

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XLIV–XLV (2007–2008)

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 XLIV–XLV (2007–2008)

**WYDAWNICTWO WSDMW „HOSIANUM”
Olsztyn 2008**

Rada programowa:

ks. dr hab. Stanisław BAFIA CSsR, prof. UWM,
ks. prof. dr hab. Roman KRAWCZYK (Akademia Podlaska — Siedlce),
ks. dr hab. Marian MACHINEK MSF, prof. UWM,
prof. dr hab. Mieczysław MARKOWSKI (PAN Warszawa),
ks. dr hab. Antoni MISIASZEK, prof. UWM,
ks. prof. dr hab. Władysław NOWAK, prof. UWM,
ks. prof. dr hab. Karl-Josef RIVINIUS SVD (Sankt Augustin — Niemcy),

ks. dr hab. Tadeusz ROGALEWSKI MIC, prof. UWM,

ks. prof. zw. dr hab. Cyprian ROGOWSKI, ks. prof. zw. dr hab. Ryszard SZTYCHMILER,
ks. prof. dr hab. Alojzy SZORC, prof. UWM, ks. dr hab. Jan WIŚNIEWSKI, prof. UWM,
prof. dr hab. Michał WOJCIECHOWSKI, prof. UWM,
ks. prof. dr hab. Henryk D. WOJTYSKA CP

Zespół redakcyjny:

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

ADRES REDAKCJI:

10-900 Olsztyn, ul. Kard. St. Hozjusza 15
tel. 089 523 89 84; fax. 089 523 86 45

e-mail: wydawnictwo@hosianum.edu.pl rhos@poczta.onet.pl jang@uwm.edu.pl

Wydano za zgodą
Kurii Metropolitalnej w Olsztynie
Olsztyn, dnia 3 lutego 2007 roku
Nr dz. 184/2007

Redakcja techniczna, opracowanie skróów:

Władysław A. SACHA

Opracowanie graficzne okładki:

Adam KARZEL

ISSN 0137-6624

ROZPRAWY i ARTYKUŁY

PSALM 110. INTRONIZACJA KRÓLA-KAPŁANA

Tr e ś ć: — 1. Gatunek literacki i czas powstania Ps 110. — 2. Analiza egzegetyczna Psalmu 110.
— 3. Interpretacja mesjańska Ps 110. — Zusammenfassung

Psalm 110 należy do grupy psalmów królewskich, którym przyznaje się dość powszechnie atrybut psalmów mesjańskich. Wśród nich miejsce naczelne, uprzywilejowane ze względu na swoją treść, zajmuje Ps 110. W wydaniach tekstów i przekładach zaopatruje się go w tytuły, które mniej lub bardziej wyraźnie akcentują jego mesjański charakter. *Biblia Tysiąclecia* przyznaje mu ten charakter bezpośrednio dając psalmowi tytuł: „Chrystus królem i kapłanem”. Podobnie *Biblia Poznańska*: „Mesjasz królem i kapłanem” i *Biblia Jerozolimska*: „Kapłaństwo Mesjasza”. Ostrożniejsi są już interpretatorzy. Julian Synowiec¹ daje psalmowi tytuł: „Ps 110: król-kapłan”, Antoni Tronina²: „Intronizacja króla: Ps 110”. Wyraźnie mesjański charakter psalmowi 110 przyznają: M. Filipiak³: „Ps 110 — Mesjasz: król, kapłan, zwycięzca” i S. Łach⁴: „Mesjasz królem i kapłanem”. Tak więc mesjański charakter Ps 110 nie jest wśród egzegetów polskich (a także zagranicznych) jednoznacznie rozstrzygnięty. Aby opowiedzieć się za jednym z tych dwóch kontrowersyjnych stanowisk, należy najpierw zanalizować gatunek literacki i czas powstania psalmu (1); oba te zagadnienia pozwolą bliżej określić, kim był bohater psalmu: postacią historyczną, współczesną lub historycznie bliską autorowi psalmu. Analiza egzegetyczna z kolei (2) umożliwi udzielenie odpowiedzi na pytanie, czy bohater psalmu w zamyśle autora psalmu był postacią tylko historyczną, czy też postać króla i jego rządu są przedstawione w świetle oczekiwań mesjańskich (3).

¹ J.S. Synowiec, Wprowadzenie do Księgi Psalmów, Kraków 1996, s. 280.

² A. Tronina, Teologia Psalmów, Lublin 1955, s. 187.

³ M. Filipiak, Ps 110 — Mesjasz: król, kapłan, zwycięzca, w: Mesjasz w biblijnej historii zbawienia, pr. zb. pod red. S. Łacha, Lublin 1975, s. 225.

⁴ S. Łach, Księga Psalmów, Poznań 1990, s. 467.

I. GATUNEK LITERACKI i CZAS POWSTANIA PSALMU 110

Ps 110 należy do grupy psalmów królewskich, które jak sama nazwa wskazuje, dotyczą osoby króla oraz jego królestwa i w związku z tym nawiązują do rytuału koronacyjnego⁵. Na podstawie treści tych psalmów nie można jednak odtworzyć dokładnie elementów składowych i przebiegu intronizacji, gdyż każdy z nich odtwarza jakiś fragment ceremoniału intronizacji⁶. Dotyczy to również Psalmu 110. Bohatera tego psalmu nie określa się wprawdzie słowem „król” wymienia się atrybuty władzy królewskiej (berło, rządy nad wrogami). Treść psalmu wskazuje na to, że chodzi o uroczystość intronizacji, w trakcie której nowemu królowi składano życzenia pokonania wszystkich wrogów oraz zajęcia przez niego miejsca po prawej stronie królującego. Do uroczystości intronizacji nawiązują też wzmianki o wyciągnięciu berła (w. 2) i o picciu wody z potoku (w. 7). Wreszcie jest również możliwe, jak zauważa S. Łach⁷, że wspomnienie o Melchizedeku (w. 4), królu-kapłanie z czasów Abrahama, (Rdz. 14,17–20) miało miejsce przy intronizacji królów jerozolimskich. Czy jednak tak przedstawiając niektóre składniki obrzędu koronacyjnego autor psalmu chciał zapowiedzieć najświetniejszego potomka Dawida — Mesjasza? Udzielenie odpowiedzi na to pytanie byłoby łatwiejsze, gdyby udało się ustalić czas powstania psalmu (jego zredagowania lub wykorzystywania w kulcie), tymczasem i tego problemu nie da się jednoznacznie rozstrzygnąć. Jedna grupa biblistów opowiada się za pochodzeniem psalmu z okresu po niewoli babilońskiej⁸. Według nich psalm wyraża nadzieję upokorzonych okupacją i gnębionych podatkami Izraelitów, że nadejdzie kiedyś król, potomek Dawida, który pokona pogański świat. Jednak większość egzegetów przyjmuje jako okres powstania psalmu czasy królewskie. Przemawia za tym przede wszystkim wiersz czwarty naszego psalmu: jedynie w okresie monarchii Dawida lub Salomona była zrozumiała koncepcja kapłańskiego charakteru władzy królewskiej. W warunkach po niewoli babilońskiej połączenie obu godności, królewskiej i kapłańskiej, byłoby niezrozumiałe. Dowodzi tego tekst Zachariasza 4,1–14, w którym wyraźnie odróżnia się księcia od arcykapłana, a także teksty z księgi proroka Ezechiela (46,2.18–20; 43,7–9), w których prorok odmówił królowi w sposób kategoryczny prawa spełniania funkcji kapłańskich. Natomiast dokładniejsze sprecyzowanie daty powstania psalmu w okresie królewskim jest prawie niemożliwe. Jako bohatera psalmu wymienia się Dawida, Salomona lub króla judzkiego Amona (639–638 r. p.n.e.), ale żadnej z tych propozycji nie da się udowodnić. Sama treść psalmu opiewająca wspaniałość władzy króla może przemawiać zarówno za okresem rozkwitu królestwa, jak i za okresem dekadencji władzy królewskiej. Za pierwszą

⁵ Nie ma wśród autorów zgodnej opinii co do tego, które psalmy należy zaliczyć do tej grupy. Zasadniczo wymienia się siedem psalmów: 2, 21, 45, 72, 89, 101, 110. Niektórzy autorzy do tej grupy dodają jeszcze Ps 20, 132, 144.

⁶ Według niektórych egzegetów całość rytuału intronizacji (koronacji) można odtworzyć z opisu namaszczenia Salomona (1 Krl 1,32–48) oraz Jehoasza (2 Krl 11,112–18; 2 Krl 23,11–18).

⁷ S. Łach, *iw.*, s. 468.

⁸ R. Tournay, *Le Psalme 110*, RB 67: 1960, nr 38–40; M. Manatti, E. de Solms, *Les Psaumes*, Paris 1966, s. 53 i inni autorzy.

możliwością przemawiają wiersze sugerujące niezwykle wywyższenie królestwa (w. 1–2.5–6), za drugą troską autora psalmu, by w sytuacji upadku i poniżenia wzbudzić wiarę w spełnienie się nadziei i obietnic związanych z dynastią Dawida.

Osoba autora psalmu jest również nieznana. Nie mógł nim być Dawid, z treści psalmu wynika bowiem, że autor króla nazywa swoim panem, a siebie uważa za jego sługę⁹.

II. ANALIZA EGZEGETYCZNA PSALMU 110

W Ps 110 nie znajdujemy wyraźnie oddzielających się części treściowych. Antoni Tronina¹⁰ dzieli psalm na dwie części:

w. 1–4: prorok zwraca się do króla (ʿadoni) w imieniu Jahwe;

w. 5–7: prorok modli się do Jahwe za króla, aby mógł wypełnić powierzone mu funkcje. Julian Synowiec¹¹ również dzieli psalm na dwie części, ale inaczej niż Tronina przypisuje wiersze do obu części. Do pierwszej części zalicza wiersze 1–3. Zaczyna się ona od słów: *Wyrocznia Jahwe dla mego Pana* (w. 1), a część druga (w. 4–7) od słów: *Jahwe przysiągł i nie będzie żałował* (w. 4). Stanisław Łach¹² dzieli psalm na cztery strofy. Do pierwszej zalicza w. 1–2, do drugiej w. 3, do trzeciej w. 4, do czwartej w. 5–7. Marian Filipiak¹³ analizuje kolejno poszczególne wiersze, pewną całość przypisuje jedynie ostatnim trzem wierszom psalmu (w. 5–7).

Przystępując do egzegezy psalmu analizować będziemy kolejno poszczególne wiersze unikając w ten sposób apriorycznego założenia o podziale psalmu na części.

*Wyrocznia Jahwe dla mego Pana:
Siądź po prawicy mojej
aż wrogów twoich uczynię
podnóżkiem twych stóp* (w. 1)

Wiersz zaczyna się formułą: n^eum Jahwe, którą prorok wprowadza mowę Boga. Wyrażenie: n^eum Jahwe nie jest zwykłą wypowiedzią Boga — jest to uroczysty dekret, który psalmista przekazuje swemu panu (laʿdōnî). W owym dekreście Jahwe zaprasza króla, by zajął miejsce po jego prawicy. Psalmista przypisuje w ten sposób Jahwe gest władców, którzy chcieli kogoś szczególnie uczyć. Tekst nie mówi o królu, lecz o „panu”, ale wyrażenie: ʿādōnî („mój pan”) jest zwyczajowym tytułem protokołu królewskiego. Niezwykłość osoby, której dotyczy *wyrocznia Jahwe* — poza jej godnością królewską — podkreślają następujące słowa psalmu: *Siądź po prawicy mojej*. Słowa te są znakiem szczególnego wyróżnienia króla, jego godności jako pierwszej osoby po Jahwe¹⁴ i nadają religijny wymiar jego królestwu.

⁹ Por. K. Kaznowski, Autor Ps 110, *RTK* 7: 1960, z. 3. s. 51–70.

¹⁰ A. Tronina, jw., s. 189.

¹¹ J.S. Synowiec, jw., s. 281.

¹² S. Łach, jw., s. 469.

¹³ M. Filipiak, jw., s. 233–246.

¹⁴ W Ps 45,10 oblubienica zasiada po prawicy króla — jest w królestwie pierwszą osobą po królu.

Nigdzie w Biblii nie mówi się o królu, że zasiada po prawicy Jahwe, lecz tylko, że króluje *przed Bogiem* (lif^onê 'elohîm; zob. Ps 61,8) lub — jak czytamy w 1 Krn 28,5 o Salomonie, że *zasiadł na tronie królewskiej władzy Jahwe*.

Jahwe obiecuje królowi, że pokona wrogie narody i doprowadzi je do uznania króla: uczyni ich „podnóżkiem stóp”. Wyrażenie to oznacza całkowite podporządkowanie ze strony poddanych i pełną władzę króla. *Skoro przyprowadzili owych królów do Jozuego, Jozue wezwał wszystkich mężów izraelskich i rzekł do dowódców wojennych, którzy mu towarzyszyli: „Zbliźcie się i postawcie wasze nogi na karkach tych królów. Zbliżyli się i postawili swe nogi na ich karkach”* (Joz 10,24). W analogicznym sensie wasale faraonów egipskich nazywali samych siebie ich podnóżkiem, sami zaś faraonowie zasiadali po prawej stronie bóstwa.

Partykuła hebrajska „aź” (*aż wrogów twoich zwyciężę*) podkreśla, że wrogowie nie są jeszcze poddani panowaniu króla zasiadającego po prawicy Jahwe — zwycięstwo dokona się w przyszłości.

W w. 1 autor psalmu przytacza dosłownie „wyrocznię Jahwe”, zaś w w. 2 posługując się własnymi słowami opisuje realizację Bożej wypowiedzi:

Twe potężne berło

Jahwe rozciągnie z Syjonu:

panuj pośród twoich nieprzyjaciół (w. 2).

Berło było podstawowym atrybutem władzy królewskiej (Rdz 49,10; Lb 24,17; Ps 2,9; 45,7; Iz 11,4). W naszym wierszu dodanie do berła określenia „potężne” i umieszczenie wyrażenia na początku zdania, ma w zamyśle psalmisty podkreślić szczególną potęgę króla. Dodatkowym wyrazem tej potęgi jest to, iż władza króla obejmie także jego nieprzyjaciół. Taką właśnie władzę król otrzymał od Jahwe (*Twe potężne berło Jahwe rozciągnie*).

W tekście masoreckim kolejny wiersz ma następujące brzmienie:

Twój lud w szatach świętych

jest bardzo ochoczy w dniu twej wyprawy.

Na górach świętych z łona przed jutrzenką

ciebie zrodziłem (w. 3).

Wiersz ten nazwano najtrudniejszym tekstem w całej Biblii, stąd istnieje wiele różnych jego interpretacji. Dosłowny przekład tekstu masoreckiego nie daje, jak widziliśmy, zrozumiałego sensu, a kodeksy hebrajskie są tak niezgodne między sobą, że nie pozwalają dojść do ustalenia właściwego znaczenia pierwotnego wiersza 3. Dlatego komentatorzy opierają się na tekście Septuaginty, która proponuje taki przekład tego wiersza:

Z tobą panowanie w dniu twej potęgi,

w blaskach świątyni.

Z łona przed jutrzenką cię zrodziłem.

Tak tłumaczony wiersz 3 łączy się treściowo z poprzednimi jako dalszy ciąg wyroczni Bożej i przynosi myśl jasną: królowi przysługuje Boskie synostwo, gdyż zrodził go Jahwe: „Ja cię zrodziłem”. Zrodził go „przed jutrzenką”, to jest zanim świat powstał. Takie tłumaczenie jest jednak możliwe, jeśli ostatnie słowo wiersza 3: jeli^odutekā („twojej młodości”) za Septuagintą „będziemy wokalizować: jeli^od^otíkā („ja cię zrodziłem”), podobnie jak w Ps 2,7. Taka wokalizacja łączy w. 3 z kontekstem precyzując dokładniej to, co zostało zasugerowane w poprzed-

nich wierszach (w. 1–2). Wersja Septuaginty nie oznacza jednak cudownego zrodzenia Mesjasza; wyrażenie: „ja ciebie zrodziłem” dotyczy boskiej adopcji króla, „usynowienia”, o którym mówi Ps 2 (*Tyś synem moim, ja ciebie dziś zrodziłem*: w. 7b) i wyrocznia Natana: *Ja będę mu ojcem, a on będzie mi synem* (2 Sm 7,14). Boskie narodziny króla to dzień jego intronizacji, w którym staje się on adoptowanym „synem Jahwe”. A zatem: pochodzenie króla wyrażone terminem: „ja ciebie zrodziłem” nie jest rodzeniem naturalnym — jest „narodzeniem” na królestwo w dniu wstąpienia na tron, narodzeniem w sensie metaforycznym. *Septuaginta* — słusznie stwierdza A. Tronina¹⁵ — *nie mówi więc o Boskim synostwie Mesjasza, lecz tylko o niezwyklej godności króla w Jerozolimie*. Tak przedstawiając przyszłego króla autor Ps 110,3 nawiązuje do tradycji biblijnej, głównie do 2 Sm 7,14a.16: *Ja będę mu ojcem, a on będzie mi synem... dom twój i twoje królestwo trwać będą na wieki. Tron twój będzie utwierdzony na wieki*.

