzesznikowi zostają odpuszczone grzechy, dzięki działaniu Chrystusa, który poprzez posługę Kościoła jedna go z Ojcem w Duchu Świętym. Pojednanie z Bogiem wymaga nawrócenia i pokuty. Przywraca ono człowiekowi wewnętrzną jedność. Człowiek w zamian za pojednanie i odpuszczenie win, musi się nawrócić, to znaczy musi całkowicie zawrócić z drogi, którą szedł dotychczas, zmienić sposób życia i postępowania. Wszystko to, jest skutkiem wewnętrznej przemiany serca, które usposabia człowieka do podjęcia pokuty<sup>36</sup>. Musi zatem człowiek wstąpić na właściwą drogę, która wiedzie do Boga, a na której musi on pojednać się z bliźnim, przebaczyć mu i zadośćuczynić, a poprzez to prosić o przebaczenie Boga, który jest miłosierny.

Jan Paweł II z naciskiem podkreślał, że ciągłe przebaczenie bliźniemu nakazane przez Chrystusa, nie niweczy obiektywnych wymagań sprawiedliwości. Przeciwnie, celem przebaczenia jest sprawiedliwość. Głosił papież: *W żadnym miejscu orędzia ewangelicznego ani przebaczenie, ani też miłosierdzie jako jego źródło, nie oznaczają pobłażliwości wobec zła, wobec zgorznienia, wobec krzywdy czy zniewagi wyrządzonej*<sup>37</sup>. Jest wręcz przeciwnie, gdyż każdym wypadku naprawienie tego zła, naprawienie zgorznienia, wyrównanie krzywdy, zadośćuczynienia za zniewagę, jest warunkiem przebaczenia. Pełne więc rozwiązanie niesprawiedliwości w dzisiaj-

<sup>32</sup> DiM 1.

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> T. Borutka, jw., s. 116.

<sup>35</sup> DiM 6.

<sup>36</sup> Jan Paweł II, Pokuta synonimem nawrócenia, Audiencja generalna, *OsRomPol* 2 (1983), s. 8–9.

<sup>37</sup> DiM 14.

szym świecie, urzeczywistni się wtenczas, gdy wszyscy ludzie, wyrządzającym bliźnim czy społecznościom krzywdy, nawrócą się do Boga.

W odrodzeniu serc widział papież pewny fundament każdej trwałej odnowy społecznej i pokoju między narodami<sup>38</sup>. Dlatego też pokuta i nawrócenie były uważane przez Ojca Świętego za warunek zdrowia duchowego ludzi i społeczeństw. Toteż zachodzi tutaj ściśle powiązanie między sakramentalną pokutą a uzdrowieniem społecznym. Więcej, warunkiem każdej reformy społecznej jest nawrócenie serc. Na tym polega pierwsza i najważniejsza misja Kościoła<sup>39</sup>. Stąd też chrześcijanie nie mogą pozostawać obojętni wobec społeczeństwa niesprawiedliwie zbudowanego i zarządzanego. Ponieważ światu może zapewnić równowagę tylko budowanie ocalającej cywilizacji miłości na drodze pokuty, nawrócenia i przemiany ludzkich serc prowadzącej do poszanowania godności każdego człowieka i jego niezbywalnych praw.

Mówiąc o wartościach religijnych Jan Paweł II nakazywał czerpać je z Ewangelii. Zaś podstawą i kodeksem do ich poprawnego rozumienia ma być *Dekalog*. To właśnie „Tych dziesięć prostych słów”, uczynił papież mottem swej pielgrzymki do Polski w 1991 roku. I tak, jak dla wartości społecznych ważne są przykazania z drugiej piątki *Dekalogu*, tak dla wartości religijnych fundamentem są przykazania: *Jam jest Pan, Bóg twój [...]. Nie będziesz miał bogów cudzych przede Mną!; Nie będziesz brał Imienia Pana Boga twego nadaremno; Pamiętaj abyś dzień święty święcił; Czcij ojca twego i swoją matkę*<sup>40</sup>. Dopowie papież, że ten *Dekalog* — dziedzictwo Starego Przymierza Boga z Izraelem — został potwierdzony w Ewangelii jako moralny fundament Nowego Przymierza we Krwi Chrystusa. Ów moralny fundament jest od Boga-Stwórcy dla człowieka, dla jego prawdziwego dobra i rozwoju. Zaś jego łamanie, burzy ład życia i współżycia ludzkiego w każdym wymiarze.

Warto także, pisząc o *sacrum* i wartościach religijnych przypomnieć jeszcze raz, że podstawowym wyznacznikiem i obrońcą takiej aksjologii jest Kościół katolicki. Można powiedzieć, że nauka społeczna Kościoła a tym samym nauczanie Ojca Świętego nie proponuje ani idealnego modelu, ani żadnych szczegółowych rozwiązań systemowych czy programów gospodarczych i politycznych<sup>41</sup>. Natomiast w świetle podstawowych zasad etycznych pozwala dostrzec, w jakiej mierze istniejące systemy społeczne, polityczne i gospodarcze realizują wymogi ludzkiej godności. Jak napisze J. Mariański *Integralne głoszenie Ewangelii, zwracające uwagę na problemy społeczno-etyczne, jest podstawową formą uczestnictwa Kościoła w życiu społecznym*<sup>42</sup>. Jednakże w wobec nauczania Jana Pawła II jesteśmy zobowiązani pozostać wiernymi Kościołowi katolickiemu a szczególnie nauce

<sup>38</sup> Jan Paweł II, Pojednanie chrześcijańskie i ludzka wspólnota, *OsRomPol* 4–5 (1985), s. 13.

<sup>39</sup> Tenże, Warunkiem każdej reformy społecznej jest nawrócenie serc, *OsRomPol* 11 (1991), s. 28.

<sup>40</sup> Tenże, Homilia czasie Mszy św. Koszalin 1991, w: *Pielgrzymki*, jw., s. 564–567; *Wj* 20,2–3.

<sup>41</sup> S. P a m u ł a, Katolicka nauka społeczna a przemiany polityczne i gospodarcze w Rzeczpospolitej Polskiej, *HD* 1–2 (1991), s. 14.

<sup>42</sup> J. M a r i a ń s k i, Kościół a współczesne problemy społeczno-moralne, Lublin 1992, s. 14.

Jezusa Chrystusa, który powinien być dla nas Drogą, Prawdą i Życiem. Tylko dzięki wypełnianiu Jego nauki, wierności przykazaniom Bożym, możliwym stanie się ład społeczny, polityczny i moralny między społecznościami, narodami i pństwami.

## V. ROLA I ZNACZENIE WARTOŚCI RELIGIJNYCH W III RZECZPOSPOLITEJ POLSKIEJ

Dla Jana Pawła II wiara chrześcijańska odegrała decydującą rolę w obaleniu komunizmu<sup>43</sup>. Stało się tak, ponieważ tylko ono niosło nigdy niezmienione i trwałe przesłanie religijne i moralne oraz niezłomną obronę osoby ludzkiej i jej praw. Dlatego także i w III Rzeczypospolitej nie można szukać innej podstawy i oparcia jakie daje wiara chrześcijańska. To właśnie chrześcijaństwo ze swoją ideą równości dzieci Bożych oraz ideą godności, sprawiedliwości i miłości leży u podstaw idei poprawnie zbudowanego i funkcjonującego społeczeństwa. To właśnie religia jak pisze J. Mariański *...ukazując wielkość i ograniczoność człowieka, jego wolność i odpowiedzialność, nadprzyrodzoną i przyrodzoną godność człowieka oraz prawa i obowiązki z niej wynikające, przyczynia się do rozwoju społeczeństwa obywatelskiego*<sup>44</sup>.

Niestety, w społeczeństwie polskim początku XXI, jak zauważa W. Roszkowski powiększa się kryzys tożsamości, braku wycucia hierarchii ważności różnych celów i logicznej spójności poglądów. W obronie wolności jednostki oraz różnorodności rozumianej tolerancji postępuje się według widzimisię oraz uskarża się nad upadkiem moralności<sup>45</sup>. Trzeba się zatem zastanowić, dlaczego tak jest, że ludzie mając w zanadrzu pewny i trwały fundament — religię chrześcijańską, odchodzą od niej porzucając jej aksjologię i popadając w postmodernistyczny relatywizm, który jest nie do przyjęcia wedle nauki Jana Pawła II.

Można powiedzieć, że ma na to wpływ coraz bardziej złożone i nieprzejrzyste życie społeczne, zatarcia się jasno wytyczonych dróg do wyraźnie określonych celów. Człowiek współczesny jest wędrowcem na wielkim oceanie. Ocean różnorodnych wartości, przeciwstawnych idei szumi u brzegów jego świadomości. Ludzie są skazani sami z własnej wiedzy i wyborów układać sobie stały grunt pod nogami<sup>46</sup>. Staje się to coraz trudniejsze ponieważ współczesny świat pluralizmu, konsumizmu, postępującego sekularyzmu mocno przysłania a nawet odrzuca możliwość dojścia do prawdy Absolutnej. Lansuje obraz świata bez Boga, kwestionując tym samym transcendentną wartość każdego człowieka<sup>47</sup>.

Mimo to, według W. Piwowarskiego, w Polsce w ostatnich latach w czasie przemian ustrojowych, wpływ na religijność Polaków pozostaje minimalny. Pisze on: *Oznacza to, że przejście od totalitaryzmu do demokracji w skutkach dla*

<sup>43</sup> Jan Paweł II, Nauczanie społeczne Kościoła integralną częścią jego misji, Rzym 1996, s. 99.

<sup>44</sup> J. Mariański, Kościół katolicki w społeczeństwie obywatelskim, Lublin 1998, s. 11.

<sup>45</sup> W. Roszkowski, Historia Polski 1914–2004, Warszawa 2005, s. 465–466.

<sup>46</sup> R. Prager, Udział czy ucieczka?, Warszawa 1977, s. 97.

<sup>47</sup> J. Mariański, Między sekularyzacją i ewangelizacją, Lublin 2003, s. 30.



religijności nie ma większego znaczenia<sup>48</sup>. Można zatem wnioskować, że Polacy ciągle są narodem wyznającym mocno wartości chrześcijańskie. Tym samym, jak zauważa socjolog K. Koseła w *Polsce po 1989 roku nie nastąpiła przewidywana przez socjologów religii dechrystianizacja Polski*<sup>49</sup>. Uważa się to za fenomen na skalę europejską.

Potwierdzają to ostatnie badania z grudnia 2006 roku, jakie przeprowadzono w Polsce, w ramach monitoringu poziomu aktywności religijnej *dominantes* i *communicantes* przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC<sup>50</sup>. Stwierdzają one, że nasza religijność należy do najbardziej stabilnych wartości. I jeśli nie pojawią się w przyszłości niszczące moralność skandale i afery, to nasza religijność nie ulegnie zmianie. Trzeba zatem dbać o poprawny rozwój duchowy społeczeństwa polskiego, przestrzegania zasad moralnych w życiu rodzinnym, społecznym i narodowym. Bo właśnie wartości chrześcijańskie mają stanowić tutaj fundament budowania społeczeństwa. Tak pisał o tym J. Tischner, że zbudowanie państwa demokratycznego, państwa ładu prawnego *...jest dziś niemożliwe bez pomocy Kościoła katolickiego*<sup>51</sup>, czyli bez zasad i wartości moralnych, które zapewnić może jedynie chrześcijaństwo. Więcej budowa nowego ładu i nowego porządku instytucjonalnego, opartego na tych fundamentalnych i niezmiennych wartościach, jest szczególnie ważna w społeczeństwach postkomunistycznych, przeżywających kryzys okresu przejściowego, zagrożonych niejednokrotnie sekularyzmem, a także ideologią zysku za wszelką cenę, i bezkrytycznym dostosowaniem się do zachodnich obyczajów, które lansują konsumizm i permissywizm pozbawiony tych trwałych wartości.

Można powiedzieć, że problematyka zawarta w niniejszym artykule, porusza rzeczywistość nader aktualną, ponieważ rola sacrum oraz sprawa kształtowania tożsamości religijnej w budowaniu ładu i porządku społecznego zarówno w Polsce, jaki i na całym świecie ciągle trwa. Stąd też refleksja nad nauką Jana Pawła II, staje się konieczną, by można ją było później w sposób zrozumiały realizować w swym życiu, w budowaniu cywilizacji miłości i pokoju. Szczególnie zaś ma to zastosowanie w naszej ojczyźnie, w której autorytet Jana Pawła II a tym samym jego nauka cieszy się bardzo wysokim uznaniem<sup>52</sup>.

Podsumowując można powiedzieć, że nie byłoby świata, nie byłoby człowieka, gdyby nie stwórca i ojcowska miłość Boga. To Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo, i oddał mu ziemię, aby mógł on panować nad nią, czynić ją sobie poddaną. Jednak człowiek w swej słabości złamał przymierze z Bogiem, przez co w świat wkroczył grzech. Odtąd życie człowieka stało się nędzne, pełne bólu i cierpienia. Jednak Bóg, który tak umiłował świat, że Syna Swego Jednorodzonego dał, by poprzez odkupił i zbawił człowieka. By człowiek miał sens

<sup>48</sup> W. Piwoński, T. Podgórska, Wiara i wierzenia Polaków w kontekście przemian ustrojowych, w: Księga pamiątkowa poświęcona księdzu biskupowi Kazimierzowi Rycmanowi z okazji 60-lecia urodzin, red. R. Kamiński, S.J. Koza, L. Skorupa, K. Świąś, Kielce 1999, s. 456.

<sup>49</sup> *Rzeczpospolita* 117 (2006) z 20 maja, s. 1.

<sup>50</sup> A. Cichobłazińska, Mapa religijności Polaków, *Niedziela* 52 (2006), s. 22–24.

<sup>51</sup> J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1998, s. 210.

<sup>52</sup> J. Maksełon, Autodeklaracja religijna a ocena papieża Jana Pawła II, *ACr* XXXIV: 2002, s. 17–34; tenże, *Wezwanie i opór. Polacy a Jan Paweł II*, Rzym 1997.

życia, by mógł dążyć do poznania świata, siebie. By się nawrócił i dążył do Boga, który jest Drogą i Prawdą, i Życiem. Tak to zbawcze dzieło Boga rozumie i przedstawia Jan Paweł II. Według niego tylko przez *Redemptor hominis*, przez Chrystusa można dojść do pełnej prawdy o sobie, żyć w pokoju i zostać zbawionym. Dlatego papież wzywał do tego, abyśmy *nigdy nie wzgardzili tą Miłością, która jest największa, która się wyraziła przez Krzyż, a bez której życie ludzkie nie ma ani korzenia, ani sensu*<sup>53</sup>. Żeby każdy człowiek uczynił Chrystusa swoim Mistrzem. Wtedy zaistnieje na świecie ład i porządek, gdzie królować będzie Miłość, tworząc cywilizację miłości, do budowania, której wzywał nas przez cały swój pontyfikat Ojciec Święty.

## SACRUM UND RELIGIÖSE WERTE ALS GRUNDLAGE DER GESELLSCHAFTLICHEN ORDNUNG IN DEN LEHREN DES JOHANNES PAUL II

### ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel stellt vor axiologische Fundamente der Lehren des Johannes Paul II. vor. Er weist auf religiöse Werte als Quelle und Grundlage der Verwirklichung gesellschaftlicher Werte. Die religiöse Wahrheit von Gott dem Vater und Schöpfer, angelehnt an die Annahme, dass Gott die Liebe ist, liegt zugrunde der Berufung des Menschen zur Mitarbeit mit Gott am Werk der Weltverbesserung. Die Erlösung wird vollbracht dank menschlicher Aktivität, die die Kultur bildet und der sie und allgemeinmenschliche Werte bewachenden Gesellschaft. Die Gesellschaftsordnung hängt davon ab, inwieweit der Mensch dem Göttlichen Recht treu bleibt. Die Sünde verursacht ernsthafte Störung in der Verwirklichung dieser Aufgabe. Die christliche Wahrheit über die Erlösung berichtet von der Wiederherstellung des Menschen zu den richtigen Relationen zu Gott durch Jesus Christus. Christus zeigt die volle Wahrheit vom Menschen, der von Gott lieb gewonnen wurde. Daher sind christlich religiöse Werte das Fundament zur Aktivierung im gesellschaftlichen Leben der Liebe. Nach Johannes Paul II. hat diese Dimension des christlichen Glaubens über den Sturz des Kommunismus als unmenschliche politische Ordnung entschieden. Allgemein in das gesellschaftliche Leben eingeführte christliche Werte bilden die Grundlage zur Errichtung der Zivilisation der Liebe.

---

<sup>53</sup> Jan Paweł II, Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na Błoniach, w: Pielgrzymki, jw., s. 205.

## **INSTRUKCJA *DIGNITAS PERSONAE*: WSKAZANIA MORALNE I KONTROWERSJE WOKÓŁ NICH NA PRZYKŁADZIE ADOPCJI PRENATALNEJ**

**Treść:** — 1. Treść Instrukcji. — 2. Kontrowersje moralne. — 3. Norma moralna a jej uzasadnienie. — 4. Norma moralna a jej uzasadnienie. — 5. Ocena moralna adopcji prenatalnej i jej uzasadnienie. — Zusammenfassung

Od kilku miesięcy toczy się w Polsce ożywiona dyskusja na temat nowego prawa regulującego pewne zagadnienia znane powszechnie jako problemy bioetyczne. Szczególną uwagę uczestników dyskusji przywołuje problem zapłodnienia *in vitro*. W tym samym czasie ukazał się nowy dokument Magisterium Kościoła, poruszający owe zagadnienia. Jest to Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary „*Dignitas personae* dotycząca niektórych problemów bioetycznych”. Dokument ten omawia głównie problemy zawarte już poprzednio w innym dokumencie tego typu, tj. w „Instrukcji o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania *Donum vitae*” z 1987 roku, której autorem jest również Kongregacja Nauki Wiary. W ciągu ponad dwudziestu lat od ukazania się *Donum vitae* sytuacja nieco się zmieniła. Przede wszystkim w dużej liczbie wysoko uprzemysłowionych państw zostało wprowadzone prawo, które stoi w mniejszej lub większej sprzeczności ze wskazaniami Instrukcji *Donum vitae*. Wzrosła też liczba ludzi akceptujących nowe rozwiązania prawne. Zrozumienie dla wskazań moralnych Kościoła katolickiego uległo osłabieniu. Jednakże nawet pobieżna lektura argumentów zwolenników nowych technologii ingerujących w początek ludzkiego życia ukazuje ograniczoną znajomość realiów związanych z tymi interwencjami oraz prawie całkowity brak rozumienia reguł funkcjonujących w życiu moralnym człowieka. Dlatego ukazanie się Instrukcji *Dignitas personae* jest dla członków Kościoła i ludzi dobrej woli dobrą okazją by przypomnieć sobie wskazania Magisterium w tej dziedzinie. Źródło tych wskazań oraz ich uzasadnienie będzie w sposób szczególnie ukazane na przykładzie normy moralnej odnoszącej się do adopcji prenatalnej.

## I. TREŚĆ INSTRUKCJI

Instrukcja *Dignitas personae* jest podzielona na trzy części (nie licząc wstępu i zakończenia). Pierwsza z nich opisuje ludzkie życie i ludzką prokreację od strony antropologicznej, teologicznej i etycznej. Opis ten umieszczony na początku dokumentu pokazuje, iż konkretne wskazania moralne Stolicy Apostolskiej (będące treścią kolejnych rozdziałów) nie są jakimiś arbitralnymi, oderwanymi od życia stwierdzeniami, lecz są zakorzenione w ludzkiej egzystencji, w ludzkich dążeniach, w tym w dążeniu człowieka do Boga. Ludzki rozum jest w stanie poznać, jakie wybory moralne odpowiadają owym dążeniom, a jakie są z nimi sprzeczne.

Instrukcja zwraca uwagę, iż z faktu obdarowania człowieka przez Boga w momencie stworzenia, a także z tajemnicy Wcielenia, czyli przyjęcia ludzkiej natury przez Syna Bożego oraz z wezwania do komunii z Nim samym, wynika wielka godność każdego człowieka, każdej istoty ludzkiej. Tą godnością jest obdarowany każdy człowiek, ponieważ każdy jest stworzony przez Boga i każdy jest w jednakowy sposób przez Niego wezwany. Godność ta przysługuje człowiekowi od momentu jego stworzenia, czyli od najwcześniejszych chwil życia. Dlatego *życie ludzkie jest zawsze dobrem, ponieważ „jest w świecie objawieniem Boga, znakiem Jego obecności, śladem jego chwały”* (EV 34)<sup>1</sup>. Z tej racji każde ludzkie życie winno być szanowane i chronione, zwłaszcza przez medycynę, której racją istnienia jest właśnie ta obrona.

Szczególną wartość i znaczenie ma także małżeństwo powołane przez Boga, by z Jego udziałem powoływać do życia nowe istoty ludzkie. Wartość ta i znaczenie rozciągają się także na akty małżeńskie, poprzez które życie ludzkie jest przekazywane. *Te dwa wymiary życia — naturalny i nadprzyrodzony — pozwalają także lepiej zrozumieć, w jakim sensie akty, dzięki którym istota ludzka przychodzi na świat, w których mężczyzna i kobieta oddają się sobie nawzajem, są odzwierciedleniem miłości trynitarniej. „Bóg, który jest miłością i życiem, wpisał w człowieczeństwo mężczyzny i kobiety powołanie do specjalnego uczestnictwa w swojej tajemnicy osobowej komunii, w dziele Stwórcy i Ojca”*<sup>2</sup>.

Te podstawowe stwierdzenia są uzasadnieniem dla konkretnych wskazań moralnych. Instrukcja *Dignitas personae* poświęca im kolejne dwa rozdziały. Nie ogranicza się ona jednak do zbioru nakazów czy zakazów moralnych. Za każdym razem stara się nakreślić ich kontekst wskazując jednocześnie ich odniesienie do wcześniejszych dokumentów Magisterium (zwłaszcza Instrukcji *Donum vitae*) oraz do wspomnianych egzystencjalnych prawd o człowieku. Instrukcja potwierdza niemoralność zapłodnienia *in vitro* i towarzyszących mu procedur, takich jak tworzenie dodatkowych embrionów, ich późniejsze niszczenie, zamrażanie ludzkich embrionów, ich wykorzystywanie do różnych celów, adopcja prenatalna,

<sup>1</sup> Tekst ten, cytowany przez Instrukcję pochodzi z przemówienia Benedykta XVI do uczestników zgromadzenia ogólnego Papieskiej Akademii „Pro Vita” i międzynarodowego kongresu na temat: „Embrion ludzki w okresie preimplantacyjnym”; zob. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Dignitas personae* dotycząca niektórych problemów bioetycznych, Kraków 2008, s. 13.

<sup>2</sup> Tamże. Cytowany tu w Instrukcji *Dignitas personae* tekst pochodzi z Instrukcji *Donum vitae*, Wstęp, 3: AAS 80 (1988), 75.

zamrażanie komórek jajowych oraz diagnoza preimplantacyjna (często połączoną z selekcją preimplantacyjną).

Na szczególną uwagę zasługują te interwencje związane z początkiem ludzkiego życia, dla których wymyślono nowe określenia. Mają one sugerować nowość tych interwencji, tworzyć wrażenie, iż mamy do czynienia z zupełnie „niewinnymi” zabiegami i sugerować brak kryteriów dla ich adekwatnej oceny moralnej. Należy tu przede wszystkim wymienić tzw. redukcję embrionalną oraz tzw. przywrócenie menstruacji. Za pierwszą z tych nazw kryje się selektywna aborcja, mająca na celu uniknięcie ciąży mnogiej, związanej z procedurą implantacji embrionów do macicy kobiety w ramach zapłodnienia *in vitro*. Wiele ośrodków na świecie implantuje kilka ludzkich zarodków na raz w celu zwiększenia prawdopodobieństwa przyjęcia się przynajmniej jednego zarodka. Zdarza się więc, iż zostaje zaimplantowanych więcej niż jeden lub dwa zarodki, czego efektem staje się ciąża mnoga z wszelkimi jej negatywnymi konsekwencjami. Rozwiązaniem tego problemu byłaby selektywna aborcja, ale ponieważ słowo „aborcja” źle się kojarzy, zabieg ten określa się jako „redukcję embrionalną”. „Przywracanie menstruacji” z kolei, to nic innego jak stosowanie środków wczesnoporonnych, zarówno w postaci tzw. IUD (*Intra Uterine Device*), jak i środków farmakologicznych (Instrukcja wymienia pigułkę RU 486, znaną też jako Mifepriston, prostaglandynę i Methotrexate)<sup>3</sup>. Obok „redukcji embrionalnej” i „przywracania menstruacji” pojawiło się także pojęcie tzw. środków przechwytyjących. Jest to nowa nazwa środków wczesnoporonnych. Ich działanie polegałoby bowiem na „przechwyceniu” ludzkiego zarodka i uniemożliwienie mu zagnieżdżenia się w macicy, by w ten sposób uniknąć ciąży<sup>4</sup>.

Odnosząc się krytycznie do tzw. technik wspomaganego poczęcia przedstawianych jako „leczenie niepłodności”<sup>5</sup>, Magisterium proponuje pewne interwencje, które mają na celu uczynienie z aktu małżeńskiego efektywnej przyczyny powstania nowego ludzkiego życia oraz zabiegi medyczne usuwające przyczyny niepłodności. Próby te są coraz częściej kojarzone z tzw. naprotechnologią.

Trzecia część Instrukcji *Dignitas personae* dotyczy pewnych propozycji, które ukazały się w ramach współczesnej genetyki. Instrukcja odnosi się najpierw do coraz częściej praktykowanej terapii genowej. Terapia ta dokonywana na komórkach somatycznych jest z zasady uznawana za moralnie godziwą. Niestety, takiej samej oceny moralnej nie można przypisać terapii genowej na komórkach zarodkowych (gametach lub wczesnym ludzkim embrionie). Racją jej odrzucenia jest zbyt duże ryzyko z nią związane oraz kontekst tej interwencji: jej zastosowanie, ze względu na dostęp do gamet lub wczesnego embrionu, musiałoby łączyć się z zapłodnieniem *in vitro*. Współczesna genetyka proponuje także zmiany o charakterze nie terapeutycznym. Manipulacje tego typu budzą jednak wiele zastrzeżeń, zwłaszcza w odniesieniu do rozpoczynającego się nowego ludzkiego życia.

Kolejną propozycją genetyki wzbudzającą poważne zastrzeżenia jest klonowanie ludzi (zwłaszcza techniką zastosowaną po raz pierwszy w przypadku owcy

<sup>3</sup> Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Dignitas personae*, jw., s. 32.

<sup>4</sup> Tamże.

<sup>5</sup> Jest to kolejny termin wymyślony na potrzeby tzw. technik wspomaganego poczęcia. W rzeczywistości bowiem żadna z nich nie leczy niepłodności, lecz jedynie ją omija.

„Dolly”, czyli poprzez transfer jądra komórkowego). Rozróżnia się dziś dwa cele takiego klonowania: reprodukcyjny, czyli mający prowadzić do urodzenia się dziecka, którego organizm byłby genetyczną kopią organizmu innego człowieka oraz terapeutyczny, mający na celu „wyprodukowanie” ludzkiego zarodka, który posłużyłby jako źródło materiału biologicznego do przeszczepu. Jego ewentualne urodzenie nie wchodzi w rachubę. Obie propozycje, różniące się nie tyle procedurą, co stopniem perwersji moralnej, zasługują na potępienie. Klonowanie terapeutyczne przywołuje aktualne dziś zagadnienie wykorzystania tzw. komórek macierzystych czyli takich, które mogą być wykorzystane do odbudowy zniszczonych przez chorobę narządów czy tkanek. Do terapii proponuje się wykorzystanie embrionalnych komórek macierzystych, które zgodnie z założeniem byłyby bardziej przydatne (plastyczne) do proponowanych zabiegów. Ich pobranie wiąże się jednak najczęściej ze śmiercią samego embrionu. Dlatego wykorzystywanie niewinnych ludzkich istot w embrionalnej fazie ich rozwoju jako źródła materiału biologicznego dla ratowania innych osób jest w najwyższym stopniu niemoralne, tym bardziej, że istnieje alternatywne źródło komórek macierzystych, którym jest dorosły ludzki organizm. W wielu wypadkach jest to lepsze rozwiązanie, nawet z medycznego punktu widzenia.

Używanie ludzkich embrionów do eksperymentów medycznych jest dziś szeroko praktykowane. Podobnie często można spotkać się z nowymi środkami terapeutycznymi wytworzonymi na bazie materiału biologicznego pobranego z ludzkich embrionów lub płodów. Chociaż osoby wytwarzające nowy specyfik wiedzą o takim jego pochodzeniu, często wykorzystywany przez nich materiał biologiczny jest pobierany w innym ośrodku i przez innych ludzi. Mamy wtedy do czynienia z wykorzystaniem ludzkiego materiału biologicznego z nielegalnego źródła. Instrukcja *Dignitas personae* wskazuje, że w grę wchodzi tu dwa poważne wykroczenia moralne: współdziałanie w złu i zgorzenie. Sam fakt pochodzenia materiału biologicznego z innego ośrodka nie usprawiedliwia jeszcze prac z jego wykorzystaniem. Obowiązkiem lekarzy i naukowców jest wyrażenie sprzeciwu wobec prawa, które zezwala na pobieranie ludzkiego materiału biologicznego z embrionów i płodów. Instrukcja zaznacza jednak, że stopień odpowiedzialności za zaistniałą sytuację jest zróżnicowany: największy u tych, którzy mają realny wpływ na zaistniałą sytuację. Nigdy też nie można zgodzić się na eksperymenty na embrionach, których rezultatem jest ich śmierć<sup>6</sup>.

Ostatnim ważnym problemem moralnym związanym ze współczesnymi eksperymentami w biomedycynie są próby hybrydacji, czyli łączenie jądra komórki ludzkiej z pozbawioną jądra zwierzęcą komórką jajową. Projekty te uzasadniane potrzebą pobrania komórek macierzystych do zabiegów terapeutycznych budzą szczególne wątpliwości nie tylko natury etycznej (narażenie specyficznej tożsamości człowieka), ale także medycznej, którymi są nieznanne skutki zastosowania takiego materiału biologicznego u człowieka<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Dignitas personae*, jw., s. 45–50.

<sup>7</sup> Tamże, s. 44–45.

## II. KONTROWERSJE MORALNE

Wymienione powyżej wskazania moralne dotyczące problemów współczesnej biotechnologii i medycyny są przez Magisterium Kościoła<sup>8</sup> uzasadniane nie tylko przez odwołanie się o argumentów o charakterze teologicznym (konfesyjnym). Każdy bowiem człowiek jest w stanie zrozumieć, że niewinne ludzkie życie<sup>9</sup> ma wartość fundamentalną i trudno sobie wyobrazić współzycie ludzi, gdyby dobro tak bardzo podstawowe nie było chronione. Wiele więc spośród podanych wskazań moralnych wydaje się oczywistych.

Istnieją jednak wskazania moralne dotyczące pewnych form manipulacji i ich uzasadnienia, które nie wydają się tak oczywiste, a dla wielu współczesnych ludzi (także wierzących) nie do końca przekonujące. Przykładem takiego wskazania jest zakaz tzw. adopcji prenatalnej, czyli propozycji ratowania zamrożonych embriionów nadliczbowych. W przypadku adopcji prenatalnej kobieta pragnąca ratować zarodek ludzki decyduje się na przyjęcie go do swego łona, by w ten sposób uratować go przed niechybną zagładą. Tymczasem Kongregacja Nauki Wiary twierdzi, że taki zamiar jest niemoralny<sup>10</sup>. Omówienie tego problemu wydaje się więc konieczne, także po to, by przy okazji ukazać specyfikę rozumowania moralnego, na którym opiera się w swym nauczaniu Kościół, a które wzbudza tyle kontrowersji, głównie z powodu słabej jego znajomości.

## III. NORMA MORALNA A JEJ UZASADNIENIE

Pierwsze pytanie, które niemal natychmiast się rodzi, to pytanie o to, skąd Magisterium Kościoła wie, co należy uczynić i wie to z całą pewnością, (czego wyrazem jest na przykład zakaz adopcji prenatalnej), skoro jest to problem nowy, dla którego praktycznie nie ma żadnych odniesień w dotychczasowej nauce moralnej Kościoła. Źródłem tej wiedzy moralnej jest prawo naturalne. Prawo naturalne to, zgodnie z definicją, udział rozumu ludzkiego w odwiecznym prawie Bożym. W ramach prawa naturalnego człowiek jest w stanie rozpoznać i rzeczywiście rozpoznaje, co w danej sytuacji, nawet zupełnie nowej, należy czynić, co jest zgodne z celem ludzkiego życia i najbardziej podstawowych ludzkich dążeń. Na to poznanie ma jednak wpływ wewnętrzne usposobienie człowieka, określane, jako cnota, która sprzyja nie tylko rozeznaniu powinności moralnej, ale także jej przyjęciu i realizacji. Tym też tłumaczą się trudności wielu ludzi, którzy nawet jeśli intelektualnie są w stanie uznać argumenty Magisterium, to jednak mają poważne

---

<sup>8</sup> Pod uwagę brana jest nie tylko Instrukcja *Dignitas personae*, ale i dokumenty wcześniejsze, zwłaszcza Instrukcja *Donum vitae*.

<sup>9</sup> „Niewinne” oznacza tu życie człowieka, na którym nie ciąży wyrok skazujący.

<sup>10</sup> Obok tego zagadnienia Instrukcja porusza także inne problemy, które choć już nie wzbudzają tak wielkich kontrowersji, to jednak ich rozwiązanie nie jest tak oczywiste jak w przypadku zamachów na niewinne ludzkie życie. Są to na przykład wspomniane już nie terapeutyczne manipulacje genetyczne albo wykorzystanie materiału biologicznego z nielegalnego źródła.

kłopoty z ich akceptacją jako zasady własnego postępowania<sup>11</sup>. Konkretną normę postępowania człowiek cnotliwy rozpoznaje w sposób spontaniczny, naturalny (stąd też nazwa samego prawa naturalnego, albowiem „naturalny” oznacza „spontaniczny”)<sup>12</sup>. Dlatego też prawo naturalne można określić jako inklinację rozum praktycznego, czyli tego, którym człowiek kieruje się w swoim działaniu, w pewnym określonym kierunku. Y. Simon w swej refleksji nad sposobem poznania prawa naturalnego mówi o rozumnej inklinacji. Przywołuje on analogię z sytuacją doświadczonego biznesmana, któremu zostaje przedstawiony kontrakt, w którym pozornie wszystko jest w porządku. Jednak jego wiedza i doświadczenie zawodowe pozwala mu natychmiast zorientować się, że kontrakt jest nieuczciwy. Późniejsza analiza dokumentów pokazuje, że rzeczywiście tak jest. Człowiek ten w oparciu o posiadane doświadczenie, poprzez racjonalną, aczkolwiek niekomunikowalną inklinację, szybko orientuje się o faktycznym stanie rzeczy. Y. Simon zauważa, że z czymś podobnym mamy do czynienia w poznawaniu prawa naturalnego, jego konkretnych wskazań<sup>13</sup>. W przypadku prawa naturalnego również chodzi o pewne doświadczenie, tym razem o doświadczenie moralne, którego owocem są zdrowe (z moralnego punktu widzenia) inklinacje rozumu praktycznego. Dlatego też tak bardzo ważne jest uporządkowanie inklinacji, ich odpowiednie „wychowanie”, by prowadziły one do dobra, a pomagały do unikania zła<sup>14</sup>. W przypadku prawa naturalnego mamy więc do czynienia z poznaniem najpierw przez rozumną inklinację. Jak zaznacza Y. Simon: *Istnieje wiedza poprzez inklinację o tym, co naturalnie sprawiedliwe i co naturalnie niesprawiedliwe. Czy wiedza poprzez inklinację wyklucza wiedzę poprzez racjonalne udowodnienie (rational evidence)?* Na pewno nie; ona ją poprzedza. Prawo naturalne jest znane na drodze inklinacji, zanim zostanie zrozumiane<sup>15</sup>.

Nie oznacza to jednak, iż owo zrozumienie przychodzi łatwo, zwłaszcza w sytuacjach, w których konieczna jest dogłębna znajomość dziedziny, której ono dotyczy oraz wszelkich zależności z nią związanych. Trudności występujące ze zrozumieniem poszczególnych norm prawa naturalnego nie oznaczają też, iż do momentu ich zrozumienia one nas nie obowiązują. Czym innym bowiem jest prawo

<sup>11</sup> D. von Hildebrand opisując ludzkie doświadczenie moralne oraz rozpoznawanie wartości moralnych, które rodzą moralne zobowiązanie (powinność), zauważa: „Hence to have an adequate knowledge of values, especially moral values and all those values implying a moral obligation, a morally right basic attitude is already presupposed”. *Christian Ethics*, New York 1952, s. 232; por. także: Y.R. Simon, *The Tradition of Natural Law*, New York 1992, s. 94.

<sup>12</sup> „Naturalny” może też oznaczać: zgodny z naturą ludzkiego poznania moralnego, czyli taką, jak opisana powyżej.

<sup>13</sup> Y.R. Simon, *ibid.*, s. 127–130.

<sup>14</sup> T. Kraj, *Prawo naturalne a pokój*, w: *Osoba ludzka w pokój*, red. J. Kumala, Licheń 2007, s. 44. „Refleksja Y. Simona pozwala też, przynajmniej częściowo, wyjaśnić przyczynę istnienia niektórych trudności w poznawaniu wskazań prawa naturalnego oraz dlaczego nie dla wszystkich są one jednakowo oczywiste. Pozwala nam również zauważyć, że brak systematycznej wiedzy etycznej dotyczącej pewnych szczegółowych norm, a zwłaszcza ich uzasadnienia, nie przesądza o niemożności poznania tych norm oraz działania zgodnie z nimi, albowiem jest to możliwe dzięki roli, jaką inklinacje naszego rozumu praktycznego odgrywają w tym poznaniu, dzięki roli doświadczenia moralnego (chodzi o doświadczenie praktyczne, nie o teoretyczną wiedzę dotyczącą moralności) oraz innych czynników, takich jak cnota czy łaska”; tamże, s. 44–45.

<sup>15</sup> Y.R. Simon, *ibid.*, s. 132.