Kolejny wiersz naszego psalmu, wiersz 4 zawiera przekazaną przez psalmistę wypowiedź Jahwe o niezwyklej godności króla. Siła Bożej wypowiedzi jest spotęgowana specjalną przysięgą. Na czym ta niezwykle godność bohatera psalmu polega?

*Jahwe zaprzysiął i nie będzie żałował:
Ty jesteś kapłanem na wieki
na wzór Melchizedeka (w. 4).*

Godność bohatera psalmu 110 będzie nieograniczona w czasie — trwać będzie „na wieki” (l^{ec}ôlâm) i pełna tajemnicy, podobnie jak godność tajemniczego Melchizedeka. Jak Melchizedek był królem i kapłanem „Boga Najwyższego” (Rdz 14,18), tak król z Ps 110 obie godności połączy w sobie: będzie królem i kapłanem „al — dib^ratî, „na wzór”, „na podobieństwo” kapłana i króla Melchizedeka. Będzie to więc kapłaństwo nie z racji pochodzenia z rodu Lewiego (por. Rdz 14,18; Hbr 7,11–28). Ta godność będzie królowi przysługiwać i trwać będzie na wieki zarówno w dziedzinie religijnej, jak i politycznej.

Powstaje pytanie: czy autor Ps 110 tak przedstawiając postać króla opowiada się za dwoma atrybutami jego władzy: „wiecznością” panowania i kapłańskim charakterem jego władzy królewskiej? Po pierwsze, kwestia „wieczności”. Hebrajski termin l^{ec}ôlâm wyraża nie tyle ideę wieczności, ile długotrwałości, ostateczności. W Wj 21,6 i Kpł 25,46 czytamy, że sługa ma dla swego pana pracować „na wieki”, czyli aż do śmierci. Słowa Batszeby skierowane do króla Dawida: *Niech mój pan, król Dawid, żyje na wieki* (1 Krl 1,31) nie są życzeniem nieśmiertelności, lecz życzeniem długiego życia. A zatem: wyrażenie „na wieki” w Ps 110 podkreśla myśl analogiczną: król będzie piastował swą godność do końca życia.

Kwestia druga: kapłański charakter władzy królewskiej. W tej kwestii nie ma wśród autorów zgodnej opinii. Według jednych królowie izraelscy w odróżnieniu od innych królów narodów starożytnego Wschodu nie posiadali władzy w dziedzinie kultowej; drudzy przytaczają przykłady spełniania przez niektórych królów funkcji religijnych¹⁶. Teksty biblijne istotnie zawierają przykłady spełniania przez niektórych królów pewnych funkcji kultowych, ale odnosi się to tylko do okresu

¹⁵ A. Tronina, jw., s. 191.

¹⁶ Saul: 1 Sm 13,9–10; Dawid: 2 Sm 6,17–18; 24,25; Salomon: 1 Krl 3,4.15; 8,14; Jeroboam: 1 Krl 12,33; W 2 Sm 8,18 synowie Dawida są nazwani kapłanami.

przed niewolą. Zwróćmy uwagę na to, że nigdzie w Starym Testamencie królowie nie są nazwani kapłanami¹⁷. Księga Powtórzonego Prawa (Pwt 10,8) wyraźnie stwierdza, że do spełniania funkcji kapłańskich Jahwe wybrał pokolenie Lewiego, a w 2 Krn 26,18 autor przypomina królowi Ozjaszowi: *Nie do ciebie należy składanie ofiar kadzielnych dla Jahwe, lecz do kapłanów... wyjdź z miejsca świętego, boś się sprzeniewierzył. W rezultacie można więc przyjąć za Synowcem, że ten właśnie udział w godności kapłańskiej, jaki przystugiwał władcom Jerozolimy przed niewolą, miał na myśli autor Ps 110, gdy w imię Jahwe oświadczył, iż nowy król Syjonu jest kapłanem na wzór Melchizedeka*¹⁸.

Ostatnie trzy wiersze psalmu rozwijając myśl wyrażoną w w. 2 mówią o mającej nastąpić walce króla z nieprzyjaciółmi Syjonu:

*Pan po twojej prawicy,
w dniu swego gniewu
zmiążdży królów (w. 5).*

Podmiotem walki jest w tym wierszu Jahwe. Wprawdzie jest tu użyty termin 'ădonāj, ale określenie to oraz wyrażenie: b'jôm apô, „w dniu swego gniewu” w Starym Testamencie oznaczają dzień „gniewu Jahwe” (Iz 13,13). W w. 1 król ziemski został nazwany 'ădonî, teraz sam Jahwe określony został tym samym terminem. To współbrzmienie imion wyraża jedność działania Jahwe i króla we wspólnej walce z wrogami. Pewna trudność wynika z wyrażenia „po twojej prawicy”. Po prawicy króla w w. 5 znajduje się 'ădonāj (Jahwe), tymczasem w w. 1 było odwrotnie: po prawicy Jahwe zasiadł król. Rozwiązując tę trudność trzeba stwierdzić, że wyrażenie „po prawicy” nie ma znaczenia konkretnego miejsca, na którym ktoś lub coś się znajduje. Chodzi tu o znaczenie metaforyczne ilustrujące bliski związek Jahwe i króla¹⁹. Konkretnie ta bliska relacja Jahwe i króla ukazuje się we wspólnej walce z wrogami. Mówi o tym następny wiersz:

*Osądzi narody, doliny wypełni trupami,
zmiążdży głowy na ziemi szerokiej (w. 6).*

Król dokona sądu nad narodami (1 Sm 2,10), a obraz dolin wypełnionych trupami wrogów oznacza, że sąd będzie bardzo surowy. Obejmie on wszystkich: termin eres rabbāh, „ziemia szeroka”, oznacza ziemię niezmierną, „krańce ziemi” — jak w Ps 2,8, a nie tylko jakieś jedno miejsce na ziemi. Król pokona wszystkich swoich wrogów, okaże się pełnym zwycięzcą, bo w każdej chwili będzie go wspierać stała obecność Jahwe. Król, mając Jahwe po swej prawicy, okaże się tak mocny jak sam Jahwe. Tę bliską relację Jahwe z królem ukazał już w. 1, w którym król znajdował się po prawicy Boga, teraz sam Jahwe znajduje się po jego prawicy (w. 5a) wspierając go w walce ze wspólnymi wrogami. Wyjątkowość zwycięstwa podkreśla użyty już w poprzednim wierszu termin māhas, który oznacza całkowite zniszczenie, starcie, zmiążdżenie wrogich królów i narodów. Obrazy ilustrujące to zwycięstwo króla mają oczywiście znaczenie symboliczne: chodzi o zapowiedź

¹⁷ Mimo, że np. Dawid nosił lnianą przepaskę (2 Sm 6,14) która należała do stroju liturgicznego kapłanów (por. Wj 28,6; 1 Sm 2,18; 22,18).

¹⁸ J.S. Synowiec, jw., s. 285.

¹⁹ Być może tę trudność należy wyjaśnić w ten sposób, że w w. 1 chodzi o scenę intronizacji, zaś w w. 5 o walkę króla i Jahwe z wrogami — a więc o dwie różne sytuacje.

całkowitego i ostatecznego zwycięstwa bohatera psalmu. Skąd bierze się ta niezwykła moc króla? Odpowiada na to ostatni wiersz naszego psalmu.

*Ze strumienia napije się w drodze,
dlatego podniesie głowę (w. 7).*

Wiersz ten zdaje się mówić o tym, że źródłem mocy króla jest woda, której król napił się ze strumienia przy drodze. Powstaje zasadnicze pytanie: czy autor psalmu mówi o zwykłej czynności picia wody, czy raczej mamy tu do czynienia z czynnością symboliczną? W każdym razie istnieje tu wyraźny związek przy czynowy między w. 7a i 7b: król napije się wody i dlatego (‘al-kēn) podniesie głowę. Podniesienie głowy było gestem zwycięzcy (Ps 27,6; por. Ps 83,3). Może tu chodzić o analogię z obrzędem w Ras Szamra, gdzie istniał zwyczaj polegający na tym, że król w ramach uroczystości koronacji udawał się do świętego źródła, aby napić się wody. Według niektórych autorów podobny ceremoniał miał miejsce przy jerozolimskim potoku Gichon, z okazji uroczystości namaszczenia królewskiego. Może to poświadczać tekst z 1 Krl 1,38–39: *Poszedł więc kapłan Sadok i prorok Natan... i wsadziwszy Salomona na mulicę króla Dawida, zaprowadzili go do Gichonu. Tam kapłan Sadok wziął róg z oliwy z Namiotu i namaścił Salomona. Wtedy zagrano na rogu, a cały lud zawołał: „Niech żyje król Salomon!”* Wydaje się, że tekst Ps 110,7 należy rozumieć w świetle starotestamentalnej symboliki wody jako źródła życia: Jahwe napełni wybranego króla mocą, dzięki której odniesie zwycięstwo w walce z wrogami (Ps 35,9–10; por. Ez 47,2; Iz 33,20–21; 35,6). Wszelkie inne interpretacje²⁰ nie mają uzasadnienia w tekście.

W rezultacie przeprowadzonej analizy egzegetycznej Ps 110 możemy stwierdzić, że jego treści najbardziej odpowiada podział psalmu zaproponowany przez S. Łacha: 1. w. 1.2; 2. w. 3; 3. w. 4; 4. w. 5–7.

III. INTERPRETACJA MESJAŃSKA PSALMU 110

Autorzy liberalni (H. Gunkel, H. Gressmann, J. Begrich i inni) uznają Ps 110 za utwór wyłącznie historyczny. W ich opinii psalm jest poematem na cześć konkretnego, historycznego króla. Wyraźnie nadzwyczajne prerogatywy tego króla (pokonanie wszystkich wrogów, godność kapłańska i królewska w jednej osobie, bliskie kontakty z Jahwe) należy tłumaczyć rolą króla, jaką odgrywał w kulcie, ówczesną ideologią królewską, a przede wszystkim tzw. stylem dworskim (*Hofstil*), który dopuszczał stosowanie przesadnych, nierealistycznych życzeń i obrazów skierowanych do króla. Okazją do wygłoszenia takich życzeń była jakaś uroczystość dworska obchodzona w świątyni lub na dworze królewskim (być może intronizacja lub rocznica objęcia rządów). Trudno określić, o którego króla chodzi, w każdym razie jest to król rozumiany w kategoriach historycznych.

²⁰ Wymienia się następujące: chodzi o rytuał puryfikacji ust, ablucję w potoku Gichon, aluzję do rytuału oczyszczenia, sakralną kąpiel analogiczną do kąpeli w świętym stawie Heliopolis (zob. M. Filipiak, jw., s. 250 nota 83 i 85), aluzję do opowiadania o wojownikach Gedeona (Sdz 7,4–6.22–24), którzy gasili pragnienie w potoku zyskując dzięki temu siły do walki z Madianitami i Amalekitami (zobacz. S. Ł a c h, jw., s. 472).

Analiza egzegetyczna psalmu 110 nie wyklucza jednak zaliczenia go do tekstów mesjańskich. Od czasu prorocstwa Natana: *Ja będę mu ojcem, a on będzie mi synem* (2 Sm 7,14a) każdy król z rodu Dawida był postacią, z którą wiązano nadzieje, że urzeczywistni on ideał władcy; każdy z nich był gwarantem obietnic dynastycznych danych Dawidowi. Takie same nadzieje budzi także bohater Ps 110: w momencie intronizacji historyczny król stawał się zapowiedzią nadejścia Pomaźańca i króla idealnego, który zasiądzie po prawicy Jahwe i odniesie rozstrzygające zwycięstwo nad nieprzyjaciółmi. Tak opisując, być może nawet współczesnego sobie króla, psalmista wypowiada treść oczekowań całego Izraela; wypowiada ideał, którego żaden ziemski król nie mógł wyczerpać. Nigdzie w Starym Testamencie, poza Ps 110, król Syjonu nie został nazwany kapłanem. Jedynie o tym królu powiedziano, że siedzi po prawicy Jahwe. Żaden król jerozolimski nie rozporządzał taką władzą, jaką Ps 110 przypisuje królowi-kapłanowi. Ponadludzkich przymiotów zapowiadanego i oczekiwanego króla nie można więc tłumaczyć tylko jako właściwości „stylu dworskiego”. W Izraelu nie brakowało zresztą „ani sceptycyzmu ani krytyki pod adresem władzy królewskiej”²¹.

Tak więc Ps 110 nie jest wyłącznie poematem na cześć historycznego króla judzkiego, jest równocześnie psalmem mesjańskim, ale wyraża tę postać mesjanizmu, który nazywamy mesjanizmem królewskim pośrednim. Oznacza to, że historyczny król jest ukazany w świetle oczekiwań mesjańskich i nosi znamiona mesjańskiego króla i kapłana przyszłości. Autorzy Nowego Testamentu (Mt 22,44; 26,64; J 5,22; Dz 2,34 n.; Rz 8,34; Hbr 1,13; 5,6; 6,20; 10,12; 1 P 3,22) wskazują, że w Osobie Jezusa Chrystusa spełniło się wszystko, co Ps 110 mówi o królu — kapłanie. Dopełnieniem mesjańskiego charakteru Ps 110 jest ostatni wiersz naszego psalmu, który *Biblia Poznańska* interpretuje następująco: *Chrystus w czasie męki tylko przez jakiś czas pił ze strumienia cierpień, by triumfalnie podnieść głowę zmartwychwstając z grobu*.

Analizę mesjańskiego charakteru Ps 110 zakończmy słowami A. Troniny: *Ps 110 prowadzi naszą myśl ku Jezusowi z Nazaretu, Synowi Dawida i Wcielonemu Słowu. I nie jest to tylko subiektywnym naginaniem orędzia biblijnego do chrześcijańskich dogmatów. Sam natchniony tekst psalmów królewskich otwiera przed nami perspektywy, których hebrajski psalmista — być może — nawet nie przeczuwał*²².

DER PSALM 110 – INTHRONISATION DES KÖNIGS – DES PRIESTERS

ZUSAMMENFASSUNG

Der Psalm 110 gehört zur Gruppe königlicher Psalme, denen man allgemein die Eigenschaft messianischer Psalme zugesteht. Unter den Exegeten diskutiert man über den Charakter, dieses Psalms.

²¹ M. Filipiak, jw., s. 253.

²² A. Tronina, jw., s. 194.

Der Autor des Artikels drückt seine Meinung aus, indem er zuerst die literarische Gattung und die Entstehungszeit des Psalms 110 analysiert, und nachher führt er die Exegese des Textes durch, die eine Antwort auf die Frage ermöglichen wird, ob der Held des Psalms in der Absicht des Psalmisten lediglich eine geschichtliche Gestalt war, oder ob die Gestalt des Königs und sein Regieren im Schein messianischer Erwartungen vorstellig ist?

Der Autor des Artikels begründet, dass der Psalm 110 nicht ausschließlich Poem zur Ehre des jüdischen geschichtlichen König ist, sondern gleichzeitig messianischer Psalm und diese Gestalt des Messianismus darstellt, den man den königlichen mittelbaren Messianismus nennen kann.

GRZECH PIERWORODNY i JEGO NASTĘPSTWA DLA RELACJI POMIĘDZY MĘŻCZYZNĄ i KOBIETĄ W ŚWIETLE RDZ 3

Treść: — I. Natura grzechu pierworodnego. 1. Obraz ogrodu jako stan szczęśliwości człowieka stworzonego przez Boga. 2. Nakaz Boży jako próba wierności człowieka wobec Boga. 3. Rola szatana w grzechu pierworodnym. — II. Szczegółowe skutki grzechu pierworodnego dla relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą. 1. Odczuwanie wstydu. 2. Nadmierna skłonność kobiety do mężczyzny. 3. Skłonność mężczyzny do dominacji nad kobietą. — Summary

Jednym z ważniejszych dokumentów Kościoła, opublikowanym w ostatnim czasie, jest wydany w 2004 roku, przez Kongregację Nauki Wiary, list do biskupów Kościoła katolickiego *O współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie*¹. Kongregacja zaleca w nim, wobec współczesnego zagubienia prawidłowego sposobu rozumienia relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą, konieczność głębszego naświetlania tego problemu poprzez odwoływanie się do tekstów biblijnych, zarówno Starego jak i Nowego Testamentu, które przedstawiają zamysł Boży wobec tej relacji. Szczególnie ważne jest obecnie wskazanie, w kontekście Słowa Bożego, przyczyn nieprawidłowości występujących w tej relacji oraz ich następstw.

W świetle tekstów *Księgi Rodzaju*, zwłaszcza wierszy rozdziału trzeciego tej księgi, podstawową przyczyną nieprawidłowości występujących w relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą jest czyn pierwszych ludzi, polegający na odrzuceniu przez nich nakazu Bożego. Czyn ten w teologii jest określany jako grzech pierworodny². Uwzględniając zatem współczesną sytuację i wskazania wynikające z listu Kongregacji Nauki Wiary, zadaniem tego artykułu będzie próba określenia natury grzechu pierworodnego i jego następstw dla relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą w oparciu o wybrane wiersze Rdz 3, aby w ten sposób podjąć wezwanie zawarte w wyżej wspomnianym dokumencie.