(konkretna jego norma), a czym innym jego wyjaśnienie i zrozumienie. Moc zobowiązująca prawa naturalnego nie pochodzi z owego wyjaśnienia, lecz jest uprzednia w stosunku do niego. Zdarza się, iż niektórzy ludzie nie rozumieją albo nie rozumieją z oczekiwaną przez nich oczywistością niektórych nakazów lub zakazów moralnych (np. problemów związanych z odpowiedzialnym rodzicielstwem i antykoncepcją). To jednak nie oznacza, iż normy te z tego powodu ich nie obowiązują. Z czymś takim mamy do czynienia w przypadku zakazu adopcji prenatalnej.

#### IV. NORMA MORALNA A JEJ UZASADNIENIE

Najbardziej interesująca wymiana argumentów dotyczących adopcji prenatalnej miała miejsce w gronie katolickich filozofów i moralistów pochodzących z Anglii i Stanów Zjednoczonych. Z jednej strony mamy takie autorytety jak G. Grisez i W. May oraz H. Watt, aktualna dyrektor katolickiego centrum bioetycznego *The Linacre Centre* w Londynie, którzy opowiadają się za moralną dopuszczalnością tej formy adopcji, a po drugiej M. Geach i jej mąż L. Gormally, były dyrektor *The Linacre Centre*. Ponieważ M. Geach, reprezentuje stanowisko wskazane przez Instrukcję *Dignitas personae* jako obowiązujące, jej wypowiedzi i argumentacja staną się przede wszystkim przedmiotem niniejszej analizy. Jest to krok o tyle uprawniony, że prace tej Autorki wiernie referują poglądy jej adwersarzy.

Pewne wnioski z toczącej się dyskusji na temat adopcji prenatalnej G. Grisez zawarł już w swej monumentalnej pracy pt: *Difficult Moral Questions* wydanej w roku 1997<sup>16</sup>. Twierdzi on, że kobieta w sposób uprawniony może przyjąć do swego łona obcy embriion w celu ratowania jego życia, ponieważ przedmiotem jej wyboru nie jest ani uczestnictwo w moralnie niedopuszczalnej procedurze zapłodnienia *in vitro*, ani macierzyństwo zastępcze, które jest aktem moralnie złym, lecz ratowanie życia człowiekowi w embrionalnej fazie jego rozwoju<sup>17</sup>. Opinii tej sprzeciwia się M. Geach twierdząc, iż nie mamy tu do czynienia z działaniem o podwójnym skutku (co sugerowałyby wywody G. Griseza), w którym implantacja ludzkiego zarodka mogłaby być uznana za dopuszczone zło wobec głównego celu sprawcy (sprawczyni), jakim byłoby ratowanie ludzkiego życia<sup>18</sup>. Raczej jest to dążenie do celu, jakim jest ratowania życia, gdzie środkiem byłaby implantacja ludzkiego zarodka. Ta implantacja jest, zdaniem M. Geach, aktem moralnie wewnętrznie złym, tj. takim, który nie może być uznany za dopuszczalny, niezależnie od intencji osoby działającej ani od okoliczności. Swoje stwierdzenie M. Geach opiera przede wszystkim na analizie kobiecego aktu małżeńskiego (aktu seksualnego żony), jego struktury i specyfiki. W swojej argumentacji udziela ona odpowiedzi także na pewne zarzuty, które rodzą się w kontekście nierozwiązywalnych dylematów będących rezultatem wyboru zła, jakim jest zapłodnienie *in vitro*.

<sup>16</sup> G. Grisez, *The Way of the Lord Jesus*, Vol. three: *Difficult Moral Questions*, Quincy 1997, s. 239–244.

<sup>17</sup> Tamże, s. 240.

<sup>18</sup> M. Geach, *Rescuing Frozen Embryos*, w: *What Is a Man, O Lord? The Human Person in a Biotech Age*, red. E.J. Furton, L.A. Mitchell, Boston 2002, s. 217–218.

## V. OCENA MORALNA ADOPCJI PRENATALNEJ I JEJ UZASADNIENIE

Zanim zostaną ukazane argumenty przemawiające przeciw adopcji prenatalnej, warto zwrócić uwagę na fakt, iż M. Geach, chociaż zajmuje się tym zagadnieniem z wielką kompetencją, czyni to z pozycji żony i matki. Nie jest to więc rozważanie czysto teoretyczne<sup>19</sup>, ale bazuje na głęboko przeżywanej miłości małżeńskiej, świadomej zarówno swych praw, jak i obowiązków, zwłaszcza odpowiedzialności żony wobec męża oraz obojga wobec potomstwa. Jeden ze swoich ostatnich artykułów poświęconych temu zagadnieniu M. Geach rozpoczyna od rozmowy z cnotliwie żyjącą matką dwunastorga dzieci. Kobieta ta zapytana o możliwość przyjęcia cudzego embrionu do swego łona, spontanicznie wyraziła dezaprobatę wobec takiej propozycji. M. Geach zauważa, iż tutaj mamy przykład naturalnej wiedzy<sup>20</sup>, właściwej dla poznania norm prawa naturalnego. Ta reakcja cnotliwej matrony, która na pierwszy rzut oka wydaje się niezrozumiała, jest jednak trafną konkluzją moralną. W cytowanym artykule M. Geach wykazuje, iż to pierwsze odczucie nie jest wcale irracjonalne. Dużą rolę w tej argumentacji odgrywają właśnie odczucia cnotliwych kobiet i matek, bo są one pewną daną doświadczalną (*experimental datum*) w tej delikatnej i trudnej kwestii. Jej zrozumienie staje się jednak możliwe dopiero w wyniku analizy aktu małżeńskiego, zwłaszcza kobiecego aktu małżeńskiego.

M. Geach stawia tezę, iż adopcja prenatalna jest występkiem przeciw integralności aktu małżeńskiego, sprzeciwiając się zarazem podstawowemu ludzkiemu dobru, jakim jest małżeństwo. Dezintegracja aktu małżeńskiego ma miejsce wtedy, gdy mężczyzna lub kobieta zamiast autentycznego zaangażowania właściwego dla cielesnej jedności małżonków wyrażającej i realizującej się poprzez ten akt, decydują się na jakąś imitację którejkolwiek z jego integralnych części<sup>21</sup>. M. Geach podkreśla, iż akt małżeński jest jedną całością, w której my jedynie poznawczo i teoretycznie wyróżniamy części, ale te części nie istnieją samodzielnie<sup>22</sup>. Do tej pory najczęstszym występkiem przeciw integralności aktu małżeńskiego była negacja jego wymiaru prokreacyjnego. Czasy nam współczesne pokazały, że tę integralność można naruszyć także poprzez negację wymiaru jednoczącego, czego przykładem jest zapłodnienie *in vitro*. Oba z tych naruszeń integralności aktu

<sup>19</sup> Często wysuwany argument przeciw teologom czy filozofom w sutannach czy habitach jest zarzut czysto teoretycznego podejścia do zagadnienia i braku własnej znajomości realiów życia małżeńskiego.

<sup>20</sup> M. Geach, *On the Morality of Rescuing Frozen Embryos*, Manuskrypt, s. 2.

<sup>21</sup> Tamże, s. 9.

<sup>22</sup> „[T]here are two principles of the inseparability of the unitive and the procreative, one deriving from the other. The first is a theoretical statement about the marriage act, that its unitive and procreative significances are inseparable. [...] The other principle is a practical one, that one should not attempt to isolate these inseparable parts, either by joining oneself sexually to another without performing an act per se apt for conception, or by bringing gametes together so as to produce a human organism otherwise than in the marriage act”; tamże, s. 8. Do tej wypowiedzi M. Geach dołącza następujący komentarz w postaci przypisu: „This tells us what the marriage act is, a “composite in the older sense” [...] in which the parts (i.e. the act under its different descriptions as unitive and procreative) are not separable elements, but are distinct only in definition”; tamże; por. także: M. Geach, *Rescuing Frozen Embryos*, jw., s. 221.

małżeńskiego polegają na świadomym zaangażowaniu w coś, co jest imitacją aktu małżeńskiego (lub jego części, poprzez co ma miejsce naruszenie integralności całego aktu). Co więc dzieje się w przypadku adopcji prenatalnej? Odpowiedź ta wypływa (jak to już zostało zaznaczone) z analizy kobiecego aktu w ramach aktu małżeńskiego, jako że to kobieta przede wszystkim, a nie mężczyzna (mąż) przejawia taki zamiar i następnie go realizuje.

W ramach adopcji prenatalnej kobieta zachodzi w ciążę z nie swoim dzieckiem. Jest to *akt przyjęcia, przez który zgadza się ona na cielesne wprowadzenie (intromission) sprawijące ciążę*<sup>23</sup>. Coś takiego dokonuje kobieta w akcie małżeńskim, ale stanowi ono część aktu jednoczącego ją z mężem. W ramach aktu małżeńskiego to mąż jest tym, który sprawia ciążę u żony, a żona przyjmuje ten akt męża zachodząc w ciążę. To, co żona przyjmuje i akceptuje, to akt mający na celu poczęcie, akt generatywny. Do tej pory, tj. co momentu pojawienia się bioetycznych dylematów, poczęcie i ciąża były postrzegane jako coś jednego. Być otwartym na wprowadzenie, którego funkcją było zajście w ciążę oznaczało otwarcie na wprowadzenie o charakterze generatywnym, tj. powodującym poczęcie (a potem ciążę). *Kobieta — jak opisuje to M. Geach — poprzez wejście w cielesną jedność z mężem mówi 'jestem twoją', oddaje całe swe ciało w kobiecy sposób, który nabiera szczególnego znaczenia jako akt kobiecy*<sup>24</sup>. Dla kobiety począc, to zajść w ciążę, to mieć w sobie dziecko jego ojca i swego męża zarazem. *Jeśli więc otwarcie się kobiety na akt wprowadzenia skutkuje zajściem w ciążę z dzieckiem kogoś innego niż jej mąż, to mamy do czynienia z naruszeniem więzi, jaka łączy męża i żonę*<sup>25</sup>. Akt przyjęcia „osieroconego” embrionu różni się więc bardzo od aktu małżeńskiego. Choć jest to akt powodujący ciążę, to jednak nie jest to akt generatywny, czyli powodujący poczęcie, zapoczątkowujący życie w sposób właściwy dla zjednoczenia małżeńskiego. Dlatego też adopcja prenatalna *jest niepełną, wadliwą formą kobiecego aktu małżeńskiego, którego celem staje się spełnienie jednej z jednoczących i znaczących funkcji właściwych aktowi małżeńskiemu w defektywny sposób tak, że nie występuje tu ani jedność z ojcem, ani otwartość na nowe życie*<sup>26</sup>. Nie ma otwarcia na życie właściwego aktowi małżeńskiemu, tj. otwarcia na poczęcie, albowiem to życie już jest: w embrionalnej fazie rozwoju. Ta forma zajścia kobiety w ciążę, dokonująca się poprzez deformację aktu generatywnego właściwego małżeństwu przez to samo sprzeciwia się dobru małżeństwa. Dlatego też M. Geach stwierdza, iż adopcja prenatalna będąc imitacją (obiektywnie fałszywą formą realizacji) integralnych części aktu małżeńskiego, stanowi akt moralnie wewnętrznie zły, czyli taki, który nigdy i dla żadnych racji (intencja, okoliczności) nie może być dozwolony.

W dalszej części swoich rozważań M. Geach odnosi się do różnych zastrzeżeń związanych z uzasadnieniem niemoralności adopcji prenatalnej, z których warto przytoczyć przynajmniej niektóre. Najpoważniejsze zastrzeżenie wobec zakazu

<sup>23</sup> „An act of admission whereby she allows a carnal intromission of impregnating kind”; M. Geach, *On the Morality*, jw., s. 10.

<sup>24</sup> Tamże, s. 11.

<sup>25</sup> M. Geach, *Rescuing Frozen Embryos*, jw., s. 223.

<sup>26</sup> Taż, *On the Morality*, jw., s. 11 (podkreślenie autora); por. także: taż, *Rescuing Frozen Embryos*, jw., s. 229.

adopcji prenatalnej wiąże się z poczuciem obowiązku ratowania zagrożonego ludzkiego życia. Dla podkreślenia wagi tego zarzutu M. Geach przywołuje zdanie z Ewangelii (Mt 18,5): *I kto by przyjął jedno takie dziecko w imię moje mnie przyjmuje*. Wydaje się więc, iż kobieta ratująca życie embrionu, czyli dziecka w najwcześniejszej fazie jego rozwoju, przyjmuje samego Chrystusa. W odpowiedzi M. Geach zauważa, iż nie można przyjąć Chrystusa poprzez akt moralnie wewnętrznie zły, podobnie jak ktoś nie może powoływać się na te słowa Pana zabierając dziecko jego prawowitym rodzicom i „przyjmując” je do swego domu<sup>27</sup>.

Drugie zastrzeżenie wiąże się z relacją pomiędzy zapłodnieniem *in vitro* i transferem embrionu do łona innej kobiety. Może się zdarzyć, iż z racji choroby albo śmierci kobieta, której dziecko zostało poczęte, nie może go nosić w swoim łonie ani urodzić. Może się nawet zdarzyć, że sytuacja taka nastąpi po normalnym poczęciu dziecka, tj. w wyniku aktu małżeńskiego. Medycyna zna interwencję określaną jako „wyplukanie embrionu” (*embryo flushing*), który w ten sposób może być usunięty z łona swej matki. Sytuacja ta nie różni się jednak od macierzyństwa zastępczego, które jest niemoralne. *Widzimy z tego przykładu, iż konsekwencją powiedzenia, że nie ma nic złego w zgodzie na zajście w ciążę nie z własnym dzieckiem, jest uznanie, że nie ma potrzeby łączyć zajścia w ciążę z małżeństwem*<sup>28</sup>. Warto w tym miejscu zauważyć, że Bóg ustanawiając małżeństwo nie tylko dokonał samego tylko aktu ustanowienia, ale też ustalił prawa i obowiązki małżonków, nade wszystko te, które wiążą się z powoływaniem do życia nowych ludzi. Swój akt stwórczy, który ma miejsce zawsze, kiedy powstaje nowe ludzkie życie Bóg łączył z aktem małżonków.

Inne zastrzeżenia, na które odpowiada M. Geach to zarzut, że kobieta decydująca się na adopcję prenatalną może nie mieć żadnego związku ze złem wynikającym z poczęcia dziecka w wyniku zapłodnienia *in vitro* albo że akt przyjęcia embrionu ma charakter raczej podtrzymujący przy życiu niż rodzący i dlatego można go raczej porównać z relacją dziecka do mamki niż do matki. Inne zastrzeżenie mówi, iż kobieta decydująca się na adopcję prenatalną nie jest zaangażowana w akt seksualny, więc trudno jej zarzucić naruszenie nierozzerwalności tego aktu. Zarzut ten jednak pomija fakt, iż mamy tu do czynienia nie tylko z aktem określanym jako seksualny, ale też jako jednoczący i prokreacyjny, a w tym wypadku jego integralność jest ewidentnie naruszona.

Poza innymi zastrzeżeniami, które wynikły w toku prowadzonej dyskusji<sup>29</sup>, na szczególną uwagę zasługuje w tym kontekście opis aktu Najświętszej Maryi Panny, przez który dokonało się poczęcie Chrystusa<sup>30</sup>, a zwłaszcza ukazanie, iż w żaden

<sup>27</sup> M. Geach, *On the Morality*, jw., s. 3 i 12.

<sup>28</sup> Tamże, s. 4 i 12. Uzasadnienie niemoralności macierzyństwa zastępczego można znaleźć min. w: P. Morciniec, *Macierzyństwo zastępcze*, w: *Encyklopedia bioetyki*, red. A. Muszala, Radom 2007, s. 331–336.

<sup>29</sup> Łącznie z przedstawionymi powyżej jest ich 12.

<sup>30</sup> Podjęcie tego zagadnienia ma duże znaczenie w toczącej się aktualnie w Polsce dyskusji na temat zapłodnienia *in vitro*. Jedną ze zwolenniczek tej metody porównała poczęcie Chrystusa do takiego początku życia, z jakim mamy do czynienia w przypadku zapłodnienia *in vitro*. M. Gretkowska, *Jezus powstał in vitro w Duchu Świętym*, <http://wiadomosci.onet.pl/1889875,11,item.html> (9 I 2009). Chociaż podany przez M. Geach opis aktu Maryi nie jest

sposób akt ten nie przypomina adopcji embrionalnej. Co dokonało się w wyniku przyzwolenia Maryi na poczęcie Jezusa? Jak stwierdza M. Geach, poczęcie Chrystusa jest wyjątkiem potwierdzającym regułę, iż kobieta nie powinna pozwalać na zajście w ciążę *jak tylko przez akt, który z jej strony jest naturalnym i centralnym wyrazem głębokiej, stałej i seksualnie wyłącznej relacji z ojcem dziecka, który poprzez akt sprawiający ciążę (act of impregnation) poczyną w niej własne dziecko*<sup>31</sup>. Kobięcy akt Maryi jest aktem Oblubienicy Bożej, która otwiera siebie na działanie Boga, którego rezultatem jest poczęcie Chrystusa. Jest też zachowana wyłączność owej oblubieńczej miłości, co wyraża się prawdą o dziewictwie Maryi. Dlatego, jak zauważa M. Geach, akt Maryi zasadniczo różni się od adopcji embrionalnej, w której *akt kobiety nie jest centralnym wyrazem relacji z tym, kto poczyną życie. [...] Dla kobiety oddać swe ciało oznacza relację, w której jej życie jest w sposób wyłączny związane z życiem drugiego. Jeśli taka relacja nie istnieje, zdolność właściwa aktom oddania kobiety, poprzez którą wyraża ona taką relację zostaje zniszczona*<sup>32</sup>. Rezultatem takiego działania jest alienacja, wyobcowanie nie tylko kobiety, ale i samego małżeństwa.

Instrukcja *Dignitas personae* stara się wyjść naprzeciw rozterkom, które pojawiają się w życiu ludzi wierzących naszych czasów. Zawiera ona w skondensowanej postaci najważniejsze wskazania moralne związane z rozwojem medycyny i biotechnologii. Ludzie dowiadujący się o nich chcieliby także znać ich uzasadnienie, które jednak w wielu przypadkach nie jest takie oczywiste, jakby tego oczekiwali. Wymaga ono bowiem dobrej znajomości dziedziny i konkretnych interwencji, których one dotyczą, a ponadto różnych okoliczności, które nierzadko bywają (z premedytacją) pomijane w debacie publicznej. Owo poszukiwanie uzasadnienia wymusza na katolickich teologach i filozofach nowe spojrzenie na wiele dziedzin ludzkiego życia, także na te, które wydawały się już dobrze (by nie powiedzieć: do końca) poznane. Rezultatem tych poszukiwań są nowe argumenty, które są owocem głębszego poznania człowieka i ludzkiego życia. Część tych argumentów jest trudna do przyjęcia przez ludzi niechętnie nastawionych do wskazań moralnych podawanych przez Magisterium Kościoła. Taka postawa prezentowana przez znane osobistości zaliczane do kręgu tzw. *celebrities*, może się udzielić także niektórym katolikom, którzy z braku zrozumienia nauki Kościoła, a zwłaszcza uzasadnienia tej nauki, czynią wygodną wymówkę, by nie stosować się do niej w swoim postępowaniu. Dlatego należy przypomnieć, iż moc zobowiązująca owych wskazań moralnych, zarówno nakazów, jak i zakazów, nie płynie z tego wyjaśnienia (i jego zrozumienia), lecz zasadza się ona na autorytecie Stwórcy, który daje je poznać człowiekowi przede wszystkim w formie prawa naturalnego.

Nie oznacza to jednak, że wszystkie dylematy rodzące się w kontekście współczesnej biotechnologii i medycyny można rozwiązać, czego przykładem jest

---

odpowiedzią na pytania, które padają wokół zapłodnienia *in vitro*, to jednak mogą być pomocne w obaleniu także i tego błuźnierczego stwierdzenia.

<sup>31</sup> M. Geach, *Rescuing Frozen Embryos*, jw., s. 222.

<sup>32</sup> Tamże (podkreślenie autora).

problem embrionów nadliczbowych i zagadnienie adopcji prenatalnej<sup>33</sup>. Pozostaje mieć nadzieję, iż różne formy niesprawiedliwości, z którymi mamy tu do czynienia, a które są wynikiem lekceważenia norm moralnych, będą sygnałem dla twórców nowego polskiego prawa, by w sposób szczególnie uwzględnili dobro najbliższych i najbardziej zagrożonych istot ludzkich.

**ANWEISUNG DIGNITAS PERSONAE:  
MORALISCHE HINWEISE UND KONTROVERSEN RUNDUM  
AM BEISPIEL PRÄNATALER ADOPTION**

ZUSAMMENFASSUNG

In gegenwärtiger Biotechnologie und Medizin haben wir nicht nur mit Erfolgen zu tun, sondern auch mit zahlreichen Problemen sittlicher Natur. Die letzte Antwort des Magisteriums der Kirche auf derartig moralische Dilemmata ist die „Anweisung Dignitas personae betreffend mancher bioethischer Probleme“. In bündiger Form schätzt sie die Manipulation des menschlichen Lebens, besonders in der anfänglichen Phase seines Bestehens und gibt mit ihnen verbundene hauptsächliche moralische Hinweise an. Zahlreiche Menschen haben jedoch Probleme mit der Annahme moralischer Hinweise der Kirche. Grund solcher Sachlage ist oft der Mangel an Kenntnissen von Verfahren, mithilfe derer der Mensch die Sittengesetze kennenlernt, besonders jener, die sich auf das natürliche Recht berufen. Zahlreiche Menschen (auch Mitglieder der Kirche) sind außerstande die Begründungen jener Prinzipien anzunehmen, besonders dann, wenn sie nicht so augenscheinlich sind, wie dies erwartet würde. Als Beispiel solcher Schwierigkeiten ist die negative moralische Beurteilung pränataler Adoption, angeführt durch die „Anweisung Dignitas personae“ anzuführen. Die Begründung der Unsittlichkeit solcher Absicht seitens der Frau wurde im Laufe einer Diskussion ausgearbeitet, die in Kreisen bekannter englischer und amerikanischer katholischer Ethiker und Theologen-Sittenlehrer geführt wurde. Sie beruht auf der Analyse des weiblichen Aktes im Rahmen des ehelichen Geschlechtsaktes.

---

<sup>33</sup> Tę świadomość wyraża Instrukcja *Dignitas personae* przywołując słowa Jana Pawła II: „Trzeba na koniec stwierdzić, że tysiące porzuconych embrionów stwarzają sytuację niesprawiedliwości nie do naprawienia. Dlatego Jan Paweł II odwołał się ‘do sumienia osób sprawujących odpowiedzialne funkcje w środowisku, które zapewniłoby ludzką przyszłość wielu tysiącom zamrożonych embrionów, choć przecież mają one i zawsze zachowują swoje podstawowe prawa i tym samym winny być chronione przez prawo jako ludzkie osoby’”. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Dignitas personae*, jw., s. 26. Słowa Jana Pawła II pochodzą z przemówienia do uczestników sympozjum na temat: „*Evangelium vitae* a prawo” i XI Międzynarodowego Kolokwium Prawa Kanonicznego (24 maja 1996), n. 6: AAS 88 (1996), 943–944; *OsRomPol* 9 (1996), s. 44.

## CZTERY MISTYCZKI, DWA IMIONA i JEDEN KLASZTOR

Cztery wielkie średniowieczne mistyczki zamieszkiwały w tym samym czasie w klasztorze w Helfcie w Saksonii. Były to dwie Gertrudy oraz dwie Mechtyldy. Wszystkie cztery uznawane z tradycji za święte. Ksienia Gertruda von Hackeborn i przyjęta na wychowanie do klasztoru jako kilkuletnie dziecko mała Gertruda, która z czasem otrzymała przydomek Wielkiej, a także rodzona siostra ksieni Mechtylda von Hackeborn i beginka Mechtylda z Magdeburga, która została przygarnięta przez klasztor w Helfcie na dożywocie.

W związku z licznymi pomyłkami w żywotach, artykułach i notkach biograficznych mylącymi poszczególne mistyczki, artykuł niniejszy postara się „wyprostować” niektóre z błędów powtarzanych przez stulecia. Sprawców tego zamieszania jest co najmniej dwóch. Pierwszym z nich był dominikanin Marek z Weidy, który zamieniwszy opatkę Gertrudę von Hackeborn z Gertrudą Wielką, zapisał się w historii jako autor niefortunnej pomyłki, powtarzanej w pismach i żywotach przez przeszło trzysta lat<sup>1</sup>. Drugim ze względu na trudną interpretację dzieła był autor „Boskiej komedii” Dante Alighieri, który prawdopodobnie jako jedyny wie, którą z Mechtyld — tę z Magdeburga, czy tę z Hackeborn umieścił w swojej *Boskiej Komedii*<sup>2</sup>. Tak, czy inaczej w XXVIII pieśni „Czyśćca” mistyczka o imieniu Mechtylda pełni funkcję strażniczki Ziemskiego Raju, a w pieśni XXXIII ta sama kobieta o „głosie najśłodszy” jest tą, która zanurza poetę w rzece dobrych uczynków zwaną Eunoe. Aluzja do „najśłodszego głosu” Mechtyldy zawarta w 124 wersie XXXIII pieśni Czyśćca wskazuje, jak się wydaje, na Mechtyldę von Hackeborn, która śpiewając w chórze klasztornym wzbudzała swym głosem

---

<sup>1</sup> Zob. s. M. Borkowska, Wstęp, w: Św. Gertruda z Helfty, Ćwiczenia, Tyniec – Kraków 1999, s. 47, 67.

<sup>2</sup> Zagadnieniem wpływu pism Mechtyldy z Magdeburga na Dantego zajmował się m.in. Edmund Gardner w książce *Dante and the Mystics*, wydanej w 1913 r. w Londynie. Analizując paralele między Mechtyldą z Magdeburga, a Mechtyldą Dantego zwrócił on uwagę na szczególną zbieżność Ziemskiego Raju z *Boskiej Komedii* z objawieniem Mechtyldy zawartym w Księdze siódmej *Strumienia światła boskości*, którą uwidacznia wers 57; por. K. Michałski, Mistyka i scholastyka u Dantego, Kraków 1921, s. 3–9; F. Beer, Kobiety i doświadczenie mistyczne w średniowieczu, w: Dziedzictwo Średniowiecza, Kraków 1996, s. 140–143; M. Borkowska, jw., s. 28–29; Z. Kijaś, Czyściec. Czy jest i dla kogo?, Kraków 1999, s. 218–219, 257–258, 280–282; Z. Kijaś, Niebo. Dom Ojca, Kraków 2001, s. 189–195; Z. Kijaś, Piekło. Oddalenie od domu Ojca, Kraków 2002, s. 196–208.

podziw wielu słuchaczy. Śpiew ten był także miły objawiającemu się jej Panu Jezusowi, co przyczyniło się do tego, iż na terenie Niemiec tytułuje się ją do czasów współczesnych „Nachtigall Christi”, czyli Słowik Chrystusa<sup>3</sup>.

J. Schuck, jak wielu teologów, pozostaje na stanowisku, iż to Mechtylda von Hackeborn została umieszczona w *Boskiej Komedii* przez Dantego<sup>4</sup>. Za miejscem Mechtyldy von Hackeborn w *Boskiej Komedii* świadczyć może także jeszcze jeden, niezauważany dotychczas fakt, a mianowicie tytułowanie przez Dantego tej samej osoby, czyli wspomnianej w XXXIII pieśni Mechtyldy, w innych miejscach tego wielkiego dzieła „Pani”<sup>5</sup>. Określenia takiego używano w klasztorze w Helfcie, jak również w innych klasztorach, w odniesieniu do Matki Przełożonej. Właśnie w ten sposób „Domna” (tzn. Pani, domina) św. Gertruda z Helfty nazywa swoją przełożoną i kantorkę, św. Mechtyldę von Hackeborn w „Zwiastunie Bożej Miłości” (I 3,2; I 11,9; I 14,6; I 16,1–2. 4)<sup>6</sup>.

O ile interpretacja *Boskiej Komedii* nastęrczać może pewnych trudności, o tyle pomyłka Marka z Weidy jest oczywistą. W celu podkreślenia odrębności działalności każdej z działających w XIII w. w Helfcie mistyczek, pokrótce według kolejności przybywania do klasztoru, przedstawiony tu zostanie krótki rys historyczny z życia każdej z nich.

Jako pierwsza w klasztorze znalazła się urodzona w 1231 r. Gertruda von Hackeborn. Jej dokładna data urodzenia nie jest dziś znana, ale wiadomo, że kiedy w roku 1248 Mechtylda von Hackeborn odwiedziła dużo starszą siostrę wraz ze swoją matką w Rodersdorf, w diecezji Halberstadt, Gertruda von Hackeborn była już mniszką<sup>7</sup>.

Wiadomo też, że rodzina Gertrudy i Mechtyldy von Hackeborn miała wówczas w posiadaniu posiadłości w Północnej Turynii oraz w górach Harzu oraz, że należała do dynastii baronów Turynii, która była spokrewniona z cesarskim rodem Hohenstaufów, z którego wywodził się panujący w XIII wieku cesarz Fryderyk II<sup>8</sup>.

Klasztor, w którym żyły święte kobiety nie należał formalnie do zakonu cystersów, choć zachowywał regułę św. Benedykta w interpretacji podobnej do cysterskiej<sup>9</sup>. Według tradycji ustnej fundacja klasztoru w Helfcie ma swój początek we śnie grafa Burcharda z Mansfeld, w którym Bóg prosił go o ufundowanie klasztoru żeńskiego dla zbawienia swej własnej duszy i dla oddania czci Dziewicy Maryi.

<sup>3</sup> B. Calati, R. Gregoire, A. Blasucci, Historia duchowości, t. 4, Duchowość średniowiecza, Kraków 2005, s. 369–370; J. Schuck, Geschichte der Kirche Christi, Echter-Verlag Würzburg 1949, s. 385; Bibliotheca Sanctorum, Università Lateranense, t. IX, Roma 1967, kol. 97.

<sup>4</sup> Zob. J. Schuck, jw., s. 385.

<sup>5</sup> Określenie „Pani” i „Pani samotna” stosowane jest przez Dantego do „Mechtyldy” z wersetu 125 pieśni XXXIII w pieśniach: XXVIII, 40; XXXI, 36; XXXII, 28, 83; zob. A. Dante, Boska Komedja, Kęty 2003, s. 352, 368, 374–375.

<sup>6</sup> Zob. Św. Gertruda z Helfty, Ćwiczenia, jw., s. 47, 71, 83, 86, 88–89.

<sup>7</sup> Zob. LTh, t. 7, k. 24.

<sup>8</sup> Catholicisme hier, aujourd’hui, demain. Encyclopedie, Paris 1948, k. 1038; M.B. Arndt, In Good company-Helfta restored and dedicated to st. Hedwig, w: Cysterki w dziejach i kulturze ziem polskich, dawnej Rzeczypospolitej i Europy Środkowej, A.M. Wyrwa, A. Kielbasa, J. Swastek (red.), Poznań 2004, s. 552.

<sup>9</sup> Zob. Św. Gertruda z Helfty, Zwiastun Bożej Miłości, t. 1, Kraków 2001, s. 11.



Powstanie zaliczanego do tzw. klasztorów zamkowych<sup>10</sup>, konwentu w Helfcie przypadło w trudnych politycznie czasach, kiedy Cesarstwo Rzymskie Narodu Niemieckiego uwikłane było w liczne konflikty z kolejnymi papieżami, a ekskomunikowany 27 września 1227 roku przez papieża Grzegorza IX za odwołanie wyprawy na Bliski Wschód cesarz Fryderyk II przymuszony groźbą kolejnej klątwy wyruszył w lutym 1228 roku na obiecaną krucjatę do Ziemi Świętej, gdzie drogą układów i rokowań z sultanem Egiptu, udało mu się zdobyć tytuł króla jerozolimskiego i odzyskać dla chrześcijaństwa Jerozolimę, Jaffę, Nazaret i Betlejem.

W 1229 roku, pozbawiony spadkobiercy w postaci syna graf, podjął się „przysposobienia” klasztoru żeńskiego, prosząc o pomoc mniszki z położonego w stolicy diecezji, klasztoru w Halberstadt. Mniszki propozycję fundatora zaakceptowały i w tym trudnym dla Niemiec czasie, siedem spośród nich wyruszyło do Mansfeld w Saksonii, gdzie nad górną Wiprą, usytuowana była siedziba grafa Burcharda i jego żony Elżbiety von Schwarzburg<sup>11</sup>.

Na miejsce tymczasowego pobytu, którym był zamek grafa fundatora lub jego okolice, mniszki dotarły 29 czerwca 1229 roku<sup>12</sup>. Podlegając jurysdykcji biskupa miejscowego utworzyły one pod przewodnictwem ksieni Kunegundy von Halberstadt wspólnotę zachowującą regułę św. Benedykta w interpretacji cysterskiej dodając swoje własne oryginalne zasady życia obowiązujące w tym konkretnym klasztorze<sup>13</sup>. Sytuację taką wymogli sami cystersi, którzy w związku z ogromnym napływem kobiet do ich fundacji klasztornych w latach trzydziestych XIII wieku oraz w obawie przed dominacją duchową i odpowiedzialnością materialną siostr, zakazali przyjmowania nowych zgromadzeń żeńskich do ich zakonu. Nie powstrzymało to jednak nowych wspólnot, które aż do lat sześćdziesiątych, przyjmowały, bez łączenia się z zakonem więzami prawnymi, regułę i zwyczaje cysterskie<sup>14</sup>.

Od 1251 r. całym klasztorem zarządzała ksieni Gertruda von Hackeborn. Za czasów sprawowania przez nią pieczy nad zgromadzeniem, poza kościołem klasztornym w Helfcie, konwent uzyskał także patronat nad dziesięcioma kościołami w okolicy<sup>15</sup>. Dla nich to m.in. mniszki pracujące w skrytorium kopiowały liczne księgi liturgiczne, Pismo Święte oraz pisma Ojców Kościoła.

O stałym rozwoju i żywotności wspólnoty podczas rządów opatki Gertrudy świadczy również fakt, że w 1266 r. tutejsze mniszki zdecydowały się zasiedlić klasztor w Hedersleben nad Salke<sup>16</sup>. Na początku wieku XIV siostry należące już do Nowej Helfty zreformowały klasztory Gerbstedt i Rohrbach<sup>17</sup>. Nad wyjazdem z Helfty w celu utworzenia nowej wspólnoty zastanawiała się także młodzianka

<sup>10</sup> Miano „klasztorów zamkowych”, zdaniem historyków, przysługuje klasztorom, które ze względu na ich fundatora, były uzależnione od zamku; por. M. Borkowska, jw., s. 28.

<sup>11</sup> M. Daniłuk, Helfta, w: EK, t. 6, k. 649; M. Borkowska, jw., s. 15–16.

<sup>12</sup> Tamże, s. 16.

<sup>13</sup> Zob. H.U. von Balthasar, Wstęp, w: Mechthild von Hackeborn, Das Buch vom Strömenden Lob, Freiburg – Basel – Wien 2001, s. 9.

<sup>14</sup> Por. A. Vauchez, Duchowość Średniowiecza, Gdańsk 2004, s. 129.

<sup>15</sup> Por. Martyrologium Rzymskie oraz elogia świętych i błogosławionych z niektórych martyrologiów zakonnych, Kraków 1967, s. 422; M. Daniłuk, jw., w: EK, t. 6, k. 649.

<sup>16</sup> Zob. tamże.

<sup>17</sup> Tamże.

wówczas św. Gertruda Wielka, przez co prawdopodobnie w późniejszych wiekach mylono ją z Gertrudą von Hackeborn, umieszczając w księgach liturgicznych i na obrazach jako opatkę z krzyżem w dłoni<sup>18</sup>.

Gertrudzie von Hackeborn klasztor w Helfcie zawdzięcza rozkwit pod względem edukacji oraz znaczne nadania ziemskie. Dobrze wykształcona i patrząca daleko w przyszłość druga opatka klasztoru NMP przyjęła za swego życia do wspólnoty ponad sto osób i rządząc klasztorem przez 40 lat starała się, dla przyklasztornej szkoły, o najlepszych z możliwych nauczycieli, lektorów i teologów<sup>19</sup>. Za szczególnie ważne uważała ona studium literackie, bez którego dobre zrozumienie Pisma Świętego nie byłoby jej zdaniem możliwe, przyczyniając się tym samym do upadku życia monastycznego<sup>20</sup>. Ona to w 1258 roku dokonała przeniesienia klasztoru z położonego na południe od Halberstadt Rodersdorf, gdzie po opuszczeniu, w 1234 r. siedziby fundatora Mansfeld wspólnota spędziła dwadzieścia cztery lata, do małej miejscowości na południe od Eisleben o nazwie Helfta, gdzie właścicielami posiadłości ziemskich byli bracia ksieni Kunegundy — Ludwik i Albert von Halberstadt<sup>21</sup>. Oni to odstąpili swe włości wspólnocie, której przewodziła już Gertruda von Hackeborn. Nowa ksieni z wdzięczności za dobro okazane zgromadzeniu powierzyła braciom w 1251 roku szkoły śpiewu oraz formacji, którymi kierowali do 1261 roku<sup>22</sup>.

Złota era klasztoru dobiegła końca właściwie wraz ze śmiercią ksieni Gertrudy von Hackeborn, której zgon był konsekwencją wylewu krwi do mózgu, w 1292 r. Nową ksienią została, pochodząca z rodziny fundatorskiej von Mansfeld Zofia z Querfurtu, która w obliczu nałożonego na klasztor w 1295 roku interdyku i własnych kłopotów zdrowotnych, po śmierci Mechtyldy von Hackeborn złożyła urząd<sup>23</sup>. Końca pięcioletniego wakansu na urzędzie ksieni nie doczekała już niestety św. Gertruda Wielka, która odeszła z tego świata 17 listopada 1301 lub 1302 roku<sup>24</sup>. Pół wieku później, po zburzeniu starej Helfty wspólnota przeniosła się do Eisleben, gdzie powstała Nowa Helfta, a mniszki tam żyjące, zdając sobie sprawę, iż bardziej są benedyktynkami niż cysterkami, zaczęły same określać się jako mniszki św. Benedykta<sup>25</sup>.