I. NATURA GRZECHU PIERWORODNEGO

Kluczowym tekstem, służącym analizie, dzięki której można określić istotę grzechu pierworodnego jest Rdz 3,1–6³. Chociaż tekst ten jest głównym fragmen-

¹ Kongregacja Nauki Wiary, List do biskupów Kościoła katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie, Kraków 2004.

² KKK 396–399.

³ 3,1: „A ze wszystkich dzikich zwierząt, które utworzył Jahwe-Bóg, wąż był najchytrzejszy.

tem przedstawiającym istotę grzechu pierwotnego, to jest on osadzony w szerszym kontekście, jaki stanowi fragment Rdz 2,8–17⁴.

1. Obraz ogrodu jako stan szczęśliwości człowieka stworzonego przez Boga

Podstawowym elementem, będącym równocześnie punktem wyjścia do analiz grzechu pierwotnego jest symbolika ogrodu. Teksty Starego Testamentu wielokrotnie odwołują się do tej symboliki⁵. Ogród (hebr. גַּד) to obszar uprawnej ziemi, ogrodzony murem z kamieni, z cegły lub żywoplotem⁶. Wejście do niego stanowiła brama, która mogła być zamykana. Zazwyczaj ogrody były położone w pobliżu źródeł wody, co zapewniało im urodzajność. W ten sposób podtrzymywano i ochraniano w nich życie. Ogrody wykorzystywano zarówno w celach dekoracyjnych, jak i użytkowych (Rdz 13,10; Lb 24,6; Jr 31,12), czyli uprawiano w nich warzywa, przyprawy, drzewa owocowe i kwiaty (1 Krl 21,2; Jr 29,5). Dzięki temu ogrody były źródłem radości dla właścicieli i ich mieszkańców. Jako takie były one przedmiotem ludzkich pragnień. Były także miejscem, w których urządzano spotkania i medytacje z modlitwami. Służyły również jako miejsca pochówku przodków (2 Krl 21,18.26). Zasadniczo, biblijne opisy ogrodów, podkreślają ich cechy fizyczne, takie jak: nawodnienie, zieleń i owoce. Dzięki temu, ogrody były uważane przez ludzi jako miejsca doskonałego spokoju i szczęścia.

Ogród przedstawiony w Rdz 2,8 tekst hebrajski określa jako גַּד־עֵדֶן. Wyrażenie to stanowi pewną trudność w jego właściwym zrozumieniu. Wynika ona z braku

I odezwał się do kobiety: — Czy doprawdy Bóg zapowiedział, że nie wolno wam jeść ze wszystkich drzew ogrodu? 2. A kobieta odpowiedziała wężowi: — Wolno nam jeść owoce ze wszystkich drzew tego ogrodu! 3. Tylko o owocach drzewa, które jest w środku ogrodu Bóg powiedział: — Nie wolno wam z niego jeść, nie wolno wam go dotykać, abyście nie pomarli! 4. I rzekł wąż do kobiety: — Na pewno nie pomrzecie! 5. Ale wie Bóg, że gdy zjecie owoc z niego, otworzą się wam oczy i będziecie jak Bóg wiedzieli, co dobre i złe. 6. I spostrzegła kobieta, że owoc drzewa był dobry do jedzenia i pożytny dla oka nawet godny pożądania dla zdobycia tej wiedzy. Wzięła więc jeden z owoców i jadła. Dała też mężowi, który był przy niej. I on jadł”.

⁴ 2,8: „I zasadził Jahwe-Bóg na wschodzie ogród w Edenie, i umieścił tam człowieka, którego ukształtował. 9. Jahwe-Bóg sprawił, że z ziemi wyrosły różne drzewa o pięknym wyglądzie i smacznych owocach; także drzewo dające życie — w środku ogrodu — i drzewo dające wiedzę o dobru i złu. 10. A z Edenu wypływała rzeka, aby nawadniać ten ogród; stamtąd rozdzielała się i tworzyła cztery odnogi. 11. Nazwa pierwszej brzmiała Pizzon; jest to rzeka, która okrąży cały kraj Chawila, gdzie znajduje się złoto. 12. Złoto zaś tego kraju jest szlachetne. Tam są także: wonna żywica i kamień onyksowy. 13. Nazwa drugiej rzeki brzmi Gichon; okrąży ona całą krainę Kusz. 14. A nazwa trzeciej rzeki — Chiddekel: płynie ona na wschód od Aszszuru. Czwarta wreszcie rzeka — to Perat. 15. I wziął Jahwe-Bóg człowieka, i osadził go w ogrodzie Edenu, aby go uprawiał i strzegł. 16. I przykazał mu Jahwe-Bóg: Możesz jeść do woli ze wszystkich drzew ogrodu, 17. ale z drzewa, które daje wiedzę o dobru i złu, jeść nie będziesz! Gdybyś z niego zjadł, czeka cię pewna śmierć!”

⁵ A walk in the garden. Biblical, iconographical and literary images of Eden (Rdz 2–3), Sheffield 1992.

⁶ F. Zorell, גַּד, w: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1968, s. 156; Tłumaczenie greckie, czyli *Septuaginta*, wyraz hebrajski „eden” oddaje za pomocą słowa „paradeison”, które pochodzi od perskiego terminu „pardes”, oznaczającego ogród; G. Shaw, Raj, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, pr. zb. pod red. B.M. Metzger; M.D. Coogan, Warszawa 1999, s. 677.

jednomysłności w tłumaczeniu tego wyrażenia⁷. Należy zauważyć, iż hebrajski wyraz עֵדֵן, użyty w tym wierszu, może zarówno być nazwą własną, jak i określeniem rozkoszy⁸. Słowo *Eden* etymologicznie odpowiada sumeryjskiemu rzeczownikowi *edin* i babilońskiemu *edinu*, które znaczą tyle, co w języku polskim „step, pole, płaski teren, równina”, a jeszcze bardziej dokładnie, ogród na stepie nawadniany licznymi kanałami⁹. Dlatego wyrażenie „ogród w Edenie” można przetłumaczyć jako „ogród na stepie”¹⁰. W takim przypadku pisarz biblijny wyobrażałby sobie to miejsce jako oazę na wschodniej pustyni¹¹. Przy interpretacji znaczenia słowa *Eden* należy jednak pamiętać, iż było ono używane również bez rodzajnika, jako imię własne (Iz 51,3; Ez 28,13; 31,9). Ponieważ w omawianym tekście występuje ten wyraz bez rodzajnika, jest prawdopodobnym, że autor ma na myśli jakąś konkretną okolicę, tak właśnie nazwaną¹². Tłumaczenia tekstu hebrajskiego, czyli *Septuaginta*, i przekłady polskie traktują ten rzeczownik jako nazwę własną.

Dla całości zagadnienia ważna jest jeszcze inna wskazówka zawarta w tym tekście. Dotyczy ona umiejscowienia tego ogrodu stworzonego przez Boga. Znajduje się on bowiem „na wschodzie”. Tekst hebrajski używa w tym miejscu na określenie „Wschodu” wyrazu מִזְרָח¹³. Wyrażenie to można także tłumaczyć jako *przód, to co było wcześniej, to, co jest na przodzie, to, co odwieczne, najdawniejsze czasy, prehistoria, od początku, od dawna, dawniej, przedtem*¹⁴. Wschód jest jedną z czterech stron świata. Z tej właśnie strony wschodziło słońce, jako źródło światła, niezbędnego do życia. Dlatego też, Wschód oznaczał także źródło a nie punkt docelowy, co potwierdzają słowa używane na określenie przeszłości i przyszłości, pokrewne terminom oznaczającym odpowiednio, właśnie Wschód i Zachód. Przeszłość jest tym, co dawno minęło, a przyszłość tym, co czeka człowieka w czasach późniejszych. Łączy się z tym obraz zwrócenia się plecami ku nieznaney przyszłości.

⁷ Przykładem może być św. Hieronim, który idąc za *Septuagintą*, wziął rzeczownik „eden” nie za imię własne krainy, lecz za przydawkę rzeczownikową od „gan” (grec. παράδεισος), pochodząca od czasownika „adan” (być miłym, przyjemnym). Stąd pochodzi w jego przekładzie „paradisus voluptatis” = ogród (raj) rozkoszy. Księga Rodzaju, w: Stary Testament. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. W przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami, red. M. Peter, T. 1, Poznań 1991, s. 8–9.

⁸ P. B r i k s, עֵדֵן, w: Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu, Warszawa 1999, s. 252; F. Z o r e l l, עֵדֵן, w: Lexicon hebraicum, jw., s. 575.

⁹ J.S. K s e l m a n, Eden, w: Encyklopedia biblijna, red. P.J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 236.

¹⁰ J.S. S y n o w i e c, Na początku, Warszawa 1987, s. 157.

¹¹ H. G u n k e l, Genesis, Göttingen 1910, s. 7.

¹² E.A. S p e i s e r, Genesis, Garden City 1964, s. 16.

¹³ Tłumaczenie greckie tekstu hebrajskiego używa w tym miejscu słowa ανατολας, które można przełożyć również jako „Wschód, wschodnia strona świata, źródła rzeki”; O. J u r e w i c z, Ανατολε, w: Słownik grecko-polski, T. 1, Warszawa 2000, s. 54. Ogólnie należy zauważyć, iż terminologia Starego Testamentu, dotycząca „wschodu” pochodzi z dwóch różnych źródeł. Po pierwsze z wyrazów oznaczających wschód (wzejście, rozbłyśnięcie, Joz 4,19) Słońca (Sdz 21,19) lub wyjścia (Ps 75,7) Słońca (Ps 19,5–7) oraz poranku (Ps 65,9). Po drugie, ze słów pochodnych od rdzenia znaczącego „przed”; J.S. K s e l m a n, Wschód, w: Encyklopedia biblijna, jw., s. 1353.

¹⁴ P. B r i k s, מִזְרָח, w: Podręczny słownik hebrajsko-polski, jw., s. 306; F. Z o r e l l, מִזְרָח, w: Lexicon hebraicum, jw., s. 709.

ści (Zachód) i twarzą ku przeszłości (Wschód)¹⁵. W świetle rozumienia ludzi starożytnych, to także kierunek, z którego przychodzi do człowieka Boże błogosławieństwo i wytchnienie. A zatem i symbolika Wschodu, również wskazywałaby na szczególny urodzaj ziemi.

Dla pełności zagadnienia, należy zwrócić uwagę także na treść wierszy Rdz 2,10–14. Zawarty jest tam opis rzeki, która rozdziela się na cztery inne i nawadnia cały obszar ogrodu¹⁶. Chociaż podane są tu nazwy tych rzek (Piszon, Gichon, Chiddekel, czyli Tygrys, Perat, czyli Eufrat), wydawać by się mogło, że w ten sposób można konkretnie zlokalizować umiejscowienie tego ogrodu stworzonego przez Boga (Mezopotamia, czyli żyzne międzyrzecze), to jednak uwzględniając specyfikę myślenia autora natchnionego, który przecież żył na terenach półpustynnych, czyli pewnego niedostatku wody niezbędnej do życia, można przypuszczać, iż nie tyle chodzi tu o konkretność samych rzek i tym samym terenu, ile raczej o ich symboliczne znaczenie¹⁷, gdyż rzeka niosąc ze sobą wodę zapewnia urodzaj uprawom, które z kolei umożliwiają człowiekowi życie w dostatku i tym samym dają szczęście¹⁸. Dlatego też, uwzględniając cały wcześniejszy kontekst tych wersetów biblijnych, należy się raczej skłaniać ku wnioskowi, w świetle którego, próby geograficznego umiejscowienia tego ogrodu stworzonego przez Boga, dzięki nazwom rzek występującym w tym fragmencie tekstu, są raczej niewłaściwe. Chodzi tu wyłącznie o podkreślenie żyzności tamtejszej ziemi i tym samym wyraźne wskazanie na szczęśliwość ówczesnego człowieka. Potwierdzeniem takiego wniosku, może być też symbolika złota (dodatkowe podkreślenie, że jest ono szlachetne), wonnej żywicy i kamienia onyksowego, tam występujących, jako oznak zamożności, bogactwa i dostatku.

Chcąc zrozumieć pełną wymowę tego symbolu ogrodu, należy odkryć prawdę o psychologii autora natchnionego, który żyjąc w obszarze półpustynnym doświadczał takiego obrazu oazy, obfitującej w wodę i w drzewa, jako wyrazu szczególnego błogosławieństwa Bożego. Wolno zatem przypuszczać, że również dla Jahwisty ogród w Edenie był symbolem korzystnych warunków, w jakich wedle jego przekonania żyli pierwsi ludzie, a przede wszystkim obrazowym podobieństwem miłości i przyjaźni, jakimi Stwórca od samego początku obdarzał człowieka¹⁹. W kontekście teologii biblijnej opowiadanie o rajskim ogrodzie jest więc, obrazowym przedstawieniem idei, że pierwsi ludzie byli szczęśliwi, żyli w stanie przyjaźni ze Stwórcą²⁰.

¹⁵ L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, Wschód, w: Słownik symboliki biblijnej, Warszawa 2003, s. 1117.

¹⁶ K. Borowicz, „Drzewa” i „rzeka” w ogrodzie Eden w świetle egzegezy mistycznej hebrajskiej (Gen. II–III), *RBL* 4: 1951, nr 4, s. 250–267.

¹⁷ Etymologiczne umiejscowienie ogrodu w Edenie ukazane w Rdz 2,10–15 nie przeciwstawia się umiejscowieniu jego wedle Rdz 2,8. O ile stwierdzenie „na Wschodzie”, z punktu widzenia pisarza biblijnego, jako mieszkańca Palestyny, oznacza tereny leżące na wschód od Jordanu (E. Cothenet, *Paradis*, w: DBS, T. 6, s. 1181n.), o tyle północna Mezopotamia, w której znajdują się dwie spośród wymienionych w analizowanym tekście rzek, również była uważana przez Izraelitów jako kraj „na Wschodzie”.

¹⁸ L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, Rzeka, w: Słownik symboliki biblijnej, jw., s. 886–887.

¹⁹ J.St. Synowiec, jw., s. 185.

²⁰ Z. Ziółkowski, Opowiadanie o Edenie (Rdz 2–3), *PP* 114: 1997, nr 4 s. 88–95.

2. Nakaz Boży jako próba wierności człowieka wobec Boga

Jednakże symbolika ogrodu nie wyczerpuje się we wskazaniu na szczęśliwość pierwszych ludzi. Zostaje ona dopełniona istotną prawdą, zawartą w Rdz 2,9.16–17. Wersety te przedstawiają centralny element tego ogrodu, którym jest *drzewo dające życie oraz drzewo dające wiedzę o dobru i złu*²¹. Bóg daje wyraźnie nakaz człowiekowi, aby nie spożywał owoców z tego drugiego drzewa. Człowiek umieszczony w ogrodzie Eden zostaje zatem postawiony przed próbą wierności Bogu. Aby w pełni zrozumieć, co jest istotą tego zakazu, należy wpiery odkryć symbolikę *drzewa dającego wiedzę o dobru i złu*²². Hebrajski tekst na określenie tego symbolu używa wyrażenia *עץ הדעת הטוב והרע*. Drzewo (hebr. *עץ*) miało szczególne znaczenie w Biblii²³. Wynika to z faktu, iż Palestyna jest krainą suchą i jałową a zatem miejscem, w którym nie rośnie wiele drzew. Dlatego wszystko, co wiązało się w wyrobami z drewna, zwłaszcza domy mieszkalne z takiego budulca, które nie były powszechne w starożytności, były traktowane jako wyraz luksusu, zamożności i władzy. Rzadkość występowania drewna decydowała o szczególnym znaczeniu drzew. Jednakże w Biblii, drzewa są przede wszystkim obrazem obfitości natury, jej urodzajności, życiodajnej siły, która nie pochodzi od człowieka i nie jest od niego zależna (Ps 1,3; Jr 17,8; Ez 47,12)²⁴. Jest to czynnik zewnętrzny, dzięki któremu, Bóg zaopatruje w żywność ludzi i zwierzęta. Drzewa posiadają także walory estetyczne, widoczne zwłaszcza na przykładzie cedrów (Ez 21,3). Cień drzewa liściastego był źródłem bezpieczeństwa. Drzewo o głęboko zapuszczonych w ziemię korzeniach, mogło nawet w gorące lato i w czasie suszy, mieć zielone liście (Iz 65,22) i wydawać owoce, dzięki czemu było symbolem przetrwania (Dn 4,10–12). W ten sposób stawało się ono dobrą ilustracją postępowania człowieka wierzącego, wybierającego prawość niezależnie od okoliczności, dobrych lub złych (Jr 17,7–8). Drzewo jest zatem w oczach człowieka namacalnym znakiem, symbolem mocy i siły życiowej, którą Stwórca wszczepił w całą naturę i która nie jest zależna od człowieka.