<sup>18</sup> W starej księdze pisanej jeszcze niemieckim gotykiem, jak przetłumaczył ks. bp prof. dr hab. Julian Wojtkowski, wspomnienie św. Gertrudy przypadło 14 listopada. W księdze tej pojawiły się również błędy, dotyczące tytułowania św. Gertrudy Wielkiej jako „Ksieni klasztoru Helpede koło Eisleben” oraz uważania jej za rodzoną siostrę Mechtyldy von Hackeborn; por. LEGENDE von den lieben Heiligen Gottes nach den besten Quellen neu bearbeitet und herausgegeben von Georg Witt, Stadtpfarrer in Abensberg. Zweiter Theil, Die Monnate Julibis Dezember, Regensburg, New York und Cincinnati, Verlag von Friedrich Pustet, b.r.w., kol. 2199–2200.

<sup>19</sup> H.U. von Balthasar, jw., s. 9; M.B. Arndt, jw., s. 552.

<sup>20</sup> F. Beer, jw., s. 144.

<sup>21</sup> M.B. Arndt, jw., s. 551; Catholicisme hier, aujourd’hui, demain. Encyclopedie, Paris 1948, k. 1038; H.U. von Balthasar, jw., s. 9.

<sup>22</sup> Zob. Catholicisme hier, aujourd’hui, demain. Encyclopedie, jw., k. 1038.

<sup>23</sup> M. Borkowska, Wstęp, jw., s. 44–45.

<sup>24</sup> Religia. Encyklopedia PWN, t. 4, Warszawa 2002, s. 172; M. Jacniacka, Gertruda Wielka, w: EK, t. 5, k. 1025.

<sup>25</sup> H.U. von Balthasar, jw., s. 17; M. Borkowska, jw., s. 24.

Jako druga do klasztoru w Helfcie przybyła siostra późniejszej ksieni Gertrudy — Mechtylda von Hackeborn. Św. Mechtylda przysłała na świat w 1241 roku. Dokładna data jej urodzin niestety nie jest dziś znana. Wiadomo jednak, że przybyła w odwiedzinach do klasztoru w 1248 r. Siedmioletnia wówczas dziewczynka była tak zafascynowana świętym otoczeniem, że nie chciała wyjechać i prosiła by dopuszczono ją do posługi w zgromadzeniu. Na przyjęcie dziecka do wspólnoty zgodę wyraziła ówczesna ksieni klasztoru Kunegunda von Halberstadt<sup>26</sup>.

Dzięki swym predyspozycjom intelektualnym i artystycznym Mechtylda od 1261 roku prowadziła szkołę klasztorną i została mianowana przez wspólnotę na „kantorkę” (*donna cantrix*) i mistrzynię nowicjatu<sup>27</sup>. Było tak, aż do roku 1291, kiedy to po ciężkich dolegliwościach chorobowych św. Mechtylda von Hackeborn zaniemogła na tyle poważnie, że do końca swego życia została przykuta do łóżka<sup>28</sup>. Od pięćdziesiątego roku jej życia datuje się także czas dostępowania przez nią podczas stanów ekstazy licznych wizji i audycji, które początkowo utrzymywała w tajemnicy<sup>29</sup>. Z czasem jednak, otrzymanymi od Pana podczas objawień słyszalnymi akustycznie, bądź wewnętrznie słowami zaczęła dzielić się z pielęgniującymi ją siostrami, by wzmocnić ich wiarę i rozjaśnić im trudne do pojęcia tajemnice boskie. Szczególnie pochłaniały ją zagadnienia związane z Najświętszym Sercem Jezusa: Jego bóle, rany, kara śmierci i przebicie znalazły swe pełne uwieńczenie w myśli o chwalebnym Sercu Zbawiciela, który zasiada po prawicy Ojca i jest powszechnym pośrednikiem działań Trójcy Świętej.

Będąc chorą i niezdolną do samodzielnego poruszania się, przykuta do łóżka św. Mechtylda żyła nieustannie chwałą Bożą, łącząc w harmonijną całość swe prace, rozważania i udział w liturgii, co wydało owoce w postaci *Księgi łaski szczególnej* (*Liber specialis gratiae*), dziełka, które postępując zgodnie z rokiem kościelnym wyrażało głęboką naukę duchowną o charakterze zarówno trynitarnym, jak i chrystocentrycznym<sup>30</sup>. Własnoręczne pisma Mechtyldy to tylko kilka listów do pewnej matrony, która jak wspomina w swych zapiskach św. Gertruda Wielka, wspomagała Mechtyldę finansowo w czasie jej choroby, gdy klasztor popadł w długi wobec biskupstwa i został spustoszony przez rabusiów<sup>31</sup>.

Składające się z siedmiu rozdziałów dziełko powstało już po śmierci Gertrudy opatki, za przyczyną jej następczyni Zofii z Querfurtu (1292–1303), która wiedząc o podupadającym zdrowiu Mechtyldy von Hackeborn, poleciła opiekującym się chorą siostrą oraz Gertrudzie Wielkiej spisywanie wizji i zwierzeń mistyczek<sup>32</sup>.

Kiedy Mechtylda dowiedziała się, że niektóre z jej uczennic gorliwie zapisywały wszystko, co mogły dowiedzieć się od niej o łaskach i naukach otrzymanych od Boga, zmieszana się i zasmuciła. Pan zapewnił ją jednak, że liczne łaski zostały jej

<sup>26</sup> Zob. Catholicisme hier, aujourd'hui, demain. Encyclopedie, jw., k. 1038.

<sup>27</sup> Bibliotheca Sanctorum, Università Lateranense, t. IX, Roma 1967, kol. 97; W. Z a l e s k i, Święci na każdy dzień, Warszawa 1997, s. 738.

<sup>28</sup> Leksykon Mistyki. Żywoty – pisma – przeżycia, P. Dinzelbacher (red.), Warszawa 2002, s. 182.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Zob. Księga imion i świętych, t. 4, M.-P.H. Fros, F. Sowa (red.), Kraków 2000, s. 238–239.

<sup>31</sup> Św. Gertruda z Helfty, Zwiastun Bożej Miłości, t. 1, jw., (III, 75, 2), s. 337.

<sup>32</sup> J. Misiurek, Wielkie mistyczki Kościoła, Lublin 1999, s. 39; Bibliotheca Sanctorum, Università Lateranense, t. IX, Roma 1967, kol. 97; Leksykon Mistyki, jw., s. 182.

darowane, właśnie po to, by być zapisanymi na stronach powstającego z każdym dniem jej życia dzieła. Wówczas Mechtylda dołożyła wszelkich starań, by przejrzeć i uzupełnić rękopis<sup>33</sup>.

*Liber specialis gratiae*, w pięciu księgach opisuje wizje oraz łaski uzyskane przez Mechtyldę podczas kontemplacji oraz niektóre rozmowy ze Zbawicielem, liczne rozważania pobudzające do miłości i całkowitego oddania się Jego Sercu oraz fragmenty eschatologiczne. Części I i VI, zostały zredagowane inną ręką w celu przedstawienia cnót Mechtyldy oraz jej siostry Gertrudy. Dominikanin Teodory d'Apolda wysoko cenił *Liber specialis gratiae*, co potwierdził udzielając dziełu aprobaty teologicznej<sup>34</sup>.

Pierwsze wydanie dzieła Mechtyldy von Hackeborn razem z dziełami Gertrudy Wielkiej w języku niemieckim pochodzi z 1595 roku z Lipska. Wydawcą tej zbiorowej pracy był wspomniany już dominikanin Marek z Weidy, który zamieniwszy opatkę Gertrudę von Hackeborn z Gertrudą Wielką, zapisał się w historii jako autor powtarzanej przez wieki pomyłki.

Na język polski po raz pierwszy dzieło św. Mechtyldy przetłumaczył Jakub Gawath, który wydał je we Lwowie w 1645 roku pt. *Zwierciadło duchownej taski*<sup>35</sup>. Wcześniej dziełko ukazało się również w Krakowie w 1639 roku, ale w wersji łacińskiej, która w przeciwieństwie do niemieckiego zaginionego oryginału, zachowała się w całości<sup>36</sup>.

W roku 1668 Marcin z Cochem opublikował modlitewnik św. Gertrudy i św. Mechtyldy z dodanym pouczeniem o modlitwie ustnej<sup>37</sup>. Za sprawą nieznanego dziś jezuitę z Kolonii, który dokonał zredagowania modlitewnika, ułożone przez św. Mechtyldę modlitwy zamieszcza się wraz z modlitwami św. Gertrudy Wielkiej m.in. w florilegium *Preces Gertrudiane* wydanym w Kolonii w 1670 roku<sup>38</sup>. Ostatnie polskie wydanie tych modlitw pochodzi z Chicago z 1918 roku i nosi tytuł *Bóg Moją Miłością. Modlitwy św. Gertrudy, czyli prawdziwy duch modlitw objawionych po największej części przez samego Zbawiciela naszego Pana Jezusa św. Gertrudzie i św. Mechtyldzie*. Modlitwy te wydano również w 1925 roku w Paryżu, nadając im francuski tytuł *Les belles prières de sainte Mechtilde et sainte Gertrude*<sup>39</sup>.

Otrzymawszy ostatnie namaszczenie 18 października 1299 r. mistyczka zmarła w opinii świętości „ofiarując swe serce Zbawicielowi i zanurzając się w Nim” 19 listopada 1299 r.<sup>40</sup>. O żywej czci okazywanej zmarłej Mechtyldzie von Hackeborn najlepiej świadczy fakt, że w samym jej klasztorze od chwili jej śmierci za jej pośrednictwem zanoszone były do Boga różnego rodzaju prośby i błagania. Sama św. Gertruda Wielka potwierdziła ten fakt pisząc: „Mając świadomość swej grzeszności i niegodności (...) zwróciła się do świętej pamięci M., najbardziej

<sup>33</sup> Zob. Bibliotheca Sanctorum, k. 97–98.

<sup>34</sup> Tamże, kl. 98.

<sup>35</sup> J. Misiurek, jw., s. 40.

<sup>36</sup> Zob. tamże.

<sup>37</sup> Bibliotheca Sanctorum, jw., k. 100.

<sup>38</sup> J. Misiurek, jw., s. 47.

<sup>39</sup> Zob. Catholicisme hier, aujourd'hui, demain. Encyclopedie, jw., k. 1039.

<sup>40</sup> Bibliotheca Sanctorum, jw., k. 97; W. Zaleski, jw., s. 739; Leksykon Mistyki, s. 182.

wówczas znanej i szanowanej ze względu na łaski objawień, prosząc pokornie, aby poradziła się Pana w sprawie opisanych wyżej darów<sup>41</sup>.

Do dziś jest ona czczona jako święta, pomimo iż nigdy nie odbył się jej proces kanonizacyjny. Stało się to jednak możliwe dzięki postanowieniom papieża Urbana VIII, zawartym w dekrete z 13 marca 1625 roku oraz w konstytucji apostolskiej *Caelestis Hierusalem cives* z 5 lipca 1634 roku, na mocy których pozwolono na pozostawienie kultu publicznego w odniesieniu do tych zmarłych, którzy odbierali cześć jako święci „od niepamiętnych czasów”, bądź czczeni są za wiedzą i tolerancją Stolicy Apostolskiej lub miejscowych ordynariuszy, z zastrzeżeniem jednak, że kult ten musiał sięgać swym początkiem przynajmniej 100 lat przed wydaniem konstytucji *Caelestis Hierusalem cives*, a więc przed rok 1534, który był przez papieża Urbana VIII uważany za „niepamiętny”<sup>42</sup>. Taka sytuacja dotyczyła m.in. również św. Mechtyldy von Hackeborn, która już od chwili swojej śmierci czczona była w swoim klasztorze w Helfcie, skąd kult rozszerzył się na klasztory benedyktyńskie i cysterskie, by z czasem objąć swym zasięgiem inne kraje europejskie, czego dowodem były liczne wydania i tłumaczenia pism zmarłej w opinii świętości mniszki.

Jej wspomnienie w kalendarzu liturgicznym przypada na 19 listopada, natomiast przez benedyktynów, ze względu na wyznaczone w martyrologium jej święto, szczególnie czczona jest również 16 i 26 lutego<sup>43</sup>. Do dziś ukazują się jej żywoty, a myśl teologiczna pozostaje żywa w licznych publikacjach dotyczących historii duchowości, a przede wszystkim w historii powstania kultu Serca Jezusowego.

Święta Mechtylda von Hackeborn na obrazach i figurach najczęściej przedstawiana jest w habitach zakonu cysterskiego z księgą w dłoniach, podobnie jak w nastawie ołtarza w kościele św. Gertrudy z Mauterndorf z 1750 roku oraz jak w figurze z 1759 z klasztoru w Engelszell<sup>44</sup>.

Jako trzecia z mistyczek do klasztoru w Helfcie przybyła św. Gertruda Wielka, która jako dziecko przysparzała mniszkom wielu kłopotów wychowawczych powodowanych głównie przez jej żywy temperament. Podobnie jak Mechtylda von Hackeborn, przyszła ona na świat w Turyngii tyle, że kilka lat później, bo 6 stycznia 1256 roku. Jako niespełna pięcioletnie dziecko została ona oddana na wychowanie do klasztoru w Helfcie, gdzie zdobyła wszechstronne wykształcenie pozwalające jej m.in. na tłumaczenie i przepisywanie tekstów biblijnych oraz pism i komentarzy różnych autorów.

Św. Gertruda Wielka jest samodzielną autorką „Ćwiczeń” oraz dziełka *Legatus divinae pietatis*, w którym umieściła zapisywane przez siebie od 1289 r. aż do śmierci własne przeżycia duchowe. Po raz pierwszy w przekładzie niemieckim dzieło to wydane zostało drukiem w Lipsku w 1595 r. wraz z pismami św. Mechtyldy von Hackeborn. Na język polski w roku 1648 przetłumaczył je Jakub

<sup>41</sup> Św. Gertruda z Helfty, Zwiastun Bożej Miłości, t. 1, jw., (I, 16, 1), s. 85–86.

<sup>42</sup> H. Misztal, Prawo Kanonizacyjne. Instytucje prawa materialnego. Zarys historii. Procedura, Lublin 2003, s. 113–115.

<sup>43</sup> W. Zaleski, jw., s. 739; Leksykon Mistyki, jw., s. 182; Catholicisme hier, aujourd'hui, demain. Encyclopedie, jw., k. 1038–1039.

<sup>44</sup> Zob. Bibliotheca Sanctorum, jw., k. 100.

Gawath nadając polski tytuł *Herold Bożej łaskowości*. Drugie polskie wydanie dzieła św. Gertrudy ukazało się w 1763 r. w Wilnie, dzięki staraniom benedyktynek wileńskich. Współcześnie, dzięki benedyktynom tynieckim w ramach serii „Źródła monastyczne” w 1999 r. wydane zostały *Ćwiczenia* św. Gertrudy oraz w roku 2001 pierwszy tom *Herolda* pod nieco przystosowanym do współczesnego języka polskiego tytułem „Zwiastun Bożej miłości”, który zawiera w sobie trzy księgi dzieła mistyczki. Pod tym samym tytułem w roku 2007 ukazał się tom drugi dzieła.

Oba pisma św. Gertrudy różnią się od siebie w sposób wyraźny, ponieważ *Herold Bożej łaskowości* jest zapisem objawień i łask mistycznych mocno zakorzenionych w liturgii, Piśmie Świętym i rozważaniu Męki Pańskiej, natomiast *Ćwiczenia* zawierają przede wszystkim skierowane do mniszek rozmyślenia, które mają pomóc im w przeżywaniu ważnych w życiu zakonnym wydarzeń takich jak śluby i ich rocznice, konsekracja dziewic, czynny udział w sakramentach Kościoła itp.

Św. Gertruda zmarła 17 listopada 1301, a najdalej 1302 r., kiedy trwały prace redakcyjne nad ostatnią księgą *Herolda*. Układ dzieła sugeruje, iż bezpośrednio po jej zgonie, siostra redagująca dopisała stanowiący dziś Księgę Pierwszą wstęp oraz przychylnie opinie teologów oceniających pisma zmarłej mniszki.

Do dnia dzisiejszego wielu pobożnych ludzi poprzez układane przez św. Mechtyldę von Hackeborn i św. Gertrudę Wielką piękne modlitwy korzysta też z łask udzielanych przez Pana mając w pamięci słowa wypowiedziane w jednej z wizji przez św. Jana Ewangelistę do Gertrudy, że „nabożeństwo do Serca Jezusa zachował Bóg na ostateczne czasy, aby świat starzejący się i stygnący w miłości rozgrzał się przez nie na nowo”<sup>45</sup>. Sam Chrystus zażądał też od Gertrudy spisywania objawień, gdy ta, chciała tego zaprzestać: „Nie sprzeciwiaj się! Chcę mieć w twoich pismach pewne świadectwo mojej boskiej miłości w tych dniach ostatnich, w których postanowiłem wyświadczyć dobrodziejstwa wielu duszom”<sup>46</sup>.

Jako ostania przybyła do klasztoru begininka Mechtylda z Magdeburga, którą ksienia Gertruda von Hackeborn przyjęła z otwartym oraz pełnym zrozumieniem dla jej przeżyć mistycznych sercem<sup>47</sup>. Miało to miejsce w 1270 r., gdy mająca już wówczas przeszło sześćdziesiąt lat kobieta, zmuszona została pod wpływem krytykowanego przez nią zdemoralizowanego kleru do ucieczki z Magdeburga.

<sup>45</sup> Bóg Bliski. Historia i teologia kultu Najświętszego Serca Jezusa, C. Drażek, L. Grzebień (red.), Kraków 1983, s. 20.

<sup>46</sup> Św. Gertruda z Helfty, Zwiastun Bożej Miłości, t. 1, jw., (II, 10, 1), s. 121.

<sup>47</sup> Nazwa „beginek” pochodzi prawdopodobnie od szarego lub beżowego (bigio, beige) koloru ubrań kobiet tworzących pierwsze tego typu wspólnoty. Beginki i begardzi w 1216 r. zostali uznani za stowarzyszenia przez papieża Honoriusza III. W 1233 r. papież Grzegorz IX wystawił dla nich bullę protekcyjną. W 1311 r. ich nauczanie zostało potępione przez Sobór w Vienne. Podstawą doktrynalną do potępienia były elementy kwietyzmu i ukrytego panteizmu zawarte w ich duchowości. Nieufność duchownych wzbudzało również używanie dialektu w lekturze Biblii oraz interpretacje Pisma Świętego. Do dziś jednak beginki przetrwały na terenach obecnej Belgii i Holandii. W Niemczech, grupy kobiet działających podobnie do beginek powstały ponownie po Soborze Watykańskim II; por. A. Vauchez, jw., s. 98–99; Kronika chrześcijaństwa, Warszawa 1998, s. 158–159; J. Aumann, Zarys historii duchowości, Kielce 1993, s. 169–170; M.D. Knowles, D. Obolensky, Historia Kościoła, t. 2, s. 600–1500, Warszawa 1988, s. 273; por. H.U. von Balthasar, jw., s. 10; F. Beer, jw., s. 107.

Urodzona ok. 1207 r. św. Mechtylda z Magdeburga szczególnie znana jest współcześnie przez jej dzieło noszące tytuł *Płynące Światło Bóstwa*. W Polsce pismo to znane jest pod tytułem *Strumień Światła Boskości*. W swojej treści przekazuje ono przeżycia mistyczne, zamieszkałej na starość w klasztorze w Helfcie beginki. Św. Mechtylda z Magdeburga napisała swoje dzieło w języku rodzimym, dolnoniemieckim, pomimo, że znana jej była łacina.

Sama Mechtylda z Magdeburga tak napisała o współnocie, która ją przygarnęła i pielęgnowała, aż do jej zejścia z tego świata, które miało miejsce w 1294 r.:

„Panie, dziękuję Ci, że w swej miłości zabrałeś mi całe ziemskie bogactwo, że mnie teraz przyodziewasz i karmisz cudzym dobrem; bo wszystko, co z przywiązania i przyjemności przyłgnęło mi do serca, musi stać się dla mnie obce.

Panie, dziękuję Ci, że zabrałeś mi siłę moich oczu, że mi teraz służysz cudzymi oczyma.

Panie, dziękuję Ci, że zabrałeś mi siłę moich rąk, że mi teraz służysz cudzymi rękoma.

Panie, proszę Cię za nie, abyś zechciał wynagrodzić im to na ziemi Twoją Boską miłością, by Ciebie błagały i Tobie przez wszystkie cnoty służyły aż do świętej śmierci”<sup>48</sup>.

Niewątpliwie pisma, w których pisała o małżeństwie duchowym, osobowość i autorytet Mechtyldy z Magdeburga oraz jej bogaty warsztat literacki, wywarły ogromne wrażenie na młodych siostrach, które modliły się, kształciły i pracowały w klasztorze. Mechtylda z Hackeborn i jej siostra ksieni Gertruda oraz najmłodsza z nich, przybyła do klasztoru w 1260 r. jako niespełna pięcioletnie dziecko, Gertruda Wielka również opisywały swoje przeżycia duchowe zgodnie z tradycją mistyki zaślubin, czerpiąc przy tym z liturgii siłę dla swego życia duchowego, które skoncentrowane było na człowieczeństwie Chrystusa. Właśnie ta szczególna wrażliwość na boleść zadawaną Panu przez ludzkie słabości i grzechy doprowadziła mistyczki z Helfty do zainicjowania szczególnego nabożeństwa do Najświętszego Serca Jezusa, które stanowiło istotny element przenikający wszystkie formy pobożności ich życia duchowego, a z którego dane im było czerpać łaski całymi naręczami<sup>49</sup>. Przez Serce, będące żywym symbolem miłości Boga do ludzi, Pan objawił tym otwartym na Jego działanie kobietom, bogactwo Swojej dobroci i łask, które w Jego Bożym Sercu zachowane są dla każdego człowieka<sup>50</sup>. Wszelkie, bowiem dobro, które człowieka spotyka pochodzi z miłości Boga, przez Serce Jezusa.

Św. Mechtylda z Magdeburga swoje przeżycia mistyczne zaczęła spisywać dopiero ok. 1250 roku pod wpływem nalegań swojego dominikańskiego spowiednika, Henryka z Halle. Aby wyrazić niewyraźne treści duchowe, w swoim dziele

<sup>48</sup> Mechtylda z Magdeburga, *Strumień Światła Boskości*, t. 2, Tyniec – Kraków 2004, (VII, 64), s. 247.

<sup>49</sup> Bóg Bliski, jw., s.19; M.D. Knowles, D. Obolensky, jw., s. 199; H.U. von Balthasar, jw., s. 11.

<sup>50</sup> Otrzymane objawienia św. Gertruda Wielka zaczęła spisywać dopiero na wyraźne życzenie Zbawiciela w 1289 roku; zob. św. Gertruda z Helfty, *Zwiastun Bożej Miłości*, t. 1, jw., (III, 30, 1–2), s. 233–235.

zatytułowanym *Strumień światła boskości*, posługuje się ona zarówno prostą prozą jak i utworami wierszowanymi. Kolejne opisy wizji przepełnione są konwencjonalnymi obrazami, frazeologią miłości dworskiej oraz aluzjami do wydarzeń zawartych w Księdze *Pieśni nad Pieśniami*. Czyni to językiem, który zawiera w sobie transcendentny system wywodzący się z tradycji Dionizego Areopagity i myśli neoplatonickiej<sup>51</sup>. W ramach tej tradycji Mechtylda z Magdeburga ukazuje miłość Bożą poprzez cechy światła. Powrót kochającej duszy do Boga jest dla niej zwrotem ku jasności, a bliskość oblubienica zdradza na przykład światło „świecące w jej duszy jak słońce na zlocie”<sup>52</sup>. W wizjach mistycy pojawiają się głównie tematy związane z Trójcą Świętą, postaciami biblijnymi, świętymi, ludźmi żyjącymi i umarłymi, aniołami, diabłami oraz rzeczami ostatecznymi. Centralną myśl dzieła stanowi przekonanie Mechtyldy z Magdeburga o naturalnej przynależności ludzkiej do Stwórcy, co wypukla jej wkład w rozwój doktryny o człowieku jako obrazie Bożym. Jako jedna z pierwszych beginka Mechtylda pisała też o przebicciu włócznią Serca Jezusa, które było otwarciem bramy nieba, co stanowiło podwalinę w dalszych rozważaniach o Sercu Jezusowym mieszkających również w klasztorze w Helfcie: Mechtyldy i Gertrudy von Hackeborn oraz Gertrudy Wielkiej<sup>53</sup>.

To św. Mechtylda z Magdeburga posługując się w swoich pismach alegorycznymi porównaniami ze znanego jej z lat młodości życia dworskiego, opisywała niepojęte tajemnice miłosnego działania Boga w duszy, dążącego aż do mistycznego zjednoczenia Stwórcy ze stworzeniem. Jej głębokie przeświadczenie o naturalnej przynależności człowieka do Boga, oparte na przekonaniu, iż dusza, która wyszła z Serca Bożego powinna do Niego wracać, przyczyniło się do dalszego rozwoju doktryny o godności osoby ludzkiej, stworzonej na podobieństwo Boże<sup>54</sup>.

W swoim dziele zatytułowanym *Strumień światła boskości* napisała: „Bóg dał wszystkim stworzeniom to, aby żyły według swojej natury. Jak mogłabym zatem opierać się mojej naturze? Muszę z dala od wszystkich rzeczy iść do Boga, który z natury jest moim Ojcem, moim Bratem według swego człowieczeństwa, moim Oblubieńcem w miłości, a ja Jego oblubienicą”<sup>55</sup>.

Tą drogą, poczucia oblubieńczej przynależności do Chrystusa, poszła za beginką z Magdeburga kantorka z Helfty, która podobnie jak ona, liczne doświadczenia miłości ukazujące miłość Boga do ludzi włączyła w swoich pismach w tajemnicę Trójcy Przenajświętszej ukazując w Jej wnętrzu samego Odkupiciela<sup>56</sup>. W jednym z objawień Mechtyldy z Magdeburga Chrystus powiedział: „Nieustannie

<sup>51</sup> W ramach tej tradycji Bóg jest aktywnym Źródłem Światła, które sływa bezpośrednio na stworzenie, emanując również na jego życie; por. F. Beer, jw., s. 137; Kronika chrześcijaństwa, Warszawa 1998, s. 176; B. Calati, R. Gregoire, A. Blasucci, jw., s. 368–369.

<sup>52</sup> Zob. Mechtylda z Magdeburga, *Strumień Światła Boskości*, t. 1, Tyniec – Kraków 2004, (II, 6), s. 82.

<sup>53</sup> O objawieniu Serca Jezusa mówi wers 24 z Księgi szóstej: „w godzinie, gdy Krew Mego Serca wylała się na ziemię, wtedy dopiero otworzyło się Królestwo niebieskie”; por. P.J. Nowak, Wstęp, w: Mechtylda z Magdeburga, *Strumień Światła Boskości*, t. 1, jw., s. 16–19; Mechtylda z Magdeburga, *Strumień Światła Boskości*, t. 2, jw., (VI, 24), s. 125.

<sup>54</sup> Zob. tamże, (V, 22), s. 37–40.

<sup>55</sup> Mechtylda z Magdeburga, *Strumień Światła Boskości*, t. 1, jw., (I, 44), s. 62.

<sup>56</sup> Zob. J. Misiurek, jw., s. 41.



noszę w tej Przenajświętszej Trójcy z godziny na godzinę wszystkich ziemskich grzeszników, by Bóg nie pozwolił im jeszcze spaść do wieczystej otchłani”<sup>57</sup>.

Jako pierwsza spośród kobiet zamieszkujących w klasztorze w Helfcie Mechtylda z Magdeburga pisała o objawieniu dotyczącym przebitego włócznią Serca Chrystusa, które stało się otwarciem bramy nieba: „całe ubóstwo i wszystkie wysiłki i mozoły, i wszystkie męczeństwo i pogarda były tylko pukaniem do bramy niebios, aż do tej godziny, w której Krew Mego Serca rozlała się na ziemię: wówczas dopiero Królestwo niebieskie zostało otwarte”<sup>58</sup>. Intuicja ta rozwinęła się szybko w klasztorze, a rzucone ziarno wydało duchowy plon w postaci wielu pięknych modlitw ku czci Serca Bożego. Autorkami tych modlitw były przede wszystkim św. Mechtylda von Hackeborn i jej uczennica św. Gertruda Wielka. W tym względzie obie święte mniszki można nazywać prekursorkami nabożeństwa do Serca Jezusa, a wszystkie cztery kobiety, które połączyły dwa imiona, jeden klasztor i jeden wspólny cel zaliczyć należy do wielkich mistyczek Kościoła, które poprzez swą myśl teologiczną do dnia dzisiejszego przyczyniają się do umacniania mistycznego ciała Zbawiciela, którym jest Kościół.

## RÉSUMÉ

Le monastère cistercien, fondé près du château de Mansfeld en 1229 et transféré en 1258 à Helfta, fut aux XII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles un centre religieux important de la mystique féminine en Europe. Le rayonnement mystique du monastère de Helfta est incarné par les quatre femmes saintes que sont Gertrude et Mechthild de Hackeborn, Mechthild von Magdeburg et Gertrude la Grande, seule sainte allemande qu'on appelle aussi „la Grande”.

Gertrude de Hackeborn, abbesse depuis 1251, confia à sa soeur Mechthild les écoles de chant et l'alumnat. Elle encouragea Mechthilde de Magdeburg, injustement calomniée, laquelle dicte à ses soeurs à Helfta un septième livre *La Lumière fluente de la Divinité*. Cet écrit mystique eut une profonde influence sur Mechthild de Hackeborn et Gertrude la Grande, qui s'en inspireront pour leur dévotion au Sacré-Coeur.

Les révélations et visions de Mechthilde de Hackeborn, furent réunies dans le *Livre de la grâce spéciale*. Ce livre, fruit d'une contemplation nourrie de liturgie, est tout entier consacré au Verbe incarné, médiateur entre Dieu et l'homme, qui n'a jamais cessé de répandre son amour sur la terre.

Gertrude la Grande, bien connue pour ses célèbres ouvrages, *Le héraut de l'Amour divin* et *Exercices* naquit en 1256. Elle y exalte avant tout l'humanité de Jésus et y développe la dévotion à l'eucharistie et au Sacré-Coeur.

En plaçant le Christ au centre de sa pensée religieuse, dans le monastère de Helfta, elle a montré que c'est par Son Sacré-Coeur et le mystère de l'unité de la Sainte Trinité, qui par son action pénètre le monde entier ainsi que l'Église Sainte, laquelle a été appelée à la vie justement par Jésus Christ, conformément au plan éternel du Père, pour qu'il puisse y agir constamment par sa puissance vivifiante, gravée dans les sacrements par l'Esprit Saint.

<sup>57</sup> Mechtylda z Magdeburga, *Strumień Światła Boskości*, t. 2, jw., (VI, 16), s. 117.

<sup>58</sup> Tamże, (VI, 24), s. 125.



# **MATERIAŁY i SPRAWOZDANIA**



## POCZĄTKI FILII KOLEGIUM TEOLOGICZNEGO ŚW. TOMASZA W KALININGRADZIE

Kaliningrad, wcześniej Królewiec i Königsberg, posiada długą tradycję kształcenia teologicznego. Wiąże się ona z powstaniem uniwersytetu, zwanego Albertyną (1544–1945)<sup>1</sup>. W tym uniwersytecie, na którego zaistnienie wyraził zgodę król Polski Zygmunt August, istniał wydział teologii protestanckiej<sup>2</sup>.

Po II wojnie światowej kształcenie teologiczne w Kaliningradzie zanikło, ponieważ państwo radzieckie programowo szerzyło ateizm i laicyzację. Dopiero po tzw. *pierestrojce*, powstała możliwość rozwoju życia religijnego w Kaliningradzie. Dotyczy to zarówno Cerkwi prawosławnej, Kościoła rzymskokatolickiego, jak i innych wyznań oraz religii, a nawet sekt.

Doceniając znaczenie i potrzebę formacji teologicznej oraz intelektualnej, Administrator apostolski dla katolików w europejskiej części Rosji biskup Tadeusz Kondrusiewicz utworzył w Moskwie Kolegium Teologiczne św. Tomasza z Akwinu (1991) wraz z czterema wydziałami zaocznymi: w Sankt Petersburgu, Kaliningradzie, Saratowie oraz w Kijowie (Ukraina)<sup>3</sup>. Inicjatorem i pierwszym dziekanem Kolegium został ks. dr Tadeusz Pikus, teolog fundamentalny z archidiecezji warszawskiej. Kolegium moskiewskie zostało niedługo później afiliowane do Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego w Rzymie. Prowadziło studia trzyletnie wieczorowe i zaoczne z możliwością wydłużenia do pięciu lat. Program kształcenia oraz zestaw przedmiotów były konsultowane i akceptowane przez papieski uniwersytet.

Studium teologii rozpoczęło w Moskwie 160 osób w różnym wieku, w tym wielu akademików, np. profesorów nauk przyrodniczych. Udało się pozyskać 24 wykładowców, głównie miejscowych, w tym duchownych prawosławnych. Prowadzenie Kolegium przejęli Księża Jezuiti. Celem Kolegium było kształcenie teologiczne i pielęgnowanie kultury chrześcijańskiej, w perspektywie przede wszystkim katolickiej. Innym celem było przygotowywanie kadry katechetycznej dla potrzeb wspólnot katolickich oraz formacja pracowników Caritas<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> J. S e r c z y k, *Albertyna. Uniwersytet w Królewcu (1544–1945)*, Olsztyn 1994.

<sup>2</sup> J. M a ł e k, *Dwie części Prus*, Olsztyn 1987, s. 193nn.

<sup>3</sup> Powstało też Kolegium w Grodnie o specjalizacji katechetycznej.

<sup>4</sup> Informacje dotyczące początków Kolegium w Moskwie uzyskałem w rozmowie z ks. bp. prof. dr hab. Tadeuszem Pikusem z UKSW w Warszawie.

Wykładowcy Kolegium w Kaliningradzie rekrutowali się z kilku środowisk. Przede wszystkim z sąsiadującego z Obwodem Kaliningradzkim środowiska teologicznego Olsztyna i Pieniężna. Ośrodek olsztyński (archidiecezja warmińska) tworzyły wówczas trzy szkoły teologiczne: Wyższe Seminarium Duchowne „Hosianum” w Olsztynie<sup>5</sup>, Warmińskie Wyższe Studium Katechetyczne w Gietrzwałdzie<sup>6</sup> oraz Instytut Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II — Studium Teologii dla Świeckich w Olsztynie<sup>7</sup>. Z tych szkół powstał kościelny Wydział Teologii w państwowym Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie (1999)<sup>8</sup>. Zgromadzenie Misjonarzy Słowa Bożego (SVD) prowincji polskiej prowadzi w Pieniężnie Wyższe Seminarium Misyjne<sup>9</sup>.

W październiku 1993 r. rozpoczęły się zajęcia w Kolegium Teologicznym w Kaliningradzie. Zajęcia odbywały się w piątki po południu, w soboty przed i po południu oraz w niedziele do południa. Lektoraty językowe natomiast w ciągu tygodnia. W tym celu wynajęto pomieszczenia w centrum miasta przy Placu Zwycięstwa. Wykład podczas inauguracji pierwszego roku akademickiego wygłosił ks. prałat Bernardo Antonini, biblista, z Werony, rektor Katolickiego Seminarium Duchownego w Moskwie.

Prefektem filii kaliningradzkiej Kolegium został ks. dr Władysław Turek<sup>10</sup>. Zajęcia z psychologii rozpoczęła s. mgr Faustyna Szlendak<sup>11</sup>. Wykłady z historii Kościoła podjął ks. dr hab. Alojzy Szorc<sup>12</sup>. Teologię dogmatyczną wykładał ks. dr Jacek Jezierski<sup>13</sup>, a etykę ks. mgr Jerzy Steckiewicz<sup>14</sup> proboszcz katolickiej parafii w Kaliningradzie pod wezwaniem św. Wojciecha — Adalberta<sup>15</sup>.

<sup>5</sup> A. Szorc, A. Kopiczko, Wyższe Seminarium Duchowne „Hosianum”. Zarys dziejów, Olsztyn 1995.

<sup>6</sup> 50 lat służby Kościołowi. Warmińskie Wyższe Studium Katechetyczne, pod red. J. Guzowskiego, Olsztyn 1996.

<sup>7</sup> Instytut Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II w Olsztynie 1979–1994, pod red. M. Dagiela i in., Olsztyn 1994; Instytut Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II w Olsztynie „Wczoraj i dziś” 1979–1999, pod red. M. Borzyszkowskiego i M. Dagiela, Olsztyn 1999.

<sup>8</sup> J. Wojtkowski, Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, SW 39 (2002), s. 441–470; tenże, Wydział Teologii w Olsztynie, w: Wyższe szkolnictwo kościelne w Polsce. Wizja kardynała Karola Wojtyły i jej realizacja, Kraków 2002, s. 257–289; T. Pieronek, Troska Kościoła o rozwój studiów uniwersyteckich i badań o charakterze naukowym, w: Intelktualny wymiar misji Kościoła, pod red. W. Kubik, Kraków 2002, s. 35nn.

<sup>9</sup> Werbiści w Polsce, pod red. R. Malek, Pieniężno 1982; E. Śliwa, Formacja intelektualna, działalność dydaktyczno-naukowa i wydawnicza werbiistów polskich (1910–1982), Pieniężno 1986.

<sup>10</sup> Ks. Władysław Turek, ur. 1933, doktor teologii pastoralnej, profesor WSD „Hosianum” w Olsztynie do 1999 roku.

<sup>11</sup> S. mgr Faustyna Szlendak, katarzynka, psycholog.

<sup>12</sup> Ks. Alojzy Szorc, ur. 1935, historyk, prof. dr hab., profesor WSD „Hosianum” (do 1999) i w IKCh (do 1999), profesor WSP w Olsztynie i UWM w Olsztynie.

<sup>13</sup> Bp Jacek Jezierski, ur. 1949, doktor teologii dogmatycznej, adiunkt w IKCh i w Wyższym Studium Katechetycznym w Gietrzwałdzie (do 1999) i w Wydziale Teologii UWM w Olsztynie.