„Poznanie”, o którym wspomina Rdz 2,9.17 dotyczy „dobra i zła”. Hebrajskie słowo *טוב*, które przekład polski oddaje jako „dobro”, oznacza w swym najbardziej szerokim znaczeniu coś przyjemnego, miłego, pięknego, właściwego, szlachetnego, godnego, wyborczego, cennego, słusznego²⁵. Przede wszystkim było ono najpierw odnoszone do osób lub przedmiotów wywołujących przyjemne odczucia lub swoisty błogostan²⁶. Były to na przykład: smaczny posiłek (Sdz 19,6–9; 1 Krl 21,2; Rt 3,7), ładna dziewczyna (Est 1,10), ludzie właściwie czyniący (Rdz 40,14),

²¹ G. R a v a s i, W cieniu drzewa poznania dobra i zła. Uwagi hermeneutyczne do Rdz 2–3, *Comp* 11: 1991, nr 4, s. 3–13.

²² Biblia Tysiąclecia tłumaczy to wyrażenie jako „drzewo poznania dobra i zła”, idąc w tym za wyrażeniem użytym w Septuagincie *ξύλον τοῦ εἰδέναι γινωσκτὸν καλοῦ καὶ πονηροῦ*.

²³ F. Z o r e l l, *עץ*, w: *Lexicon hebraicum*, jw., s. 618.

²⁴ L. R y k e n, J. C. W i l h o i t, T. L o n g m a n III, *Drzewo*, w: *Słownik symboliki biblijnej*, jw., s. 162–163.

²⁵ P. B r i k s, *טוב*, w: *Podręczny słownik hebrajsko-polski*, jw., s. 134.

²⁶ Takie również jest znaczenie pojęciowe słowa *καλός*, którym Septuaginta posługuje się w analizowanym wierszu; J. L u s t, E. E y n i k e l, K. H a u s p i e, *καλός*, w: *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Part II, Stuttgart 1996, s. 226.

wszystko, co jest powodem szczęścia albo ułatwia życie w porządku fizycznym lub psychologicznym²⁷. Dobro, to pewien porządek w istniejącym świecie, zapewniający mu harmonię i prawidłowe funkcjonowanie. Został on nadany światu przez samego Boga, jako jego Stwórcę, co szczególnie jest widoczne w procesie stwarzania i stwierdzeniu, iż *wszystko, co uczynił Bóg było dobre* (Rdz 1,31). Bóg, będąc dobrym, stwarza również dobry we wszystkich swoich wymiarach świat²⁸. Dobro, o którym mowa w Rdz 2,9.17 nie ma zatem jeszcze charakteru pojęcia moralnego, ale oznacza raczej zgodność stworzenia ze swoim Stwórcą.

Jednakże „poznanie” wymienione w analizowanej sentencji dotyczy nie tylko dobra, ale także zła. Termin „zło” jest wyrażony hebrajskim słowem זָרָה. Może ono oznaczać także coś marnego, zepsutego, brzydkiego, szkodliwego, nic nie wartego, niebezpiecznego, nieszczęśliwego, nieprawość, niesprawiedliwość²⁹. Wszystko, co prowadzi do nieszczęścia, choroby, powoduje cierpienie we wszelkiej postaci, a zwłaszcza śmierć jest złe. Ta więc, zło nie jest tylko brakiem dobra, ale niszczycielską siłą, burzącą istniejący prządek w stworzonym świecie³⁰. Zło nie jest czymś przypadkowym, ale wyrasta ono z buntu wobec Boga³¹. Jest to czynnik, który ostatecznie przeciwstawia się samemu Bogu (Rdz 6,5)³².

W wierszu Rdz 2,17 występuje stwierdzenie, iż człowiek ma dany przez Boga zakaz *jedzenia z drzewa poznania dobra i zła*. Termin „jeść” oddany jest hebrajskim wyrazem אָכַל. Proces spożywania pokarmów jest opisany w Biblii wiele razy, co sprawia, że jest to jeden w wiodących obrazów³³. Żaden inny obraz nie łączy tak silnie motywów dosłownych z przenośnymi, materialnych z duchowymi. Biblijne teksty na temat jedzenia pełniły rolę przypomnienia fizycznej tożsamości narodu w doczesnym świecie, będąc jednocześnie zapowiedzią duchowej rzeczywistości. Fakt spożywania pokarmów miał na celu przypomnieć o podstawach ludzkiej egzystencji, o tym, co absolutnie niezbędne dla życia człowieka, gdyż ma podtrzymać fizyczną stronę i w ten sposób zapewnić trwałość³⁴. Jedzenie pełni też rolę obrazu kruchości życia ludzkiego, gdyż czynność ta musi być wykonywana regularnie, co nie zawsze jest możliwe. Dlatego też, w procesie tym widoczna jest opieka Boża nad swoim stworzeniem (Pwt 29,5; 1 Krl 17,4-6;

²⁷ F. Zorell, זָרָה, w: *Lexicon hebraicum, jw.*, s. 281-282.

²⁸ Oczywiście pełnią dobra jest sam Bóg. Jest to jedna z najważniejszych prawd objawionych w Starym Testamencie; J. Vaulx, *Dobro i zło*, w: STB, s. 207-209.

²⁹ F. Zorell, זָרָה, w: *Lexicon hebraicum, jw.*, s. 778-779; P. Briks, זָרָה, w: *Podręczny słownik hebrajsko-polski, jw.*, s. 332; w greckim przekładzie użyto w tym wierszu słowa πονηρός, którego znaczenie również obejmuje te same treści; J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie, πονηρός, w: *A Greek-English Lexicon, jw.*, s. 388.

³⁰ S. Grzybek, *Początki zła na Ziemi w świetle Księgi Rodzaju 3,1-24 (Refleksje biblijno-teologiczne)*, CzST 6 (1978), s. 211-220.

³¹ L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, *Drzewo*, w: *Słownik symboliki biblijnej, jw.*, s. 1182.

³² W odniesieniu do człowieka, może się to przejawiać jako niewłaściwa skłonność, pobudzająca do szkodliwego działania (1 Sm 17,28; Est 8,3), jak i samo błędne postępowanie (Iz 1,16), co z kolei jest znakiem niewierności wobec Boga.

³³ F. Zorell, אָכַל, w: *Lexicon hebraicum, jw.*, s. 48.

³⁴ Podobnie było również w starożytnej literaturze pozabiblijnej.

Ps 4,27–30)³⁵. Czynność jedzenia była też jednym z ważnych elementów gościnności, czego przykładem było podawanie i spożywanie wyszukanych dań w atmosferze świętowania i wspólnoty podczas uczt.

Chociaż czynność jedzenia pełniła tak ważną rolę, to Biblia podkreśla także wartość powstrzymywania się od przyjmowania pokarmów, co widoczne jest chociażby w nakazach prawa Starego Testamentu (zakaz spożywania zwierząt uznanych za nieczyste), lub podejmowaniu postów. Ma to ochronić człowieka przed przesadą w jedzeniu, czyli zapewnić mu unikanie obżarstwa. Wówczas „niejedzenie” jest wyrazem posiadania cnoty moralnej. Dzięki temu, czynność jedzenia świadczy o stylu życia ludzkiego. Objawia ona moralny i duchowy stan człowieka. Spożywanie, jedzenie, oznacza zatem przyswojenie sobie czegoś jako swoje, na własność. Jest to też wyraz osobistego uczestnictwa w czymś³⁶. Nie wszystko jednak człowiek może, czy powinien posiadać jako swoje, dlatego nie wszystko powinien „spożywać”. Ta właśnie myśl zawarta jest w zakazie „jedzenia” nadanym człowiekowi przez Boga i przedstawionym w Rdz 2,17.

Uwzględniając bogatą symbolikę, zawartą w analizowanej sentencji, można wysnuć wniosek, iż zakaz „jedzenia z drzewa poznania dobra i zła”, oznacza mieć władzę decydowania, czyli orzekania o tym, co jest poprawne a co nie jest³⁷. Władza taka obejmowałaby wszystkie płaszczyzny istnienia, ale głównie chodzi tu o możliwość ustanawiania porządku w istniejącym świecie. A to przynależy się tylko Bogu, z racji tego, że to On jest jedynym Stwórcą świata i człowieka. Możliwość wyboru, dana tutaj człowiekowi przez Boga, wskazuje na wolność człowieka³⁸. Zakaz spożywania „owoców z drzewa poznania dobra i zła” jest próbą tej wolności człowieka i tym samym daną mu szansą do zachowywania, przestrzegania prawa Bożego, stosowania się do woli Boga, która ma na celu szczęście

³⁵ L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, Jeść, w: Słownik symboliki biblijnej, jw., s. 268–270.

³⁶ Uczestnictwo to może mieć charakter negatywny, jak to ma miejsce w przypadku jedzenia kobiety cudzołóżnej (Prz 7,18; 30,20), lub też pozytywny, jak to ma miejsce w przypadku jedzenia przez małżonków (Pnp 2,3–5; 4,11–16), czy chociażby uczestnictwa w ostatecznym zbawieniu poprzez uczestowanie z Bogiem w Jego wiecznym Królestwie.

³⁷ Niektórzy uczeni uważają, że „poznać dobro i zło”, to znaczy wiedzieć wszystko (H. Janker, Die biblische Urgeschichte, Bonn 1932, s. 48; P. Imshoof, Theologie de l’Ancien Testament, T. 2, Tournai 1956, s. 289–290), twierdząc, iż „dobro i zło” oznacza tyle, co „wszystko”. W takim ujęciu „poznanie dobra i zła” oznacza wszechwiedzę właściwą samemu Bogu. Drzewo znajomości dobra i zła, byłoby drzewem wszechwiedzy Bożej, a zakaz spożywania z niego owoców, zakazem przywłaszczania sobie tej wiedzy przez człowieka, czyli mądrości, jaką rozporządza sam Bóg. W takim rozumieniu „poznanie dobra i zła” nie oznacza obudzenia się świadomości moralnej w człowieku, czyli zdolności odróżniania tego, co z punktu widzenia etyki jest dobre lub złe. Oznaczałoby, że pierwsi ludzie nie posługiwali się jeszcze rozumem w sposób właściwy; J.S. Synowiec, jw., s. 160. Inni uważają, że „poznać dobro i zło” oznacza zakaz samowolnego rozstrzygnięcia przez człowieka o tym, co jest dobre i złe moralnie; S. Łach, Pochodzenie: stan i upadek pierwszych rodziców w świetle współczesnej egzegezy, w: Studia biblijne, Lublin 1959, s. 45; R. Vaux, La Genese, Paris 1962, s. 45; D. Barthelémy, Dies et son image, Paris 1963, s. 45; H. Renckens, La Bible et les origins du monde, Tournai 1964, s. 178n. W Biblii nie ma jednak ani jednego tekstu, który by dowodził, że wyrażenie „znać dobro i zło” znaczy rozstrzygać o tym, co jest dobre i co jest złe moralnie.

³⁸ W. Chrostowski, Anatomia pokusy (Rdz 3,1–6), PP 243: 1984, nr 5, s. 198–207.

człowieka³⁹. W świetle powyższego stwierdzenia, należy przyjąć, że Bóg dając człowiekowi taki nakaz przestrzegał go przed tym, aby sam nie chciał ustanawiać norm określających, co jest dobre, a co złe, czyli samowolnie decydował o istniejącym porządku w świecie⁴⁰. Taka próba, nie licząca się z normami ustanowionymi przez Boga, może zakończyć się dla człowieka tragicznie, co jest podane w formie przestrogi przedstawionej hebrajskim wyrażeniem מִוֹרֶת מֵוֹרֶת, które należałoby przetłumaczyć jako *śmiertelnie umrzysz*⁴¹. Określa ono groźbę, że w przypadku spożywania owoców z drzewa znajomości dobra i zła, człowiek nie będzie mógł żyć wiecznie, ale będzie musiał umrzeć⁴².

Fakt śmierci (hebr. מוֹרֶת) jest doświadczeniem wspólnym każdego człowieka. Sprawia ona szereg przykrych następstw. Człowiek odczuwa, czym jest śmierć. Objawienie biblijne nie odwraca się od zjawiska śmierci i nie szuka schronienia od niej w iluzorycznych marzeniach. Jest to zjawisko bardzo wyraźne i dotkliwe (Rdz 50,1; 2 Sm 19,1). Dlatego też jest to wezwanie skierowane do człowieka, mające pobudzić go do refleksji na temat końca własnego życia (Ps 89,49)⁴³. Jest to zazwyczaj myśl przygnębiająca dla tego, kto cieszy się dobrami życia. Natomiast jest pocieszeniem, jako że stwarza perspektywy pożądane dla tego, kogo życie przygnębia (Syr 41,1n; 2 Krn 20,2n; Hi 6,9; 7,15).

Człowiek dopatruje się w śmierci, kary, gdyż jest ona smutną konsekwencją złamania prawa Bożego i jest udziałem każdego człowieka⁴⁴. Stary Testament uwydatnia jej religijne znaczenie. Jej obecność w świecie, wiąże się z grzechem pierworodnym (Rdz 2,17; 3,19). Bóg nie uczynił śmierci, ponieważ powołał człowieka do nieśmiertelności (Mdr 1,13; 2,23n). Śmierć zatem ujawnia istnienie grzechu w świecie. To powiązanie śmierci z grzechem stanowi przedmiot przestróg przed popełnieniem czynów grzesznych (Prz 11,19; 7,27; 9,18; Iz 5,14; Lb 16,30; Ps 73,18n; Mdr 4,19; Kpł 20,9–21; 24,14–23)⁴⁵. Człowiek sam nie jest w stanie wyzwolić się od śmierci, potrzebuje pomocy samego Boga, który jest jedynym Panem życia i śmierci⁴⁶. Bardzo ważne w tym uwolnieniu od śmierci jest nawrócenie ze swoich grzechów (Ez 3,18–21; 18,33; 33,11). Bóg sam uwalnia człowieka od śmierci, ale nie bez współdziałania człowieka.

³⁹ S. Grzybek, jw., s. 211–220.

⁴⁰ Błędny również jest pogląd, w świetle którego zakaz ten dotyczyłby tymczasowego powstrzymania się od współżycia płciowego mężczyzny z kobietą. Uzasadniano go tym, że czasownik „jada” występuje niejednokrotnie w znaczeniu „współżyć płciowo z kobietą” (Rdz 4,1.17; Sdz 11,39; 1 Sm 1,19). Jednakże w tekstach, w których czasownik „poznać” określa współżycie płciowe, jego dopełnieniem jest rzeczownik „kobieta”, a nie wyrażenie „dobro i zło”, jak w analizowanej sentencji. Ponadto zakaz sięgania po owoce z drzewa poznania dobra i zła nie jest przedstawiony jako coś okresowego, ale jako stała zasada, mająca obowiązywać człowieka zawsze.

⁴¹ Septuaginta oddaje to wyrażenie jako θανάτο αποθανείσθε.

⁴² J.S. Synowiec, jw., s. 162.

⁴³ J. Stępień, Wiara Izraelitów w życie pozagrobowe, *HD* 31: 1962, z. 3, s. 227–232.

⁴⁴ A. Minissale, *Siracide*, w: *Le vadici nella tradizione*, Brescia 1988, s. 133.

⁴⁵ P. Grelot, *Śmierć*, w: *STB*, s. 941–944.

⁴⁶ H. Schun gel, *Śmierć*, w: *PSB*, k. 1281.

W czasach późniejszych objawienie starotestamentowe, zapowiada pełny triumf Boga nad śmiercią⁴⁷. Kiedy Bóg ustanowi na nowo swoje Królestwo, zniszczy raz na zawsze śmierć, której nie uczynił. Wtedy by uczestniczyć w Jego panowaniu, znajdujący się dotąd w szeolu, sprawiedliwi i wierni Bogu, zmartwychwstaną do życia wiecznego a inni pozostaną w wiecznej grozie na miejscu umarłych (Dn 12,12; Iz 26,19). W takim ujęciu, szeol staje się miejscem wiecznego potępienia⁴⁸. Sprawiedliwi będą zabrani przez Pana do Jego chwały (Mdr 4,7; 5,1–3). Prawda ta szczególniej wyrazistości nabrała w czasach machabejskich (2 Mch 7,9.14.23.33; 14,46; 2 Mch 12,43n)⁴⁹.

Stary Testament śmierć ukazuje, jako zjawisko pełne grozy, przeciwne życiu i bardzo przykre, kres ludzkiej egzystencji w znanej postaci. Nie bagatelizuje on tragizmu ludzkiej śmierci, z całym realizmem i powagą wypowiada prawdę o ludzkim przeżyciu śmierci⁵⁰. Patrzy on na śmierć, jako człowiek wierzący, mimo że nie zna jeszcze wszystkich „możliwości” Boga wobec niej⁵¹.

3. Rola szatana w grzechu pierworodnym

Dalsze fragmenty tekstu, czyli Rdz 3,1–8 przedstawiają odrzucenie przez człowieka nakazu danego mu przez Boga. Jedną z kluczowych postaci występujących w tym fragmencie jest wąż (hebr. שָׁרָף). Jest to zwierzę budzące respekt w starożytnym świecie, obrzydzenie i strach, ze względu na niebezpieczeństwo związane z jego jadowitością. Ponadto z powodu budowy swego ciała oraz sposobu życia wąż uchodził za jedno z najmniej przyjemnych dla człowieka zwierząt. Węże wpełzające z jaskiń i spod niewidocznych zwałów ziemi, zdają się przynależać do świata podziemnego, choć ze względu na swe upodobanie, z jakim pozostają na słońcu, są też często przyrównywane do Słońca⁵². To sprawiało także, iż wąż posiadał konotacje pozytywne i negatywne⁵³. Pozytywna strona wiązała się z faktem przypisywania mu cech bóstwa, przedstawianego w towarzystwie różnych bogów i bogiń⁵⁴. Jednakże literatura starotestamentalna przedstawia węża od strony negatywnej⁵⁵. Widoczne to jest zwłaszcza w określeniu go w analizowanym

⁴⁷ A.M. Dubarle, Oczekiwanie nieśmiertelności w Starym Testamencie i w judaizmie, *Conc* 6–10(1970), s. 214–222.

⁴⁸ N.J. Tromp, Primitive conceptions of Death and Nether World in the Old Testament, Roma 1969, s. 212.

⁴⁹ A. Rebić, Wiara w zmartwychwstanie w Starym Testamencie, *ComP* 11: 1991, z. 1, s. 10–19.

⁵⁰ R. Krawczyk, Tragizm ludzkiego życia w świetle Biblii, *WDP* 18: 1985, s. 350.

⁵¹ O. Schilling, Das Buch Jesus Sirach. (Die Heilige Schrift für das Leben). T. VII–2, Freiburg 1956, s. 170.

⁵² M. Lurker, Wąż, w: Słownik obrazów i symboli biblijnych, Poznań 1989, s. 256.

⁵³ Wąż był też kojarzony z procesem leczenia, jak to miało miejsce na terenie Grecji.

⁵⁴ Tak było na przykład w religiach kananejskich, gdzie łączono węża z bóstwem płodności, Baalem i jego małżonką Asztarte, znaną także jako Anat czy Aszera, przedstawianą wraz z wężem; J.M. Efi red, Wąż, w: Encyklopedia biblijna, jw., s. 1324.

⁵⁵ F. Zorell, שָׁרָף, w: Lexicon hebraicum, jw., s. 511; Być może, że taki aspekt węża, przedstawiony w Biblii, czerpał swoją inspirację ze starożytnej mitologii mezopotamskiej, gdzie wielki wąż morski był również symbolem zła i chaosu, wrogiem porządku i bóstw. Do tekstów

fragmencie Rdz 3,1, jako istoty przebiegłej אָרֶר ⁵⁶. Wynikało to głównie z jego sposobu życia w miejscach ukrytych. Stąd też, mógł on zaatakować swą ofiarę w sposób nieoczekiwany, zaskakujący (Rdz 49,17)⁵⁷. Trudno było przewidzieć, w jakim czasie i skąd nastąpi atak z jego strony. Symbolika węża, przedstawia zatem istotę wrogą człowiekowi i bardzo przebiegłą⁵⁸.

Przejawem przebiegłości węża w Rdz 3, jest sposób wzbudzenia wątpliwości w kobiecie w prawdziwość słów Boga danych człowiekowi⁵⁹. Polega ona na postawieniu pełnego niedowierzania pytania (Rdz 3,1), zaprzeczeniu przepowiedzianej przez Boga karze za nieposłuszeństwo przykazaniu (Rdz 3,4), oraz wskazanie kobiecie powodu, dla którego powinna sięgnąć po zakazany owoc (Rdz 3,5)⁶⁰. Tak więc, poprzez postawienie zafałszowanego pytania, wyolbrzymia zakaz Boży i tym samym skłania kobietę do wydania również kłamliwej oceny Boga, wyrażonej w stwierdzeniu, iż Bóg zakazał człowiekowi nie tylko jeść z drzewa będącego w środku ogrodu, ale nawet dotykać go⁶¹. Tak sformułowane

biblijnych, zawierających negatywny aspekt węża należy zaliczyć: Am 9,3; Iz 27,1; Hi 26,13; Tekst Hi 40,25 utożsamia węża z mitycznym smokiem Lewiatanem; F. Huidberg, *The Canaanite Background of Gn I-III*, VT 10(1960), s. 322-323; S. Jędrzejewski, *Przymierze a początek zła: Rdz 1-11*, ZN KUL 40: 1997, nr 1-2, s. 27.

⁵⁶ F. Zorell, אָרֶר , w: *Lexicon hebraicum*, jw., s. 627.

⁵⁷ L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, *Wąż*, w: *Słownik symboliki biblijnej*, jw., s. 1073.

⁵⁸ Choć wąż, będący w opowiadaniu jahwisty symbolem mocy wrogiej ludziom i Bogu nie jest jeszcze utożsamiany z szatanem, to jednak jest on w późniejszych tekstach biblijnych określany słowami „szatan” i „diabeł” (Jud 6, Mdr 2,24). Tak również rozumie tę symbolikę nauczanie Kościoła, stwierdzając, że za fakt historyczny należy uważać „przekroczenie przykazania Bożego przez ludzi za namową diabła pod postacią węża”. Dekret Papieskiej Komisji Biblijnej z 30 czerwca 1909 roku — EB 326.

⁵⁹ Istotnym problemem w tej scenie jest zwrócenie się węża do kobiety. Pojawia się w związku z tym pytanie, dlaczego właśnie kobieta jest tą istotą, do której wąż kieruje swoje orędzie? Być może, autor natchniony posłużył się w tym opowiadaniu, doświadczeniem wziętym z codziennego życia, które pozwala stwierdzić, że kobietą jest istotą bardziej podatną niż mężczyzną, na sugestie innych i tym samym bardziej ulegającą różnym wpływom. Pojawia się tu jednak kolejny problem, dotyczący tak łatwego poddania się mężczyzny sugestiom kobiety. Na chwilę obecną, oba te zagadnienia nie są jeszcze wystarczająco wyjaśnione i domagają się dalszych i bardziej szczegółowych badań naukowych, które pomogłyby zgłębić prawdy wyrażone w Rdz 3.

⁶⁰ L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, *Kuszenie, kusiciel*, w: *Słownik symboliki biblijnej*, jw., s. 412.

⁶¹ Motyw dotyku występuje w Biblii jako gest sprawiający przyjemność i dodający otuchy lub też powodujący grzech i ból. Czynność taka jest potrzebna, ponieważ człowiek jest także istotą cielesną i taka forma zachowań jest sposobem porozumiewania się pomiędzy ludźmi. Jednakże teksty biblijne przestrzegają również przed niewłaściwym posługiwaniem się takim gestem w odniesieniu do nieuporządkowanych pragnień zmysłowych. W systemie prawnym Izraela, kładącym nacisk na zewnętrzną czystość, dotyk był symbolem czystości moralnej nakazanej i cenionej przez Boga. Sam Bóg określił listę tego, co jest nieczyste i pozbawione czystości i czego nie wolno dotykać. Dotknięcie tego pociągało za sobą konieczność rytualnego oczyszczenia (Kpł 5,2-3; 7,19,21). Szczegółowy charakter Bożych przykazań, dotyczących dotyku wskazuje na wewnętrzną świętość, która miała wielką wartość dla Niego. Należy zaznaczyć, że ogólnym celem nadania takiego prawa przez Boga była nie tyle czystość fizyczna, co raczej czystość serca. Uczyniwszy dotyk ważnym elementem komunikacji międzyludzkiej, Bóg często posługiwał się nim w celu porozumienia się z człowiekiem (1 Sm 10,26; Jr 1,19; Dn 10,10.16.18; Iz 41,13).

stwierdzenie jest potwierdzeniem podważenia zaufania do prawdomówności Boga. W następstwie tego dochodzi do zerwania przez kobietę owocu z drzewa *poznania dobra i zła*⁶². Co więcej, owoc, który kobieta zerwała z tego drzewa, po skosztowaniu, przekazała mężczyźnie, który również go jadł. Czynność spożycia owocu przez oboje, wskazuje na ich obopólne złamanie zakazu Bożego.

II. SZCZEGÓŁOWE SKUTKI GRZECHU PIERWORODNEGO DLA RELACJI POMIĘDZY MĘŻCZYZNĄ I KOBIETĄ

Skutkiem grzechu pierworodnego jest utrata harmonii, jakiej człowiek doświadczał w relacji ze Stwórcą i ze światem, i która była przewidziana dla niego w zamyśle Bożym⁶³. Od tej chwili, grzech wraz z jego negatywnymi następstwami jest stale obecny w historii ludzi, utrudniając realizację planu zbawienia, jednak nie niwecząc go całkowicie.

Szczególnie dotkliwym skutkiem grzechu pierworodnego dla relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą jest to, że ich jedność została poddana napięciom, czyli doznaje zniekształcenia i doświadcza trudności w jej realizacji⁶⁴. Znakiem tego są zakłócenia pomiędzy mężczyzną i kobietą, wyrażające się w niezgodzie, duchu panowania, niewierności i konfliktach, prowadzącymi do nienawiści i zerwania jedności małżeńskiej⁶⁵.

Chociaż nieład ten może ujawniać się z różną ostrością i być bardziej lub mniej przewyciężany, zależnie od kultury i sytuacji konkretnych osób, to jednak ma on charakter powszechny⁶⁶. Tak więc ten boleśnie doświadczany nieporządek nie wynika z natury mężczyzny i kobiety ani z natury ich relacji, ale wyłącznie z grzechu⁶⁷.

Dotyk zatem był czynnością, za pomocą której człowiek nawiązywał kontakt z daną rzeczywistością; L. R y k e n, J.C. W i l h o i t, T. L o n g m a n III, Dotyk, w: Słownik symboliki biblijnej, jw., s. 155–156.

⁶² W Biblii występuje dwojakie znaczenie „owocu”. Po pierwsze jest to rodzaj plonu rośliny, który może być jadalny. Owoc jest rezultatem symbiozy głębin ziemi i światła, które przychodzi z wysoka. Jest to z jednej strony skutek ziemskiego trudu, a z drugiej widzialny znak błogosławieństwa Bożego. Stwórca sprawił w swej wszechmocy, że ziemia wydała różnorakie owoce (Rdz 1,11). Stokrotny owoc, czyli obfitość, jest widzialnym znakiem błogosławieństwa Bożego (Rdz 26,12). Jako dowód uznania przez Boga i wyraz wdzięczności za Jego dobro, Izraelici składali Bogu ofiarę z „pierwszych owoców ziemi” (Pwt 26,2.10). Owoc posiada też znaczenie metaforyczne w Biblii, jako efekt, konsekwencje, działań ludzkich (Jr 17,10). Przykładem może być zrodzenie dzieci przez rodziców (Rdz 30,2; Pwt 7,13; Mi 6,7; Ps 21,11; Iz 13,18). Wyrażenie „przynosić owoce”, występujące w literaturze mądrościowej Starego Testamentu oznacza sprawiedliwe i godziwe życie (Ps 1,3; Prz 31,31). Owoc zatem to obraz obfitości; L. R y k e n, J.C. W i l h o i t, T. L o n g m a n III, Owoc, owocny, w: Słownik symboliki biblijnej, jw., s. 665–666.

⁶³ KKK 379; Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”, 37.

⁶⁴ KKK 400; MD 9.10.

⁶⁵ Kongregacja Nauki Wiary, jw., 38.

⁶⁶ KKK 1606.

⁶⁷ KKK 1607.

1. Odczuwanie wstydu

Złamanie przez człowieka zakazu danego mu przez Boga, wpłynęło na jakość relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą, co przedstawiają Rdz 3,7.16–17⁶⁸. Negatywne następstwo dla tej relacji jest określone jako „otwarcie się obojgu oczu i poznaniu, że są nadzy”. Wyraz „oczy”, jako narząd wzroku, często występuje w tekstach biblijnych. Ma to miejsce zarówno w odniesieniu do ludzi, jak i do zwierząt (Rdz 27,1; Hi 21,20). Oko zapewniało zdolność widzenia. Biorąc pod uwagę fakt, iż hebrajski wyraz עַיִן, oznaczający oko, określa także „źródło czegoś”, można stwierdzić, że symbolika oka ma też znaczenie przenośne i dotyczyć może postawy człowieka, jego zachowania (Syr 14,10)⁶⁹.

Dlatego właśnie oko pojawia się niejednokrotnie w kontekście „serca”, jako centrum życia duchowego człowieka, tym samym określając jego wewnętrzne usposobienie (Syr 17,8). Poprzez oko można dotrzeć do samego wnętrza człowieka, dlatego ci ludzie, którym brak właściwej predyspozycji duchowej, dzięki której mogliby rozpoznać prawdę i dobro, są nazwani ślepcami (Iz 6,10)⁷⁰. W takim ujęciu widzenie jest obrazem duchowego poznania lub wiedzy (Prz 20,12; 22,12; Iz 6,10)⁷¹. Wzrok jest bowiem często łączony z duchowym zrozumieniem (Ps 119,18.37). Ludzie zwracają się do Boga z prośbą, aby On „otworzył im oczy”, czyli dał możliwość prawidłowego poznania (Rdz 21,19), właściwą radę (Ps 25,15)⁷². Dlatego też, widzenie jest symbolem ludzkiego poznania (Jr 5,21), któremu równocześnie towarzyszy wydanie opinii lub sądu (Prz 3,7; Jr 7,11). Stary Testament opisując sąd wydany przez człowieka, powiada, że coś było słuszne w jego oczach (2 Krl 10,5; 1 Krn 13,4)⁷³.

Z kolei czynność „otwierania” czegoś lub otwierania się na coś, jest w Biblii obecna bardzo często. Posiada ona znaczenie fizyczne, jak i duchowe. Wspólnym mianownikiem obu znaczeń jest wpuszczanie lub wypuszczanie kogoś lub czegoś,

⁶⁸ „3,7. Teraz otworzyły się obojgu oczy i poznali, że są nadzy. Zszyli więc liście figowe i zrobili sobie przepaski. 16. A do kobiety Bóg rzekł: Pomnożę po wielokroć cierpienie twych brzemienności. W boleściach będziesz dzieci rodzić, wszakże do męża będziesz Ignęta, a on rządzić będzie tobą. 17. Do mężczyzny zaś rzekł: — Ponieważ usłuchałeś głosu żony i jadałeś z drzewa, z którego jeść ci zakazałem, z twojej winy przekłeta jest ziemia. W znoju będziesz z niej pokarm zdobywał po wszystkie dni twego życia”.

⁶⁹ P. B r i k s, עַיִן, w: Podręczny słownik hebrajsko-polski, jw., s. 258; F. Z o r e l l, עַיִן, w: Lexicon hebraicum, jw., s. 591.

⁷⁰ P. P e r k i n s, Oko, w: Encyklopedia biblijna, jw., s. 868.

⁷¹ Antropomorfizujące wizerunki Boga w Biblii, przypisują Mu posiadanie różnych części ludzkiego ciała, w tym także oka. W ten sposób Bóg jest opisywany jako Ten, który widzi (Ps 33,18; Prz 15,11; Hi 28,10; Ez 1,18; 10,12). Ludzie proszą Boga, aby „wejrzął” na ich sytuację (Ps 17,2; 2 Krn 6,20), czyli zmienił obecny stan poprzez swoją ingerencję. Bóg może jednak czasami odmówić „patrzenia”, z czym łączy się brak pomocy z Jego strony (Iz 1,15–16), widzi bowiem zło, którego dopuszczają się ludzie (Jr 16,17). W takich przypadkach Boże widzenie prowadzi może do sądu (Hi 34,21; Ps 66,7; 94,9; Prz 15,3; 2 Krl 4,34–35; Am 9,4.8). Boże patrzenie łączy się też z zapewnieniem ochrony tym, których on miłuje (Ps 33,18; Pwt 11,12; 1 Krl 8,29; Ezd 5,5; Ne 1,6).

⁷² Szczególnie prorocy byli określani jako „widzący”, gdyż zostali obdarzeni przez Boga darem duchowego wglądu (2 Sm 24,11; Iz 29,10).

⁷³ Zob. Oko, widzenie, w: Słownik symboliki biblijnej, jw., s. 645–646.

aby zapewnić coś człowiekowi (Pwt 28,12; Joz 10,11; Hi 38,22–23). Stan otwarcia i zamknięcia jest często opisywany za pomocą części ludzkiego ciała, na przykład oczu, uszu i rąk⁷⁴. Otwarcie zatem, to dostęp do czegoś.

Następstwem „otwarcia oczu” ludzi, którzy złamali zakaz Boży, było poznanie, że są „nadzy”. Termin „poznać”, występujący tutaj, jest tłumaczeniem hebrajskiego słowa פָּנָה. Słowo to oznacza „wiedzę, zrozumienie, mądrość, rozeznanie umiejętności”⁷⁵. Pochodzi ono od czasownika פָּנָה odpowiadającego polskiemu *znać, zauważyć, zobaczyć doświadczyć, odczuć, zrozumieć, poznać, wiedzieć, rozróżniać*⁷⁶. Ta wielość terminów wskazuje na pewien ich wspólny mianownik. Jest nim nie tyle sama wiedza, ile raczej doświadczenie czegoś. Nie chodzi tu zatem o zwykłe widzenie, poznanie intelektualne, jedynie za pomocą rozumu, ale raczej o znajomość w sensie doświadczenia czegoś (Sdz 3,1; Iz 53,3; Mdr 3,13) i przeżycia czegoś⁷⁷.