<sup>14</sup> Ks. Jerzy Steckiewicz, od 1990 proboszcz parafii św. Wojciecha-Adalberta w Kaliningradzie, wikariusz administratora apostolskiego na Obwód Kaliningradzki, organizator parafii, budowniczy kościoła św. Wojciecha i kaplicy Matki Bożej Fatimskiej oraz centrum duszpasterskiego.

<sup>15</sup> J. Jezierski, Odradzanie się Kościoła w Kaliningradzie, *Zeszyty Teologiczne (Folia Theologica)* 3: 1994, nr 2, s. 13.

Początkowo w zajęciach uczestniczyło około 80 osób. Wykłady w niedziele poprzedzała Msza Święta dla katolików odprawiana w sali wykładowej w języku polskim lub rosyjskim albo częściowo w polskim a częściowo w rosyjskim.

Tłumacze pozyskani przez Kolegium, przekładali na żywo treść wykładów z języka polskiego na rosyjski. Kilku wykładowców posługiwało się językiem rosyjskim. Część słuchaczy znała przynajmniej częściowo język polski. Wśród studentów Kolegium były osoby w różnym wieku, różnych zawodów i różnych narodowości, różnego wyznania i różnej religii a także osoby niewierzące. Początkowo zainteresowanie Kolegium było wielkie. W Kaliningradzie nie było jeszcze wielu prywatnych szkół, ani licznych miejsc nauki języków obcych. Wyjazd do Polski i na Zachód, tym bardziej na studia, był z wielu powodów utrudniony. Kolegium przyciągało osoby zainteresowane sprawami religii, chrześcijaństwa oraz katolicyzmu. Po latach przymusowej ateizacji w Związku Radzieckim otworzyła się możliwość teologicznego poznawania wiary, która przetrwała w rodzinach i niektórych środowiskach. Do Kolegium zgłaszali się także prawosławni, mimo że nie uzyskali aprobaty ze strony duchowieństwa prawosławnego. Powstanie Kolegium katolickiego zmobilizowało prawosławnych do bardziej dynamicznego prowadzenia własnego studium dla dorosłych.

Problemem w początkowej fazie istnienia Kolegium był brak katolickich książek teologicznych w języku rosyjskim. Równocześnie powstawały w mieście stoiska z prawosławną książką teologiczną. Tłumacze i wykładowcy stawali wobec trudności przekładu pojęć i terminów teologicznych na język rosyjski. Określenia te na skutek walki z religią w okresie komunizmu wyszły z użycia, z języka codziennego, ze słowników i poszły w zapomnienie.

W drugim roku akademickim 1994/95 podjęli w Kolegium zajęcia: ks. dr Jan Guzowski<sup>16</sup> — z teologii moralnej, ks. dr hab. Władysław Nowak<sup>17</sup> — w zakresie liturgii katolickiej, ks. mgr Henryk Kamiński<sup>18</sup> filozof i logik, bardzo ceniony przez studentów oraz ks. mgr lic. nauk biblijnych Michał Magda SVD<sup>19</sup>, wymagający nauczyciel Pisma Świętego<sup>20</sup>.

Kolegium Teologiczne podjęło trud wydawania pisma dla katolików Obwodu Kaliningradzkiego w języku rosyjskim pod tytułem „Kaliningradzkij Katoliceskij Wiestnik” (Kaliningradzki Zwiastun Katolicki).

---

<sup>16</sup> Ks. Jan Guzowski, ur. 1955, doktor teologii moralnej, profesor w WSD „Hosianum” i adiunkt w IKCh (do 1999), adiunkt w Wydziale Teologii UWM w Olsztynie.

<sup>17</sup> Ks. Władysław Nowak, ur. 1940, liturgista i ekumenista, profesor w WSD „Hosianum” (do 1999) i w IKCh (do 1999), w WSP w Olsztynie, w Wydziale Teologii UWM w Olsztynie.

<sup>18</sup> Ks. Henryk Kamiński, ur. 1941, filozof i logik, profesor WSD „Hosianum” (do 1999), Misyjnym Seminarium Duchownym Księży Werbistów w Pieniężnie i w IKCh (do 1999).

<sup>19</sup> Ks. Michał Magda, werbista, magister licencjat nauk biblijnych, wykładowca w Misyjnym Seminarium Duchownym Księży Werbistów w Pieniężnie oraz w Kolegium Teologicznym w Baranowiczach (Białoruś) oraz w seminarium duchownym w Sankt Petersburgu.

<sup>20</sup> J. Jeziński, Odradzanie się Kościoła w Kaliningradzie cz. 2, *Zeszyty Teologiczne (Folia Theologica)* 5: 1996, nr 1, s. 13.

W czasie inauguracji trzeciego roku akademickiego 1995/96 z wykładem wystąpił ks. prof. dr hab. Józef Turek<sup>21</sup> na temat: „Wszecławiat a człowiek”. Ks. Józef Turek cieszył się wśród studentów Kolegium wielkim autorytetem<sup>22</sup>.

Na pierwszym roku studiów było 21 osób, na drugim 17, na trzecim 37. Dyrektorem Wydziału Kolegium w Kaliningradzie został ks. mgr Jerzy Steckiewicz a prefektem nadal pozostał ks. dr Władysław Turek.

Wykłady i zajęcia powierzono następującym osobom:

o. Aleksander, duchowny prawosławny z Kaliningradu — liturgia prawosławna, historia Cerkwi prawosławnej

s. Faustyna Szlendak CSC — psychologia

ks. dr Roman Bodański<sup>23</sup> — prawo kanoniczne

ks. dr Jan Górny<sup>24</sup> — patrologia (później zajęcia przejął ks. dr Stanisław Gorgol<sup>25</sup>)

ks. dr Jan Guzowski — teologia moralna

bp dr Jacek Jezierski — teologia dogmatyczna (chrystologia, charytologia, okresowo wstęp do teologii, traktat o Bogu i o stworzeniu<sup>26</sup>)

ks. mgr Henryk Kamiński — teoria poznania — metafizyka

lic. Minna Kofman — historia filozofii — religioznawstwo<sup>27</sup>

ks. dr Alfons Labudda SVD<sup>28</sup> — liturgia rzymskokatolicka

ks. mgr lic. Michał Magda SVD — Pismo Święte

ks. mgr lic. Jerzy Steckiewicz — etyka

ks. prof. dr hab. Alojzy Szorc — historia Kościoła (od 1999 r. zajęcia przejęła mgr Agnieszka Marcinkowska z Grudziądza<sup>29</sup>)

ks. mgr lic. Kazimierz Torla<sup>30</sup> — katechetyka (zajęcia przejęła s. Jeremia — nazaretanka)

<sup>21</sup> Ks. Józef Turek, ur. 1946, filozof przyrody, prof. dr hab. WSD „Hosianum”, IKCh, w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

<sup>22</sup> J. Jezierski, Odradanie się Kościoła w Kaliningradzie cz. 3, *Zeszyty Teologiczne (Folia Theologica)* 5: 1996, nr 2–3, s. 7.

<sup>23</sup> Ks. Roman Bodański, ur. 1935, doktor prawa kanonicznego i doktor historii, wykładowca IKCh.

<sup>24</sup> Ks. Jan Górny, ur. 1943, doktor patrologii, profesor WSD „Hosianum” (do 1999), adiunkt w IKCh (do 1999) i na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie (do 2008).

<sup>25</sup> Ks. Stanisław Gorgol, doktor nauk humanistycznych, misjonarz w Ekwadorze i Wenezueli, duszpasterz w Elblągu.

<sup>26</sup> Wykładał w Kolegium w Kaliningradzie 1993–2003. Autor skryptów w języku rosyjskim: *Руководство как писать дипломную работу по богославию*, Olsztyn 1998 — wydanie polskie: *Vademecum piszących prace magisterską z teologii*, Olsztyn 1997; *Введение в богословие*, Olsztyn 1994 — wydanie polskie: *Wprowadzenie do teologii*, Olsztyn 1994; *Бог – сотворение – грех*, Olsztyn 1995 — wydanie polskie: *Bóg — stworzenie — grzech*, Olsztyn 1995; *Христология*, Olsztyn 1996 — wydanie polskie: *Chrystologia*, Olsztyn 1996.

<sup>27</sup> Minna Kofmann — doktorant na ATK w Warszawie.

<sup>28</sup> Ks. Alfons Labudda, doktor liturgiki, profesor w Misyjnym Seminarium Duchownym w Pieniężnie, adiunkt w Wydziale Teologii UWM w Olsztynie (od 1999)

<sup>29</sup> Agnieszka Magdalena Marcinkowska, ur. 1971, rusycysta, magister teologii. Wykładowca w Kolegium Teologicznym w Orenburgu, nauczyciel religii w Kazachstanie. Autorka książki: *Duszpasterstwo w Związku Harcerstwa Polskiego w latach 1918–1997*, Olsztyn 2000.

<sup>30</sup> Ks. Kazimierz Torla, ur. 1940, mgr lic. katechetyki, profesor WSD „Hosianum”, wykładowca IKCh i w Wydziale Teologii UWM w Olsztynie.



ks. prof. dr hab. Józef Turek — kosmologia

ks. dr Władysław Turek — pedagogika

dr hab. Halina Wistuba<sup>31</sup> — wybrane zagadnienia z filozofii kultury

ks. mgr lic. Jan Wróblewski SVD<sup>32</sup> — teologia dogmatyczna (eklezjologia, wstęp do teologii)

ks. mgr lic. Stanisław Zinkiewicz<sup>33</sup> — teologia fundamentalna<sup>34</sup>.

W szóstym roku akademickim 1998/99 nastąpiła zmiana na stanowisku prefekta Kolegium. Został nim ks. Michał Magda. Zajęcia odbywały się w wynajętych salach szkoły średniej przy ul. Zoologicznej 2.

W następnych latach zajęcia odbywały się w pomieszczeniach wynajętych od Biura Projektów, a także przejściowo w siedzibie Caritas (Rosja — Zachód). Rozpoczęła się budowa własnych obiektów Kolegium wraz z budową Kościoła parafialnego, kaplicy Matki Bożej Fatimskiej oraz Centrum duszpasterskiego parafii katolickiej przy ul. Aleksandra Newskiego<sup>35</sup>.

Parafia rzymskokatolicka pod wezwaniem św. Adalberta i Kolegium zorganizowały sympozjum naukowe, gromadzące prelegentów z całej Europy, poświęcone św. Wojciechowi, z okazji Milenium jego śmierci (1996).

Utworzenie filii Kolegium św. Tomasza w Kaliningradzie było ważną decyzją. Spowodowało zainteresowanie intelektualnym wymiarem katolicyzmu w środowisku postkomunistycznym i prawosławnym. Przyciągnęło też i zainteresowało katolików oraz osoby pochodzenia polskiego. Wydział zamiejscowy Kolegium w Kaliningradzie posiadał od początku otwarty charakter. Odnaczał się praktycznym ekumenizmem, szacunkiem dla różnorodnej przynależności religijnej i wyznaniowej. Nie było nastawienia prozelickiego ani promowania jednego narodu, ale podejście uniwersalistyczne.

---

<sup>31</sup> Halina Wistuba, ur. 1920, dr hab. filozofii, docent na Wydziale Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Profesor w Warmińskim Wyższym Studium Katechetycznym w Gietrzwałdzie, w IKCh. Zob. 50 lat służby Kościołowi. Warmińskie Wyższe Studium Katechetyczne, Olsztyn 1996, s. 85-98.

<sup>32</sup> Ks. Jan Wróblewski, werbista, mgr lic. teologii dogmatycznej, profesor Misyjnego Seminarium Duchownego Księży Werbistów w Pieniężnie.

<sup>33</sup> Ks. Stanisław Zinkiewicz, ur. 1951, mgr lic. teologii fundamentalnej, profesor WSD „Hosianum”, IKCh.

<sup>34</sup> J. Jezierski, Odradzanie się Kościoła w Kaliningradzie cz. 3, jw., s. 8-9.

<sup>35</sup> J. Jezierski, Kościół katolicki w Obwodzie Kaliningradzkim (w połowie roku 2000), SW 37 (2001), s. 391.



## **ROCZNE SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI WSD MW „HOSIANUM” W OLSZTYNIE (2007/2008)**

Zgodnie z Regulaminem Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum” w Olsztynie z dnia 17 września 2004 roku (Rozdział VII, § 2, p. 9), przedkłada się Roczne Sprawozdanie z działalności Seminarium, które obejmuje okres od 1 września 2007 do 31 sierpnia 2008 roku.

Rok akademicki 2007/2008 był 443. rokiem działalności Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum” w Olsztynie. Seminarium prowadziło formację do kapłaństwa zgodnie z zaleceniami Konferencji Episkopatu Polski, wyrażonymi w *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*, zatwierdzonymi przez Kongregację ds. Wychowania Katolickiego (Seminariów i Instytutów Naukowych) dnia 26 sierpnia 1999 roku oraz zgodnie ze wskazaniem J.E. Ks. Abpa dra Wojciecha Ziembę Metropolity Warmińskiego. Podobnie jak w poprzednich latach, Alumni „Hosianum” odbywali formację intelektualną na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.

### **I. MODERATORZY SEMINARIUM I INNI PRACOWNICY**

1. W roku akademickim 2007/2008 Zarząd Seminarium tworzyli: Rektor: ks. prałat kanonik prof. zw. dr hab. Władysław Nowak; Wicerektor: ks. kanonik dr Paweł Rabczyński; Dyrektor ds. Administracyjnych (Ekonom): ks. prałat kanonik mgr Ludwik Kaniuga; Prefekci: ks. kanonik dr Piotr Dernowski (do 30.06.2007), ks. mgr Zdzisław Kieliszek i ks. mgr lic. Wojśław Czupryński (od 1.07.2008). Zarząd, pod kierunkiem Rektora, odbywał cotygodniowe spotkania w celu organizacji życia seminaryjnego i koordynacji pracy wychowawczej. Kompetencje i zakres obowiązków poszczególnych osób wyznaczał Statut i Regulamin „Hosianum”. Rektor, Wicerektor oraz Prefekci prowadzili w każdą środę konferencje wychowawcze dla Alumnów zgodnie z harmonogramem ustalonym przez Rektora.

2. Funkcję Ojców Duchownych pełnili: ks. kanonik dr Tadeusz Marcinkowski i ks. kanonik mgr Andrzej Migrała. Jako przewodnicy i mistrzowie życia wewnętrznego prowadzili oni regularne rozmowy z Alumnami oraz kierownictwo duchowe. Ponadto Spowiednikami Alumnów byli: ks. kanonik mgr Marian Dubicki, ks. kanonik mgr lic. Romuald Zapadka, ks. prałat mgr Ryszard Andrukiewicz, ks. mgr

lic. Andrzej Adamczyk. Spowiednicy pełnili swoją posługę w ustalone i podane do wiadomości Alumnom dni każdego tygodnia.

3. Dyrektorem Chóru WSD MW „Hosianum” był ks. kanonik dr Sławomir Ropiak. Próby chóru odbywały się w każdy wtorek.

4. Komisję ds. Świeceń i Posług tworzyli: bp dr Jacek Jezierski, ks. prałat kanonik dr Edward Michoń, ks. kanonik inf. dr Jan Jerzy Górny, ks. prałat kanonik dr Wiesław Więcek, ks. kanonik dr hab. Edward Wiszowaty — prof. UWM, ks. prałat kanonik prof. zw. Władysław Nowak — Rektor, ks. kanonik dr Paweł Rabczyński — Wicerektor, ks. kanonik dr Piotr Dernowski — Prefekt, ks. mgr Zdzisław Kieliszek — Prefekt, ks. prałat kanonik dr Jan Guzowski, ks. prałat kanonik dr Andrzej Lesiński, ks. kanonik prof. Andrzej Kopiczko, ks. kanonik mgr lic. Tomasz Garwoliński, ks. kanonik dr Lucjan Świto, ks. kanonik mgr lic. Stanisław Zinkiewicz.

Komisja obradowała tradycyjnie, trzy razy w ciągu roku: na początku roku formacji, po pierwszym semestrze i na zakończenie roku.

5. Dyrektorem Biblioteki WSD MW „Hosianum” był ks. kanonik mgr lic. Tomasz Garwoliński. W Bibliotece pracowały także: mgr Małgorzata Bujnowska, mgr Iwona Spalek, Teresa Ząbczyk.

6. Dyrektorem Wydawnictwa WSD MW „Hosianum” był ks. prałat kanonik dr Jan Guzowski, który pełnił także funkcję Redaktora Naczelnego „Studiów Warmińskich”. Sekretarzem Redakcji tego rocznika naukowego była dr Katarzyna Parzych-Blakiewicz.

7. Członkami Komisji Ekonomicznej WSD MW „Hosianum” byli: Przewodniczący — ks. infułat kanonik dr Jan J. Górny; Członkowie — ks. prałat mgr Andrzej Pluta, ks. kanonik mgr Stanisław Jasiński, ks. prałat mgr lic. Leszek Niedźwiedź.

8. W działach administracyjnych i gospodarczych Seminarium (łącznie z gospodarstwem rolnym w Klewkach) zatrudnionych było 30 osób świeckich, w tym trzy Siostry ze Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy: s. Donata Stępień, s. Emilia Ostrowska, s. Alicja Koziół. Kapelanem Sióstr był ks. prałat kanonik mgr Ludwik Kaniuga.

## II. ALUMNI

1. Rok akademicki 2007/2008 w WSD MW „Hosianum” w Olsztynie rozpoczęło 88 Alumnów. Na Roku I — 17, na Roku II — 16, na Roku III — 18, na Roku IV — 10, na Roku V — 10, na Roku VI — 17. Alumni odbywali comiesięczne dni skupienia, uczestniczyli w cotygodniowych konferencjach ascetycznych i wychowawczych.

2. W pierwszym semestrze Alumni pełnili następujące funkcje: senior — dn Bartłomiej Sobierajski, wicesenior — Jarosław Dobrzeńcki (rok V), gospodarz — dn Adam Łukowski, wicegospodarz — Roman Dąbkowski (rok V), sacelan — dn Krzysztof Pliszka, wicesacelan — Maciej Burdyński (rok V), ceremoniarz — dn Wojciech Milczarek, wiceceremoniarz — Bartłomiej Koziej (rok V), infirmarz — Sebastian Chandzel (rok V), wiceinfirmarz — Zdzisław Muszyński

(rok IV), organista — Łukasz Kowalski (rok VI), wiceorganista — Dariusz Sonak (rok IV). W drugim semestrze: senior — Jarosław Dobrzeńcki (rok V), wicesenior — Dariusz Jasiński (rok IV), gospodarz — Roman Dąbkowski (rok V), wicegospodarz — Wojciech Leszczyński (rok IV), sacelan — Maciej Burdyński (rok V), wicesacelan — Krzysztof Ośko (rok IV), ceremoniarz — Bartłomiej Koziej (rok V), wiceceremoniarz — Paweł Kaczmarczyk (rok IV), infirmarz — Sebastian Chandzel (rok V), wiceinfirmarz — Zdzisław Muszyński (rok IV), organista — Łukasz Kowalski (rok VI), wiceorganista — Dariusz Sonak (rok IV).

3. W roku akademickim 2007/2008 Alumni byli zobowiązani do uiszczania czesnego w wysokości 200 zł miesięcznie.

4. W roku akademickim 2007/2008 w „Hosianum” funkcjonowały następujące Agendy Kleryckie: Stowarzyszenie Alumnów „Bratniak” (prezes — dn Piotr Drzewiński; opiekun — ks. Zdzisław Kieliszek), Agenda Sportowa (animator — Marek Adamski, rok III; opiekun — ks. Piotr Dernowski), Czasopismo Kleryckie „Serce Warmii” (Redaktor Naczelny — Jarosław Dobrzeńcki, rok V; Redaktor Techniczny — Arminas Lukoševičius, rok IV; opiekun — ks. Piotr Dernowski), Klerycka Grupa Miłosierdzia „Auxilium” (Lider — Bartosz Pfeiffer, rok III; opiekun — ks. Piotr Dernowski); Kleryckie Koło Misyjne (odpowiedzialny — Paweł Kaczmarczyk, rok IV); Audycja Alumnów Hosianum Gloria. FM (Redaktor Naczelny — Dariusz Jasiński, rok IV; Redaktorzy: Łukasz Świątkowski, rok III; Andrzej Gołębiewski, rok II; Bartłomiej Koba, rok II; opiekun — ks. Piotr Dernowski); Harcerski Krąg Klerycki „Orzeł” (Odpowiedzialny — Arkadiusz Suchowiecki, rok III; opiekun — ks. pwd. mgr lic. Piotr Wiśniewski HR); Modlitewna Wspólnota Odnowy Charyzmatycznej „Laetitia et Pax” (opiekun — ojciec duchowny ks. Tadeusz Marcinkowski); Grupa Modlitewna w duchu Taizé „Nowe Jeruzalem”; Wspólnota Ruchu Światło-Życie (odpowiedzialny — dn Bartłomiej Sobierajski); Wspólnota „Immaculata” (opiekun — ojciec duchowny ks. Tadeusz Marcinkowski); Wspólnota „Misericordia Dei” (opiekun — ojciec duchowny ks. Tadeusz Marcinkowski); Zespół Muzyczny Soli Deo Gloria (odpowiedzialny — Łukasz Kowalski, rok VI; opiekun — ks. Piotr Dernowski); Klerycka Grupa Powołaniowa „Wieczernik” (lider — Radosław Czerwiński, rok III; wicelider — Rafał Grzebyk, rok III; sekretarz — Sławomir Jankiewicz, rok III; opiekun — ks. Paweł Rabczyński). Stronę internetową Seminarium ([www.hosianum.edu.pl](http://www.hosianum.edu.pl)) przygotowywali Alumni na czele z dn. Bartłomiejem Sobierajskim, Wiktorem Rusinem (rok III), pod kierunkiem ks. Zdzisława Kieliszka.

### III. WAŻNIEJSZE WYDARZENIA W ŻYCIU WSPÓLNOTY SEMINARYJNEJ

1. Życie Wspólnoty seminaryjnej w roku akademickim 2007/2008 toczyło się zgodnie z programem zawartym w *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* oraz wskazaniem Ks. Arcybiskupa dra Wojciecha Ziemby Metropolity Warmińskiego. Inspiracją w pracy formacyjnej była Encyklika *Spe salvi (O nadziei chrześcijańskiej)* Ojca św. Benedykta XVI (30.11.2007) oraz Program Duszpasterski zatwier-

dzony przez Konferencję Episkopatu Polski na rok kościelny 2007/2008 *Bądźmy uczniami Chrystusa*.

2. Wspólnota Seminaryjna uczestniczyła w spotkaniach i sesjach I Synodu Archidiecezji Warmińskiej. Alumni brali również udział w sympozjach organizowanych przez Wydział Teologii UWM w Olsztynie oraz inne ośrodki naukowe w Polsce.

3. W roku akademickim 2007/2008 Moderatorzy i Alumni konsekwentnie prowadzili Dzieło Budzenia Powołań i promocji szeroko rozumianej kultury powołaniowej. We współpracy z Księżmi Proboszczami i Wikariuszami kontynuowano inicjatywę Powołaniowych Niedziel Seminaryjnych w poszczególnych parafiach Archidiecezji Warmińskiej oraz Weekendowych Dni Powołaniowych. Przełożeni i Seminarzyści spotykali się również z młodzieżą podczas szkolnych i parafialnych rekolekcji wielkopostnych. Na seminaryjnych obiektach sportowych (sala gimnastyczna, korty tenisowe, nowe boisko przy kortach) odbywały się turnieje i zawody ministrantów i lektorów naszej archidiecezji.

4. Zgodnie z zaleceniem ks. Abpa dra Wojciecha Ziemby Metropolity Warmińskiego w roku formacji 2007/2008 kontynuowano comiesięczne spotkania Moderatorów z Rodzicami Alumnów poszczególnych roczników.

5. Podczas wakacji poprzedzających rok akademicki 2007/2008 przeprowadzono gruntowny remont akademików. Wyremontowano łazienki, wymieniono okna, pokoje kłeryckie wyposażono w nowe meble i zainstalowano telefony wewnętrzne.

6. Kalendarium:

7–9.09.2007 — W seminarium odbyły się Warmińskie Dni Duszpasterskie.

9.09.2007 — Wspólnota seminaryjna uczestniczyła w Archidiecezjalnych Uroczystościach Odpustowych w Gietrzwałdzie.

17.09.2007 — Zjazd Alumnów Roku I, którzy w Tygodniu Propedeutycznym zostali wprowadzeni w życie seminaryjne.

18.09.2007 — Posiedzenie Komisji ds. Świeceń i Posług.

23.09.2007 — Zjazd Alumnów Roczników II-VI.

24–27.09.2007 — Rekolekcje na rozpoczęcie roku formacji (Prowadził ks. dr Marek Szymula, wykładowca UKSW w Warszawie).

27.09.2007 — Liturgiczna Inauguracja 443. roku działalności „Hosianum”. Podczas uroczystej Mszy św. pod przewodnictwem Ks. Abpa dra Wojciecha Ziemby Metropolity Warmińskiego Alumni Roku I złożyli uroczyste wyznanie wiary, Alumni Roku III przywdziali sutanny, natomiast Alumni Roku V zostali włączeni do grona kandydatów do święceń diakonatu i prezbiteratu.

28.09.2007 — Wspólnota seminaryjna uczestniczyła w Inauguracji Roku Akademickiego 2007/2008 na Wydziale Teologii UWM.

29.09.2007 — Pielgrzymka autokarowa do Gietrzwałdu.

1.10.2007 — Wspólnota Seminaryjna uczestniczyła w Uroczystości Inauguracji Roku Akademickiego 2007/2008 na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie.

2.10.2007 — Rozpoczęcie zajęć dydaktycznych.

8.10.2007 — W seminarium odbyła się Konferencja Rejonowa dla Księży i Katechetów pracujących w Archidiecezji Warmińskiej.

11.10.2007 — Wspólnota „Hosianum” przeżywała swój Dzień Wieczystej Adoracji.

20.10.2007 — Spotkanie Księży Proboszczów Alumnow z Moderatorami Seminarium.

25.10.2007 — Na stadionie Olsztyńskiego Klubu Sportowego, przy ulicy Piłsudskiego, w pierwszym meczu pierwszej rundy Mistrzostw Polski Seminariorów Duchownych w Piłce Nożnej, reprezentacja „Hosianum” pokonała drużynę WSD Diecezji Ełckiej 7:4 (4:0).

21–27.10.2007 — Podczas Tygodnia Misyjnego, który w roku 2007 był obchodzony pod hasłem „Miłość źródłem misyjnego powołania”, Alumni modlili się w intencji dzieł misyjnych oraz spotkali się z misjonarzami: ks. dr. Marianem Midurą — obecnie dyrektorem MIVA Polska i Krajowym Duszpasterzem Kierowców oraz ks. Piotrem Boracem — sekretarzem Papieskiej Unii Misyjnej w Polsce. 20 Alumnow „Hosianum” złożyło deklarację przynależności do Papieskiej Unii Misyjnej.

28.10.2007 — W seminarium odbyło się Spotkanie Rodziców Alumnow Roku I z Moderatorami.

8.11.2007 — Msza św. koncelebrowana pod przewodnictwem Ks. Abpa dra Wojciecha Ziemby Metropolity Warmińskiego za zmarłych Biskupów Warmińskich, Księży Profesorów, Alumnow i Pracowników Seminarium.

11.11.2007 — W 89. rocznicę odzyskania przez Polską niepodległości po latach zaborów Moderatorzy i Alumni wzięli udział w uroczystej Mszy św. w bazylice współkatedralnej w Olsztynie.

17.11.2007 — Wspólnota seminaryjna uczestniczyła w Uroczystości Imienin i Urodzin Ks. Arcybiskupa Seniora dra Edmunda Piszczka.

18.11.2007 — W seminarium odbyło się Spotkanie Rodziców Alumnow Roku II z Moderatorami.

24.11.2007 — W seminaryjnej sali gimnastycznej odbył się Halowy Turniej Piłki Nożnej Parafialnych Drużyn Ministranckich. Organizatorem był ks. mgr Mariusz Jackowski — Archidiecezjalny Duszpasterz Sportowców oraz Alumni.

2.12.2007 — Miało miejsce spotkanie Rodziców Alumnow Roku IV z Moderatorami.

6.12.2007 — Alumni Roku II przygotowali zabawę mikołajową dla dzieci z przedszkola katolickiego w Olsztynie, natomiast Alumni Roku V wystawili sztukę kabaretową motywowaną codziennym życiem seminaryjnym.

8.12.2007 — Ks. bp dr Jacek Jezierski udzielił święceń diakonatu alumnowi roku VI — Łukaszowi Kowalskiemu.

15.12.2007 — Wspólnota seminaryjna uczestniczyła we Mszy św. w konkatedrze św. Jakuba w Olsztynie pod przewodnictwem Ks. Abpa dra Wojciecha Ziemby Metropolity Warmińskiego za zmarłego Biskupa Warmińskiego dra Jana Obłąka, zmarłych Biskupów i Kanoników Warmińskich.

20.12.2007 — Uroczysta Wigilia Seminaryjna z udziałem Ks. Abpa dra Wojciecha Ziemby Metropolity Warmińskiego i Ks. Abpa Seniora dra Edmunda Piszczka.

27.12.2007 — W seminarium odbyło się Spotkanie Opłatkowe Ministrantów i Lektorów Archidiecezji Warmińskiej. Wzięło w nim udział ok. 150 osób.

27–30.12.2007 — Wspólnota seminaryjna zorganizowała Rekolekcje dla Maturzystów. Uczestniczyło w nich 9 młodzieńców. Moderatorem był ks. mgr lic. Wojśław Czupryński, doktorant katechetyki na UKSW w Warszawie, pomagali mu Księża Diakoni.

6.01.2008 — W Uroczystość Objawienia pańskiego Zarząd Seminarium i Alumnii Roku V przygotowali Noworoczne Spotkanie Członków Stowarzyszenia Przyjaciół WSD MW „Hosianum”. Wieczorem Moderatorzy i Alumnii uczestniczyli we Mszy św. w bazylice współkatedralnej św. Jakuba w Olsztynie, której przewodniczył Metropolita Warmiński.

12.01.2008 — Zgodnie z tradycją w naszym seminarium odbyła się wizyta duszpasterska, zwana popularnie koledą. Do drzwi kleryckich mieszkań zapukali Księża Moderatorzy, niosąc Alumnom Boże błogosławieństwo.

20.01.2008 — W Tygodniu Modlitw o Jedność Chrześcijan Alumnii uczestniczyli w nabożeństwie ekumenicznych w kościele ewangelicko-augsburskim Chrystusa Zbawiciela w Olsztynie. Na zaproszenie gospodarza miejsca Ks. Bpa Rudolfa Bażanowskiego homilię wygłosił Ks. Abp dr Wojciech Ziemba Metropolita Warmiński.

27.01.2008 — Wspólnota Seminaryjna wzięła udział we Mszy św. w Bazylice Mniejszej w Olsztynie pod przewodnictwem Ks. Abpa dra Wojciecha Ziembę Metropolity Warmińskiego, podczas której modliliśmy się o jedność chrześcijan w wierze i miłości. Okolicznościowe kazanie wygłosił Ks. Bp Rudolf Bażanowski, zwierzchnik Diecezji Mazurskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego.

28.01.2008 — Obchodziliśmy Liturgiczne Wspomnienie św. Tomasza z Akwinu, patrona studiujących filozofię i teologię. Liturgii przewodniczył ks. Abp dr Wojciech Ziemba Metropolita Warmiński, natomiast okolicznościową homilię wygłosił ks. prof. dr hab. Stanisław Bafia.

2.02.2008 — W Święto Ofiarowania Pańskiego, które jest zarazem Dniem Życia Konsekrowanego, „Hosianum” uczestniczyło we Mszy św. w bazylice współkatedralnej św. Jakuba w Olsztynie. Podczas Eucharystii osoby konsekrowane odnowiły swoje śluby i przyrzeczenia.

5.02.2008 — Odbyło się posiedzenie Komisji ds. Święceń i Posług (podsumowanie I semestru, dopuszczenie do Święceń Diakonu i Prezbiteratu oraz do Posług Lektoratu i Akolitu). Wieczorem Alumnii Roku III zorganizowali ostatki.

6.02.2008 — W Środę Popielcową Wspólnota Seminaryjna uczestniczyła w bazylice konkatedralnej św. Jakuba we Mszy św. koncelebrowanej pod przewodnictwem Ks. Abpa Seniora dra Edmunda Piszczka.

6–9.02.2008 — Odbyły się Rekolekcje Wielkopostne, które przeprowadził ks. dr Marek Dziewiecki, Krajowy Duszpasterz Powołań i wicedyrektor Europejskiego Centrum Powołań.

9.02.2008 — Alumnii Roku III otrzymali z rąk ks. bpa dra Jacka Jezierskiego posługę Lektora, zaś Alumnii Roku IV — posługę Akolity. Tego też dnia wieczorem Księża Diakoni rozpoczęli pracę duszpasterską w wyznaczonych parafiach Archidiecezji Warmińskiej.

23.02.2008 — Wspólnota Seminaryjna odbyła doroczną wielkopostną pielgrzymkę autokarową do Sanktuarium Najświętszego Sakramentu i Męki Pańskiej w Głotowie.



24.02.2008 — Wielkopostny Dzień Skupienia przeżywali w seminarium Rodzice Alumnów; Alumni Roku III przedstawili Misterium Męki Pańskiej.

13.03.2008 — W ramach II rundy ligi seminaryjnej Alumni „Hosianum” rozegrali mecz piłki nożnej z drużyną WSD w Płocku. Zakończył się remisem 1:1.

7.03.2008 — Przy współudziale Alumnów, w „Hosianum” odbył się diecezjalny etap Olimpiady Teologii Katolickiej.

14.03.2008 — Moderatorzy i Alumni uczestniczyli w Drodze Krzyżowej ulicami miasta Olsztyna.

15.03.2008 — Pod przewodnictwem ks. Abpa dra Wojciecha Ziembę Metropolity Warmińskiego obchodziliśmy Uroczystość Odpustową ku czci św. Józefa, patrona seminarium. Okolicznościową homilię wygłosił Rektor Misyjnego Seminarium Duchownego w Pieniężnie ks. dr Szczepan Szpyra. W uroczystości wzięli udział Moderatorzy i Alumni Misyjnego Seminarium Księży Werbistów w Pieniężnie. Po obiedzie został rozegrany mecz piłki siatkowej. Drużyna „Hosianum” wygrała go wynikiem 3:1. Na zakończenie wspólnego świętowania wysłuchaliśmy koncertu organowego przygotowanego przez Alumnów naszego seminarium pod kierunkiem ks. kanonika dra Sławomira Ropiaka, Dyrektora Chóru Seminaryjnego.

20–23.03.2008 — Wspólnota „Hosianum” brała czynny udział w Triduum Paschalnym w bazylice konkatedralnej św. Jakuba w Olsztynie.

2.04.2008 — W bazylice współkatedralnej św. Jakuba w Olsztynie, obchodziliśmy III rocznicę śmierci Sługi Bożego papieża Jana Pawła II, modląc się o jego rychłą beatyfikację.

6.04.2008 — Odbyło się Spotkanie Rodziców Alumnów Roku V z Moderatorami.

7.04.2008 — W „Hosianum” odbyła się Konferencja Rejonowa Księży i Katechetów Archidiecezji Warmińskiej.

10.04–21.05.2008 — Odbył się Turniej Piłki Halowej o puchar Rektora „Hosianum”.

13–20.04.2008 — Od IV Niedzieli Wielkanocnej wspólnota WSD MW „Hosianum” aktywnie uczestniczyła w Tygodniu Modlitw o Powołania.

14.04.2008 — Na olsztyńskim stadionie „Stomilu” rozegrano rewanżowy mecz piłki nożnej z WSD w Płocku. Goście pokonali naszą drużynę wynikiem 2:0.

20.04.2008 — Wspólnota „Hosianum” uczestniczyła we Mszy św. w kościele św. Wojciecha w Olsztynie w intencji duchowieństwa Archidiecezji Warmińskiej oraz nowych powołań kapłańskich i zakonnych. Mszy św. przewodniczył ks. bp prof. dr hab. Julian Wojtkowski. Po Mszy św. odbyła się procesja z relikwiami Świętego Wojciecha ulicami Osiedla Mleczna.

21.04.2008 — W sali sportowej naszego seminarium odbył się mecz piłki halowej pomiędzy reprezentacją „Hosianum” a Redakcją Olsztyńskiego Oddziału TVP. Mecz zakończył się wynikiem 12:4 na korzyść naszej drużyny.

23.04.2008 — W konkatedrze św. Jakuba w Olsztynie uczestniczyliśmy w sesji synodalnej oraz obchodziliśmy Uroczystość św. Wojciecha — Głównego Patrona Archidiecezji Warmińskiej i zarazem Uroczystość Patronalną Ks. Arcybiskupa dra Wojciecha Ziembę Metropolity Warmińskiego. Po Mszy św. Ks. Arcybiskup Metropolita Warmiński powołał do istnienia Kapitułę Kolegiacką Św. Apostołów Piotra i Pawła w Lidzbarku Warmińskim. Ponadto Alumni uczestniczyli w tym

dniu w dorocznej Pielgrzymce Maturzystów Archidiecezji Warmińskiej do Sanktuarium Matki Bożej Gietrzwałdzkiej.

1.05.2008 — Udaliśmy się z rewizytą do Misyjnego Seminarium Księża Werbistów w Pieniężnie.

2.05.2008 — Wspólnota seminaryjna zorganizowała tradycyjny już Dzień Wdzięczności, na który zostali zaproszeni Dobroczyńcy i Przyjaciele „Hosianum” — kapłani, siostry zakonne i wierni świeccy naszej Archidiecezji. Uroczystej Mszy św. przewodniczył ks. bp dr Jacek Jezierski. Po Mszy św. można było sprawdzić swoją kondycję fizyczną, grając w piłkę nożną lub biorąc udział w rozgrywkach tenisa stołowego. Alumni przygotowali także wystawę pt. „Z życia seminarium”, projekcję filmu, konkurs biblijny oraz punkty gastronomiczne. Po południu w kościele seminaryjnym odbyło się Nabożeństwo Majowe.

3.05.2008 — Seminarium wzięło udział w obchodach religijno-patriotycznych w kościele Najświętszego Serca Pana Jezusa w Olsztynie z okazji Uroczystości Najświętszej Maryi Panny Królowej Polski. Mszy św. przewodniczył ks. infułat dr Jan Górny; homilię wygłosił ks. infułat dr Julian Żołnierkiewicz.