Poznanie w ujęciu Biblii, nie jest jedynie procesem sytuowanym na płaszczyźnie teoretycznej wiedzy, lecz dokonującym się w kontekście całego życia. U Semitów bowiem poznanie wykraczało daleko poza granice abstrakcyjnej wiedzy i wyrażało pewną relację egzystencjalną. Tak właśnie człowiek zna cierpienie (Iz 53,30), grzech (Mdr 3,13), wojnę (Sdz 3,1) i pokój (Iz 59,8). Chodzi tu o rzeczywiste zaangażowanie się, czyli wejście z czymś lub z kimś w stosunki osobiste, które mogą przybierać bardzo różną postać i przechodzić różne stopnie⁷⁸. Nagość jest tu równoznaczna z jakimś brakiem, a w tym fragmencie tekstu biblijnego, utratę właściwego odnoszenia się nawzajem do siebie mężczyzny i kobiety⁷⁹. Potwierdza to stwierdzenie, że *zszyli liście figowe i zrobili sobie przepaski*⁸⁰.

Biblijne obrazy liści charakteryzują się swoistym dualizmem. Mogą one oznaczać zarówno obfitość, błogosławieństwo Boże, życie, zdrowie (Jr 17,8), jak również rozkład i niedostatek (Jr 8,13). Należy jednak zauważyć, że na obszarze Bliskiego Wschodu, wykorzystywano liście wielu gatunków drzew i krzewów w różnych celach. Na przykład liście bukszpanu były używane do garbowania, liście jeżyny żuto, aby powstrzymać krwawienie, liście drzewa figowego wplatano w kosze, liście z drzew oliwnych były środkiem ściągającym, liście sykomory

⁷⁴ Zob. Otwierać, w: Słownik symboliki biblijnej, jw., s. 661.

⁷⁵ P. B r i k s, פָּנָה, w: Podręczny słownik hebrajsko-polski, jw., s. 88; F. Z o r e l l, פָּנָה, w: Lexicon hebraicum, jw., s. 177.

⁷⁶ P. B r i k s, פָּנָה, w: Podręczny słownik hebrajsko-polski, jw., s. 140.

⁷⁷ F. Z o r e l l, פָּנָה, w: Lexicon hebraicum, jw., s. 295–297.

⁷⁸ Jest to szczególnie widoczne w historii relacji narodu wybranego z Bogiem, gdzie „poznanie Boga” nie może polegać jedynie na zewnętrznych i formalistycznych przejawach kultu, ale domaga się przeniknięcia aż do głębi „serca” i wyrażania w rzeczywistości życia, czyli konkretnych czynach. Do tego nawołują prorocy (Oz 6,6; Iz 1,17; Jr 22,16).

⁷⁹ S. B i e l e c k i, Stary Testament o małżeństwie. Ideał i rzeczywistość, *KST 2* (2003), s. 89.

⁸⁰ Biblia Tysiąclecia tłumaczy to zdanie w formie: „spletli więc gałązki figowe i zrobili sobie przepaski”. Ta forma nie jest jednak wiernym tłumaczeniem tekstu oryginalnego, w którym występuje hebrajski wyraz הַלְלִים, co należy tłumaczyć właśnie jako „liście”; F. Z o r e l l, הַלְלִים, w: Lexicon hebraicum, jw., s. 600; P. B r i k s, הַלְלִים, w: Podręczny słownik hebrajsko-polski, jw., s. 261. Również przekład grecki, czyli *Septuaginta*, używa w tym zdaniu wyrazu φύλλα, co także tłumaczone jest jako „liście”; O. J u r e w i c z, Φύλλον, w: Słownik grecko-polski, jw., T. 2, s. 493.

i orzecha włoskiego stosowano z kolei do opatrywania ran⁸¹. Jednak na ogół liście, charakteryzujące się nietrwałością z powodu szybkiej możliwości uschnięcia i opadania, stawały się znakiem czegoś nietrwałego, szybko przemijającego.

„Drzewo figowe” było w starożytności bardzo popularne ze względu na swe smaczne owoce i wielkie liście. To owocowe drzewo występowało powszechnie na całym obszarze Bliskiego Wschodu, zarówno w dzikiej, jak i uszlachetnionej odmianie, i obok drzewa oliwnego i krzewu winnego, stanowiło bogactwo tamtejszej ziemi. Ponieważ wypuszcza ono bardzo późno liście, można po nim poznać nadchodzenie lata. Owoce figi o kształcie przypominającym gruszkę, dojrzewają kilka razy w roku i odznaczają się wysoką zawartością cukru. Spożywa się je na surowo lub mogą być suszone w formie placków⁸². Piękno drzewa figowego i cień, jakiego dostarcza (Mi 4,4; Za 3,10) oraz popularność jego owoców, sprawiały, że była to ulubiona roślina na tamtych terenach. Ponadto tak wielorakie bogactwo drzewa figowego i dobro świadczone przez nie człowiekowi, sprawiały, iż roślina ta była w Biblii symbolem osiadłego życia, czyli także poczucia bezpieczeństwa i stałości⁸³. Zasiadanie w cieniu drzewa figowego jest obrazem pokoju, którym Bóg darzy człowieka (1 Mch 14,12). Jest symbolem tego, co najlepsze⁸⁴.

Wiersz Rdz 3,7 wspomina także o „przepaskach”, które sporządzili sobie ludzie po złamaniu zakazu Bożego. Przepaska to minimum stroju ludzkiego, która pierwotnie miała postać materiału owijanego wokół dolnej części tułowia ludzkiego, pełniła funkcje bielizny⁸⁵. Fakt zrobienia sobie przez mężczyznę i kobietę „przepasek z liści figowych”, czyli pewne minimum i nietrwałość tego co dobre, być może należy interpretować jako stwierdzenie, że po złamaniu przez nich nakazu Bożego, utracili oni to, co najlepsze pomiędzy nimi. Niewiele pozostało z dobra w ich wzajemnej relacji, które Bóg, jako Stwórca, zaplanował wobec nich. Tak więc, realizacja jedności mężczyzny i kobiety, którą oni powinni tworzyć, zacznie od tej chwili napotykać duże trudności.

Być może, potwierdzeniem tej prawdy, o trudności w realizacji jedności pomiędzy mężczyzną i kobietą, i równocześnie jej ilustracją jest to, co stwierdza Rdz 3,12, iż mężczyzna oskarża kobietę wobec Boga, za to, że skłoniła go do złamania zakazu Bożego. Taka właśnie postawa wyraźnie świadczy o zniszczeniu właściwej harmonii pomiędzy mężczyzną i kobietą.

2. Nadmierna skłonność kobiety do mężczyzny

Jeszcze inny przejaw zniszczenia harmonii pomiędzy mężczyzną i kobietą po złamaniu zakazu Bożego, przedstawia Rdz 3,16: *do męża będziesz lgnęła, a on*

⁸¹ Zob. Liść, w: Słownik symboliki biblijnej, jw., s. 471.

⁸² P.L. Crawford, Figa, figowiec, w: Encyklopedia biblijna, jw., s. 298.

⁸³ Stopniowo drzewo figowe stało się w Biblii symbolem skutków przymierza, jakie Bóg spodziewał się po narodzie, z którym zawarł przymierze (Oz 9,10).

⁸⁴ Zob. Figa, drzewo figowe, w: Słownik symboliki biblijnej, jw., s. 202.

⁸⁵ Przepaska, w: Encyklopedia biblijna, jw., s. 1012.

*rządzić będzie tobą*⁸⁶. W tekście oryginalnym, w wierszu tym występuje hebrajskie słowo *רָחַקְתָּ*, które jest pochodnym od *רָחַק* i które można tłumaczyć jako *pożądanie, żądza, pragnienie, namiętność, drapieżność*⁸⁷. Biblia dostrzega ważność „pragnień” w życiu człowieka. U podstaw wszelkich pragnień, pożądań, znajduje się jego istotne wymaganie i najważniejsza potrzeba, jaką jest posiadanie życia w całej swojej pełni, ze wszystkimi jego możliwościami rozwoju. Takie dążenie samej natury jest zgodne z porządkiem ustanowionym przez Boga. Biblia wyraźnie potwierdza obecność i pozytywną wartość pragnień ludzkich (Ps 42,2; Pwt 28,30; Am 5,11; Iz 65,21)⁸⁸. Zasadniczo siedliskiem wszelkich pragnień człowieka jest jego „serce”. Historia biblijna wyraźnie wskazuje, że właściwie tylko Bóg jest w stanie zaspokoić wszelkie ludzkie pragnienia. Dlatego też, pragnienia są tym czynnikiem, który powinien ukierunkowywać człowieka na Boga.

Jednakże pragnienie, chociaż samo w sobie jest właściwe, może przybrać formę niewłaściwą w postaci nie uporządkowania, czyli nadmiernej intensywności, a wówczas staje się żądzą i pożądlivością, mogącymi przynieść zgubne skutki dla człowieka (Pwt 8,1–5; Lb 11,4; 2 Sm 11,2n; Dn 13,8). Wówczas ma ono charakter gwałtownej siły, podatnej na zmienność nastrojów. Jest to przejaw wewnętrznego nieuporządkowania i jako takie jest oceniane jako zło, tym więcej, że człowiek będący w takiej sytuacji bardziej zwraca się do stworzeń, niż do Boga, Stwórcy wszelkich dóbr.

Tak rozumiane pożądanie, jako nieuporządkowane pragnienie prowadzące do zła, po złamaniu zakazu Bożego, kobieta kieruje do mężczyzny. Chociaż przekłady polskie, zarówno *Biblia Poznańska* jak i *Biblia Tysiąclecia* używają w tym wierszu wyrazu „mąż”, to jednak występujący tu hebrajski wyraz *אִישׁ* może być też tłumaczony jako *mężczyzna*⁸⁹. Podobnie grecki przekład tekstu, czyli *Septuaginta* używa w tym wierszu wyrazu *ἀνδρα*, co również może być tłumaczone tak samo, jako *mężczyzna*⁹⁰. W związku z tym pojawia się istotne pytanie dotyczące właściwej formy przekładu. O tyle jest to ważne, że wybór którejś z tych form zakreśla granice negatywnych skutków złamania zakazu Bożego. Jeśli zostanie przyjęte tłumaczenie wyrazu *אִישׁ*, jako „mąż”, wówczas te negatywne skutki dotyczyłyby jedynie samego związku małżeńskiego. Nie ulega wątpliwości, że pierwszy mężczyzna i kobieta tworzyli małżeństwo, co potwierdzają dalsze

⁸⁶ Biblia Tysiąclecia oddaje ten przekład w następującej formie: „ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą”.

⁸⁷ F. Zorell, *רָחַקְתָּ*, w: *Lexicon hebraicum*, jw., s. 912; P. Brik, *רָחַקְתָּ*, w: *Podręczny słownik hebrajsko-polski*, jw., s. 386; A. Klugman, *רָחַקְתָּ*, w: *Nowy słownik polsko-hebrajski i hebrajsko-polski*, Warszawa 1993, s. 74; tekst grecki *Septuaginty*, używa w tym wierszu słowa *ἀποστρέφει*, co należałoby tłumaczyć jako „zwrócenie się” do czegoś lub kogoś, w jakąś stronę, ukierunkować; zob. *ἀποστρέφει*, w: *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Part I, s. 56–57. Chociaż istnieje pewna rozbieżność w znaczeniach słów *רָחַקְתָּ* i *ἀποστρέφει*, to jednak ich wspólnym mianownikiem jest to, że proces który one opisują angażuje myśl i działanie człowieka. Taka aktywność może przybrać niewłaściwą formę.

⁸⁸ P.M. Galopin, J. Guillet, *Pragnienie*, w: STB, s. 760–761.

⁸⁹ P. Brik, *אִישׁ*, w: *Podręczny słownik hebrajsko-polski*, jw., s. 31; F. Zorell, *אִישׁ*, w: *Lexicon hebraicum*, jw., s. 45–46.

⁹⁰ M.T. Kambureli, *ἀνδρα*, w: *Słownik minimum grecko-polski i polsko-grecki*, Warszawa 1986, s. 25.

fragmenty tekstu biblijnego, zwłaszcza Rdz 4,1, gdzie wyraźnie jest podkreślone współzycie płciowe Adama z Ewą oraz poczęcie i zrodzenie dziecka. Takie zachowania w świetle całego prawa starotestamentowego, przysługiwały mężczyźnie i kobiecie tworzącym małżeństwo.

Ponadto Adam i Ewa byli wzorem małżeństwa dla dalszych dziejów ludzkości. Stąd też nie można wnioskować, że Adam i Ewa nie byli małżeństwem, gdyż takie rozumowanie stawałoby w sprzeczności z całą teologią dziejów zbawienia. Jednakże, przy założeniu, iż w tym kontekście należy wyraz $\Psi\aleph$ tłumaczyć jako „mąż”, negatywne skutki złamania zakazu Bożego odnoszone by były do tej instytucji, a więc sam związek małżeński posiadałby jakąś negatywną cechę ze swej natury, to znaczy, że zawierałby sam w sobie część zła. To z kolei oznaczałoby, że jest niedoskonały i nie daje szans na jakiegokolwiek próby tworzenia w nim dobra. Ponadto skutkami zła dotknięta byłaby tylko ta kobieta, która wstępuje w związek małżeński a nie każda inna. Pojawia się zatem pewna sprzeczność, przy takim przekładzie słowa $\Psi\aleph$.

Uwzględniając powyższe wnioski, a nade wszystko cały kontekst sytuacji i symboliki dotyczącej złamania zakazu Bożego, należy raczej skłaniać się ku bardziej poprawnemu tłumaczeniu wyrazu $\Psi\aleph$, jakim byłoby oddanie go w formie „mężczyzna”. Takie tłumaczenie pozwala bardziej trafnie rozłożyć akcent zła, jakie się dokonało, czyli nie tyle umiejscawiać go w związku małżeńskim, ile uwzględnić szerszy kontekst w ramach którego mieści się i małżeństwo, ale nie jako główne tło, ale kontekst „wnętrza” człowieka, czyli w tym przypadku „serca” kobiety. To bowiem w „sercu” rozumianym biblijnie jako centrum duchowe człowieka oraz zwornik jego osobowości, dokonał się ten wybór odrzucenia zakazu Bożego. Nie tyle chodzi tu więc o zewnętrzny aspekt, jakim jest małżeństwo, ile raczej o aspekt wewnętrzny, a to oznacza, że skutkiem zła przejawiającego się w nieuporządkowanym pragnieniu mężczyzny, jest dotknięta każda kobieta a nie tylko zamężna. Z tego właśnie względu bardziej poprawne wydaje się tłumaczenie wyrazu $\Psi\aleph$ jako mężczyzna.

3. Skłonność mężczyzny do dominacji nad kobietą

Ściśle z powyżej przedstawionymi negatywnymi następstwami złamania zakazu Bożego, łączy się jeszcze jeden skutek, o którym wspomina Rdz 3,16. Przekłady polskie oddają to jako *rządzenie mężczyzny kobietą, panowanie nad nią*. W tekście hebrajskim występuje wyraz $\aleph\aleph\aleph$, będący pochodnym od $\aleph\aleph$ i który można tłumaczyć jako *panować, zarządzać*⁹¹. Z kolei w tekście greckim występuje w tym wierszu czasownik $\aleph\aleph\aleph$, będący pochodnym od $\aleph\aleph$, co również może być tłumaczone jako *dominować, górować, być władcą, panować*⁹². Biblijne pojęcie „panowania” jest zazwyczaj odnoszone do posiadania przez kogoś władzy nad czymś lub nad kimś. Władza prowadzi więc do przywództwa i kierownictwa.

⁹¹ P. B r i k s, $\aleph\aleph$, w: Podręczny słownik hebrajsko-polski, jw., s. 214; F. Z o r e l l, $\aleph\aleph$, w: Lexicon hebraicum, jw., s. 481.

⁹² O. J u r e w i c z, $\aleph\aleph$, w: Słownik grecko-polski, T. 1, jw., s. 566.

Tak rozumiana władza jest najczęściej łączona z politycznym autorytetem, jakim odznaczeni się, albo nabywali, niektórzy ludzie (Rdz 37,8; Sdz 14,4; Ps 72,8), bądź sfera, w której ten autorytet się przejawia (2 Krl 20,13)⁹³. Władza widoczna jest w różnych strukturach społecznych, począwszy od najbardziej prostych, jaką jest rodzina do najbardziej złożonych, jaką jest funkcja króla⁹⁴. Jednak początkowo władzę sprawowali wysłannicy religijni (Wj 19,6), dlatego posiadała ona charakter duchowy. Stopniowo, gdy społeczeństwo izraelskie stworzyło organizację polityczną, czyli państwo, władza przybrała taką właśnie formę.