4.05.2008 — Spotkanie Moderatorów z Rodzicami Księża Diakonów.

8–11.05.2008 — Wspólnota „Hosianum” odbyła pielgrzymkę autokarową do Częstochowy, Krakowa i Kalwarii Zebrzydowskiej. W Łagiewnickim Sanktuarium Miłosierdzia Bożego Mszy św. przewodniczył ks. Arcybiskup dr Wojciech Ziemia Metropolita Warmiński. Niezapomnianym przeżyciem dla całej wspólnoty seminaryjnej był udział w niedzielnej procesji ku czci św. Stanisława biskupa i męczennika do kościoła na Skalce.

11.05.2008 — Klerycka Sekcja Fotograficzna zorganizowała I edycję konkursu fotograficznego „Seminarium w obiektywie”. Najwyżej zostało ocenione zdjęcie wykonane przez alumna Radosława Czerwińskiego (rok III).

21.05.2008 — Alumni Roku I przygotowali przedstawienie multimedialne pt. „Pożegnanie Księża Diakonów”.

22.05.2008 — Seminarium brało udział w Procesji Bożego Ciała ulicami Olsztyna.

22–29.05.2008 — Księża Diakoni i Alumni Roku V odbywali swoje rekolekcje przed przyjęciem sakramentu święceń. Odbyły się one w Gietrzwałdzie i w Głotowie. Rekolekcje prowadzili Ojcowie Duchowni.

24.05.2008 — 14. Alumnów naszego Seminarium, pod opieką ks. mgra Mariusza Jackowskiego, Archidiecezjalnego Duszpasterza Sportu, uczestniczyło w spływie kajakowym po rzece Łynie.

28–29.05.2008 — Moderatorzy i Alumni wzięli udział w sympozjum „Święta Lipka — perła na pograniczu ziem, kultur i wyznań”. Okazją do zorganizowania sympozjum było 40-lecie koronacji obrazu Matki Bożej Świętolipskiej oraz 25-lecie nadania kościołowi w Świętej Lipce tytułu bazyliki mniejszej.

29.05.2008 — W kościele seminaryjnym odbyły się Skrutynia Kandydatów do Święceń Diakonu i Prezbiteratu, poprzedzone indywidualnymi rozmowami z Księdzem Arcybiskupem Metropolita Warmińskim.

30.05.2008 — W bazylice konkatedralnej św. Jakuba w Olsztynie ks. bp dr Jacek Jezierski udzielił święceń diakonatu 8. Akolitom „Hosianum”. Święcenia otrzymali: Dominik Bosowski (Podgrodzie), Marcin Brzostek (Orzysz, par. Matki

Bożej Szkaplerznej), Maciej Burdyński (Kętrzyn, par. św. Jacka), Damian Chrzanowski (Olsztyn, par. Miłosierdzia Bożego), Roman Dąbkowski (Świątajno), Jarosław Dobrzeński (Ostróda, par. św. Faustyny), Przemysław Jaroć (Mragowo, par. św. Rafała), Bartłomiej Koziej (Reszel). Po uroczystej liturgii odbyła się wspólna agapa w refektarzu seminaryjnym. Wieczorem uczestniczyliśmy w uroczystej celebrze w konkatedrze św. Jakuba z okazji II rocznicy prekonizacji Ks. Arcybiskupa dra Wojciecha Ziemy Metropolity Warmińskiego.

31.05.2008 — W bazylice konkatedralnej św. Jakuba w Olsztynie ks. abp dr Wojciech Ziemia Metropolita Warmiński udzielił święceń prezbiteratu 15. Diakonom, Alumnom „Hosianum”. Święcenia otrzymali: dn Marcin Bałdyga (Łankiejmy), dn Piotr Drzewiński (Serock), dn Tomasz Jarzynka (Olsztyn, par. św. Józefa), dn Daniel Kocięcki (Nidzica, par. bł. Bolesławy Lament), dn Łukasz Kowalski (Srokowo), dn Karol Krukowski (Lubomino), dn Adam Łukowski (Rozogi), dn Wojciech Milczarek (Korsze), dn Krzysztof Pliszka (Momajny), dn Krzysztof Pogorzelski (Lidzbark Warmiński, par. św. Andrzeja), dn Łukasz Sadko (Niedomice), dn Sławomir Skorupski (Ruszkowo), dn Bartłomiej Sobierajski (Ostróda, par. bł. Hiacynty i Franciszka), dn Bogusław Sułeczki (Pluskowęsy), dn Stanisław Szymański (Morąg, par. Świętej Trójcy).

2.06.2008 — Neoprezbiterzy odprawili w Seminarium Mszę św. Prymicyjną.

5.06.2008 — Pod przewodnictwem ks. Abpa dra Wojciecha Ziemy Metropolity Warmińskiego Wspólnota „Hosianum” obchodziła XVII rocznicę ogłoszenia Seminarium przez Ojca św. Jana Pawła II.

12.06.2008 — W Dniu Pamięci Warmińskich Kapłanów-Męczenników, który jest równocześnie Dniem Modlitw o Uświęcenie Kapłanów, w seminarium odbyła się sesja synodalna poprzedzona Mszą św. koncelebrowaną pod przewodnictwem Ks. Arcybiskupa Metropolity Warmińskiego.

20.06.2008 — Posiedzenie Komisji ds. Święceń i Posług (podsumowanie II semestru).

21.06.2008 — Ksiądz Arcybiskup dr Wojciech Ziemia Metropolita Warmiński odprawił uroczystą Mszę Świętą na zakończenie roku formacji w „Hosianum”. Była to jednocześnie Msza Święta Jubileuszowa z okazji XXV rocznicy święceń kapłańskich wykładowców seminarium: ks. kan. prof. zw. dr hab. Andrzeja Kopiczko, ks. kan. dra Michała Tunkiewicza i ks. prałata dra Jacka Zielińskiego. Po indywidualnych rozmowach z Ks. Rektorem Alumni udali się na zasłużone wakacje.

29.06.2008 — Wspólnota seminaryjna brała udział w Jubileuszu 700-lecia istnienia parafii pw. św. Apostołów Piotra i Pawła w Lidzbarku Warmińskim. W uroczystościach uczestniczył udział m.in. Prymas Polski kard. Józef Glemp oraz Arcybiskup Józef Kowalczyk Nuncjusz Apostolski w Polsce.

3.07.2008 — Moderatorzy i Alumni uczestniczyli we Mszy Świętej w konkatedrze św. Jakuba w Olsztynie z okazji nadania tytułu doktora honoris causa przez Uniwersytet Warmińsko-Mazurski Księdzu Kardynałowi Stanisławowi Dziwiszowi Metropolicie Krakowskiemu.



## WYKAZ SKRÓTÓW

- AAN — Archiwum Akt Nowych  
AAS — *Acta Apostolicae Sedis*, Roma 1909–  
AAWO-N — Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie — Nowe  
ABD — *The Anchor Bible Dictionary*, I–VI, red. D.N. F r e d m a n n, New York 1992  
ACr — *Analecta Cracoviensia*, Kraków 1969–  
AFO — *Archiv für Orientforschung*, Berlin 1926  
AGKath — Archiwum Generalne Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w Grottaferrata – Rzym  
AK — *Ateneum Kapłańskie*, Włocławek 1909–  
AnTh — *L'Annee Théologique*, Paris 1952–1954  
AOAT — *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, red. H. G n e s s m a n n, Berlin – Leipzig 1926  
APB — Archiwum Parafialne w Bartoszycach św. Brunona  
APO — Archiwum Państwowe w Olsztynie  
APSK — (Archiwum Prowincjalne Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny w Braniewie)  
BJ — Biblioteka Jagiellońska  
BN — Biblioteka Narodowa w Warszawie  
ChS — *Chrześcijanin w świecie*, Warszawa 1969–  
Comp — *Communio*. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny, Poznań 1981–  
CT — *Collectanea Theologica*, Warszawa 1949/50–  
CzST — *Częstochowskie Studia Teologiczne*, Częstochowa 1973–  
DFK — Sobór W a t y k a ń s k i II, Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, 1965  
DiM — J a n P a w e ł II, Encyklika *Dives in misericordia*, 1980  
DWR — Sobór Watykański II, Dekret o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, 1965  
DzU — *Dziennik Ustaw Polskiej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1944–  
EK — *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1974  
EN — P a w e ł VI, Adhortacja apostołska *Evangelii nuntiandi*, 1971  
ERE — *Encyclopaedia of Religion and Ethics I–XIII*, red. J. H a s t i n g s, Edinburgh 1908–1926  
EV — J a n P a w e ł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 1995  
FR — J a n P a w e ł II, Encyklika *Fides et ratio*, 1998  
GWS — *Gościna w sercu*. Pismo Polskiej Rodziny Hispicyjnej, Szczecin 1996–

- HD* — *Homo Dei*. Przegląd ascetyczno-duszpasterski, Tuchów 1932–1939, Wrocław 1940–1956, Warszawa 1957–  
*IGP* — Insegnamenti di Giovanni Paolo II, Città del Vaticano 1978–  
*IKCh* — Instytut Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II — Studium Teologii dla Świeckich w Olsztynie  
*IPN* — Instytut Pamięci Narodowej  
*KDK* — Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 1965  
*KHKM* — *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*, Warszawa 1953–  
*KL* — Sobór Watykański II, Konstytucja o Liturgii *Sacrosanctum Concilium*, 1965  
*KMW* — *Komunikaty Mazursko-Warmińskie*, Olsztyn 1946–50, 1957–  
*KRN* — Krajowa Rada Narodowa  
*LThK* — *Lexikon für Theologie und Kirche* I–X, Freiburg im Br. 1957–65  
*MAP* — Ministerstwo Administracji Publicznej  
*MT* — Grzegorz z Nazjanzu, Mowy Teologiczne  
*MZO* — Ministerstwo Ziem Odzyskanych  
*NBL* — *Neues Bibel-Lexikon* I–, red. M. Görg, B. Lang, Zürich 1988–  
*NP* — *Nasza Przyszłość*, Kraków 1946–  
*OsRomPol* — *L’Osservatore Romano* wydanie polskie, Città del Vaticano, 1980–  
*PDE* — *Pastoralblatt für die Diözese Ermland*  
*PG* — *Patrologiae cursus completus*. Series Graeca I–CLXI, wyd. J.P. Migne, Paris 1857–1866  
*PL* — *Patrologiae cursus completus*. Series Latina I–CCXVII, wyd. J.P. Migne, Paris 1878–1890  
*Ppol* — *Przegląd Polonijny*, Wrocław 1975–  
*PRN* — Powiatowa Rada Narodowa  
*PSP* — Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, Warszawa 1969–  
*PT* — *Przegląd Teologiczny* (kontynuacja — *CT*), Lwów 1920–30  
*PWRN* — Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej  
*RBL* — *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, Kraków 1948–  
*RdA* — *Reallexikon der Assyriologie*, red. E. Ebeling, B. Meissner, Berlin 1928  
*RH* — *Roczniki Humanistyczne*, Lublin 1949–  
*RH* — Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 1979  
*RTK* — *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* (od 1991/92 *Roczniki Teologiczne*), Lublin 1949–  
*SDE* — *Studia i Dokumenty Ekumeniczne*, Warszawa 1983–  
*SPB* — Starostwo Powiatowe w Bartoszycach  
*SPelp* — *Studia Pelplińskie*, Pelplin 1969–  
*STV* — *Studia Theologica Varsaviensis*, Warszawa 1963–  
*SW* — *Studia Warmińskie*, Olsztyn 1964–  
*ThQ* — *Theologische Quartalschrift*, Tübingen, Stuttgart 1819–  
*TPow* — *Tygodnik Powszechny*, Kraków 1945–  
*TWAT* — *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* I–VI, red. G.J. Botterweck, H. Ringren, Stuttgart 1973–1987  
*Uds.W* — Urząd do Spraw Wyznań  
*UEH* — *Unsere Ermländische Heimat*  
*UW* — Urząd Wojewódzki  
*UWM* — Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

- VoxP* — *Vox Patrum*, Lublin 1981–  
*WAG* — *Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej*, Gniezno 1946–  
*Wds.W* — Wydział do Spraw Wyznań  
*WPiA* — Wydział Prawa i Administracji  
*WSP* — Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Olsztynie  
*WSW* — Wydział Spraw Wewnętrznych  
*WWD* — *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne* (od roku 1992 *Warmińskie Wiadomości Archidiecezjalne*), Olsztyn 1945–  
*ZN KUL* — *Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, Lublin 1958–





## SKOROWIDZ GEOGRAFICZNY

- Administratura Apostolska Łemkowszczyzny 207–210  
Aelia Capitolina, nowe miasto na gruzach Jerozolimy 157, 161  
Afryka 157  
Akad 9, 10, 29  
Akkad 25  
Akwin 48, 309, 310, 320  
Akwizgran 225  
Albano 76  
Aleksandria 157, 158, 160, 161  
Alexandria 139  
Allenstein 110  
Ameryka 203  
Amsterdam 131, 139, 149  
Anastasis, kaplica Grzegorza z Nazjanzu 248  
Anatolia, kraina 10  
Anatolia starożytna 11  
Anglia 163, 289  
Antiochia 139, 158, 160, 161, 241, 249  
Arabia 8, 158  
Arad 26  
Aram, królestwo 31, 32  
Arbail 17  
Archidiecezja krakowska 232  
Archidiecezja warmińska 74, 78–82, 310, 319–322  
Archidiecezja warszawska 309  
Arkona 203  
Armenia 11  
Arraphum 11  
Ariela, miasto-państwo 9  
Arime 19  
Assisi 53, 55  
Asuny 216, 218  
Asyria 7–32, 35, 36, 39, 42  
– odkrywanie Asyrii 8  
– jutrzienka istnienia 8–9  
– samodzielne początki 9–10  
– okres staroasyryjski 10–12  
– państwo średnioasyryjskie 13–21  
– państwo nowoasyryjskie 21–27  
– zmierzch imperium 27–28  
Aššur, miasto-państwo, stolica 9, 10, 12, 15, 18, 20–22, 24, 28  
Ateny 164  
Atribis 26  
Augsburg 101  
Australia 231  
Austria 85  
Azja 161  
Azja Mniejsza 11  
Azja Zachodnia 19  
  
Babilon 8, 9, 11, 12, 22–28  
Babilonia 7, 11, 13, 14, 16–19, 22–28  
Babilon 9  
Bagdad 8  
Bajory Małe 215  
Bajory Wielkie 218  
Banie Mazurskie 212, 213, 215, 218, 219  
Banneux 223  
Baranowicze 311  
Barciany 83  
Barcelona 257  
Barczewko 84  
Barczewo 82  
Bargun 19  
Bartąg 78, 83  
Bartoszyce 115, 173–192, 212, 216, 217

- Basel 258, 260, 297  
 Bazylia, nowe miasto na przedmieściu  
     Cezarei 225  
 Bażyny 83  
 Belgia 302  
 Berlin 25, 26, 86, 103, 105, 115  
 Betlejem 297  
 Bezledy 182, 188  
 Białoruś 311  
 Białystok 162, 164, 178, 184  
 Bieniewo 83–85  
 Biesal 115  
 Biesowo 82  
 Bilderweitschen 85  
 Biskupiec 83  
 Biskupiec Reszelski 82, 83  
 Biskupstwo sambijskie w Królewcu 101  
 Bisztynek 83  
 Bizancjum 159, 228  
 Bliski Wschód 8, 13, 17, 19, 20, 23, 24, 28,  
     29, 34, 39, 51, 297  
 Błonie (krakowskie) 282  
 Błudowo 78  
 Bologna 53–55  
 Bonn 25, 84, 89  
 Bornity k. Braniewa 84  
 Bosfor 168  
 Boston 289  
 Braniewo 75, 79, 80, 82, 84, 85, 89, 101,  
     102, 105, 106, 109  
 Braunsberg (Braniewo) 90, 91, 94, 95, 103,  
     107, 108, 116  
 Brazylia 77  
 Brescia 52, 53  
 Briarcliff Manor 225  
 Brodnica 83  
 Brussa 167  
 Brusy k. Chojnic 85  
 Bruxelles 134  
 Brzeg n. Odrą 216  
 Brześć 125  
 Bukareszt 170  
 Bułgaria 161, 163  
 Butryny 83, 85  
 Bydgoszcz 232  
  
 Cambridge, Mass. 135  
 Cerkiewnik 83  
 Cesarstwo Bizantyjskie 163  
 Cesarstwo Rzymskie 97, 156, 158, 162  
 prefektury:  
     – Galia 158  
     – Illiricum 158  
     – Italia 158  
     – Orientalis 158  
 prefektury urbis:  
     – Konstantynopol 158  
     – Rzym 158  
 Cesarstwo Rzymskie Narodu Niemieckiego  
     297  
 Cesarstwo Wschodnie 163  
 Cezarea 158  
 Cezarea Kapadocka 225  
 Chabur, rz. 8  
 Chalcedon 157, 160, 167  
 Chamat 23  
 Chartres 226  
 Chełmno 71, 80, 81  
 Chicago 300  
 Chojnice 85  
 Chruściel 82, 83  
 Chrzanowo (w pow. etckim) 207, 210, 211,  
     214, 218, 219  
 Cincinnati 298  
 Città del Vaticano 125  
 Cluny, klasztor benedyktyński 204  
 Cochem 300  
 Cranz 112  
 Cypr 161, 162  
 Czeboksary 82  
 Czelabińsk 84  
 Czerniachowski 115  
 Czernihów 136  
 Czerwona Góra 184  
 Częstochowa 53, 80, 258, 322  
  
**D**  
 Dachau 85  
 Damaszek 18, 23  
 Danzig 101, 197, 202  
 Dąbrowa 178, 179, 181, 184, 188  
 Dąbrowa na Warmii 78  
 Dąbrówka Malborska 85  
 Dekanat sztumski 197  
 Derkos 167  
 Dębie 178  
 Diecezja chełmińska 74, 85  
 Diecezja etcka 319  
 Diecezja Halberstadt 296

- Diecezja katowicka 76  
 Diecezja krakowska 73  
 Diecezja Mazurska Kościoła Ewangelic-  
 ko-Augsburskiego 320  
 Diecezja płocka 189, 200  
 Diecezja pomezkańska 195, 197  
 Diecezja poznańska 199  
 Diecezja sambijska w Królewcu 101, 102  
 Diecezja sandomierska 200  
 Diecezja przemyska 209, 210  
 Diecezja Tusculum (Frascati), Włochy  
 75–77  
 Diecezja warmińska 73, 75, 76, 77, 82, 90,  
 101–103, 174, 212, 215  
 Dijala, rzeka 22  
 Długobór 82, 84  
 Dobre Miasto 83, 84, 212, 216, 218  
 Dolny Śląsk 210  
 Dolny Zab, rzeka 20  
 Dom Generalny Zgromadzenia Sióstr św.  
 Katarzyny w Grottaferrata 76  
 Domarady 182, 188  
 II [druga] Rzeczpospolita 168, 170  
 Dublin 229  
 Dzierżoń 71, 84, 215, 218  
 Dżezira, półpustynny region 8
- Edom** 23  
 Efez 157, 162, 224  
 Efraim, królestwo północne Izraela 31, 35  
 Egipt 12, 22, 26, 28, 38, 157, 160, 161, 297  
 Eisleben 298  
 Ekallati 18  
 Ekwador 312  
 Elam, państwo 22, 24, 25, 27  
 Elbląg 82–84, 192, 197, 218, 275, 312  
 Elea 248  
 Ełk 85, 210, 211, 214  
 Eneon 167  
 Engelszell 301  
 Eparchia przemyska 207  
 Ermland 102, 103, 107  
 Etnarchat, antonomiczny okręg 163  
 Eufrat, rz. 7, 11, 13, 14, 17, 18, 19, 23, 28  
 Eunoe (rzeka dobrych uczynków — Dante  
 A. „Boska komedia”) 295  
 Europa 74, 97, 198, 199, 203, 229, 234,  
 313  
 Europa Środkowa 208, 230, 233, 296
- Europa Środkowo-Południowa 162  
 Europa Środkowo-Wschodnia 209  
 Europa Wschodnia 8, 208, 233  
 Europa Zachodnia 230  
 Ezdrelon, dolina 28
- Felsztyn** 212  
 Fenicja 11, 19, 23  
 Filadelfia 167  
 Finlandia 110  
 Francja 85, 163, 204, 229  
 Frankfurt/Main 12  
 Frascati 76, 77  
 Freiburg 258, 260, 297  
 Frombork 73, 82–84, 89, 90, 107
- Galilea** 35, 38  
 Gajle k. Pieniężna 83  
 Galia, prowincja 158  
 Galindia 204  
 Galiny 191  
 Galkajmy 178, 188  
 Gaza 23  
 Gąbin 83, 85  
 Gdańsk 70, 79, 199, 201–203, 222, 233,  
 297  
 Gdańsk-Stare Szkoty 85  
 Gdynia 82, 85  
 Geneva 231  
 Gerbsted 297  
 Gietrzwałd 80, 81, 84, 115, 173, 196, 310,  
 313, 318, 322  
 Giżycko 212, 213, 216  
 Glaznoty 85  
 Głotowo 82, 83, 320, 322  
 Głubczyce 84  
 Gminy chrześcijańskie 224  
 Gniezno 52  
 Goldap 212  
 Gologóra 78  
 Gołuchów 203  
 Gomora 47, 55  
 Górna Mezopotamia 28  
 Górny Egipt 26  
 Górowo Iławeckie 215, 218  
 Göttingen 26, 76  
 Grand Rapids 53  
 Graz 271

- Grecja 163  
 Greckokatolicka diecezja przemyska 207–209  
 Grenada 227  
 Grottaferrata k. Rzymu, siedziba Zarządu Generalnego katarzynek 75, 76  
 Gródek Jagielloński 135  
 Grudziądz 312  
 Gruzja 161  
 Guatemala 81  
 Gwatemala 80, 81
- Haberberg**, dzielnica Królewca 104–108, 111, 112, 114, 116  
 Hackeborn 295  
 Hajnówka 157  
 Halberstadt 296, 297, 298  
 Halle 303  
 Hanigalbat, asyr. nazwa państwa Mitanni 11, 20  
 Haran 28  
 Hartheim k. Linzu 85  
 Harz, góry 296  
 Heidelberg 26  
 Heildenberg 225  
 Heiligenbeil 112  
 Helfta, klasztor w Saksonii 295–299, 301, 303–305  
 Hellada 164  
 Helpede k. Eisleben 298  
 Hini, tajemniczy kraj 19  
 Hirua 19  
 Hohenbruch 85  
 Holandia 302
- Ignalin** 83  
 Illiricum, prowincja 158  
 Indiana 259  
 Iława 83  
 Iława Pruska 115, 207  
 Imperium asyryjskie 27  
 Imperium Romanum 155, 162  
 Imperium Rzymskie 163  
 Instenburg (Czerniachowsk) 115  
 Irlandia 229  
 Italia, prowincja 158  
 Izrael 7, 23, 27, 31, 33, 35–37, 41, 44, 48, 52
- Jaffa** 297  
 Jarnołtowo 213  
 Jassy 144  
 Jaworowo 212  
 Jaworzno 210  
 Jerozolima 25, 39, 42, 57, 155, 157–161, 297  
 Jerusalem 139  
 Jeziorany 83  
 Jonkowo 83, 84  
 Jordan, rz. 144  
 Juda 24, 25, 42  
 Judea 33
- Kadmuhi**, kraj 17  
 Kajny 86  
 Kaliningrad (nazwa od VII 1946) 114–117, 309–313  
 Kalwa 83  
 Kalwaria Zebrzydowska 322  
 Kanada 231  
 Kapadocja, kraina 9  
 Kaplityny 85  
 Karduniaś 18  
 Kartagina 158  
 Kar–Tukulti–Ninurta, rezydencja królewska 16  
 Kaszuby 199  
 Katowice 34, 66, 260  
 Kartuzy 71  
 Kayseri 10  
 Kazachstan 312  
 Kąkol k. Leszna 84, 89  
 Kętrzyn 78, 83, 85, 323  
 Kęty 296  
 Kielce 47, 48, 200, 281, 302  
 Kiertyny 178, 184  
 Kiertyny Wielkie 179, 181, 188  
 Kiev/Kiew 120–123, 125–127, 129, 131, 134–140, 149  
 Kijów 123, 129, 136, 148, 150, 244, 309  
 Kinkajmy 188–191  
 Kinkowo 178, 179  
 Klebark Wielki 82–84  
 Klewki 316  
 Klon 84, 85  
 Kłajpeda 83  
 Kłębowo 83  
 Kochanówka 84

- Kolno 83  
 Kolonia 300  
 Konstantinopol 138, 139  
 Konstantynopol 157, 158, 160–165, 167,  
 168, 237, 241, 243, 244, 248, 249, 251,  
 252  
 Konstantynopol, prefektura urbis 158  
 Korona (Polska) 197  
 Korsze 323  
 Koszalin 279  
 Košmin 84  
 Kowno 76  
 Köln 271  
 Königsberg 101–104, 110, 111, 115, 197,  
 309  
 Königsberg-Oberhaberberg 112  
 Kraj Emmanuela (Judea) 33  
 „Kraj Karduniaš” — Babilonia 18  
 Kraje Aramejczyków 27  
 – Elamitów 27  
 Kraje komunistyczne 259  
 Krakau 136  
 Kraków 19, 33, 38, 44, 47–50, 53, 63, 76, 80,  
 121, 122, 128–130, 133, 136, 137, 141,  
 142, 144, 148, 155, 157, 158, 197, 199,  
 201–204, 208, 210, 222, 223, 226–228,  
 231–233, 241, 242, 244, 253, 254, 271,  
 273–275, 281, 283, 284, 295–297, 299,  
 300, 302–304, 310, 313, 322  
 Kramarka 178, 182, 188  
 Kraszewo 83  
 Krekole 84  
 Kreta 251  
 Krokowo 79  
 Krotoszyn 85  
 Królestwo Dawida 38  
 Królestwo Grecji 164  
 Królestwo Jahwe 38  
 Królestwo Polskie 198  
 Królestwo Rumunii 170  
 Królewiec (Königsberg) (do VII 1946)  
 82–85, 98, 101–111, 114, 115, 309  
 Krukłanki 216–218  
 Krystynopol 210  
 Krzynowłoga Wielka 189, 190  
 Kujawy 202  
 Kurdystan 21  
 Kutuń 136  
 Küllepe, miasto, semicka kolonia handlo-  
 wa, dawne Kaniš 9, 10  
 Kwidzyn 71, 82, 85, 212  
 Kwiecewo 82  
 Kyzik 241, 242  
 Kzyk 167  
 Lanckorona 174  
 Lanham 230  
 Laszki 212  
 Leginy 78, 84  
 Leipzig 25, 62, 257  
 Lesiny Wielkie 83  
 Leszno 84, 89  
 Leverkusen-Schlebusch 84  
 Legajny 79  
 Liban 11  
 Libia 157, 161  
 Licheń 288  
 Lidzbark Warmiński 78, 80, 83, 84, 321,  
 323  
 Linz 85  
 Lipsk 300, 301  
 Liski 214  
 Litwa 102, 166, 167  
 Londyn 83, 229, 230, 233, 289, 295  
 Löwenhagen 112  
 Lubawa 204  
 Lubieszewo 83, 84  
 Lublin 33, 34, 44, 48, 50–53, 55, 57, 61,  
 62, 64, 71, 110, 132, 156, 197, 204,  
 207, 225, 228, 229, 234, 248, 261, 265,  
 268, 269, 271, 280, 299, 301  
 Lubomino 111, 323  
 Ludwigsort 83, 112  
 Lutry 83  
 Lwiw (Lwów) 210  
 Lwow 124, 129, 136, 145, 146  
 Lwów 120, 125, 145, 300  
 Lyon 85, 229, 244  
 Łagiewniki 322  
 Łankiejmy 323  
 Ławra Kijowsko-Pieczerska 120, 121, 130,  
 141, 144, 145, 150, 151  
 Ławra Pieczerska 122–127, 134, 135, 145,  
 146  
 Łojdy 178, 179, 181, 184, 188  
 Łódź 203, 205  
 Łuck 136  
 Łyna, rz. 322

- Magdeburg 295, 302, 303, 304  
 Madrid 257  
 Malbork 83, 84  
 Mamonowo 83  
 Manchester 119  
 Mannheim 101  
 Mansfeld 296–298  
 Maraunenhof, willowa dzielnica Królewca 109–112, 116, 117  
 Marriti 18  
 Marzenin 215  
 Masuren 202  
 Mauterndorf 301  
 Mazowsze 201  
 Mazury 198, 207, 209, 210, 213, 215  
 Mątowy Wielkie 70  
 Media 27  
 Memel 101  
 Memfis 26  
 Mesopotamien (Mezopotamia) 10  
 Metropolia Kijowska 165  
 Metropolia lwowska 208  
 Metropolia prawosławna kijowska 151, 167  
 – – Litwy 166, 167  
 – – Polski 166, 167  
 Mezopotamia 8–11, 19–21, 24, 26, 27, 29  
 Michigan 53  
 Middlesex 11  
 Miejska Wola k. Mingajny na Warmii 79, 84  
 Milet 159  
 Mingajny 79, 84, 85  
 Miłakowo 83  
 Miłki 216  
 Mitanni, państwo 11–14  
 Molwity 182, 188  
 Momajny 323  
 Monachium 89  
 Monaster Pieczerski 123  
 Montau (Mątowy) 72  
 Mont-Luc 85  
 Monte Cassino 225  
 Montreal 230  
 Morąg 83, 177, 212, 323  
 Morze Czarne 18  
 „Morze Północne” (jez. Van) 18  
 Morze Śródziemne 11, 18, 23, 226  
 Moskau 119, 134, 136  
 Moskwa 115, 159, 161, 165–167, 170, 309, 310  
 Mrągowo 83, 323  
 Mülhausen 112  
 München 92, 258, 271  
 Münster 70, 93, 255  
 Mysłowice 234  
 Nabi Junis (arab. „Prorok Jonasz”), wzgórze 8  
 Nairi, kraj 18  
 Namri 22  
 Nazaret 40, 257, 258, 263, 297  
 Nazjanz 159, 237, 247, 253, 254  
 Neo-Cezarea 167  
 New York 267, 288, 298  
 Nicea 157, 167  
 Nidzica 84, 212, 323  
 Niederscheidweiler k. Trieru 84  
 Niedomice 323  
 Niemcy 4, 79, 81, 96, 229, 297, 302  
 Niemcy hitlerowskie 259  
 Niemen, rz. 102  
 Nil, rz. 26  
 Nimrud, wzgórze i miasto 8, 22  
 Niniwa 8, 9, 17, 20, 22, 24, 26, 28  
 Nippur 9  
 Nowa Cerkiew 84  
 Nowa Helfta 297, 298  
 Nowa Huta 232  
 Nowe Miasto, część Aššur 12  
 Nowy Rzym (Konstantynopol) 160–168  
 NRD — Niemiecka Republika Demokratyczna 233  
 Nubia 26  
 Nysa 84, 85, 241, 243  
 Obwód Kaliningradzki Federacji Rosyjskiej 115, 130, 311, 313  
 Odra, rz. 216  
 Olecko 83, 84  
 Olivae 199  
 Oliwa 71  
 Olsztyn 2–4, 25, 31, 69–71, 75, 78–86, 89, 90, 101, 102, 115, 119, 149, 153, 184, 186, 190, 191, 207, 209, 212, 213, 215, 217, 218, 237, 277, 295, 309, 310, 312, 313, 315, 318–321  
 Opaleniec 84  
 Opole 86, 148, 254

- Oranienburg 85  
 Orenburg 312  
 Orientalis, prowincja 158  
 Orneta 79, 83, 84, 212, 213  
 Orzysz 84, 322  
 Osiedle Mleczna, dzielnica Olsztyna 321  
 Osieka 178, 179, 181, 185, 188, 189, 190, 191  
 Osnabrück 72, 82, 111  
 Ostern 104  
 Ostpreussen 101, 197  
 Ostre Bardo 215, 218  
 Ostróda 85, 115, 212, 323  
 Ottawa 119  
 Oxford 229
- P**  
 Paderborn 78  
 Palestyna 24–28, 35, 43, 158  
 Paluzy 83  
 Państwa socjalistyczne 208  
 Państwa syropalestyńskie 27  
 Państwo asyryjskie 16, 20  
 Państwo Hetytów 11  
 Państwo judzkie 33, 42, 43  
 Państwo Polskie 216  
 Państwo radzieckie (ZSRR) 309  
 Państwo staroasyryjskie 10  
 Państwo średnioasyryjskie 12  
 Państwo nowoasyryjskie 24  
 Paris 125, 131, 139, 256, 260, 265, 267, 268, 296, 298  
 Parkoszewo 182  
 Paryż 80, 81, 244, 300  
 Pasłek 216, 218  
 Patersort 112  
 Pelplin 71, 265  
 Pentapolis 157, 161  
 Perea 35  
 Persja 8, 28  
 Perszele 188  
 Piaseczno 196  
 Pieniężno 83, 84, 212, 216, 218, 310–312, 321, 322  
 Pierzchno k. Śremu 85  
 I [pierwsza] Rzeczypospolita 121, 141  
 Piotrowiec na Warmii 79  
 Pizydia 167  
 Plężno 178  
 Pluskowęsy 323  
 Pluty 82, 84
- Płock 321  
 Płoskinia 79  
 Podgórze, dzielnica Olsztyna 322  
 Podjuchy 216  
 Podlejki 83  
 Pogrodzie 83  
 Polesie Rzeczyckie 201  
 Połock (Połock) 136  
 Polska 72, 73, 79, 81, 95, 102, 110, 161, 164, 166, 167, 170, 175, 177, 192, 193, 197, 200–202, 204, 205, 207–211, 214–216, 218, 221, 225, 227–229, 231–234, 236, 265, 279, 281, 283, 292, 303, 311, 319, 323  
 Polska Ludowa 186  
 Polska południowo-wschodnia 209  
 Polska północno-zachodnia 209  
 Polska Rzeczpospolita Ludowa 154  
 Polszcza (Polska) 210  
 Pomorze 197, 198, 199, 204  
 Pomorze Zachodnie 199  
 Pont 161  
 Porkoszewo 188  
 Postolin 84  
 Powiat bartoszycki 173  
 Powiśle 78, 203  
 Poznań 37, 41, 48–50, 52–54, 57, 62, 65, 71, 82, 121, 158, 159, 198, 199, 202–204, 208, 213, 234, 237, 238, 241, 249, 267, 296  
 Północne Ziemie Polski 210  
 Prawdziska k. Elku 84, 85  
 Pregoła, rz. 101, 102  
 Preussische Eylau 112  
 PRL 208, 212, 214, 217  
 Prosimy 70, 83  
 Prusy 70, 71, 102, 309  
 Prusy Wschodnie 85, 101, 107, 108, 111, 195, 197  
 Przasnysz 189  
 Przemyśl 189, 207–210, 215, 217  
 Purda Wielka 84
- Q**  
 Quabra, kraina 11  
 Querfurt 298  
 Quincy 289

- Radamu, rz.** 18  
**Radom** 292  
**Radostowo** 83  
**Ramsowo** 85  
**Rasząg** 78  
**Rauschen** 112  
**Regensburg** 53, 255, 298  
**Reszel** 82–84, 216, 217, 323  
**Rodersdorf** 296, 298  
**Rodopolis** 167  
**Rohrbach** 297  
**Rom/Roma/Romae** 52, 53, 124–126, 129, 134, 141, 224, 229, 256, 259, 260, 296, 299  
**Rosja** 161, 309, 313  
**Rozogi** 323  
**Rugia, wyspa** 203  
**Rumunia** 161  
**Ruszkowo** 323  
**Ruś** 165, 169, 199  
**Ruś Kijowska** 151  
**Rychnowy k. Pogrodzia** 83  
**Rzeczpospolita Polska** 279  
**Rzeczypospolita** 198, 199, 201, 296  
**Rzeczpospolita Polska** 165, 208  
**Rzeczypospolita Kwidzyńska** 82  
**Rzym** 70, 71, 73–77, 80–82, 158–161, 276, 280, 281, 309  
**Rzym, prefektura urbis** 158
- Sachsenhausen** 85  
**Sackheim, dzielnica Królewca** 102, 104  
**Sais** 26  
**Saksonia** 295, 297  
**Salerno** 227  
**Salke, rz.** 297  
**Samanuna, rzeka** 19  
**Samaria** 24  
**Sambia** 101, 112  
**Samosata** 158  
**Sandomierz** 64, 174  
**Sankt Augustin, Niemcy** 4  
**Sankt Petersburg** 309, 311  
**Saratow** 309  
**Sard** 167  
**Sawity k. Piotrowca na Warmii** 79  
**Sątopy** 83  
**São Paulo** 77  
**Schloßberg k. Tylży** 83  
**Scillum** 156
- Serbia** 161, 163  
**Serock** 323  
**Sędławki, PGR** 188–190  
**Sheffield** 230  
**Siedlce** 4, 48  
**Sippar** 19  
**Skalka, wzgórze w Krakowie** 322  
**Skarbimierz** 198  
**Skitno** 178, 182, 188  
**Smolanka** 173  
**Soar** 56  
**Sodoma** 47, 55–58  
**Sokolica** 191  
**Speichersdorf, dzielnica Królewca** 109  
**Spetyny** 179  
**Spytajny** 181, 184, 188  
**Srokowo** 83, 323  
**St. Petersburg** 119  
**St. Wendel** 84  
**Stalino (Donieck)** 84  
**Stanclewo** 84  
**Stary Targ na Powiślu** 78, 83  
**Stawiguda** 61  
**Stany Zjednoczone** 95, 230, 289  
**Sterławki Wielkie** 212  
**Stolica Apostolska** 75, 76, 208, 209, 215, 284, 301  
 – – i Patriarchalna Ekumeniczna 166  
 – biskupia znad Bosforu 168  
 – kijowska 168  
 – konstantynopolińska 162, 164  
 – Metropolii Kijowskiej 166  
 – Święta 73  
 – – Ekumeniczna 166, 167  
 – – Patriarchalna Ekumeniczna 168  
**Stuttgart** 11  
**Stutthof** 85  
**Sumer, państwo** 9, 25  
**Suza, stolica Elamu** 27  
**Syberia** 83, 84  
**Syliwria** 167  
**Synaj, góra** 249  
**Syria** 10, 18, 19, 23, 27, 28, 35  
**Szczurkowo** 178, 182, 188  
**Szpetyny** 178  
**Szpitalna Wieś** 196  
**Sztum** 83, 84, 196, 198, 200  
**Szwarunki** 184, 188–190  
**Szwaruny** 185  
**Szwaruny Małe** 181



- Śrem 85  
 Świątki 83, 84  
 Święta Lipka 322  
 Świętajno k. Jezioran 83, 323
- Šereše, twierdza 17
- Tapiau 85, 107  
 Tarnów 34, 41, 53  
 Tebaida 157  
 Tell Išara 11  
 Tiglat, królestwo 35  
 Tirqa (= Tell Išara) 11  
 Tokyo 257  
 Tolkmicko 79, 83  
 Tolkowiec 83  
 Tolniki k. Reszla 83  
 Torino 53  
 Toruń 71, 196–198, 202  
 Tours 226  
 Tracja 161  
 Trier 70  
 III. [trzecia] Rzeczpospolita Polska 273, 280  
 Tuchów 27  
 Tudela 8  
 Tugriš (asyr. Armenia) 11  
 Tujec 83  
 Tuła 79  
 Turyngia 301  
 Turyngia północna 296  
 Tusculum (Frascati) 70, 75–77  
 Tübingen 133, 141, 142  
 Tygrys, rz. 8, 11, 13, 14, 18, 20, 22, 23  
 Tylża 83, 85  
 Tyniec 295, 303, 304  
 Tyr 26
- Ukraina 207–209, 309  
 Ukrajina (Ukraina) 210  
 Ukraińska SRR 208  
 Uniejów 198  
 Unieszewo 82, 84  
 Unikowo 84  
 Ur 9  
 Ur III, miasto-państwo 29  
 Ural 84
- Urartu 13, 22, 23  
 Urbel, kraina 11  
 Urmia, jez. 19  
 Uruatri 19  
 USA 231
- Van, jez. 18  
 Wilno 130, 133
- Wardony 184, 185  
 Warmia 69, 70, 75, 78–82, 85, 104, 111, 115, 195, 198, 203, 205, 207, 209, 210, 213, 215  
 Warszawa 4, 8, 11, 15, 19, 21, 27, 38, 48–54, 57, 61, 62, 65, 70, 78, 79, 81, 82, 121, 122, 125, 130–132, 137, 153, 158–160, 166–168, 197–205, 208–210, 212–214, 221–224, 226–231, 234, 237, 242, 244, 245, 249, 257, 263, 266, 269–271, 273, 276, 280, 298, 299, 302, 304, 309, 312, 318, 320  
 Washington 140  
 Wašugani, stolica państwa Mitanni 11  
 Watykan 76  
 Waugani, stolica Mitanni 13  
 Weida 295, 296, 300  
 Wejherowo 85, 195  
 Wenezuela 312  
 Werl 70  
 Werona 310  
 Westeuropa 141  
 Westpreussen 101, 197  
 Węgielsztyn 213  
 Węgorzewo 212, 216, 217  
 Wielka Brytania 230–232, 234  
 Wien 124, 255, 258, 260, 271, 297  
 Wiesbaden 119  
 Wilczkowo 83, 85  
 Wilno 76, 228, 302  
 Winnipeg 153, 154  
 Wipra, rz. 297  
 Wipsowo 85  
 Wirttembergae 133  
 Wirwilty 178, 179, 181, 184, 188  
 Wischwill 85  
 Witki 178, 179, 181, 184, 185, 188–190  
 Włochy 75, 229  
 Włocławek 48, 61, 276

Województwo olsztyńskie 207, 209, 210,  
212, 213, 217

Wola Wilknicka k. Piotrowca na Warmii  
79

Wołowno 84

Wormditen 103, 110

Wornity 174

Woryty 80

Wójtowo 84, 85

Wrocław 19, 48, 61, 89, 129, 200–204,  
210, 215, 227, 242, 251, 260

Wrzesina 84

Wschód 39, 157, 209

Wuppertal 57

Würzburg 296

Wydminy 218

Wyspy Książęce 167

Wyżyna Irańska 27

Zab, rz. 11

Zachód 7, 114, 115, 214, 311

Zachodnie Ziemie Polski 210

Zagros, góry 8

Zajordania 36

Zalewo 84

Zamość 126

Zatoka Perska 22, 25

Zawierze k. Braniewa 84

Ziemia Chełmińska 200, 205

Ziemia Judy 36

Ziemia Lubawska 205

Ziemia Malborska 196–201, 204

Ziemia Sztumska 195–206

Ziemia Święta 226, 227

Ziemie Odzyskane 210

Ziemie Zachodnie i Północne 210

Ziemski Raj (Dante A. „Boska komedia”)  
295

Złotowo k. Lubawy 204

ZSRR — Związek Socjalistycznych Repu-  
blik Radzieckich 79, 209–211, 214

Związek Radziecki 84, 95

Zürich 9

Żegoty 83, 85

Żelazna k. Opola 86

Żuławy Gdańskie 70

Żydowo 178, 188

## SKOROWIDZ NAZW i NAZWISK

- AAN — Archiwum Akt Nowych 170  
Abraham 47, 55, 56  
Abraham Rolanda (Maria) CSC 79  
Achaz (734–728 przed Chr.), król judzki 23, 31–35, 37, 38  
Adada, bóstwo 11, 18  
Adadnirari I (1307–1275 przed Chr.) 13, 29  
Adadnirari II (911–891 przed Chr.) 19, 21  
Adadnirari III (810–783 przed Chr.) 23  
Adad-šuma-usur (1218–1189 przed Chr.) 16  
Adam, bibl. 277  
Adamczyk Andrzej, ks. mgr lic. 316  
*Adamczyk Dariusz* 47–60, 48–55  
Adamski Marek 317  
Adamski Stanisław, ks. proboszcz 189–191  
Adasi — „syn nikogo”, zał. dynastii 11  
Aecjanie 241  
Aecjusz, bp Antiochii 241  
Aganthangelos, metropolita Wysp Książęcych 167  
Agenda Sportowa 317  
Agendy kteryckie WSD MW „Hosianum” w Olsztynie 317  
Agrypina, siostra Kaliguli i Gneiusa Domitiusa Ahenobarba 155  
Ahlamu-Aramaja, plemiona aramejskie 18  
AIDS — nabyty zespół zaniku odporności 66  
Akademia Medyczna w Krakowie 233  
Akademia Podlaska, Siedlce 4  
Akademia św. Alberta Wielkiego (Katolicki Instytut Filozoficzny) w Bonn 89  
Akademia w Braniewie 84, 89  
Akademia medyczna 234, 236  
Akcja „Wisła” 209–211, 213, 218  
Akiba, rabbi 53  
Akwinata (św. Tomasz z Akwinu) 99  
Albert, kupiec gdański, mąż Doroty z Mąków 70  
Albert Wielki (ok. 1193–1280), św. (zw. „małą Arystotelesa”) 95, 97–99  
Albertyna, uniwersytet w Królewcu (1544–1945) 309  
Aleksander, duchowny prawosławny 312  
Aleksy I, patriarcha Moskwy i całej Rusi 165, 169  
Alianci — naloty dywanowe lotnictwa na Königsberg (26/27 i 30/31 sierpnia 1944 r.) — „śmierć dla Królewca” 110, 111  
Alma 33  
Alumni „Hosianum” 316–323  
Amabilis, elżbietanka 84  
Amar-Sin (ok. 2046–2038 przed Chr.) 9  
Ambroży, metropolita Neo-Cezarei 167  
Amenchotep IV — Echnaton (1350–1334 przed Chr.), faraon 12  
Amfilochios, bp 241  
Amore A., relator rzymski 72  
Amorycy 10  
Amytis, król medyjski 28  
Andrukiewicz Ryszard, ks. prałat mgr 315  
Andrusiak M. 124  
Angelis Angelo de, ks., sędzia 76  
Angelopoulos Athanasios 162  
Angrick Sabinella (Rosalia) CSC 78  
Anomejczycy 241  
Antonini Bernardo, ks. prałat, bibliista, rektor 310

- Antosiewicz K. 226  
 Anzelm z Canterbury (1033–1109), św. 92, 99  
 Apologeci 249  
 Apostołowie Słowian (św. Cyryl, św. Metody) 164  
 „Aramaja”, Armejscyzy 18  
 Aramejczycy 18–21, 25  
 Arbesmann R. 225  
 Archiwum Akt Tajnych w Watykanie 76  
 Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie 81  
 Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie 76  
 Archiwum Domu Macierzystego Sióstr Miłosierdzia w Paryżu 81  
 Archiwum Domu Prowincjalnego Sióstr Miłosierdzia w Chełmnie 81  
 Archiwum Generalne Ojców Jezuitów w Rzymie 76  
 Archiwum Generalne Zgromadzenia w Grottaferrata 76  
 Archiwum Kurii Biskupiej w São Paulo 77  
 Archiwum Kurii Biskupiej we Frascati 77  
 Archiwum Ojców Jezuitów w Krakowie 76  
 Archiwum Parafialne w Morażu 177  
 Archiwum parafii Narodzenia NMP w Gietrzwałdzie 81  
 Archiwum Pruskie w Göttingen 76  
 Arcybractwo Miłosierdzia (1488) 227  
 Arianie 248, 250  
 Arianizm 241  
 Arik-den-ili (1319–1308 przed Chr.) 13  
 Armia asyryjska 28  
 Armia Czerwona 78, 82, 89  
 Armia Radziecka 112  
 Arndt M.B. 296, 298  
 Arystoteles (384–322 przed Chr.) 97–99, 248  
 Asarhaddon (680–669 przed Chr.) 24–26  
 Aschermann Michaël 103  
 Assurbanipal (668–627 przed Chr.) 24, 26, 27, 29  
 Assur-bel-nišešu (1419–1411 przed Chr.), król 12  
 Assur-etel-ilani (626–623 przed Chr.) 27  
 Assir-nadin-ahhe II (1402–1393 przed Chr.), syn Tukulti Ninurty I 12, 16  
 Assur-uballit I (1365–1330 przed Chr.), syn Irêba Adada I, król 12  
 Asyryjczycy 13, 14, 16, 18, 20, 21, 24, 26, 252  
 Asyryjczyk (Šamši-Adad) 22  
 Aššur-uballit, władca Asyrii 28  
 Aššura, bóg 10  
 Aššuruballit I 16  
 Aššurdaminapli 22  
 Aššur, bóg 10, 11, 14, 15  
 Aššurdan I (1179–1134 przed Chr.) 16  
 Aššurdan II (936–912 przed Chr.) 20, 21  
 Aššur-dan III (772–755 przed Chr.) 23  
 Aššurnasirapli I (1020–1033 przed Chr.), król 20  
 Aššurnasirpal II (883–859 przed Chr.) 21, 22  
 Aššurrabi II (1014–985 przed Chr.), król 20  
 Aššurnirari IV (1020–1015 przed Chr.), król 20  
 Aššur-bel-kala (1074–1057 przed Chr.) 19, 20  
 Aššur-nadin-apli (1207–1204 przed Chr.), syn i morderca Tukulti Ninurta I 16  
 Aššur-nirari III (1203–1198 przed Chr.), syn Adad-uma-usur 16  
 Aššur-nirari V (754–745 przed Chr.) 17  
 Aššur-re-ii I (1133–1116 przed Chr.) 17  
 Aššur-re-ii II (984–970 przed Chr.), król 20  
 Aššur-uballit (612–606 przed Chr.), gen. armii asyryjskiej, król Harany 28  
 Atanazy, bp Aleksandrii, św. 157, 158, 244, 251  
 ATK — Akademia Teologii Katolickiej 312  
 Audycja Alumnów „Hosianum Gloria” 317  
 Augustyn, św. 226, 247, 266, 271  
 Aumann J. 302  
 Autokefalia grecka 163  
 Autokefaliczne sobory powszechne 162  
 Autolyk 249  
**Baba-aha-iddin**, król Babilonii 23  
 Babilończycy 20, 28  
 Bader Oskar SVD 113, 114  
*Bafia Stanisław* CSsR, ks. prof. dr hab., prof. UWM 4  
 Balik Borys 215

- Balsamon Theodor, wschodniorzymski kanonista 159  
Balter Lucjan SAC, ks. 74  
Balthasar H.U. von 265, 297, 298, 302, 303  
Bałdyga Marcin 323  
Bałtowie 204  
Bar J.R. 38  
Baranowski B. 205  
Baranowski Józef 188  
Bardski K. 53  
Bardy G. 262  
Baron A. 157  
Bartmiński J. 197  
Bartnik Cz.S. 260, 265–267  
Bartłomiej I, patriarcha Konstantynopola 158  
Bartnicki R. 50  
Bartsch Jakub z Braniewa 102  
Baum A. 52  
Bazyli, metropolita Nicei 167  
Bazyli Wielki (329–379), bp Cezarei, św. 225, 241–243, 251, 271  
Bazylianie 216, 226  
Bazanowski Rudolf, ks. bp Kościoła Ewangelicko–Augsburskiego diecezji mazurskiej 320  
Beale G.K. 53  
Beauchamp de, ks., pap. wik. gen. na Babilon 8  
Beduini, plemię 17  
Beer F. 295, 298, 302, 304  
Begardzi 302  
Beginki 302, 304  
Bejze B. 49  
Belgardt G. 103  
Benedykt XVI, pp 253, 284, 317  
Benedykt, św. 225, 296  
Benedyktyni 225, 226  
Benedyktynki 71, 298  
Beni A. 259, 260, 266  
Beniamin z Tudeli, hiszp. kupiec żyd. 8  
Berger Angelica 84  
Berossos 8  
Białas I. 209  
Białecki B. 62  
Białorusini 208, 211, 215  
Białuński G. 203, 204  
Biblioteka Czartoryskich w Krakowie 129, 136, 137  
Biblioteka Narodowa 125  
Biblioteka „Ossolińskich” we Wrocławiu 129  
Biblioteka Uniwersytetu Warszawskiego 123, 129, 130  
Biblioteka W. Stefanyka we Lwowie 145, 146  
Biblioteka WSD MW „Hosianum” w Olsztynie 316  
*Bielawny Krzysztof*, ks. 173–194, 174, 192  
Bieniarz Zygmunt 174  
Bieńkowski Władysław, min. 176, 177  
Biernacka M. 203  
Bindlach 9  
Biskupi Egiptu 160  
– syryjscy 160  
– Rzymu 160  
– Aleksandrii 160  
– Antiochii 160  
– Konstantynopola 160  
– Jerozolimy  
– cypryjscy 162  
Biuro Polityczne KC PZPR 215  
Bizantynizm, konstantynopolitański krąg kulturowy 163  
BJ — Biblioteka Jagiellońska 130  
Blasucci A. 296, 304  
Blomberg C.L. 54  
Bludau Bruno, ks. 84  
Bludau Sigismunda CSC 111  
BN — Biblioteka Narodowa 122, 125, 130  
Bodański Roman, ks. dr 312  
Boenigk Andreas/Andrzej, ks., dyr. duchowy katarzynek braniewskich 75, 109  
Bodański Roman, ks. 73, 74  
Bogacz R. 38  
Bogusz J. 232  
Bohusz-Szyszek Marian, mąż Cecily Saunders 233  
Boksa Władysław, ks. 181, 182, 185  
Bolz Generosa (Maria) CSC 79  
Bonifacy IX, pp 71  
Bonifratrzy 227, 228  
Bonora A. 50–52  
Bonowska M. 199  
Borac Piotr, ks. 319  
Borecki J. 134–136  
Borkowska M. 295, 297, 298  
Boromeuszki 228  
Borsuk 188  
Bortnowska H. 232  
Borutka T. 274, 278

- Borzyszkowski Marian, ks. wicepostulator 71–73, 310  
 Bosowski Dominik 322  
 Botta Paul Emil (1802–1870), archeolog 8  
 Bottéro J. 12, 13, 15, 17, 18  
 Bovis A. de 267  
 Boziuk Włodzimierz, proboszcz 210, 212, 213, 216, 219  
 Bönigk Adelgard (Agathe Euphemia) CSC 78  
 Bracia/kawalerzy mostowi 226  
 Bractwa 228  
 – szpitalne 228  
 Bractwa w średniowiecznym Krakowie 227  
 Bractwo Bożej Miłości (1494) 227  
 Bractwo Dobrej Śmierci 227  
 Bractwo NMP Matki Umierających i Umarłych 227  
 Brehm Wilhelm, ks. 82  
 Bremer Edith Elisabeth CSSE 86  
 Bright J. 27  
 Brückner A. 199  
 Brüning A. 119  
 Brzegowy T. 34, 38, 41, 48, 52  
 Brzeszczyński Jerzy, ks. 189, 190  
 Brzezińska Agnieszka, katechetka 192  
 Brzezińska Anna, katechetka 192  
 Brzeziński T. 229  
 Brzostek Marcin 322  
 Brzostowski K., bp 228  
 Brzozowski Kazimierz CRL, ks., postulator 80, 81  
 Brzozowski Maxymilian/Maksymilian 128, 130, 148  
 Budelacci B., bp 76  
 Budkiewicz Ludwik, katecheta 192  
 Budny Szymon 136  
 Budzisz A. 148  
 Bujak F. 204  
 Bujnowska Małgorzata, mgr 316  
 Bukowski K. 232  
 Buks Józef 184  
 Buksowie, rodzina 188  
 Bultmann R. 256  
 Bułat Jan, ks. 215, 218  
 Burchard z Mansfeld, graf 296, 297  
 Burdyński Maciej 316, 317, 323  
 Burnaburiaš II 12  
 Burnaburiasz I (ok. 1510 przed Chr.), kaszycki król Babilonu 12  
 Bury Ignacy, stróż 186  
 Bydgoskie Towarzystwo Naukowe 204  
 Bylina S. 198, 201, 205  
 Bystroń J.S. 201, 205  
 Cahill J. 260  
 Calati B. 296, 304  
 Cantinat J. 52  
 Cardaropoli G. 260  
 „Caritas” diecezji warmińskiej (1931) 82, 107–110  
 „Caritas” Polska 228, 235  
 „Caritas” (Rosja — Zachód) 309, 313  
 Carson D.A. 53  
 Cassin E. 12, 13, 15, 17, 18  
 Cavanaugh J.H. 259  
 Cazacu M. 119  
 Celsus 249  
 Cerkiew prawosławna 213, 214, 309, 312  
 Certa Borgia CSC 112  
 Chandzel Sebastian 316, 317  
 Charchalis Eustachy 210, 215  
 Chardin Teilhard P. de 265  
 Charpentier E. 47  
 Chauvet L.M. 268  
 Chirban J.T. 230  
 Chiudad Juan (Jan Boży) 227  
 Chlebowski B. 198  
 Chłopczy z Rzeczypospolitej Kwidzyńskiej 82  
 Chłosta J. 80, 82  
 Chmiel J. 50, 51  
 Chmielewska Henryka, katechetka 178  
 Chmielewski Paul, ks. 82  
 Chmielewska B. 198  
 Chojnacki Stanisław CRL, ks., kursor 81  
 Chojnowska A. 210  
 Choromański Zygmunt, bp 178, 179  
 Chór WSD MW „Hosianum” 316, 321  
 Chrostowski W. 15, 28, 38, 53  
 Chrystianizm 156  
 Chrzanowska Hanna, twórczyni krakowskiego ośrodka pielęgniarstwa domowego 231  
 Chrzanowska M. 217  
 Chrzanowski Damian 323  
 Cichobłazińska A. 281  
 Cicognani Gaetano, kard., bp diecezji Tusculum (Frascati) 76

- Ciechan Włodzimierz, ks. 213  
 Cioppa G. della, ks., promotor 76  
 Clement O. 158  
 CM — Zgromadzenie Misji 73  
 Cmentarz kapitulny we Fromborku 90  
 Congregatio de Causis Sanctorum (Kongregacja do Spraw Świętych) 79, 81, 85, 86  
 Congregatione dei Riti 73  
 Comneno Giovanni, cesarz 228, 229  
 CP — pasjoniści 4, 74  
 Crafer T.W. 257, 259, 260  
 Cratonis Joannis 141  
 Cristiani C. 256  
 CRL — kanonicy regularni 80  
 CSC — katarzynki 75, 77, 79, 82, 101  
 CSFN — nazaretanki 312  
 CSSE — Congregatio Sororum Ravarum a Sancta Elisabeth — Zgromadzenie Sióstr św. Elżbiety 86, 176  
 CSsR — redemptoryści 4  
 Cullmann O. 266  
 Curche, pruski bożek urodzaju 204  
 Cybula Hanna MS 81  
 Cyprian 224  
 Cyryl, metropolita Rodopolis 167  
 Cyryl, św., brat Metodogo 164  
 Cyrill (Lukaris), patriarcha 137  
 Cysterki 296, 298  
 Cystersi 296, 297  
 Czajkowski M. 50–52, 64  
 Czapiewski Antoni, ks. 178, 179, 181, 182, 184, 188  
 Czaplą J. 210  
 Czaplński z Bezed 188  
 Czarny Jan, katecheta 192  
*Cząstka Paweł* 273–282  
 Czerwinczak Bazyli, ks. 216, 218  
 Czerwiński Radosław 317, 322  
 Czinczoll Prokula CSC 111  
 Czuj J. 249  
 Czupryński Wojsław, ks. mgr lic. 315, 320  
 IV [czwarty] Sobór Powszechny w Chalcedonie 160  
 Czyżewski B. 247  
 Czyżewski F. 197  
  
**d'**Apolda Teodozy, dominikanin 300  
 Dagan, bóg 11  
 Dagiel M. 310  
 Daniluk M. 297  
 Dannowski Alojzy, ks. 112, 113, 114  
 Dante Alighieri 295, 296  
 Dartigues A. 260  
 Dawid, król 32, 33, 38, 40, 43, 239, 243  
 Dąbkowski Roman 316, 317, 323  
 Dąbrowski K. 276  
 Dehling Benedicta (Franciszka) CSC 103  
 Deńko Mikołaj 215  
 Departament Administracji Publicznej w Warszawie 213  
 Dernowski Piotr, ks. dr kanonik 315–317  
 Diakon Agapit 146  
 Diecezjalny trybunał beatyfikacyjny (Frombork, 1975) 73  
 Dinder Juliusz, abp gnieźnieński i poznański 102, 103  
 Dinzelbacher P. 299  
 Dioklecjan 157, 158  
 Dionizy Areopagita 304  
 Dionizy [Waledyński], metropolita Kościoła Polskiego 169, 170  
 Dittrich F. 102–106  
 Dobrowolskis Casimiras, ks. 76  
 Dobrzeńcki Jarosław 316, 317, 323  
 Dobrzyński Z. 198  
 Doczyło Michał 210  
 Doktor Judym [dr Stanisław Kownacki] 232  
 „Dom Misji Dworcowej” Sióstr Katarzynek w Królewcu 101, 110, 111  
 Dom prowincjalny Sióstr św. Katarzyny w Berlinie 115  
 Dom zakonny katarzynek w Królewcu 105  
 Dom zakonny katarzynek w Lubominie 111  
 Domagała B. 207  
 Domnick Liberia (Maria) CSC 78  
 Dorota z Mątów (zapis u M. Borzyszkowskiego), bł. 71  
 Dorota z Mątów 69–72  
 Dorothea von Montau (Dorota z Mątów) 72  
 Doyle D. 229  
 Drabińska Agnes 84  
 Drażek C. 302  
 Drażkiewicz J. 230, 231, 233  
 Drossel Speciosa CSC 111  
 Drozd R. 208–210, 218

- Dróżdż B. 176  
 II. [druga] wojna światowa 71, 73, 75, 79, 80, 82, 85, 101, 102, 110, 174, 195, 205, 207, 209, 216–218, 270, 309  
 II [drugi] Sobór Watykański 266  
 Drukarnia w Ławrze Kijowsko-Pieczerskiej 150, 151  
 Drzazga Józef, bp warmiński, adm. apost. 72–74, 218  
 Drzewiński Piotr, dn 317, 323  
 Dubicki Marian, ks. mgr kanonik 315  
 Duchowieństwo greckokatolickie 209, 215, 216  
 Duda Stanisław, katecheta 189  
 Dudek A. 208  
 Dufour Leon X. 62  
 Dura Kazimierz 174  
 Dulles A. 267  
 Dunoyer Emilio, gen. Zakonu Książki Kanoników Regularnych CRL, ks., postulator 81  
 Duszpasterstwo hospicyjne 234  
 Dutkiewicz Eugeniusz, ks. 233, 234  
 Dutkiewicz Stanisław 174  
 Dvornik F. 159  
 Dydowiczowa J. 200  
 Dylewski M.L. 63  
 Dymianik Piotr 182  
 Dynastia Dawidowa (Dom Dawida) 32–35, 39  
 Dzidek T. 242, 243, 246, 247  
 Dzieci mazurskie 173  
 Dzieło Budzenia Powołań 318  
 Dzięwiecki Marek, ks. dr 320  
 Dziwik Józef, ks. 181, 184  
 Dziwisz Stanisław, kard. 323  
 Dziubyna Stefan 215  
  
 Echter-Verlag, wyd. 296  
 Efezianie 225, 251  
 Egipcjanie 245  
 Ehrich E. 52  
 Eklezja jerozolimska 156  
 Eksukncjanie 241  
 Eliasz 43  
 Eliasz z Krety, komentator 251  
 Elizeusz 40, 43  
 Elwira CSC 114  
 Emmanuel (Iz 7,1–12,6) 31, 33–35  
 Engling Józef, sługa Boży (1898–1918), zał. Ruchu Szensztackiego 70  
 Enlil, bóg 11, 14, 15  
 Enlil-nirari (1329–1320 przed Chr.) 13  
 Enosz, bibl. 246  
 Episkopat Polski 73, 176–179  
 Erfba-Adad II (1057–1054 przed Chr.), syn Tiglatpilesera I 20  
 Eschaton 266  
 Esser G. 259  
 Estreicher K. 121, 122  
 Eugeniusz, metropolita Syliwri 167  
 Eunomianie, odłam arianizmu, zwani też: aecjanie, anomejczycy, eksukncjanie 241, 248, 250, 251  
 Eunomiusz, bp Kyziku 241–244, 247, 253  
 Europejskie Centrum Powołań 320  
 Euzebiusz z Cezarei 158  
 Evdokimov P. 241, 242  
 Ezechiasz (728–699 przed Chr.), król judzki syn Achaza 24, 25, 33, 34, 38, 39  
 Ezechiasz z Judy, przywódca rebeliantów 25  
  
 Fabris R. 53–55  
 Fahl Caritina (Hedwig) CSC 79  
 Falk, minister 103  
 Faryzeusze 52–54  
 Faszyści hitlerowscy 85  
 Fausti S. 53, 54  
 Fąs Ludwik SVD, ks. 82  
 Fedorak J. 210  
 Fichtner G. 225  
 Fieberg Paweł, ks., brat Anny 84  
 Fijałek Jan 197, 198, 201, 229  
 Filharmonia kaliningradzka 115  
 Filia Kolegium Teologicznego św. Tomasz z Akwinu w Kaliningradzie 309, 310  
 Filipiak M. 33, 48, 50–52  
 Fischer Maria 84  
 Fisichella R. 266  
 Focjusz, metropolita Filadelfii 167  
 Focjusz, św., patriarcha Konstantynopola 166, 167  
 Francuski Ruch Oporu 85  
 Francuzi 111  
 Frank Johannes SVS, ks. 84  
 Frankowska M. 203



- Frankowski J. 48  
 Frick D.A. 135  
 Frieberg Anna 84  
 Friedesheim Home of Rest (hospicjum Ko-  
 ściola anglikańskiego) 229  
 Fries H. 258  
 Fros M.-P.H. 299  
 Fryderyk II, cesarz 227, 296, 297  
 Frydrychowicz R. 198  
 Fuchs Gottfried SVD, ks. 84  
 Furton E.J. 289
- G**  
 Gagey H.J. 265  
 Gajdowski Janusz, katecheta 192  
 Gajewski Andrzej, ks. 191  
 Gałoch Z., ks. 190  
 Gałeczki J. 223  
 Gardeil A. 256  
 Gardier Jeanne, twórczyni hospicjum (Kal-  
 warii) w Lyonii (1842) 229  
 Gardner Edmund 295  
 Garnizony asyryjskie 14  
 – wojska 14  
 Garwoliński Tomasz, ks. kanonik mgr lic.  
 316  
 Gawath Jakub 300–302  
 Gawlicz Piotr, insp. szk. 180  
 Gąsiorowski A. 197  
 Geach M. 289–293  
 Gedeon 26, 40, 43  
 Gelabert M. 257  
 Gertruda, córka Doroty z Mątów, benedyk-  
 tynka 71  
 Gertruda z Helfty, św. (Gertruda Wielka)  
 295, 296, 301–303  
 Gertruda Wielka, mistyczka (mylona z Ge-  
 rtrudą von Hackeborn) 295, 298–305  
 Gertruda z Mauterndorf, św. 301  
 Gestapo 85, 86  
 Gębik W. 82  
 Giełwanowski Józef 182  
 Gieszczyński W. 209  
 Gieysztor A. 202  
 Gigielewiczowie, rodzina w Spytajnach  
 188  
 Gilson E. 242, 247  
 Gimnazjum męskie w Krotoszynie 85  
 Gimnazjum misyjne w St. Wendel 84  
 Gimnazjum Polskie w Kwidzynie 85
- Giza Jan, ks. 191  
 Gław Gaudencja (Maria) CSC 103, 105  
 Glemma T. 227  
 Glemp Józef, abp, kard., prymas 209, 222,  
 323  
 Gneius Domitius Ahenobarb 155  
 Gołowski T., abp 222  
 Gołębiewski Andrzej 317  
 Gołębiewski M. 34, 51  
 Gołębowski Ł. 199  
 Gołubiew S. 123, 129, 134  
 Gorczyńska Ubalda CSC 109  
 Gorgol Stanisław, ks. dr 312  
 Gormally L., mąż M. Geach 289  
 Gospodarstwo rolne WSD MW „Hosia-  
 num” w Klewkach 316  
 Gotowiec Marian, przew. WRN w Olsz-  
 tynie 176, 187  
 Górecki M. 230, 233  
 Górka B. 49, 50, 52  
 Górny Jan, ks. kan., inf. dr 74, 312, 316,  
 322  
 Grabner-Haider A. 52  
 Grabosch Cäcilia 84  
 Grabowski T. 121  
 Grasso S. 53, 55  
 Grecki Kościół Prawosławny 164  
 Gregoire R. 296, 304  
 Grek/Grecy 163  
 Gressmann H. 25  
 Gretkowska M. 292  
 Grisez G. 289  
 Groot J.C. 266  
 Gross Bruno, ks. 82  
 Gross Hubert, ks. 82  
 Gruba Jan 85  
 Grudzińska Stanisława, katechetka 190  
 Grupa Modlitewna w duchu Taizé „Nowe  
 Jeruzalem” 317  
 Grupa Operacyjna „Wisła” 210  
 Gryglewicz F. 57–59, 62, 64  
 Gryz R. 208  
 Grzebień L. 302  
 Grzebyk Rafał 317  
 Grzegorz IV, pp 204  
 Grzegorz, patriarcha Nowego Rzymu  
 — Konstantynopola 165, 167  
 Grzegorz VII, patriarcha Konstantynopoli-  
 tański 169  
 Grzegorz IX, pp 297, 302

- Grzegorz Teolog (św. Grzegorz z Nazjanzu, bp Konstantynopola) 159, 237–254  
 Grzegorz z Nyssy 241, 243  
 Gubała W. 222  
 Guła Stanisław, ks. 185  
 Guinness, księga rekordów 16  
 Guriewicz A. 198, 200, 201  
 Gurney O.R. 11  
 Guryń A. 224  
 Gustawa R. 75  
 Gutejczycy 11  
*Guzowski Jan*, ks. dr prałat, kanonik, red. nac. *SW* 4, 78, 86, 310–312, 316
- Hackeborn Gertruda von**, ksienia, opatka, mistyczka (mylona z Gertrudą Wielką) 295–300, 302, 304  
**Hackeborn Mechtylda von**, siostra Gert-rudy, ksieni, mistyczka 295, 296, 298–305  
**Halberstadt Albert von**, brat ksieni Kune-gundy 298  
**Halberstadt Kunegunda von**, ksieni 207–299  
**Halberstadt Ludwik von**, brat ksieni Kune-gundy 298  
 Hałagida I. 210, 212–214  
 Hałaszkó Bazylí 219  
 Hamman A.G. 224  
 Hanks G. 229  
 Hanza 101  
 Harasym I. 209–211, 214, 215  
 Harcerski Krąg Klerycki „Orzeł” 317  
 Hardybała Piotr, wikariusz 212, 216  
 Harrasowitz Verlag, wyd. 119  
 Häring B. 223  
 Hebrajczycy 38, 245  
 Heide Georg SVD, ks. 84  
 Heidegger Martin (1889–1976), filozof 99  
 Heinisch P. 25  
 Heinrichs M. 257, 260  
 Henryk z Halle 303  
 Henslowa M. 201  
 Herman, metropolita Sard i Pizydii 167  
 Herrmann E. 112, 114  
 Hermann Edward, bp sufragan warmiński 104  
 Herrmann Winfrieda CSC 115  
 Hermanowski G. 101
- Herod 155  
 Herodot (ok. 484–425 przed Chr.) 8, 39  
 Hetyci 11–13, 19  
 Hildebrandt Friedrich, architekt 111–113, 116  
 Hildebrand D. von 288  
 Hillel, rabbi 53  
 Hitler Adolf (1889–1945), kanclerz Niemiec 96  
 Hitlerowcy 214  
 Hitleryzm 82, 90  
 Hlond August, kard. 209  
*Hochleitner Janusz 195–206*, 195  
 Hohenstaufowie, dynastia 296  
 Hohenzollern Karol 199  
 Holstein H. 260  
 Hoła K. 275  
 Hołubicki M. 229  
 Homerski J. 35, 48–50, 52, 54  
 Honoriusz III, pp 302  
 Hoppe Paul/Paweł, ks. prałat 104, 111, 112, 114–117  
 Horbatsch Olexa 125, 129  
 Hordyński Jarosław 145  
 Hospicja 225, 226, 228, 229  
 Hospicja domowe 230  
 Hospicja w Polsce (adres internetowy) 235  
 Hospicjum „Corda Cordis” w Mysłowicach 234  
 Hospicjum katarzynek w Królewcu 105  
 Hospicjum „Małego Księcia” w Lublinie 234  
 Hospicjum Pallottinum 233  
 Hospicjum św. Józefa w Londynie 229  
 Hospicjum św. Krzysztofa w Londynie 230, 233  
 Hospicjum św. Łazarza w Sheffield 230  
 Hostel of God (hospicjum Kościoła anglikańskiego) 229  
 Hozjusz Stanisław, kard., bp warmiński 69, 70, 73–75  
 Hrouda B. 10  
 Hruszewski M. 146  
 Hrynyk Bazylí O., wikariusz gen. 209, 212, 215, 219  
 Hryniewicz W. 125, 148  
 Hrywna I. 213  
 Huhn Paul, ks. 82  
 Huryci 28  
 H.W. (red. „Trybuny Ludu”) 176

- Idealizm niemiecki 97  
Ignacy Antiocheński 224, 225, 251  
Ignatowicz Ignacy 181, 184  
IKCh — Instytut Kultury Chrześcijańskiej w Olsztynie 310–313  
Ikonomos Konstantyn, patriarcha Konstantynopola 164  
Illusuma 9  
Ilwicky Piotr, ks. 73, 74  
Indoaryjczycy 11  
Innowiercy 103  
Inspektorat Oświaty Prezydium Powiatowej Rady Narodowej w Bartoszycach 180, 185  
Inspektorat Szkolny w Bartoszycach 173, 179  
Institut von Handschriften der Nationalbibliothek der Ukraine „Warnadzki” in Kiew 146  
Instytut Historii Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie 195  
Instytut Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II — Studium Teologii dla Świeckich w Olsztynie 310  
Instytut Matki i Dziecka w Warszawie 234  
Instytut Onkologii w Krakowie 233  
Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC 281  
Instytut Teologii Fundamentalnej KUL 255  
IPN — Instytut Pamięci Narodowej 178, 184  
Iragui-Abarzuza A. 257  
Ireneusz, św. 266, 270  
Ireneusz z Lyonu, św. 244  
Irêba-Adad I (1382–1365 przed Chr.), syn Assura-bel-nieu 12  
Isztar, bogini miłości i wojny 9, 10, 15, 17  
Išme-Dagan I (1780–1741 przed Chr.), synami Adada I 11  
Ivinskis Zenonas, prof. 76  
Iwaneczko D. 209, 210  
Iwaniuk 181  
Iwaszko, rodzina w Osiece 189  
Iwuć Gabriela CSSE 86  
Izaak 47  
Izajasz (Iz 7,1–12,6) 31, 32, 34–36, 39, 42–44  
Izrael (lud) 36, 41, 43, 44  
Izraelici 7, 15, 28  
Jackowski Mariusz, ks. mgr 319, 322  
Jacniacka M. 298  
Jachundowicz Aleksander, kościelny 186  
Jahwe 32–36, 38–42, 49, 55, 56  
Jagielski Franciszek, burmistrz 174  
Jahwizm, określenie religijne 163  
Jakub (Rdz 12–50) 47  
Jakub, Apostoł 161  
Jakubiec C. 50  
Jan Damasceński 133  
Jan Paweł II, pp 51, 69, 70, 78, 222–224, 273–282, 321, 323  
Jan z Kartuz, przeor kartuzów 71  
Jan z Kwidzyna, spowiednik Doroty z Mąków 71  
Jan z Peplina 71  
Janik M. 204  
Jankiewicz Sławomir 317  
Jankowski A. 53–55, 57–59  
Janusz S. 132  
Jaremin Jan, ks. 216  
Jaroć Przemysław 323  
Jaroszewicz-Pierśławcew Zoja 125  
Jaroszyński P. 273  
Jarzynka Tomasz, dn 323  
Jasińska-Wojtkowska M. 197  
Jasiński Dariusz 317  
Jasiński J. 101  
Jasiński Stanisław, ks. kanonik mgr 316  
Jaskóła P. 254  
Jatulis P., prof., notariusz 76  
Jaworska Łucja CSC, adiunkt 86  
XI [jedenaste] Międzynarodowe Kolokwium Prawa Kanonicznego (1996) 294  
Jelito J. 48  
Jelonek T., prof. 38, 39, 47, 49–51  
Jeremia, CSFN 312  
Jeremiasz II, patriarcha 133, 141, 142  
Jeroboam II (782–753 przed Chr.), król izraelski 23  
Jerzy, biskup łódzki 170  
Jesse (Dawid, król) 31, 39, 43  
*Jeziarski Jacek*, bp dr 80, 81, 86, 309–313, 310, 312, 313, 316, 319, 320, 322  
Jezuici 309  
Jezuici w Królewcu 102  
Jędrkiewicz E. 202  
Joachim, metropolita Chalcedonu 167  
Joanik z Aleksandrii 139