Teksty biblijne sugerują, że każda władza jest udzielona przez Boga, czyli, że nie jest ona absolutna. A to oznacza, że posiada ograniczenia moralne. Wynika stąd, że to nakłada na nią pewien umiar. Władza powinna uszanować porządek ustanowiony przez Boga. Celem władzy jest troska i odpowiedzialność za dobro wspólne. Zdarzają się jednak nadużycia władzy, czyli przekraczania granic swoich uprawnień, zazwyczaj w formie ucisku innych ludzi, co Biblia wyraźnie potępia (Kpł 25,43.53). Chociaż ludzie sprawują władzę, to sami podlegają władzy Boga (Ps 8,7), którego panowanie jest ostateczne i wieczne nad wszystkim (Ps 22,28; Dn 4,3)⁹⁵. Jest to przestroga dla przewrotnej władzy, która sama się naraża na sąd Boży i który nie omieszka jej osiągnąć w oznaczonym dniu (Dn 7,11n).

Dlatego określenie, że „kobieta będzie poddana mężczyźnie, lgnęła do niego” oznacza, że będzie doświadczała braku harmonii w swoich pragnieniach, czyli stanu ich nie uporządkowania. Będzie się to przejawiać na nieumiarkowanym, nadmiernym kierowaniu ku mężczyźnie swoich oczekiwań i tym samym zależności od niego, a przez to będzie ona narażona na nadużycia władzy nad nią z jego strony⁹⁶. W tej sytuacji dochodzi do załamania się i stałego zagrożenia jedności pomiędzy mężczyzną i kobietą. Oznacza to brak odniesienia wzajemnego, które oparte byłoby o poszanowanie osobowej godności każdego z nich. Zanika świadomość obopólnego daru i dochodzi do naruszenia równości zwłaszcza na niekorzyść kobiety. Znajdzie to później wyraz w różnych formach dyskryminacji kobiety ze względu na to, że jest kobietą⁹⁷. Przewycięzanie tego negatywnego dziedzictwa jest stałym wyzwaniem dla ludzi. Może się to dokonywać przez ciągłe odkrywanie godności człowieka, której właściwy wymiar nadał Jezus Chrystus przez dzieło odkupienia. Sam Syn Boży swoimi słowami i czynami zawsze wyrażał należny kobiecie szacunek i cześć, przewyciężając w ten sposób błędny status kobiety.

Grzech pierworodny, rozumiany w świetle Biblii, jako odrzucenie przez człowieka nakazu Bożego, spowodował powstanie trudności w relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą. Wyrazem braku harmonii w tej relacji jest odczuwanie wstydu, nadmierna skłonność kobiety do mężczyzny i dążność mężczyzny do

⁹³ Panowanie, w: Encyklopedia biblijna, jw., s. 896.

⁹⁴ Zob. Władza ludzka, w: Słownik symboliki biblijnej, jw., s. 1100.

⁹⁵ F. A m i o t, P. G r e l o t, Władza, w: STB, s. 1048–1049.

⁹⁶ B. M i e r z w i ń s k i, Problem dominacji mężczyzną nad kobietą w Biblii, *Kat* 41: 1997, nr 4 s. 244–248.

⁹⁷ Jak najbardziej słuszny sprzeciw kobiecie wobec takiej sytuacji nie może jednak prowadzić do jeszcze bardziej negatywnego skutku, jakim byłoby upodobnienie kobiety do mężczyzny i tym samym pozbawienie jej swojej oryginalności. Doprowadziłyby to do braku możliwości spełnienia siebie. MD 10.

dominacji nad kobietą. Skutki te wydają się być szczególnie dotkliwie odczuwane obecnie, czego wyrazem jest tak wiele rozbitych małżeństw. Dlatego też, uważna refleksja nad przyczyną tego stanu, powinna stać się pomocą dla działań pastoralnych zmierzających do przyjscia z pomocą współczesnym małżeństwom.

ORIGINAL SIN AND ITS RESULTS FOR RELATION BETWEEN A MAN AND A WOMAN IN THE LIGHT OF GEN 3

SUMMARY

Breaking the bond with God by the first people is the impediment, which is manifested by the „original sin”. This is also the reason of disturbing the previously existing harmony between a man and a woman. The first result of this sin is a change in the way of seeing their sexuality, understood as a main difference at a human being. After this fact people lost an ability to recognize themselves as a perfect image of God. The second negative result of original sin is wrong domination a man above a woman and her bad inclination to him. This, in turn, results in the difficulties concerning correct understanding of marriage and the way of realization of marital unity, what is special shown by the present times.

KSIEGI KAROLIŃSKIE – – FRANKOŃSKA ODPOWIEDŹ NA SOBÓR NICEJSKI II Z ROKU 787

Między rokiem 790 a 794 na dworze Karola Wielkiego w Akwizgranie miały miejsce cykle uroczystych posiedzeń, na których frankoński król otoczony uczonymi i teologami wysłuchiwał fragmentów akt soboru nicejskiego z 787 roku. Dokumenty z Nicei odczytywane były na głos, w tym czasie frankońscy teologowie w obecności króla Karola Wielkiego, odnotowywali najbardziej naganne w ich opinii miejsca i dyskutowali nad nimi. Posiedzenia te w ostatnim etapie zaowocowały obszernym krytycznym pismem, które zredagowane przez ogół obradujących, zostało ostatecznie spisane prawdopodobnie przez Teodulfa z Orleanu. W ten sposób powstały spektakularne *Księgi Karolińskie (Libri Carolini)*¹.

Były one odpowiedzią na akta soboru, jaki został zwołany w roku 787 przez bizantyńską cesarzową Irenę i jej małoletniego syna Konstantyna VI. Sobór ten zaakceptował i uprawomocnił kult obrazów religijnych, który był w Bizancjum szeroko rozpowszechniony, ale stanowił też przedmiot długiego sporu z ikonoklastami.

Przyczyny niechęci, jakimi Karol Wielki darzył Bizancjum, nie tkwiły tylko i wyłącznie w różnicach poglądowych na tematy religijne, chociaż ten aspekt jest niezwykle ważny przy analizie i próbie zrozumienia *Ksiąg Karolińskich*. Frankońscy teologowie nie akceptowali obrazu jako klucza dostępu do świata duchowego. Święte formy ikonograficzne, które na Wschodzie stały się przedmiotami czci i uwielbienia, dla dworu Karola Wielkiego oddawały tylko aspekty zewnętrzne i materialne.

Obok kwestii teologicznych, które stały się bezpośrednim powodem powstania *Ksiąg Karolińskich*, dochodziły nieporozumienia na tle politycznym. Karol Wielki jako duchowy i ideologiczny „ojciec Europy”, nie zamierzał akceptować zwierzchności cesarza bizantyńskiego. Jego rozdrażnienie podsyciała także porażka projektu małżeństwa, które było planowane pomiędzy Rotrudą, córką Karola, a Konstantynem VI, synem cesarzowej Ireny. Ostatnim ogniwem waśni był incydent, który dwór karoliński interpretował jako polityczną zniewagę. Chodziło tutaj o fakt, że Karol Wielki nie został zaproszony na obrady soborowe do Nicei. *Libri Carolini*

¹ Chociaż *Księgi Karolińskie* ostatecznie zredagował prawdopodobnie Teodulf z Orleanu, jednak ich powstanie było wynikiem zbiorowej pracy teologów frankońskich pod przewodnictwem Karola Wielkiego. Stąd w tym artykule będę mówiła o zbiorowym autorze tego dzieła.

mają więc nieocenioną wartość historyczną, pozwalają poznać nie tylko spory teologiczne, ale też polityczne na linii bizantyńsko-frankońskiej.

Konflikt wokół soboru nicejskiego i jego postanowień wybuchł w momencie, gdy dwór frankoński dowiedział się, iż nie został wtajemniczony w pertraktacje. Niewybaczalnym afrontem dla Karola było zlekceważenie jego osoby. Sam papież Hadrian nie czuł się również zobowiązany do poinformowania króla i kleru frankońskiego o debatach soborowych. Próbował za wszelką cenę zachować względną zgodę religijną między Kościołami i tak znacznie nadwątloną poprzez ostatnie wydarzenia polityczne. Można również przypuszczać, że papież żywił przekonanie, iż akta soboru nicejskiego nie mają dla Franków większego znaczenia. Zwłaszcza że w kraju rządzonym przez Karolingów nie było aż tak poważnych konfliktów dotyczących czci świętych wizerunków². Inicjatywa wszczęcia otwartego konfliktu z Bizancjum nie wyszła więc od papieskiego Rzymu. Choć grunt do antagonizmów był przygotowany przez niesnaski Rzymu z Cesarstwem na bazie rozbieżności religijno-kościelnych. W momencie gdy papieżowi Hadrianowi udało się przywrócić jedność kościelną z Bizancjum, potępiającym obrazoburstwo, ujawniła się nagle opozycja ze strony wiernego obrońcy Kościoła — Karola³. Wtedy, gdy wszystko zdawało się wskazywać, iż powstała na nowo szansa stworzenia zjednoczonego chrześcijaństwa obejmującego Kościoły Wschodu i Zachodu, szansa dana przez sobór nicejski II, wtedy diametralny zwrot w akcji dokonał Karol Wielki. „Dawid Zachodu” zajął zdecydowanie stanowisko anty-bizantyńskie. Papież Hadrian I przyłączył się do poglądów soboru, co wywołało jeszcze bardziej zgorzały protest ze strony Karola.

Akta soborowe dotarły do króla Franków dopiero w roku 788. Wersja łacińska jednak, jak się miało później okazać, pozostawiała wiele do życzenia. Rzymski duchowny, który z polecenia papieża Hadriana zajął się tłumaczeniem akt soboru nicejskiego II, nie skorzystał z okazji, iż jeden z legatów papieskich uczestniczących w zgromadzeniach soborowych w Nicei znał biegle dwa języki. Sam przetłumaczył dokumenty posługując się grecko-łacińskim słownikiem. Dlatego też jego tłumaczenie w wielu miejscach było błędne, niekiedy wieloznaczne i niezrozumiałe⁴.

Reakcja uczonych na dworze Karola Wielkiego była natychmiastowa. Fala protestów i oburzenie wywołały kontrowersyjną odpowiedź. Odpowiedź ta zamieszczona została w traktacie *Libri Carolini*, w którym surowej krytyce poddane zostały uchwały soborowe.

Tak wykonane tłumaczenie, które niespełna sto lat później Anastazy Bibliotekarz ocenił jako dzieło autora nie znającego ani greki ani łaciny, trafiło w roku 788 na dwór Karola Wielkiego. Można przypuszczać, że akta nicejskie trafiły na dwór frankoński określną drogą lub w jakiś niejasny sposób, z pewnością zaś nie za pośrednictwem wysłannika papieskiego. Taką opinię można wysnuć, biorąc pod

² A. Freeman, Einleitung, w: *Opus Caroli Regis contra Synodum*, Hannover Hahnsche Buchhandlung 1998, s. 2.

³ M.H. Serejski, Idea jedności karolińskiej — studium nad genezą wspólnoty europejskiej w średniowieczu, *Rozprawy historyczne Towarzystwa Naukowego Warszawskiego*, t. 17, z. 3, Warszawa 1937, s. 57.

⁴ A. Freeman, jw., s. 1.

uwagę fakt, że Frankowie do roku 792, czyli wysłania swojego przedstawiciela do Rzymu z odpowiedzią na dokumenty soborowe, nie znali papieskiego stanowiska względem Nicei II⁵.

Następstwa błędnego tłumaczenia akt wywołały lawinę kontrowersyjnych dyskusji. Przede wszystkim została wypaczona oryginalna myśl soborowa⁶ i w takiej też wypaczonej postaci dotarła do środowiska frankońskiego.

Uczeni skupieni wokół króla Franków nie uświadomili jednak sobie, że za ten stan rzeczy nie odpowiadają nicejscy Ojcowie Soborowi, lecz niekompetentny tłumacz⁷. Nie biorąc pod uwagę nawet faktu, iż nie otrzymali dokumentu bezpośrednio z Konstantynopola, zareagowali bardzo gwałtownie przyjmując radykalnie opozycyjne stanowisko. Karol Wielki musiał od samego początku błędnie ocenić całą sytuację, bądź też nie chciał jej wnikliwie badać i taki stan rzeczy odpowiadał jego wcześniejszym animozjom wobec Wschodu.

Uczeni wraz ze stojącym na czele Karolem szybko doszli do przekonania, że akta soboru zostały wysłane z Konstantynopola i przyjęli dalej, iż papież Hadrian bez zwłoki mógłby się dołączyć do oskarżenia Greków i soboru, skoro tylko pokazano by mu najważniejsze błędy. Bez wyjątku słowa Ojców Soborowych cytowane w aktach po łacinie traktowane były jako ich własne, w żadnym miejscu nie zakładano możliwości popełnienia błędu przez tłumacza. Zupełnie tak jakby ojcowie mieli swe dysputy prowadzić w języku łacińskim i w swych niedorzecznych i niejasnych wywodach mieliby pokazywać zastraszającą niekompetencję odnośnie do spraw duchowych. Obradujący są postrzegani jako całkowicie odpowiedzialni za słowa, które były podawane w przekładzie. A skoro przyjęto, że akta nadeszły z Konstantynopola, to tym samym Karol Wielki i uczeni mogli przypuszczać, że wersja łacińska została tam zaaprobowana. Obarczając pełną odpowiedzialnością za „barbarzyńskie” i „bezsensowne” deklaracje zarówno nicejskich duchownych jak i panujących wówczas władców bizantyńskich, byli przekonani, że mają przed sobą oficjalną wersję akt II Soboru Nicejskiego⁸. Nie jest więc rzeczą dziwną i niewytłumaczalną, iż stosunek Karola Wielkiego i uczonych karolińskich do kwestii soboru nicejskiego z roku 787 był negatywny.

Karolińscy uczeni surowej i gorączkowej krytyce poddali wszystkie uchwały soborowe. Przede wszystkim rozprawili się z zagadnieniami teologicznymi i kościelnymi, jednak kwestią wątpliwą jest, czy miały one odegrać najważniejszą rolę w polemice ze Wschodem. Sobór nicejski miał rozniecić tylko od dawna już istniejący spór, a akta soborowe okazały się doskonałym pretekstem do wszczęcia politycznej rozgrywki.

Podstawą rozbieżności w rozumieniu kwestii kultu obrazów stało się błędne przetłumaczenie greckich terminów *proskynesis* i *latreja*, które oddano jednym słowem *adoratio*⁹. Tłumacz nie rozróżniając zasadniczej różnicy między tymi

⁵ A. Freeman, Carolingian orthodoxy and the fate of the Libri Carolini, *Viator, Medieval and Renaissance Studies* 16 (1985), s. 76.

⁶ T. Łukaszyk, Obraz święty — ikona w życiu, w wierze i w teologii Kościoła, Częstochowa 1993, s. 88.

⁷ A. Freeman, Einleitung, jw., s. 1.

⁸ Tamże, s. 2–3.

⁹ A. Freeman, Einleitung, jw., s. 1.

słowami oznaczającymi dwa różne pojęcia czci, ujął je jednym łacińskim terminem. *Proskynesis*, to w pojęciu Greków czczenie poprzez hołd i należny pokłon. Natomiast *latreja* jest rodzajem służby, jest czią oddawaną jednemu Bogu. Pierwszy rodzaj odpowiada więc czci, którą należało otaczać święte wizerunki, oddając im hołd i pokłon w modlitwie, *latreja* natomiast zarezerwowana była tylko i wyłącznie Bogu, to cześć związana z mistycznym uniesieniem w modlitwie dającym wierzącym możliwość kontaktu z Boską Naturą. Adoracja (*adoratio*) natomiast dla człowieka Zachodu mogła być kierowana jedynie do Boga. Użycie więc tego samego słowa w odniesieniu zarówno do kultu Boga jak i kultu należnego świętym obrazom mogło wywołać kontrowersje i poważne nieporozumienia. Na tej podstawie uczeni karolińscy dążyli do zdyskredytowania greckiej teologii obrazu.

Opus Caroli regis contra synodum (Libri Carolini) stanowi ostateczne rozwinięcie *Capitulare adversus synodum*. *Capitulare* było pierwszym stopniem do ostatecznego manifestu dworu karolińskiego, czyli tak zwanych *Ksiąg Karolińskich*. Prezentowało stan frankońskich przemyśleń z roku 792, chociaż słowo wstępne musiano sformułować już w roku 790 lub 791. *Capitulare* wymieniało 85 zarzutów przeciwko greckim ikonofilom, natomiast w *Opus Caroli regis* zarzutów tych jest 120, stanowią one jednocześnie tytuły poszczególnych rozdziałów. W wydaniu przez papieską kurię uwidacznia się fakt, że pierwotny dekret teologów karolińskich składał się z dwóch części, odpowiednio po 60 i 25 rozdziałów. Później te rozdziały zostały wzbogacone o następne, uporządkowane pod względem tematycznym i podporządkowane czterem księgom¹⁰. Każda z ksiąg karolińskiego dzieła poprzedzona jest wstępem i spisem rozdziałów. Dodatkowo całe dzieło zapoczątkowane jest przez jeden główny wstęp, w którym karolińscy uczeni w programowy sposób nakreślają cel swego traktatu. Liczba rozdziałów waha się między 28 a 31. Najczęściej w tytule rozdziału zawarty jest fragment przytoczony z akt nicejskich, który staje się przedmiotem rozważań.