- Jozjasz (641–609 przed Chr.), judzki król 27, 28  
 Józef z Arymatei 155  
 Juchniewicz M. 210  
 Judaizm, znaczenie etnarchiczne 155, 163  
 Jungingen Konrad von, wielki mistrz krzyżacki 71  
 Jusiel Józef 174  
 Justyn, św. 266, 270  
 Justynian, cesarz rzymski 159, 228
- K**  
 Kabelis Bożena, katecheta 192  
 Kabewiaci (żołnierze Korpusu Bezpieczeństwa Wewnętrznego) 210  
 Kaczmarczyk Paweł 317  
 Kadmuhi Kili-Tešub 17  
 Kaligula, brat Agrypiny i Gneiusa Domitiusa Ahenobarba 155  
 Kaller Maksymilian, bp warmiński (1880–1947) 70, 71  
 Kalinnikos, metropolita Kazyki 167  
 Kalinkowski S. 249  
 Kalinowska Ambrozja OSB, s. 73, 74  
 Kalnafojski Atanazy 120, 150  
 Kalnofojski Atanazy 123  
 Kalnofojskij O.A. 121  
 Kamilianie 228  
 Kamiński Henryk, ks. mgr 311, 312  
 Kamiński R. 281  
 Kampania wrześniowa 1939 r. 85  
 Kandalanu (647–627 przed Chr.), król pldn. części imperium asyryjskiego 27  
 Kaniuga Ludwik, ks. prałat kanonik mgr 315, 316  
 Kanonicy regularni Świątego Ducha 226  
 Kant Immanuel (1724–1804), filozof 89, 93, 94, 98, 99  
 Kantgesellschaft — Towarzystwo Naukowe 89  
 Kapadocjanie 241  
 Kapitalizm 95  
 Kapituła chełmińska 71  
 – pomezkańska 71  
 – sambijska 71  
 – warmińska 71  
 Kapituła Kolegiacka Św. Apostołów Piotra i Pawła w Lidzbarku Warmińskim 321  
 Kapusta Filomena, katecheta 181, 183, 185, 190  
 Kara-hardaš (po 1350 r. przed Chr.), władca babiloński 12  
 Kara-indaš (ok. 1415 przed Chr.), władca kasycki 12  
 Karbaum Ernest, ks. 85  
 Karol Boromeusz 227  
 Karpiński R. 53  
 Karpluk M. 130  
*Karzel Adam*, „SQL” 4  
 Kasper W. 62, 66  
 Kasyci, plemię 22  
 Kaštiliašu IV (1242–1235 przed Chr.) 14  
 Katarzyna Aleksandryjska Dziewica i Męczennica, św. 101, 108  
 Katarzynki braniewskie 75, 89  
 Katedra Onkologii Akademii Medycznej w Poznaniu 234  
 Katedra Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku 162  
 Katolicki Dom Misji Dworcowej w Królewcu 110  
 Katolicki Instytut Filozoficzny w Bonn 89  
 Katolicki Uniwersytet Lubelski 270, 312  
 Katolickie Seminarium Duchowne w Moskwie 310  
 Katscherowski Paweł, ks. 85  
 Kazikowski S. 242  
 Keener C.S. 53  
 Kelly J.N.D. 242  
 Kendik Grzegorz SVD 86  
 KEP — Konferencja Plenarna Episkopatu 79, 81, 82  
 Kern W. 258  
 Kiedrow Michał, ks. 170  
*Kieliszek Zdzisław*, ks. 86, 89–100, 315–317  
 Kieliszkievicz Mikołaj, ks. 190  
 Kiełbasa A. 296  
 Kiełczewska-Zaleska M. 198  
 Kierstani Jan IV, bp chełmiński i pomezkański 71  
 Kiev Mohila Academy 119  
 Kijas Z. 295  
 Kijowska szkoła teologiczna 151  
 Kilian Waleria CSC, skryptor 79  
 Kinzel Agnes, postulantka CSC 112  
 Kisiel A. 124  
 Kita Eugeniusz, ks. 189  
 Kiwitt Eleonora CSC 109  
 Klasztor bazylianów w Krystynopolu 210

- Klasztor bazylianów w Przemyślu 210  
– – Warszawa 210  
Klasztor Gerbstedt 297  
Klasztor Helpede 298  
Klasztor Rohrbach 297  
Klasztor w Engelszell 301  
Klasztor w Halberstadt 297  
Klasztor w Hedersleben 297  
Klasztor zamkowy konwentu w Helfcie  
295, 297–299, 301, 304, 305  
Klasztory benedyktyńskie 301  
– cysterskie 301  
Klemens Aleksandryjski 271  
Klement Bernhard, ks. 82  
Klerycka Grupa Miłosierdzia „Auxilium” 317  
Klerycka Grupa Powołaniowa „Wieczernik” 317  
Klerycka Sekcja Fotograficzna 322  
Kleryckie Koło Misyjne 317  
Klimczuk Zygmunt, ks. 189, 190  
Klimek Gertrudis 84  
Klinger J. 131  
Klinger W. 204  
Klinika Opieki Paliatywnej w Poznaniu  
(1990) 234  
Klomfass Christophora/Krzysztofa (Marta)  
CSC 69, 70, 78  
Kluzowska Detylda CSC 109  
Kłoczowski J. 227, 228  
Knosła Ryszard 85  
Knotz Konstanty 174  
Knowles M.D. 302, 303  
Knuth, lekarz 111  
Koba Bartłomiej 317  
Kochanowski Jan 200, 204  
Kocięcki Daniel, dn 323  
Kocyłowski Jozofat, bp 209  
Kofman Minna, lic. 312  
Kofmann Minna 312  
Kohelet 41  
Kolberg O. 202  
Kolegium moskiewskie 309  
Kolegium Sądu PPRN w Olsztynie 219  
Kolegium Teologiczne św. Tomasza z Akwinu w Moskwie 309  
– Wydziały zaoczne:  
– – Kaliningrad 309  
– – Kijów 309  
– – Sankt Petersburg 309  
– – Saratow 309  
Kolegium Teologiczne w Baranowiczach  
311  
Kolegium Teologiczne w Kaliningradzie  
310–313  
Kolegium Teologiczne w Orenburgu 312  
Kolegium w Grodnie 309  
Kolegium w Kijowie 150  
Kolping A. 255, 260  
Kołczickij Mikołaj, ks. protoprezbiter 170  
Komendatura radziecka w Königsbergu  
111  
Kominek J. 210  
Komisja ds. Świeceń i Posług WSD MW  
„Hosianum” w Olsztynie 316, 318,  
320, 323  
Komisja Ekonomiczna WSD MW „Hosianum”  
w Olsztynie 316  
Komisja Wyznaniowa (1945) i Narodowościowa  
208  
Komitet Centralny PZPR 176  
Komitet Greckokatolicki w Baniach Mazurskich  
219  
Komitet Organizacyjny Odbudowy Szkoły  
Powszechnej w Bartoszycach 174  
Komitet Wojewódzki Polskiej Zjednoczonej  
Partii Robotniczej (w Olsztynie)  
176  
Komitet Wojewódzki PZPR w Olsztynie  
219  
Komuniści 176, 208  
Komunizm 82, 86, 90, 311  
Komuny miejskie (we Włoszech, Francji,  
Niemczech) 229  
Kondrusiewicz Tadeusz, abp, adm. apost.  
115, 309  
Konferencja Episkopatu Polski 79, 81, 82,  
191, 315, 318  
Kongregacja do Spraw Kanonizacyjnych  
77, 78, 85  
Kongregacja do Spraw Świętych 70, 73,  
74, 77, 79, 81, 82, 85  
Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego  
(Seminariów i Instytutów Naukowych)  
315  
Kongregacja Nauki Wiary 283–287, 294  
Kongregacja Obrzędów w Rzymie 77  
Kongregacja plenarna kardynałów (1975)  
72  
Kongregation der hl. Katharina 103  
Konowicz Józef 138

- Konstanty, metropolita Derkos 167  
 Konwent braniewski katarzynek 107  
 Konwent w Helfcie 297  
 Kopiczko Andrzej, ks. kanonik prof. zw. dr hab. 74, 79, 81, 82, 86, 90, 101, 102, 207, 210, 213, 216, 310, 316, 323  
 Kapysteński Zachariasz (1624–1627), archimandryta 121  
 Koral J. 228  
 Kordez M.Z. 176  
 Korolko M. 203  
 Koropecy R. 119  
 Korybut Wiśniowiecki Jeremiasz 127  
 Koryntianie 55, 156  
*Korzeniowska-Lasota Anna 207–220*  
 Koseła K., socjolog 281  
 Kostyszyn Mikołaj, ks. 213  
 Kosow Sylwester 120, 150  
 Kossow Sylwester († 1657) 121, 123, 126  
 Kostka Alicja 81  
 Kościelny Komitet Parafialny w Baniach Mazurskich 219  
 Kościoły  
 – Bułgarii 161  
 – Gruzji 161  
 – Polski 161  
 – Rosji 161  
 – Rumunii 161  
 Kościoły autokefaliczne 154  
 Kościoły prawosławne autokefaliczne 153, 162, 165–167, 171  
 Kościoły słowiańskie 162  
 Kościół anglikański 229  
 – Apostołów 158  
 – Bizantyjski 226  
 – Grecki 164  
 – Greckokatolicki (= Cerkiew greckokatolicka) 207–220  
 – Jerozolimy 157  
 – Konstantynopoliński 162, 169, 170  
 – Moskiewski (prawosławny) 168  
 – Powszechny 157  
 – Prawosławny 168, 170, 173  
 – – w II Rzeczypospolitej 168, 170  
 – – w Królestwie Grecji 164  
 – – w Rzeczypospolitej Polskiej 165  
 – Rosyjski (prawosławny) 168  
 – Rumuński 170  
 – w Kaliningradzie 312  
 – Warmiński 69, 70, 216  
 – Wschodni 237  
 Kotowski R. 71  
 Kowalczyk Józef, abp, nuncjusz 323  
*Kowalczyk Marta 295–305*  
 Kowalczyk Zofia 181  
 Kowalewski Józef, ks. 73  
 Kowalski J. 51  
 Kowalski Łukasz, dn 317, 319, 323  
 Kownacki Stanisław, dr 232  
 Koza S.J. 281  
 Kozakiewicz Stanisław, ks., wicepostulator 74  
 Kozakiewicz Witold 184  
 Koziej Bartłomiej 316, 317, 323  
 Kozikowski Lech, ks. 191  
 Koziół Alicja CSC 316  
 Kozłowskyj J. († 1651), ihumen 121  
 Kozyra 174  
 Kraft A. 101  
*Kraj Tomasz, ks. 283–294, 288*  
 Krajowa Rada Opieki Paliatywnej i Hospicyjnej 234  
 Krasauskas Raphael, ks., historyk 76  
 Krasicki Ignacy 204  
 Krause Józefa CSC, s. postulator 77, 78, 79, 80, 82  
 Krause Margareta CSC, przeł. gen. 75  
*Krawczyk Roman, ks. prof. dr hab. 4, 31–45, 48, 50–55*  
*Krebs Magdalena Lucja CSC 75, 77, 79, 82, 101–117, 109–111, 115*  
 Kremenz Filip, bp warmiński 103  
 Królewski Urząd Prezydenta 104  
 Krukowski Karol, dn 323  
 Kruszyński J. 61  
 Kryk Piotr, ks. 218  
 Krynicki Julian, ks. 210  
 Kryzys gospodarczy (1929–1935) 95–97  
 Krzykowska Justyna, skryptor 74  
 Krzyżacy 101  
 Krzyżacy gwiazdźci 226  
 Krzyżaniak W. 242  
 Krzyżanowski J. 200, 204  
 Ksenodochium — hospicjum wczesnochrześcijańskie 225  
 Ksenofont (430–354 przed Chr.) 8  
 Książęta chaldejscy 23  
 Książęta pruscy 101  
 Księża greckokatolicy 209, 210, 212  
 Księża prawosławni 210

- Kubik W. 310  
Kubiś A. 266, 267  
Kudasiewicz J. 61–64  
Kujawska A. 200  
Kujawska-Tenner J. 231  
Kujawski M. 234  
Kukier R. 197  
KUL — Katolicki Uniwersytet Lubelski 222  
Kulturkampf 103  
Kułaczkowski J. 52  
Kumala J. 288  
Kumor Bolesław 207, 215, 228  
Kuncewicz Jozafat 136  
Kunegunda (Halberstadt), ksieni 298  
Kurach Paweł, ks. 191  
Kurve, bóstwo staropruskie 204  
Kuria Biskupia Diecezji Warmińskiej 215–217  
Kuria Biskupia w Olsztynie 184, 190, 191  
Kuria Biskupia w Przemyślu 217  
Kuria Biskupia we Frascati 76, 77  
Kuria Biskupia we Fromborku 82, 84, 89  
Kuria Metropolitalna w Olsztynie 4  
Kurigalzu II (1354–1324 przed Chr.), król babiloński 12, 13  
Kurko, bogini staropruska 203, 204  
Kuzniecowa Pietrowicz W. 159  
Kübler-Ross Elisabeth 230  
Küng H. 265, 271  
Kwiatkowski W., ks. 257, 263  
Kwilecki A. 210  
Kyaksares (625–585 przed Chr.) 27, 28
- Labarna, zał. państwa Hetytów 11  
Labuda Gerard 204  
Labudda Alfons, ks. dr 204, 312  
Lachowicz Lech, ks. 190  
Lady's Hospice w Dublinie (dom dla nieuleczalnie chorych i umierających) 229  
Lais H. 255, 257, 260  
Lamassu — duchy opiekuńcze 22  
Labert B. 266  
Lament Bolesława, bł. 323  
Lanczkowski G. 269  
Lang A. 258, 260, 261  
Langkammer H. 48, 53–55, 57–59, 61, 62  
Langkau A. 75  
Langkau Otto, ks. 82, 83  
Langrod Jerzy Stefan 153  
Langwald Karl, ks. 84  
Latourelle R. 255, 257  
Layard A.H. (1817–1894), archeolog, odkrywca Niniwy 8, 28  
Läple A. 48, 49, 52  
Ledwolortz A. OFM, sędzia 76  
Ledwoń I.S. 271  
Lellis Kamil de, założyciel kongregacji kamilianów 227, 228  
Lemański J. 48, 52  
Lenik E. 210  
Leon-Dufour X. 52  
Lercher L. 257, 259, 260  
Lesiński Andrzej, ks., prałat, kanonik dr, postulator 74, 316  
Leszczyński Wojciech 317  
Lewiński A. 234  
Libionek D. 213  
Liceum „Hosianum” w Braniewie 89  
Liceum Ogólnokształcące w Bartoszycach 178, 188, 190  
Liceum Pedagogiczne w Bartoszycach 178–180, 184  
Liduchowska A. 241  
Liga antyasryjska 27  
Lindenblatt Johannes, ks. 83  
Lindon Teodor, archidiakon wrocławski 228  
Lingke Johanna (Euphemia) CSC 103  
Linka Arthur, ks. 83  
Lipski Jan, bp chełmiński i pomezjański 71  
Litwini 111  
Liverzani Luigi, bp 76, 77  
Loftus W.K., archeolog 8  
Lohina Piotr 219  
Longosz S. 225, 251  
Lot 55–58  
Löwe J., relator rzymski 71  
Lubac H. de 266  
Lubiński Andrzej 196  
Lucyfer 246  
„Lud gór” 17  
Ludność ukraińska 207, 209, 214, 218  
Ludwig Franz, ks. 83  
Ludwig I Pobożny, cesarz Francji 204  
Ludy Wschodu 39  
Ludność babilońska 14  
Lukaris Cyryl, patriarcha 136–138

- Lukoševičius Arminas 317  
 Lupa Bazyli 144  
 Lupa Maria, siostra Bazylego 144, 149
- Łach S. 33, 49, 50, 52, 53, 55, 56, 62  
 Łagry radzieckie 82, 83  
 Łapia Jan, ks. 191  
 Łapińska Stanisława 174  
 Łatak K. 80  
 Łącki Kazimierz, ks. 175  
 Łemkowie 210  
 Łęga Władysław, ks. 195–201, 203, 204  
 Łokuciejewscy Jan i Maria 188, 190  
 Łosski W., prawosławny teolog 237, 238, 240  
 Łoś J.S. 137  
 Łowmiański H. 204  
 Łuczak Jacek, prof. 233  
 Łukasiewicz G. 210  
*Łukasiek Tomasz*, ks. 237–254  
 Łukaszyk A. 227, 266  
 Łukowski Adam, dn 316, 323
- Machejek Michał* OCD, ks. relator 73, 74, 77  
*Machinek Marian* MSF, ks. dr hab., prof. UWM 4, 55  
 Maciejewski Mieczysław, ks. 179, 181, 183  
 Madajczyk P. 208  
 Madianici 36  
 Magda Michał SVD, ks. mgr lic. 311–313  
 Magni Walerian 124  
 Maier A. 102  
 Majewska Pacyfika CSC 109  
 Majewski J. 254  
 Majewski M. 271  
 Majka J. 276  
 Majkowicz Teodor 208, 211, 214, 216  
 Makarios z Antiochii 139  
 Makariusz, biskup możajski 170  
 Makselon J. 281  
 Malek R. 310  
 Malvy A. 131, 139, 140, 149  
 Małłek J. 309  
 Mamona Anna MS, notariusz 81  
 Manasses 33  
 Maniśutšu (2269–2255 przed Chr.), trzeci król Akadu 9
- Mansfeld Zofia von, ksieni 298  
 Mańkowski A. 204  
 Marcin z Cochem 300  
 Marcin z Urzędowa 200, 201  
 Marciniak Tadeusz 182  
 Marcinkowska Agnieszka Magdalena, mgr 312  
 Marcinkowski Tadeusz, ks., kanonik, dr, promotor 81, 86, 315, 317  
 Marduk, bóg Babilonu 15, 16, 25  
 Marduk-balassu-iqbi (ok. 818–813 przed Chr.), król babiloński 22  
 Mardukapiliddin (Merodak–Baladan) 24  
 Marduk-nadin-ahhe (1100–1083 przed Chr.), król babiloński 18  
 Marduk-šapik-zeri (1082–1070 przed Chr.) 19  
 Marduk-zakir-šumi I, król babiloński 22  
 Marek, Apostoł 161  
 Marek z Weidy, dominikanin 295, 296, 300  
 Margenfeld Mauritia (Anna) CSC 79  
 Mariański J. 279, 280  
 Mariawitki 228  
 Maritain J. 263, 265  
*Markowski Mieczysław*, prof. dr hab. 4  
 Marksizm 256  
 Marquardt Johannes, ks. 83  
 Martyniak Jan, ks. mitrat 209  
 Materializm dialektyczny 97  
 Materializm praktyczny 259  
 Matern G. 103  
 Matka Regina (Protmann) 108  
 Matka Założycielka (s. Regina Protmann CSC) 75  
 Matulewicz Leonard 181, 184  
*Matysiak Bogdan Wiktor*, ks. 7–30, 25  
 Mausbach J. 259  
 May W. 289  
 Mazur A. 234  
 McDonald N. 229  
 McManus J. 65  
 Mechtylda (z „Boskiej komedii” Dantego) 295  
 Mechtylda z Magdeburga, beginka, mistyczka 295, 299, 300, 302–305  
 Meconi Carlo, ks., notariusz 76  
 Medowie, plemię 22, 23, 28  
 Mehmed II, sułtan turecki 163  
*Melnyk Marek 119–152*, 125, 141, 149



- Menahem, król izraelski 23  
 Merodak-Baladan (Mardukapiliddin; 721–710 przed Chr.) 24  
 Metellinos Georgios, ks. prof., archimandryta 162–164  
 Metody, św., brat Cyryla 164  
 Metz J.B. 256  
 Meuszyński J. 8, 28  
 Męciński Jerzy, wikariusz 212  
 Mélanges E. 125  
 Méndez G.L. 257  
 Miaskowski Kasper 204  
 MIC — Zgromadzenie Księżąt Marianów 4  
 Michalscy, rodzina w Osiece 188  
 Michalski Kazimierz 188, 295  
 Michałowska T. 202  
 Micherdziński M. 52  
 Michoń Edward, ks. prałat kanonik dr 316  
 Midura Maria, ks. dr, dyr. MIVA Polska 319  
 Miejska Rada Narodowa w Bartoszycach 174  
 Miejski Zarząd Budynków Mieszkalnych w Bartoszycach 185  
 Mielczarek L. 176  
 Migrała Andrzej, ks. kanonik mgr 315  
 Mikołaj, metropolita kruticki i kołomeński 170  
 Mikołaj z Oliwy, opat cysterski 71  
 Milczarek Wojciech, dn 316, 323  
 Miller Marian, sekretarz Prez. PRNW w Bartoszycach 187  
 Milicja Obywatelska w Bartoszycach 183  
 Ministerstwo Handlu i Rzemiosła w Królewcu 109  
 Ministerstwo Oświaty 177, 179, 180  
 Ministerstwo Zdrowia i Opieki Społecznej 234  
 Mir, św. 162  
 Mischke Tiburtia (Cäcilia) 79  
*Misiaszek Antoni*, ks. dr hab., prof. UWM 4  
 Misio E. 210  
 Misiurek Jerzy, ks. 74, 299, 300, 304  
 Mistycy klasztoru w Helfcie 295  
 Misyjne Seminarium Duchowne Księżąt Werbistów w Pieniężnie 311–313  
 Misyjne Seminarium Duchowne w Pieniężnie 321, 322  
 Misztal H. 71, 72, 301  
 Mitannijczyk (Šu Ninua) 11  
 Mitchell L.A. 289  
 MIVA Polska 319  
 Mniejszość ukraińska 213, 214, 218, 219  
 Mniszki św. Benedykta 298  
 MSF — Zgromadzenie Księżąt Misjonarzy Świętej Rodziny 4  
 „Mściciel Asyrii” — Aššur-reš-iši I 17  
 Młodoturcy, ruch polit. w imperium osmańskim 163  
 MO — Milicja Obywatelska 186, 216  
 Modlitewna Wspólnota Odnowy Charyzmatycznej „Laetitia et Pax” 317  
 Moghila Pierre 131, 139  
 Mohila Peter 140  
 Mohila Pierre 124, 125  
 Mohila Piotr 121  
 Mohyla Peter (Piotr Mohyla) 119  
 Mohyla Pietro 125  
 „Mohylańskie Ateneum” 150  
 Mohyla Piotr (1596–1647) 119–152  
 Mohyla Mojżesz 126  
 Mohyla Symeon, ojciec Petera/Piotra 123  
 Mojżesz 40, 43, 54, 238  
 Mokry Włodzimierz 218  
 Moll H. 78  
 Moloch, bóstwo 32  
 Montagu Henry 119  
 Morby J.E. 155  
 Morciniec P. 292  
 Moskałyk J. 210, 212, 213  
 Moszyński K. 201  
 Motyk G. 213  
 Movila Petru/Pierre (Piotr Mohyla) 119  
 Mozoła A.I. 103  
 Muballitta-Šerua, córka Assur-ubalita I 12  
 Mussner F. 62  
 Muszala A. 292  
 Muszkowska-Penson Joanna, prof. 233  
 Muszyński Zdzisław 316, 317  
 Muzułmanie 8  
 Mühlen H. 265  
 Müller Leonis (Käthe Elisabeth) CSC 79  
 MRN (Miejska Rada Narodowa) w Bartoszycach 174  
 Mrukówna J. 242  
 Mysłek W. 214  
 Myszor J. 212, 214  
 Myszor W. 244  
 Myśków J. 256

- MZO — Ministerstwo Ziem Odzyskanych 209
- Nabopolassar (625–605 przed Chr.), zał. dynastii 27, 28
- Nabu, bóg 25
- Nabuchodonozor 28
- Nabudan, krewny Aššur-nirari III 16
- Nabopolassar 28
- Nabu-kudurri-ucur I (1126–1105 przed Chr.), władca babiloński 17
- Nabu-šuma-ukin I, następca Šamaš-mudammiq 21
- Nadolski B. 65, 267
- Nagy S. 256
- Nahum, prorok 28
- Nakija, żona Sanheryba 26
- Narodowi socjaliści 84, 85
- Naturalizm 259
- Naujok R. 101
- Naumow A. 121, 141–144
- Naumow Eugeniusz, ks. 170, 213
- Nazi-Maruttaš (1323–1298 przed Chr.) 13
- Nazizm hitlerowski 82, 85, 86
- Necho, syn Assurbanipala, faraon 27, 28
- Neftale 36
- Neoracjonalizm 259
- Neron (Nero Claudius Caesor, syn Agrypiny, siostry Kaliguli i Gneiusa Domitiusa Ahenobarba) 155
- Nestor, biskup kurcki i bielgrodzki 170
- Neumann Brygida/Brigitta CSC, notariusz 79, 86
- Neumann Edyta CSC 111
- Nicolau M. 257
- Niczek 145
- Niedźwiedź Leszek, ks. prałat mgr lic. 316
- Niemcy 117, 176
- Niesiołowski-Spano Ł. 48, 52
- Niesmiałow Wiktor Iwanowicz 132
- Nikodem (NT) 155
- Nikodem, metropolita Brussy 167
- Nikon, biskup doniecki i woroszyłowgradzki 170
- Ninhil, małżonka Enlila, żona Aššura 14
- Ninurta, bóg wojny 22
- Ninurta-apal-ekur (1076–1074 przed Chr.), syn Tiglatpilesera I 19
- Ninurta-apil-Ekur (1192–1180 przed Chr.)
- Ninurta-nadin-šumi 17
- Ninurta-tukulti-Aššur, władca asyryjski 16
- Nitkiewicz Krzysztof, ks., postulator 74
- Noe 57
- Nomadzi 10, 14
- Nossol A. 64
- Nowak P.J. 304
- Nowak Władysław*, ks. prałat kanonik, prof. dr hab., prof. UWM 4, 73, 74, 311, 315, 316
- Oates J. 9
- Oblak Jan, bp warmiński dr 74, 75, 101, 190, 319
- Obolensky D. 302, 303
- Obozy koncentracyjne, hitlerowskie:
  - Buchenwald 85
  - Dachau 85, 86
  - Oranienburg 85
  - Sachsenhausen 85
  - Stutthof 85
- Obóz w Jaworznie 210
- Ochronka w Królewcu 106
- OCD — Zakon Braci Bosych Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel 73
- O'Collins G. 257
- Oddi Silviuss, kard., relator 72
- Oddział Zakaźny szpitala w Nowej Hucie 232
- Odilon, opat 204
- Odyniec W. 199
- OFMConv — Zakon Braci Mniejszych Konwentalnych 73
- Ogólnopolskie Forum Ruchu Hospicyjnego 231, 235
- Ogier K. 202
- Ogłędzki Artur, ks., notariusz 74
- Ojcowie Kapadoccy 239, 243
- Ojcowie Kościoła 160, 238, 253
- Okkopirinus, bóstwo staropolskie 204
- Olejniki S. 222, 276
- Olszewski Leo, ks. 85
- Olsztyński Klub Sportowy 319
- Opiola I. 239, 242, 243, 245
- Oppenkowski C. von CSC 111–115
- Oppenkowski Konstancyna von CSC 111
- Ordynariat Polowy WP 221
- Ortyńska N. 218
- Orygenes 238, 246, 249, 271

- OSB — Zakon świętego Benedykta 73  
 Ostrowska Emilia CSC 316  
 Ostrowski Janusz, ks., postulator 82  
 Ostrowski Paweł, ks. 192  
 Oszczytko Bazyli, ks. 215, 216  
 Ośrodki pomocy hospicyjnej i paliatywnej 234  
 Ośko Krzysztof 317  
 Otwinowska B. 202  
 OUN — Organizacja Ukraińskich Nacjonalistów 210, 213  
 Ozeasz (731–722 przed Chr.), izraelski król 24  
 8. [ósma] Dywizja Piechoty 210
- Paciorek A. 53  
 Paciuszkiewicz M. 64  
 Pabladur Melchior, o., relator generalny 72  
 PAKP — Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny 154, 165, 168, 170  
 Pamuła S. 279  
 PAN — Polska Akademia Nauk 4  
 Panhellenizm, grecki ruch zjednoczeniowy 163  
 Panimole S.A. 53  
 Panikkar R. 260  
 Pan-Ninua, dynastia 16  
 Pantocrator, szpital przy klasztorze w Bizancjum 228  
 Państwowy Fundusz Ziemi 211  
 Państwowy Urząd Repatriacyjny 209  
 Pao D.W. 58  
 Papa Giovanni, ks. prałat 74  
 Papieska Akademia Nauk 223  
 Papieska Akademia „Pro Vita” 284  
 Papieska Unia Misyjna w Polsce 319  
 Papieski Uniwersytet Jana Pawła II w Krakowie 273, 283  
 Papieski Uniwersytet Laterański w Rzymie 309  
 Papieskie Kolegium Litewskie św. Kazimierza w Rzymie 75  
 Paprocka W. 203  
 Parente P. 255, 257  
 Parrot A. 9, 24  
 Parteniusz z Konstantynopola 138, 139  
 Partheniusz 136–138  
 Parzych-Blakiewicz Katarzyna, sekr. red. SW 4, 192, 316
- Pasjusz z Jerozolimy 139  
 Paściak J. 34  
 Patriarchat Ekumeniczny 153  
 Patriarchat Kijowski 129  
 Patriarchat Konstantynopola (Nowego Rzymu) 163–165, 168, 170  
 Patriarchat Moskwy i całej Rusi 153, 165, 170, 171  
 Patriarchat Wielkiego Kościoła 171  
 Patriarchowie izraelscy 7  
 Paus A. 271  
 Paweł, apostoł 156, 159, 246  
 Paweł, bp Samosaty 158  
 Paweł V, pp 102  
 Paweł VI, pp 64, 66, 70, 72  
 Pawlik Jan 219  
 Pawluk Tadeusz, ks. 73, 74  
 Pawłowski Adam, ks. 191  
 Pazzini A. 229  
 Pekach, przywódca antysyryjskiej koalicji, król izraelski 23, 31  
 Pelc P. 218  
 Pelczar J.S. 226  
 Pelesz J. 124  
 Pera Heinrich, ks. 233  
 Peremysko-Nowosancziwska Eparchia 154  
 Perez Raphael, o., generalny promotor wiary 72  
 Pestka Bona (Anna) CSC 79  
 Peter M. 49, 50, 52  
 Petke Danuta, katecheta 192  
 Pfeiffer Bartosz 317  
 Pfingsten 102  
 PGR — Państwowe Gospodarstwo Rolne 184, 188  
 Philippi V.R. 197  
 Pieronek T. 310  
 I [pierwsza] dynastia babilońska 10  
 I [pierwsza] wojna światowa 75, 101, 107  
 I. [pierwsza] Rzeczpospolita Polska 165  
 I. [pierwszy] Sobór Powszechny w Nicei 157  
 I [pierwszy] Synod Archidiecezji Warmińskiej 318  
 Piesiewicz J. 137  
 Pietkiewicz Cz. 201  
 Pietras H. SJ 157  
 Pieza Marian 182  
 XV [piętnasty] Międzynarodowy Kongres Federacji Stowarzyszeń Lekarzy Katolickich 224

- Piè-Ninot S. 266, 269  
 Pikus Tadeusz, ks. prof. dr hab. 309  
 Pileser III, król Tiglat 35  
 Pilipowicz W. 141, 149  
 Pimin Euzebio 128, 130, 148  
 Piotr, Apostoł 161  
 Piotr, metropolita 170  
 Pisanski Georg Christoph 202  
 Piszcz Edmund, ks. abp senior dr 79–81, 319, 320  
 Piszczkowski M. 204  
 Pius XI, pp 73, 76  
 Pius XII, pp 209  
 Piwowarski W. 280, 281  
 Place V. (1818–1875), archeolog 8  
 Placówka hospicyjna w Gdańsku (1984) 233  
 Platon 245  
 Plemiona aramejskie 18–20, 22  
 Plemiona chaldejskie 22  
 Plemiona semickie 10  
 Pletenecki Jelesej (1599–1624), archimandryta 120, 121  
 Pleteniecki Elias (1599–1624), archimandryta 121  
 Pliszka Krzysztof, dn 316, 323  
 Pluta Andrzej, ks. prałat mgr 316  
 Plaza S. 63  
 Płoński Józef 174  
*Płoński Roman*, ks. 153–171  
 Podgórska-Klawe Z. 227  
 Podgórska T. 281  
 Podlaski K. 208  
 Podlech Ferdinand, ks. 83  
 Podolecki Jerzy, ks. 73  
 Podziemie ukraińskie (OUN, UPA) 214  
 Poganie 157, 244  
 Pogorzelski Krzysztof, dn 323  
 Polska placówka dyplomatyczna w Bukareszcie 170  
 Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny 153, 154, 164, 165, 168, 170  
 Polski Autonomiczny Kościół 169  
 Polski Komitet Wyzwolenia Narodowego 208  
 Polski Prawosławny Kościół 169  
 Pollack R. 121, 122  
 Polacy 71, 111, 192, 193, 210, 275, 281  
 Poniży B. 52  
 Poniatowski Michał Jerzy, bp plocki 200  
 Popivchak R.P.140  
 Popko M. 11  
 Porada R. 254  
 Poradnia Leczenia Bólu dla Dzieci Instytutu Matki i Dziecka w Warszawie 234  
 Porfiriusz, bp 138  
 Potocki S. 50  
 Pottmeyer H.J. 258  
 Pozytywizm 97  
 Powołaniowe Niedziele Seminaryjne 318  
 Powierski J. 204  
 Powstanie antyasyrjskie (703 przed Chr.) 24  
 Powstanie Sydończyków (677 przed Chr.) 26  
 Powstanie żydowskie (70 r.) 157  
 Powszechny Apostolski Kościół Prawosławny 154  
 Pragier R. 280  
 Prawosławie 164  
 Prawosławne Kościoły Autokefaliczne 154  
 Prezbiterzy 156  
 Prezydium Powiatowej Rady Narodowej w Bartoszycach 173, 178, 180, 185–189  
 Prezydium Rządu 215  
 Prezydium WRN w Olsztynie 217  
 Proskura Suszański Teodor 127, 128  
 Prothmann Albert, ks. 83  
 Protmann Regina CSC (1552–1613) 69, 70, 74, 75, 77, 78, 102, 105  
 Protoizajasz 31  
 Protestantyzm 101  
 Protestantyzm dialektyczny 256  
 Prusowie 203, 204  
 Prüfferowa M. 198, 203  
 Przedszkole katolickie w Olsztynie 319  
 Przekop Edmund, ks. prof. 160  
 Przepiórski Jan, wikariusz 212  
 Przepiórski Józef 212  
 Przykucki M. 223  
 Psametyk, syn Sais Necho, namiestnik Atribis, faraon 26, 27  
 Pseudo-Dionizy Areopagita 240  
 Pudło K. 210  
 Pulu, imię Tukulti-apil-ešara III (Tiglat-pilesera III) 23  
 Pustet Freidrich 298  
 Puskowski Paweł, bazylianin 215  
 Puzur-Assura III (ok. 1521–1498 przed Chr.) 11

- PWRN w Giżycku 216  
PWRN w Olsztynie 213, 215, 217–219  
PZPR — Polska Zjednoczona Partia Robotnicza 176
- Rabczyński Paweł*, ks. kan. dr 80, 81, 86, 315–322, 315–317  
Rabikauskas Paulo SJ, prof. Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie 76  
Racki A.C. 215, 216, 218  
Radożycka M. 159  
Radzieckie władze szkolne w Królewcu 113  
Radziulewicz Zdzisław, kier. szkoły 173  
Radziwił [!] Janusz 129, 149  
Radziwił Janusz 144  
Rahner Karl (1904–1984) 89, 98, 99, 265  
Radersmakers J. 55  
Rak P. 242  
Rakocy W. 52  
Rassam H., archeolog 8  
Ratzinger J. 266, 267  
Rautenberg Secundina (Barbara) CSC 78  
Reale G. 248  
Rechowicz M. 204  
Redakcja „Studiów Warmińskich” 316  
Redakcja Olsztyńskiego Oddziału TVP 321  
Referat ds. Nauczania Kurii Biskupiej w Olsztynie 190  
Reformacja 101  
Rehaag Praxedis CSC 114  
Reskin, syryjski król Aramu 23, 31  
Reszka Cz. 80  
Rędziński M. 210  
Ricklindis CSC 114  
Rienecker F. 57–59  
Ringgren H. 11  
Ripecki Mirosław, ks. 210, 211, 214–216, 219  
*Rivinius Karl-Josef* SVD, ks. prof. dr hab. 4, 86  
Rogaczewski Albert, ks. 85  
*Rogalewski Tadeusz* MIC, ks. dr hab., prof. UWM 4, 53  
Rogie L.J. 137  
*Rogowski Cyprian*, ks. prof. zw. dr hab., zast. red. nac. SW 4  
Rohwedder Xaveria (Maria) CSC 79  
Rok B. 204  
Roman Waltraut CSC 112  
Romaniuk K. 49, 50, 53–55, 57–59, 62  
Romanyk Jozafat, ks. 209, 218  
Romańczuk Szymon, abp ihumen 154  
Romei (Grek = przynależność państwa) 163  
Romeosini 153, 162, 163  
Ropiak Sławomir, ks. kanonik dr 316, 321  
Rosjanie 111, 208  
Rośton J.W. 50  
Rossano P. 257, 270  
Rostowski Dymitr, św. 157  
Rosyjski Kościół Prawosławny 208  
Rosyjski Prawosławny Kościół 169  
Roszkowski W. 280  
Roux G. 21, 22, 24, 25, 27  
Royal Victoria Hospital w Montrealu 230  
*Rozen Barbara*, sekr. red. SW 4  
Ród Jessego (Dawidowy) 39  
Rubinkiewicz R. 34, 48, 52  
Ruch hospicyjny w Polsce 231, 233, 234  
Ruch szensztacki 70  
Ruciński 188  
Rudnicki Gracjan, ks. 174  
Rudnicki Szymon, bp warmiński 102  
Runciman S. 159  
*Rusecki Marian*, ks. 255–272, 261, 262, 264, 265, 268–271  
Rusin/Rusini 218  
Rusin Wiktor 317  
Rycman Kazimierz, bp 281  
Ryman Jan, ks., spowiednik Doroty z Mąków 71  
Rymarkiewicz J. 204  
Ryłko S. 80  
Rynarzewska Krystyna MS 81  
Rzymianie 61, 156
- SAC — Stowarzyszenie Apostolstwa Katolickiego 74, 281  
*Sacha Władysław A.* 4  
Sacra Congregatio pro Causis Sanctorum 72–74  
Sadko Łukasz, dn 323  
Saggs H.W.F. 19, 21–23  
Sais Necho, władca Sais 26  
Sakowicz Kasjan/Kassian 122, 128–131, 136, 137, 142, 148

- Sakson A. 207, 213  
 Salezjańska Średnia Szkoła Organistowska  
 w Przemyślu 189  
 Salmanassar (Šulmanašarid IV) 23  
 Salumanassar I (1274–12245 przed Chr.)  
 13, 14  
 Salmanassar III (858–824 przed Chr.) 22  
 Salmanassar V (727–722 przed Chr.), syn  
 Tiglatpilesera III 24  
 Salmonowicz Jan 181, 188  
 Salomon, bibl. 40, 246, 252  
 Samarytanin [dr Stanisław Kownacki] 232  
 Samodzielny Referat do Spraw Wyznań  
 PWRN w Olsztynie 213  
 Samsonowicz H. 228  
 Samsu-ilun (1749–1712 przed Chr.), jeden  
 z władców I dynastii babilońskiej 10  
 Sammuramat (Semiramida), księżniczka  
 babilońska 16, 23  
 Samulowska Stanisława (Barbara) SM 68,  
 70, 80–82  
 Sand A. 53, 55  
 Sanheryb (704–681 przed Chr.) 24–26, 29  
 Sanhedryn 155  
 Sapieha Adam, kard. 209  
 Sara 56  
 Sargon II (722–705 przed Chr.) 24  
 Sarwa Konrad, ks. 73  
 Saturnin Vigellius, prokonsul 156  
 Saunders Cicely, pielęgniarka, inicjatorka  
 idei hospicyjnej, dr 229, 230, 233  
 Sawa, metropolita 162  
 Sawicki F. 274  
 Sawicki J. 199  
 Sax Gramatyk 203  
 Sayés J.A. 260, 266  
 SB — Służba Bezpieczeństwa 183, 186, 216  
 Schaeffler R. 258  
 Schaller J.P. 224  
 Schanz P. 259  
 Schedl C. 27  
 Scheele P.W. 271  
 Schelkle K.H. 50, 63, 65  
 Schikowski Ulrich, ks. 83  
 Schillebeeckx E. 265  
 Schipperges H. 224  
 Schlegel Lothar, ks. 82  
 Schmalenbach Arkadia CSC 105  
 Schmauch H. 102, 103  
 Schmeier André, ks. 82  
 Schmid J. 52, 54, 61, 63  
 Schnabel E.J. 58  
 Schnarbach Hedwig 85  
 Schniewind J. 52, 55  
 Schnippel E. 197  
 Scholiaści, twórcy scholi (objaśnień) 251  
 Schroniska dla umierających (hospicja) 229  
 Schröter Gebharda (Maria) CSC 78  
 Schröter Jakub, kanclerz 102  
 Schuck J. 296  
 Schulz Aloys, dziekan braniewski 104  
 Schulz Arthur, ks. 83  
 Schulz Filipa CSC 106  
 Schwach, rodzina w Witkach 189  
 Schwark B. 82  
 Schwartz Paul, ks. 83  
 Schwarzburg Elżbieta von, żona grafa Bur-  
 charda 297  
 Scytowie 27  
 Seckler M. 258  
 Seefeld Henryk, bp sambijski 71  
 Sekularyzacja Zakonu Krzyżackiego  
 (1525) 101  
 Seminarium Duchowne w Braniewie 89  
 Seminarium Duchowne w Sankt Petersburgu  
 311  
 Semiramida (Sammuramat) 16, 23  
 Seneta Jan, ks. 178, 179, 181, 182, 252  
 Sennacherib, król asyryjski 33, 39, 42, 43  
 Sennaheryb 25  
 Serczyk J. 309  
 Sergiusz, metropolita 170  
 Sercanie 228  
 Sesboüé B. 242  
 Seters John van 48, 52  
 Setlak Adolf, ks. 190  
 Sevchenko I. 139  
 Seweryn T. 201  
 Seyda B. 226  
 Siegel Bruno, ks. 83  
 Sielawa A. 124  
 Sienkiewicz 181  
 Sierebriennikow Mikołaj, syn Siemiona 170  
 Sikorska E. 230  
 Sikorski F. 210  
 Simon H. 64, 65  
 Simon Y.R. 288  
 Sierociniec dla chłopców w Gdańsku-Sta-  
 rych Szkotach 85

- Sierociniec katarzynek w Królewcu (do VII 1946) 107, 111–113  
Sinko T. 251  
Siostry katarzynki (Zgromadzenie Sióstr Świętej Katarzyny Dziewicy i Męczennicy — CSC) 78, 101, 105–107, 109, 111, 114  
Siostry św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy 103, 107–115  
Siostry Miłosierdzia w Irlandii 229  
Siostry zakonne w Bartoszczach 185  
7. [siódma] Łużycka Dywizja Piechoty 210  
Sirigos Melecjusz 138  
Siuda T. 80  
Siwek P. 245  
SJ — Towarzystwo Jezusowe 76, 157  
Skabara Szymon 182  
Skandynawowie 203  
Skarb Państwa 211  
Skarga Piotr, ks. 229  
Skibowski Aniceta (Clara Anna) CSC 78  
Skierska I. 197  
Skorowski H. 234  
Skorupa L. 281  
Skorupski Sławomir, dn 323  
Skrabania Jerzy SVD, ks. 86  
Slipko T. 223  
Śląpaj Bazyl 182  
Ślodziński Józef 184  
Słowianie 164, 202  
Śłupecki L.P. 203  
Służba Bezpieczeństwa (SB) 186  
SM — Towarzystwo Maryi (Marianiści) 80  
Smotriscius Meletius 134  
Smotrycki Melecjusz 134–136  
S.O. (red. „Głosu Olsztyńskiego” 176  
Sobieraj E. 63  
Sobierajski Bartłomiej, dn 316, 317, 323  
Sobol E. 49  
Sobory powszechnie:  
— Nicea I 157, 160, 161  
— Konstantynopol I 157, 161, 166  
— Efez 157, 161, 162, 167  
— Chalcedon 157, 160, 166–168  
— Konstantynopol II 157  
— Konstantynopol III 157, 166, 167  
— Nicea II 157, 159, 160  
Sobór Biskupów Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego 169  
Sobór Jerozolimski 55  
Sobór Nicejski (325) 225  
Sobór Panprawosławny 162, 171  
Sobór Trydencki (1545–1563) 227  
Sobór Watykański II 61, 64, 263, 302  
Sobór w Vienne 302  
Sochaczewski Bronisław, ks. 69, 70, 82, 85, 90  
Sochan Józef 184  
Soden W., von 26, 28  
Sodomici, mieszkańcy Sodomy 56  
Sokołowski Stanisław 133, 142  
Sokołowski Tadeusz, katecheta 192  
Sokrates Scholastyk 242  
Sonak Dariusz 317  
Sorbom Henryk, bp warmiński 71  
Sorge B. 273  
Souza Joao Luiz de 77, 78  
Sowa F. 299  
Sowieci (żołnierze Armii Czerwonej) 85  
Sozomen Hermiasz 158  
Spółek Iwona, mgr 316  
Spinetoli O. da 53, 55  
Spólny K. 200  
Stachnik Ryszard, ks. 71, 72  
Stachowiak L. 34, 44, 48, 53–55, 57–59  
Stanisław, św. bp 322  
Stanisław ze Skarbimierza 198  
Staniszewska Joanna CSC 75, 86  
Staniszewski Stanisław 174  
Starokatolicy 103  
Starostwo Powiatowe w Bartoszczach 173, 174  
Starowieyski M. 241, 242  
Starowolski Szymon, ks. 201  
Staszewski M.T. 214  
Starzec Franciszek, ks. 188  
Steckiewicz 128  
Steckiewicz Jerzy, ks. mgr 310, 312  
Stefanek S. 48  
Stefanyk W. 145  
Stefańska Leokadia, katechetka 178  
Steffen Gunhild (Dorothea) CSC 79  
Steinki Josef/Józef, ks. 69, 70, 82, 90  
Stella G., ks., promotor 76  
Stelmachowska B. 198, 202  
Stendebach F.J. 50, 51  
Stekiewicz Lubaweci Bohdan 127, 128  
Stępień Donata CSC 316  
Stępień J. 49, 52

- Stępień S. 207–209  
 St. Luke Home for the Dying Poor (hospicjum Kościoła anglikańskiego) 229  
 Stoddard S. 225, 230  
 Stopniak F. 241  
 Stowarzyszenie Alumnów „Bratniak” 317  
 Stowarzyszenia hospicyjne i opieki paliatywnej 231  
 Stowarzyszenie Katolickich Lekarzy Włoskich 224  
 Stowarzyszenie Ojczyźniane Kobiet 107  
 Stowarzyszenia opiekuńczo-dobroczynne 228  
 Stowarzyszenie Przyjaciół Chorych — Hospicjum w Krakowie 233  
 Stowarzyszenie Przyjaciół WSD MW „Hosianum” 320  
 Strojny Marian, ks., sędzia 76  
 Strus A. 44  
 Studium Pedagogiczne w Bartoszycach 190  
 Studziński Karol 174  
 Suchowiecki Arkadiusz 317  
 Sudolska U. 224  
 Sulimierski F. 198  
 Sułeki Bogusław, dn 323  
 Sułtan 167  
 Surdacki M. 225  
 Surma Eugeniusz 182  
 Susza J. 134  
 SVD — Zgromadzenie Słowa Bożego 4, 86  
 Swastek J. 296  
 Swieżawski S. 242, 244, 246  
 Sychta B. 201, 202  
 Sydończycy 26  
 Sydorenko A. 119  
 Synaksarion 157  
 Synod Archidiecezji Krakowskiej (1971–1978) 232  
 Synod biskupów Arabii (ok. 230 r.) 158  
 Synod diecezji gdańskiej (1935) 71  
 Synod lwowski (1946) 208  
 Synod w Akwizgranie (817) 225  
 Synod w Kartaginie (ok. 200 r.) 158  
 Synod w spr. schizm (ok. 251 r.) 158  
 Synod w Uniejowie (1326) 198  
 Synody pomezzańskie 197  
 Synody w Antiochii (ok. 264 i 268 r.) 158  
 Synowiec J.S. 33–35, 38, 42, 48–52  
 Syrigos Meletios 139  
 Sysyn F. 119  
 Szablewski Franciszek 174  
 Szabunia A., ks. proboszcz 175–180, 184–189  
 Szadowski Jan, ks. 101, 104, 105, 107  
 Szagała Piotr, ks. 219  
 Szaknis Edward, ks. 184  
 Szaknis Edmund, ks. 179, 181, 188  
*Szatanda Tomasz*, ks. 61–67  
 Szammaj, rabbi 53  
 Szarytki 228  
 Szczaniecka M. 237  
 Szczepkowski Alfred, ks. 178  
 Szczerba R., ks. proboszcz 192  
 Szcześniak A.B. 210  
 Szembek F. 71  
 Szkodoń J. 222  
 Szkoła dziwiarska w Bartoszycach 179  
 Szkoła gospodarstwa domowego (Siostr Katarzynek) 101, 105–110  
 Szkoła lekarska w Salerno 227  
 Szkoła Odzieżowa w Bartoszycach 188  
 Szkoła pielęgniarska katarzynek w Królewcu 109  
 Szkoła pielęgniarska w Bartoszycach 185  
 Szkoła podstawowa w Bartoszycach 173  
 Szkoła powszechna w Smolance 173  
 Szkoła w Lanckoronie 174  
 Szkoły Mechanizacji Rolnictwa 179  
 Szłaga J. 55, 62  
 Szlendak Faustyna CSC, mgr 310, 312  
*Szorc Alojzy*, ks. prof. dr hab., prof. UWM 4, 74, 102, 310, 312  
 Szostkowie, rodzina w Kinkajmach 188, 189  
*Szot Leon*, ks. 221–236  
 Szota W.Z. 210  
 Szpital bonifratrów w Grenadzie 227  
 Szpital dla rakowatych w Warszawie (zał. P. Skarga) 229  
 Szpital Mariacki w Olsztynie 82  
 Szpital św. Gertrudy w Berlinie 115  
 Szpital św. Katarzyny w Królewcu 101, 107–112, 114  
 Szpital św. Katarzyny w São Paulo 77  
 Szpital św. Łazarza w Londynie 229  
 Szpital św. Łazarza w Warszawie 229  
 Szpital Świętego Ducha w Krakowie 226  
 Szpital Świętego Ducha w Rzymie 225, 226



- Szpitale warszawskie (1388–1945) 227  
 Szpyra Szczepan, ks. dr 321  
 Szromba-Rysowa Z. 203  
*Sztuchmiler Ryszard*, ks. prof. zw. dr hab. 4  
 Szulborski Jan, ks. 213  
 Szumowski W. 221, 224, 226, 227  
 Szymanek E. 62  
 Szymankiewicz Wiesław, ks. 185, 188  
 Szymanowicz z Porkoszewa 188  
 Szymański Stanisław, dn 323  
 Szymik J. 64  
 Szymula Marek, ks. dr 318  
 Szymusiak J.M. 159, 237, 238, 241, 242, 248, 249
- Śląski J. 202  
 Śledziarska Maria 188  
 Śliwińska Gerarda CSC 79  
 Śliwka Eugeniusz SVD, ks. 79, 310  
 Średniowiecze 97  
 Śrutwa J. 156  
 Światkowski Łukasz 317  
 Światowa Organizacja Zdrowia (WHO — World Health Organization) 231  
 Światowe Towarzystwo Lekarskie 222  
 Światowit, bożek słowiański 203  
 Świderkówna A. 48, 52  
 Święs K. 281  
 Święta Kongregacja Obrzędów 73  
 Święto Akitu 11  
 Święty Kościół Prawosławny Autokefaliczny w Polsce 166, 167  
 Święty Kościół w Moskwie 166, 167  
 Świtalski M. (? Władysław) 91  
 Świtalski Marcin, ojciec Władysława, księdza 89  
 Świtalski Wladislaus/Władysław Bronisław, ks. 83, 89–100  
*Świto Lucjan*, ks. dr 69–87, 74, 79, 81, 86, 316
- Ša-nabû-š, gen. asyryjski 26  
 Šala, bóstwo 18  
 Šamaš, bóstwo opiekuńcze 11, 15  
 Šamaa, bóg słońca (w j. sumeryjskim — Utu) 19  
 Šamaš-mudammiq, władca babiloński 21  
 Šamaš-šum-ukin, brat Assurbanipala 26, 27
- Šamši-Adad I (ok. 1813–1781 przed Chr.), wódz amorycki, tyt. „Namiestnik Enlila”, „Kaplan Aura” 10, 11, 13, 29  
 Šamši-Adad IV (1054–1051 przed Chr.), syn Tiglatpilesera I 20  
 Šamši-Adad V (823–811 przed Chr.) 22  
 Šattuar, król 13  
 Ševečenko I. 119  
 Šin-šari-iškun (623–612 przed Chr.), brat Assur-etel-ilani 27, 28  
 Šmurlo E. 124  
 Šulman-ašarid I (Salmanassar I) 13  
 Šulmanaarid II (1032–1021 przed Chr.), król 20  
 Šulmanašarid (Salmanassar) IV (782–773 przed Chr.)  
 Šu-Ninua, uzurpator 11
- Tabor Janina, katecheta 178  
 Taharka (690–664 przed Chr.), faraon 26  
 Tarant Władysława CSSE 175  
 Taśma Dawid 230  
 Tazbir J. 228  
 Technikum Budowlane w Bartoszycach 188  
 Technikum Mechaniczne w Bartoszycach 188  
 Teofil z Antiochii 249  
 „Teolog” (św. Grzegorz z Nazjanzu) 237, 240, 242, 245, 246, 248, 252, 254  
 Tertulian 156, 224  
 The American Hospice Foundation (adres internetowy) 235  
 The Linacre Centre (katolickie centrum bioetyczne) w Londynie 289  
 Theou 40  
 Thiel Andrzej, bp warmiński 104, 105  
 Thils G. 270, 271  
 Thomas W.I. 203  
 Tichon, patriarcha, św. 165, 170  
 Tiglat-Pileser, król asyryjski 32  
 Tiglatpileser I (1115–1077 przed Chr.), władca 17–20, 29  
 Tiglatpileser III (Tukulti-apil-eara III; 744–727 przed Chr.) 23, 24, 29  
 Tillerd J.M.R. 267  
 Tischner J. 281  
 Titow Chw. 126, 127  
 Toeppen M. 202

- Todorov T. 268  
 Tomasz, metropolita Eneonu 167  
 Tomasz z Akwinu (ok. 1225–1274), św. 48, 95, 320  
 Tomczyk B. 80  
 Topoliński Wojciech OFMConv, postulator 73  
 Torke H.J. 119  
 Torla Kazimierz, ks. mgr lic. 188, 312  
 Toruño Rodolfo Quezada, abp, metropolita Gwatemali 80  
 Toruńskie Towarzystwo Naukowe 204  
 Towarzystwo Lekarskie, krakowskie 233  
 Towarzystwo Opieki Paliatywnej Uśmie-  
 rzania Cierpień u Osób z Chorobą  
 Nowotworową im. A. Lewińskiego  
 i A. Mazur w Poznaniu 234  
 Towarzystwo Przyjaciół Chorych „Hospic-  
 jum” w Krakowie 232  
 Towarzystwo Szkół Świeckich 177  
 TPD — Towarzystwo Przyjaciół Dzieci 177  
 Triller A. 72  
 Triller Dorota 79  
 Trilling W. 48, 52, 54  
 Tritos Michał 162  
 Trofimowicz-Kozłowski Izajasz 120, 137,  
 138, 150  
 Trojan Z. 197  
 Tromp S. 259, 260  
 Truchan A. 210  
 Trybunał diecezjalnego procesu beatyfika-  
 cyjnego Sługi Bożej Reginy Protmann  
 75–77  
 Trybunał diecezjalny (olsztyński) 79, 81  
 Trybunał rogatoryjny diecezji São Paulo  
 77  
 Trynitarze 226  
 III [trzecia] dynastia z Ur (2112–2004  
 przed Chr.) 9  
 III. [trzeci] rozbiór I Rzeczypospolitej 165  
 Tukulti-apel-ešarra II (969–937 przed  
 Chr.), król 20  
 Tukulti-apil-ešar III (Tiglatpileser;  
 744–727 przed Chr.) 23  
 Tukulti-Ninurta I (1244–1208 przed Chr.)  
 14–16, 20  
 Tukulti-Ninurta II (890–884 przed Chr.),  
 syn Adadmirariego II 21  
 Tulaba Ladas, ks., postulator, rektor 75, 77  
 Tułodziecki W., minister oświaty 178, 179  
 Tunkiewicz Michał, ks. kan. dr 323  
 Turek Józef, ks. prof. dr hab. 312, 313  
 Turek Władysław, ks. dr 73, 310, 312, 313  
 Turkokracja (okres po 1453 r.) 163  
 Tustanowski Kąkol Wawrzyniec 133, 134  
 Tustanowski Stefan 133  
 Tušratt, król 12  
 Tutmozis IV (1419–1386 przed Chr.), fara-  
 on 12  
 Tüchle H. 137  
 Twardy J. 61–64  
 Tymczasowy Rząd Jedności Narodowej  
 208  
 Tymoteusz, arcybiskup białostocki i biel-  
 ski 170  
 Tyszkiewicz J. 200  
 Uczeni żydowscy 53  
 Ukraińcy 207–211, 214, 218, 219  
 Ukraińskie Towarzystwo Społeczno–Kul-  
 turalne 215  
 Ukrajinci (Ukraińcy) 210  
 UKSW (Uniwersytet Kardynała Stefana  
 Wyszyńskiego) w Warszawie 309,  
 317, 320  
 Ulanowski B. 199  
 Unia Brzeska 165  
 Universitas Catholica Ucrainarum S. Cle-  
 mentis Papae, Romae 125, 126, 129,  
 141, 149  
 Università Lateranense 296, 299  
 Uniwersyteckie katedry medycyny paliaty-  
 wnej 231  
 Uniwersytet Gregoriański (Grogorianum)  
 w Rzymie 76  
 Uniwersytet Jana Kazimierz, Kielce 47  
 Uniwersytet w Białymstoku 162, 164  
 Uniwersytet w Kownie 76  
 Uniwersytet w Królewcu (Albertyna,  
 1544–1945) 309  
 Uniwersytet w Monachium 89  
 Uniwersytet w Tybindze 133, 141  
 Uniwersytet w Wilnie 76  
 Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsz-  
 tynie 119, 318, 323  
 UPA — Ukraińska Powstańcza Armia 210,  
 213, 214  
 Upowiec (= Ukrainiec) 214  
 Urban B.J. 38

- Urban VIII, pp 71, 301  
Urbana CSC 114  
Urnammu, król (2112–2095 przed Chr.) 9  
Urząd Bezpieczeństwa 174  
Urząd do Spraw Wyznań 216, 217  
Urząd Historyczno-Hagiograficzny Kongregacji ds. Świętych 72  
Urząd Nauczycielski Kościoła 222, 260, 262  
Uski Eugeniusz, wikariusz 212, 213, 215  
Usiądek Jan, ks. 73  
Uszakow Aleksy, ks. 213  
Utu, w j. sumeryjskim bóg Słońca Šamaša 19  
UWM — Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie 4, 215, 218, 219, 310, 316
- Vauchez A. 297, 302  
Vaticanum II 263  
Vercoutter J. 12, 13, 15, 17, 18  
Viller M. 131, 139, 140, 149
- Waldenfels H. 260, 271  
Walden-Gałuszko De K. 231, 233, 236  
Wargawski W. 200  
Walkusz J., ks. 195  
Warmińskie Dni Duszpasterskie 318  
Warmińskie Wyższe Studium Katechetyczne w Gietrzwałdzie 310, 313  
Warszawska Szkoła Apologetyczna 257, 258, 263  
Warszawskie Hospicjum dla Dzieci 234  
Wańczura A. 120  
Warmińskie Seminarium Duchowne „Hosianum”  
Wasilia, wojew. wałaski 149  
Watt H. 289  
Watts R.E. 53  
Weichsel Bruno, ks. 83  
Weekendowe Dni Powołaniowe 318  
Weigel J. 227  
Welykyj A.G. 125  
Wenclewski Mieczysław 174  
Werbiści 310  
Wernadzki 123, 146  
Wesołowski Roman, ks. 188  
Wichert Maria (Melania) CSC 103  
Wiederkehr D. 271  
Wiewiorra Margaretha 84  
Więcek Wiesław, ks. prałat kanonik dr Wilczyński T., bp 186, 187  
Wisniowecki [Wiśniowecki] Jeremiasz 147  
Wistuba Halina, dr hab. 313  
Wiszowaty Edward, ks. kanonik dr hab. 316  
Wiślicz-Iwańczyk T. 197  
*Wiśniewski Jan*, ks. prod. dr hab., prof. UWM 4, 195, 197  
Wiśniewski Piotr, ks. mgr lic. 317  
Więzienie radzieckie w Elblągu 84  
Więzienie w Olsztynie 82  
Wilk W. 64  
Witaliusz, arcybiskup dmitrowski 170  
Witkowska A. 71  
Witkowska Marianna (Teodora) CSE 84  
Witt Georg 298  
Witt Gerhard, ks. 83  
Wittpahl B. CSC 112  
Władcy luterańscy 101  
Władysław IV, król 124, 142  
Władze komunistyczne 174, 176, 180, 183, 184, 187  
Włodarski S. 132  
Włoskie Stowarzyszenie Chirurgii Ogólnej 223  
Włoskie Stowarzyszenie Medycyny Wewnętrznej 223  
WNS — Wydział Nauk Społecznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie 119  
Wodan, bóstwo 200  
Wodecki W. 39  
Woelky C.P. 197  
Wojakowski D. 214  
Wojciech, św. 70  
Wojciechowska B. 200, 201  
*Wojciechowski Michał*, prof. dr hab., prof. UWM 4  
Wojciechowski W. 244  
Wojewoda Z. 208, 214, 216  
Wojewódzka Rada Narodowa w Olsztynie 186  
Wojska asyryjskie 18, 21, 23, 28, 36  
Wojska babilońskie 18  
Wojsko Polskie 85  
Wojsko radzieckie 111

- Wojskowe jednostki kleryckie  
 – Bartoszyce 216  
 – Brzeg n. Odrą 216  
 – Podjuchy 216  
 Wojtkowski Jacek, ks., notariusz 74, 79, 81, 86  
 Wojtkowski Julian, bp prof. dr hab. 73, 74, 79, 82, 190, 298, 310, 321  
 Wojtyła Karol, kard. 310  
*Wojtyśka Henryk Damian* CP, ks. prof. dr hab. 4, 74  
 Wolf Hieronim 163  
 Wolf Paweł, ks. 77  
 Woliński J. 242  
 Wolontariusze hospicyjni w Polsce 232  
 Woronowski F. 227  
 Wróblewski Jan SVD, ks. mgr lic. 313  
 Wrzesiński W. 210  
 WSD Diecezji Elckiej 319  
 WSD MW „Hosianum” w Olsztynie 237, 310–313, 315, 316  
 WSD w Płocku 321  
 WSP — Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Olsztynie 310, 311  
 Wspólnota „Hosianum” 319, 321–323  
 Wspólnota „Immaculata” 317  
 Wspólnota „Misericordia Dei” 317  
 Wspólnota Ruchu Światło–Życie 317  
 Wyczawski H.E. 208  
 Wydawnictwo WSD MW „Hosianum” w Olsztynie 316  
 Wydział do Spraw Wyznań w Olsztynie 217, 218  
 Wydział Gospodarki Komunalnej i Mieszkaniowej Prezydium PRN w Bartoszycach 186  
 Wydział Nauk Społecznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie 119  
 Wydział Oświaty i Kultury Prezydium PRN w Bartoszycach 187, 188  
 Wydział Prawa i Administracji Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie 69, 207  
 Wydział Społeczno-Polityczny Urzędu Wojewódzkiego w Olsztynie 209, 213  
 Wydział Spraw Obywatelskich UW w Olsztynie 217  
 Wydział Teologii Protestanckiej na królewieckiej „Albertynie” 309  
 Wydział Teologiczny Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie 313  
 Wydział Teologiczny Uniwersytetu w Bonn 89  
 Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie 2, 7, 31, 89, 309–312, 315, 318  
 Wypych S. 48, 51, 52, 56, 64  
 Wyrobisz A. 197  
 Wyrwa A.M. 296  
 Wysocki Józef, ks. 190  
 Wyszyński Stefan, kard. 73, 209, 212  
 Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej „Hosianum” 2–4, 310, 315  
 Wyższe Seminarium Misyjne Zgromadzenia Misjonarzy Słowa Bożego (SVD) w Pieniężnie 310  
 Wyższe Studium Katechetyczne w Gietrzwałdzie 310, 313  
 Zabłocka J. 19, 26  
 Zagermann Franz, ks. 83, 84  
 Zając Mikołaj, proboszcz 212  
 Zając Miriam CSE 82  
 Zajchowska S. 198  
 Zajkowski Stefan, ks. 73  
 Zakon cysterski 301  
 Zakon duchaczów i duchaczek 226  
 Zakon Kanoników Regularnych Laterańskich, prowincja polska 80  
 Zakon Księży Kanoników Regularnych CRL 81  
 Zakony greckokatolickie 210  
 Zakrzewski Stanisław 125  
 Zaleski W. 299–301  
 Zalewski S. 242  
 Zamoyski Tomasz 126  
 Zapadka Romuald, ks. kanonik mgr lic. 315  
 Zardalewicz Zofia 181, 188  
 Zaremska H. 227  
 Zarząd Generalny Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny (do 1945 — w Braniewie) 75  
 Zasadnicza Szkoła Budowlana w Bartoszycach 188  
 Zasadnicza Szkoła Mechanizacji Rolnictwa w Bartoszycach 178, 190

- Zasadnicza Szkoła Odzieżowa w Bartoszy-  
cach 178, 184  
Zasadnicza Szkoła Zawodowa w Bartoszy-  
cach 188, 190  
Zawadzka 188  
Zawiszewski E. 33  
Ząbczyk Teresa 316  
Zdybicka Z. 271  
Zebulon 36  
Zełabowski Jan 181  
Zemka Taras 126  
Zenon z Elei 248  
Zernov N. 137  
Zespół Muzyczny „Soli Deo Gloria” 317  
Zespół Opieki Hospicyjnej w Krakowie 233  
Zespół Opieki Paliatywnej w Poznaniu  
(1988) 234  
Zgromadzenie Braci Rochitów 228  
Zgromadzenie kanoników regularnych św.  
Augustyna 226  
Zgromadzenie Misjonarzy Słowa Bożego  
SVD 310  
Zgromadzenie sióstr elżbietanek (CSSE) 175  
Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dzie-  
wicy i Męczennicy CSC 316  
Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia 80  
Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dzie-  
wicy i Męczennicy 74–76, 78, 79, 102,  
103, 105–110, 112, 114, 115  
– Prowincja Warmińska 110  
Zgromadzenie Ogólne Papieskiej Akade-  
mii „Pro Vita” 284  
Zieliński Jacek, ks. prałat dr 323  
Zieliński E.I. 248  
Ziemba Wojciech, abp, metropolita war-  
miński dr 74, 80–82, 85, 86, 315,  
317–323  
Ziemetzki Joachim, ks. 84  
Zimny J. 174  
Zimoń H. 271  
Zinkiewicz Stanisław, ks. mgr lic. 81, 313,  
316  
Ziółkowski M. 208, 211, 215  
Znaniński F. 203  
Zofia z Querfurtu 299  
Zollikon, wyd. 9  
Zuske Stanisław, ks. 85  
Związek Harcerstwa Polskiego 312  
Zwolak Gaudencja CSC, notariusz 79  
Zygmunt August, król 309  
Zyzania Stefan 133, 134  
Zyzykin Mikołaj 153, 168, 170  
Żeleźniak, kureń UPA 210  
Zełabowski Jan 184  
Żeńskie zgromadzenia zakonne w Polsce  
(1939–1947) 110  
Żochowska Iwona, notariusz 81  
Żoliborski Arseniusz 136  
Żołnierkiewicz Julian, ks. infułat dr 322  
Żołnierze radzieccy 78, 79, 82–85  
Żuk Rozalia 182  
Żukowskyj 145  
Żuławska Z. 125  
Żurawski Alfons 85  
Żyromski S. 209  
Żydzi 63, 155



## INHALTSVERZEICHNIS

### ABHANDLUNGEN und ARTIKEL

Ks. Bogdan Wiktor MATYSIAK: <i>Assyrien in biblischen Zeiten</i> . . . . .	7
Ks. Roman KRAWCZYK: <i>Messias im Buch Protoisaia</i> . . . . .	31
Dariusz ADAMCZYK: <i>Die Neuinterpretation der Zitate aus dem Buch der Art in übersichtlichen Evangelien</i> . . . . .	47
Ks. Tomasz SZALAŃDA: <i>Voraussagen der Perikope zur Heilung des Gelähmten — Mk 2,1–12</i> . . . . .	61
Ks. Lucjan ŚWITO: <i>Seligsprechungsverfahren in der Ermländischen Kirche</i> . . . . .	69
Ks. Zdzisław KIELISZEK: <i>Der philosophische Nachlass des Priesters Władysław Świtalski</i> . . . . .	89
S. M. Magdalena Łucja KREBS CSC: <i>Aktivitäten der Schwestern der hl. Katharina, Jungfrau und Märtyrerin in Königsberg</i> . . . . .	101
Marek MELNYK: <i>Piotr Mohyla (1596–1647) – Sein religiöses Schaffen</i> . . . . .	119
Ks. Roman PŁOŃSKI: <i>Tomi von 1925 und 1948, die den Status der Autokephalie der polnischen autokephalischen russisch-orthodoxen Kirche verleihen: ihr geschichtlich-kanonischer Ausklang</i> . . . . .	153
Ks. Krzysztof BIELAWNY: <i>Katechese von Kindern und Jugendlichen zwischen 1945–1990 im Kirchspiel des hl. Brunos in Bartenstein</i> . . . . .	173
Janusz HOCHLEITNER: <i>Volkstümliche Kultur des Stuhmer Ländels</i> . . . . .	195
Anna KORZENIEWSKA-LASOTA: <i>Staatsbehörde angesichts der Griechisch-Katholischen-Kirche in Ermland und in Masuren zwischen 1956–1970</i> . . . . .	207
Ks. Leon SZOT: <i>Entstehung und Entwicklung der Hospizbewegung</i> . . . . .	221
Ks. Tomasz ŁUKASIUŁ: <i>Die Lehre von der Erkenntnis Gottes in theologischen Vorträgen des hl. Gregors aus Nazjanz</i> . . . . .	237
Ks. Marian RUSECKI: <i>Gegenwärtige Fassung des Objekts der Grundtheologie</i> . . . . .	255
Paweł CZĄSTKA: <i>Sacrum und religiöse Werte als Grundlage der gesellschaftlichen Ordnung in den Lehren des Johannes Paul II</i> . . . . .	273
Ks. Tomasz KRAJ: <i>Anweisung dignitas personae: Moralische Hinweise und Kontroversen rundum am Beispiel pränataler Adoption</i> . . . . .	283
Marta KOWALCZYK: <i>Vier Mystikerinnen, zwei Namen und ein Kloster</i> . . . . .	295

## STOFFE und BERICHTE

Bischof Jacek JEZIERSKI: <i>Anfänge der Filiale des Theologischen Kollegiums „St. Tomas” in Kaliningrad</i> . . . . .	309
Ks. Paweł RABCZYŃSKI: <i>Jahresbericht von der Tätigkeit des Priesterseminars MW „Hosianum” in Olsztyn (2007/2008)</i> . . . . .	315
<i>Verzeichnis der Abkürzungen</i> . . . . .	325
<i>Geografisches Verzeichnis</i> . . . . .	329
<i>Verzeichnis von Namen</i> . . . . .	339
<i>Inhaltsverzeichnis</i> . . . . .	367



## SPIS TREŚCI

### ROZPRAWY i ARTYKUŁY

Ks. Bogdan Wiktor MATYSIAK: <i>Asyria w czasach biblijnych</i> . . . . .	7
Ks. Roman KRAWCZYK: <i>Mesjasz w Księdze Protoizajasza</i> . . . . .	31
Dariusz ADAMCZYK: <i>Reinterpretacja cytatów z Księgi Rodzaju w ewangeliach synoptycznych</i> . . . . .	47
Ks. Tomasz SZAŁANDA: <i>Przepowiadanie perykopy o uzdrowieniu paralityka – Mk 2,1–12</i> . . . . .	61
Ks. Lucjan ŚWITO: <i>Procesy beatyfikacyjne w Kościele Warmińskim</i> . . . . .	69
Ks. Zdzisław KIELISZEK: <i>Filozoficzna spuścizna księdza Władysława Świtalskiego</i> . . . . .	89
S. M. Magdalena Łucja KREBS CSC: <i>Działalność Sióstr Św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w Królewcu</i> . . . . .	101
Marek MELNYK: <i>Piotr Mohyla (1596–1647) – Sein religiöses schafften</i> . . . . .	119
Ks. Roman PŁOŃSKI: <i>Tomosy z 1924 i 1948 roku nadające status autokefaliczny Polskiemu Autokefalicznemu Kościołowi Prawosławnemu: ich wydzźwięk historyczno-kanoniczny</i> . . . . .	153
Ks. Krzysztof BIELAWNY: <i>Katechizacja dzieci i młodzieży w parafii św. Brunona w Bartoszycach w latach 1945–1990</i> . . . . .	173
Janusz HOCHLEITNER: <i>Kultura ludowa Ziemi Sztumskiej</i> . . . . .	195
Anna KORZENIEWSKA-LASOTA: <i>Władze państwowe wobec Kościoła Greckokatolickiego na Warmii i Mazurach w latach 1956–1970</i> . . . . .	207
Ks. Leon SZOT: <i>Powstanie i rozwój ruchu hospicyjnego</i> . . . . .	221
Ks. Tomasz ŁUKASIUK: <i>Nauka o poznaniu Boga w Mowach teologicznych św. Grzegorza z Nazjanzu</i> . . . . .	237
Ks. Marian RUSECKI: <i>Współczesne ujęcie przedmiotu teologii fundamentalnej</i> . . . . .	255
Paweł CZĄSTKA: <i>Sacrum i wartości religijne podstawą ładu społecznego w nauczaniu Jana Pawła II</i> . . . . .	273
Ks. Tomasz KRAJ: <i>Instrukcja Dignitas personae: wskazania moralne i kontrowersje wokół nich na przykładzie adopcji prenatalnej</i> . . . . .	283
Marta KOWALCZYK: <i>Cztery mistyczki, dwa imiona i jeden klasztor</i> . . . . .	295

## MATERIAŁY i SPRAWOZDANIA

Bp Jacek JEZIEŃSKI: <i>Początki Filii Kolegium Teologicznego św. Tomasza w Kalinin-gradzie</i> . . . . .	309
Ks. Paweł RABCZYŃSKI: <i>Roczne sprawozdanie z działalności WSD MW „Hosi- num” w Olsztynie (2007/2008)</i> . . . . .	315
<i>Wykaz skrótów</i> . . . . .	325
<i>Skorowidz geograficzny</i> . . . . .	329
<i>Skorowidz nazw i nazwisk</i> . . . . .	339
<i>Inhaltsverzeichnis</i> . . . . .	367