Cała frankońska gorycz znalazła swój upust na łamach tak obszernego karolińskiego traktatu, w którym punkt po punkcie zostały skrytykowane i odrzucone postanowienia soborowe. Wysiłek uczonych zgromadzonych na dworze królewskim skupił się na zebraniu jak największej ilości kontrargumentów. Teologowie karolińscy krytykowali nie tylko Ojców Soborowych (traktowali ich ogólnie jako teologów bizantyńskich, chociaż w obradach brali też udział przedstawiciele papieża), a także samą cesarzową i jej syna. Chcąc podnieść prestiż swego dzieła, włączyli do niego wiele cytatów patrystycznych i biblijnych. W każdym niemal rozdziale dzieła powoływali się na Ojców Kościoła. Cytaty z ich dzieł stanowiły główną podporę i trzon traktatu. Zresztą, dzieło powstało w okresie, kiedy argument patrystyczny stanowił coraz większą rolę w debatach teologicznych.

Autorzy karolińscy nie tylko przytaczali swoje świadectwa patrystyczne, które miały stanowić główny dowód w ich argumentacji, ale także krytykowali wymowę cytatów, użytych w aktach soboru nicejskiego z 787 roku. W ten sposób starali się dowieść, że są oni właściwymi spadkobiercami tradycji wczesnochrześcijańskiej.

¹⁰ A. Freeman, Einleitung, s. 4.

Atak zawarty w *Libri Carolini* skierowany jest na władców Bizancjum i na panujące tam obyczaje i praktyki. Polemika przedstawia wartość tym cenniejszą, że na marginesie tekstu znajdujemy uwagi, noty tyrońskie, podyktowane podobno przez samego Karola Wielkiego¹¹. W miejscach, które zawierały — według króla — trafne, błyskotliwe lub bardzo precyzyjne wnioski, znajdują się zapisane na marginesie słowa akcentujące dany fragment w tekście. Z bardzo wielu not tyrońskich wymienić można tutaj wpisane ręką Karola: *BENE, BENE OMNIA, OPTIME, ELEGANTER, ACUTE, TOTUM BENE, RECTE, VERISSIME*¹². Noty są czymś w rodzaju osobistego aplauzu samego króla, który w ten sposób wyrażał swe pełne poparcie dla pracy całego zespołu teologów redagujących *Libri Carolini*, wśród których Teodulf miał zapewne rolę decydującą.

Traktat został wydany w imieniu władcy Karola Wielkiego, który postawił siebie w roli rozjemcy, akcentując bardzo wyraźnie swą władzę i rangę przedsięwziętego dzieła. Władca państwa Franków miał świadomość, że jest suwerenem równie potężnym, jak cesarz Bizancjum, na to wskazuje tytułatura dana mu w *Libri Carolini*. Dzieło zostało przedsięwzięte przez „najdostojniejszego” (*inllustrissimus*) i „najznakomitszego” (*excellentissimus*) Karola, przede wszystkim zostało przedsięwzięte zaś z woli Boga¹³.

Księgi Karolińskie sformułowane są jako manifest wyrażony w pierwszej osobie liczby mnogiej — my (*nos*): „żyjemy nadzieję, że jesteście ocenieni przez Boga jako dobrzy i wierni poddani”¹⁴, „(...) wyjaśnimy tę rzecz tak, jak ma być ona rozumiana”¹⁵, „(...) z Bogiem nam sprzyjającym będziemy roztrząsać kolejne kwestie”¹⁶.

Autorzy zwracają się do adresatów swej polemiki albo bezpośrednio za pomocą drugiej osoby liczby pojedynczej: „(...) czcicielu obrazów, miłośniku bezrozumnych wizerunków”¹⁷, lub też znacznie częściej wypowiadają się o ikonofilach bardziej bezosobowo „owi, ci” (*illi, isti*)¹⁸. Podkreślają tym samym swą niechęć i zdecydowany dystans: „owi zaś zaiste czczą nic innego, jak tylko tworzywo, z którego obraz jest wykonany”¹⁹, „(wizerunków) jak ci bajają, nie należy czcić”²⁰.

Libri Carolini były królewskim manifestem. Już na samym początku dzieła autorzy w dosadny i bezkompromisowy sposób skrytykowali sobór, który obradował w Nicei. Według nich przeprowadzony został niedorzecznie i zuchwale

¹¹ M.H. Serejski, jw., s. 52.

¹² „Dobrze, wszystko dobrze, najlepiej, wytwornie, bystrze, pięknie, najistotniej”.

¹³ „In nomine Domini et Salvatoris nostri Iesu Christi. Incipit opus inllustrissimi et excellentissimi seu spectabilis viri Caroli, nutu Dei regis Francorum, Gallias, Germaniam Italiamque sive harum finitimas provincias Domino opitulante regentis”; LC Praefatio, s. 97.

¹⁴ LC Praefatio, s. 98.

¹⁵ „[...] qualiter intellegendum sit, explicemus”; LC I 13, s. 164.

¹⁶ „[...] in sequentibus [...] Domino favente explicabimus”; LC I 13, s. 166.

¹⁷ LC II 30, s. 317.

¹⁸ Określenia typu *nos* i *illi* między innymi w: LC II 12, s. 259; II 30, s. 303; II 31, s. 322; III 15, s. 399; IV 3, s. 494.

¹⁹ „[...] *isti* vero in imaginibus nil aliud nisi easdem materias, de quibus illae fiunt”; LC I 22, s. 208.

²⁰ „[...] Non igitur, ut *illi* garrunt, adorandi [...] sunt; LC I 24, s. 213.

(*stolide sive arroganter*)²¹. Obradujący określani są jako ci, którzy splamili (*inbuti*) cały dotychczasowy dorobek soborowy i złamali powagę sześciu świętych i powszechnych soborów. Sobory te bowiem rozprawiły się z różnymi pokusami heretyków, a Nicea przewrotnie jest dowodem triumfu bezbożności²². Autorzy *Libri Carolini* zdecydowanie odrzucali wszelkie postanowienia VII greckiego soboru, które w sposób dość kontrowersyjny i pozostawiający wiele do życzenia nazywają „szumowinami i śmieciami” (*purgamenta*)²³.

Kwestia kultu obrazów głównie poruszana na soborze nicejskim, to według uczonych karolińskich tradycja „najbardziej nierozumna” (*traditio imprudentissima*)²⁴. Natomiast tekst *horos*, który dotarł do Karola Wielkiego został uznany jako pozbawiony wymowności i jakiegokolwiek sposobu myślenia²⁵. Sobór ten splamił tradycję Kościoła wystawiając ją na próbę dla podparcia swych bezbożnych argumentów. Dodatkowo naraził na znieważenie powagę Pisma Świętego²⁶. Zła interpretacja Biblii i przeinaczenie przesłań, które ze sobą niesie są karygodne. obrońcy obrazów, którzy zebrali się w Nicei dopuścili się, według dworu karolińskiego, uzurpowania świętych nauk biblijnych i źle je rozumiejąc dopasowali do swoich haniebnych celów. Akta soboru nicejskiego oburzają autorów *Libri Carolini* z powodu „fałszywych wersji” źródeł tam wykorzystywanych. Traktat karoliński powtarza bezustannie, że akta z Nicei II zawierają przeinaczone i przekreślone cytaty z Pisma Świętego oraz pism patrystycznych. Podaje liczne przykłady błędnego interpretowania Biblii i konsekwencji, które wypływają z takiego postępowania. Obradujący uzurpowali sobie naukę Pisma Świętego do poparcia własnych niedorzecznych myśli²⁷.

Autorzy frankońscy w I księdze i w początkowych rozdziałach II księgi dzieła poddali dyskusji dowody pochodzące z Biblii, były to zwłaszcza teksty starotestamentalne. Licznymi argumentami próbowali udowodnić błędną interpretację wykorzystaną przez ojców soborowych. Rozdziały zawierające dyskusję na temat prawidłowej i jedynej interpretacji Biblii, to prawdziwe popisy oratorskie. Autorzy wplatali w nie sprzyjające sobie cytaty z łacińskich Ojców Kościoła, jak się miało okazać grecka literatura patrystyczna nie była znana im w wystarczający sposób.

Pewną ilość tekstów patrystycznych, które zostały przytoczone przez Bizantyńczyków w Nicei, teologowie frankońscy próbowali poddać dyskusji w kilku rozdziałach księgi II. Uczni karolińscy starali się dowieść, iż cytaty, z których korzystali Ojcowie Soborowi nie odnosiły się do kwestii czczenia świętych wizerunków. Karolińskie próby odrzucenia greckich argumentów opartych na

²¹ LC Praefatio, s. 97.

²² „[...] institutis inbuti et sanctas et universales sex synodos, quae pro variis hereseorum infestationibus a sanctis et venerabilibus patribus gestae sunt”; LC Praefatio, s. 101.

²³ LC Praefatio, s. 101.

²⁴ Tamże, s. 102.

²⁵ „Cuius scripturae textus eloquentia sensuque carens ad nos usque pervenit”; LC Praefatio, s. 101.

²⁶ Por. LC Praefatio, s. 100.

²⁷ „Quod non parvi sit piaculi Scripturas aliter intellegere quam intellegendae sunt, et ad hos sensus usurpatas adcommo-
dare, quos ille non continent”; LC I 5, s. 128. Liczne zarzuty pod adresem Greków i ich błędnej interpretacji Pisma Świętego również w: I 9, I 10, II 5, II 14.

tradycji kościelnej, okazały się jednak bardzo mierne. Kompromitujący stan tłumaczenia greckich akt przyczynił się do karygodnych pomyłek. Uczni Karola Wielkiego w sposób bardzo zdawkowy rozprawiali się z argumentacją bizantyńską. Próbowali przedstawić właściwy sens wykorzystanych na soborze nicejskim pism, jednak nie dysponując odpowiednią wiedzą na ich temat, ucinali dyskusję już po kilku zdaniach. W ten sposób próbowali się odnieść do cytowanego przez sobór nicejski II Atanazego Wielkiego (ok. 295–373), Ambrożego z Mediolanu (ok. 339–397), Augustyna (354–430), Grzegorza z Nyssy (ok. 335–394), Cyryla Aleksandryjskiego (380–444) i Symeona Słupnika (522–596).

Postawa wobec kwestii kultu świętych wizerunków, została w *Opus Caroli regis* sformułowana w opozycji do zapatrywań Greków. Karoliński Zachód bezkompromisowo piętnował „adorację” obrazu, a jedyną funkcję, jaką przypisywał wizerunkowi, była funkcja dydaktyczna. Obraz miał upamiętniać wydarzenia, być literaturą dla ludzi prostych i nieumiejących czytać. Dodatkowo miał spełniać funkcje estetyczne, zdobić i upiększać ściany świątyń i upamiętniać to co się wydarzyło, służyć „ku pamięci rzeczy dokonanych” (*ad memoriam rerum gestarum*)²⁸. W *Libri Carolini* wielokrotnie napotykamy na tak sformułowaną ideę odnoszącą się do głównej roli wizerunków — jako pamiętki czynów, wydarzeń i dziejów z przeszłości²⁹. Stanowisko to było analogiczne do postawy, jaką reprezentował wobec kultu wizerunków Grzegorz I (590–604). On jako pierwszy tak wyraźnie i stanowczo podkreślał dydaktyczne znaczenie obrazów twierdząc, że wizerunek jest „Biblią dla biednych” (*Biblia pauperum*)³⁰, którzy tylko poprzez wrażenia wzrokowe mogą zrozumieć wiarę, a także poznać jej dzieje.

W księgach I i II uczeni karolińscy akcentowali, że ani Pismo Święte, ani Ojcowie Kościoła nie zajęli stanowiska w sprawie kultu obrazów. Był to bardzo ważny element argumentacji karolińskiej. Dlatego zajął on wiele miejsca i umieszczono go na początku *Opus Caroli regis*. W rezultacie frankońscy uczeni chcieli wykazać, że kult obrazów nie był ustanowiony w oparciu o teksty Pisma Świętego ani o nauczanie Ojców Kościoła. I i II księga *Opus Caroli regis* symbolicznie porównana została przez autorów *Libri Carolini* do dwóch Testamentów. Miały mieć w sobie siłę i przesłanie, którym nikt nie byłoby w stanie się przeciwstawić. Były dla karolińskich teologów fundamentem i podstawą w kwestii kultu wizerunków i zagadnień z nimi związanych³¹.

²⁸ „Nam dum nos nihil in imaginibus spernamus praeter adorationem, quippe qui in basilicis sanctorum imagines non ad adorandum, sed ad memoriam rerum gestarum et venustatem parietum habere permittimus”; LC III 16, s. 411.

²⁹ „[...] secundum antiquam patrum et ecclesiasticam traditionem eas in ecclesia in ornamento et **memoria rerum gestarum**, si libet, habeamus”; LC II 31, s. 327; „[...] Sed dum aliud sit quaedam per patriarcham fieri ad praefigurationem futurorum, aliud a pictore pingi quaedam ob **memoriam praeteritorum gestarum**”; LC I 10, s. 155; „[...] Nam dum istae nihil aliud innuant nisi interdum **rerum gestarum ordinem**”; LC I 15, s. 170; „[...] nec illarum in ornamentis basilicarum et **memoria rerum gestarum** constitutarum fugienda sit visio”; LC II 13, s. 259.

³⁰ Samo to wyrażenie nie występuje w pismach Grzegorza Wielkiego, ale dobrze oddaje jego myśli.

³¹ „[...] ut in his duobus voluminibus per duorum Testamentorum salutaria arma eorum vanissimis neniis obnitentes”; LC Praefatio II, s. 233.

Argumentacja z ksiąg III i IV zmierzała do odrzucenia w całości źródeł zebranych przez Niceę II pod nazwą „tradycja Kościoła”. Chodziło o odrzucenia idei mającej wielkie znaczenie dla soboru nicejskiego II, pozwalającej stwierdzić, że kult obrazów istniał od czasów Chrystusa. Trzecia księga, jak precyzują to sami autorzy, jest obroną wyznania wiary, próbą zachowania tego wyznania w pierwotnym i niezmiennym sensie. Jakby na potwierdzenie tej tezy w pierwszym rozdziale III księgi przytoczone zostało *Confessio fidei catholicae*. Sam trzeci rozdział, ze względu na swą symboliczną cyfrę trzy, miał stanowić metaforę niepodważalnej tajemnicy — tajemnicy Trójcy Świętej³². Również w księdze IV autorzy *Libri Carolini* starali się dowieść, że kult obrazów nie miał podstaw ani w Piśmie Świętym, ani w tradycji patrystycznej. Argumentacja soboru nicejskiego w oczach Karola Wielkiego i jego uczonych nie miała żadnego uzasadnienia³³.

Dzieło teologów karolińskich, jak zostało już wspomniane, wsparte było dziesiątkami cytatów. Wzbogacały one tekst manifestu, podnosiły jego wartość, wiarygodność. Autorzy każdą omawianą przez siebie kwestię podkreślali cytatami, podpierali się na niekwestionowanych autorytetach. W ten sposób usiłowali też wykazać się swą wiedzą teologiczną i erudycją. Z pełną świadomością wykorzystywali głównie tych autorów patrystycznych, których autorytet był tak wielki, iż ich wypowiedzi mogły spotkać się jedynie z niepodzielną zgodą.

Cytaty stosowane w *Księgach Karolińskich* pochodziły też z Pisma Świętego. Manifest Karola Wielkiego i jego uczonych zawiera ponad tysiąc cytatów z Boskich Ksiąg. Biblia w rozumiały sposób stanowiła dla uczonych frankońskich prawdziwą kopalnię wiedzy, była punktem wyjścia dla ich rozważań. Prowadząc tak kontrowersyjną polemikę teologiczną trzeba było zebrać wystarczającą ilość argumentów. A najbardziej niekwestionowanym źródłem były Święte Księgi.

Największym autorytetem wśród twórców literatury patrystycznej, którym podpierali się nieustannie teolodzy skupieni wokół Karola Wielkiego był Augustyn. Z dzieł Aureliusza Augustyna uczeni redagujący traktat karoliński wykorzystali: *De diversis quaestionibus*, cytowane zdecydowanie najczęściej we wszystkich 4 księgach. Następnie *De doctrina christiana*, *De trinitate* a także *De haeresibus*. Niezbędne okazały się również *De dialectica* i *Quaestiones in heptateuchum*, to ostatnie dzieło szczególnie stało się pomocne przy próbie nadania prawidłowej interpretacji ustępom z Biblii. Z pism egzegetycznych Augustyna wykorzystano jeszcze komentarze do poszczególnych ksiąg Pisma Świętego, także *Objaśnienia Psalmów*. W niektórych rozdziałach *Opus Caroli regis* znaczną rolę odgrywają Pseudo-Augustiańskie *Cathegoriae decem*.

Dla poparcia dyskusji na tematy biblijne nieodzownymi autorami okazali się też Kasjodor (ok. 490–ok. 583) i Hieronim (ok. 340–420). W przypadku Kasjodora autorzy *Libri Carolini* bazowali głównie na jego komentarzach do Psalmów (*Expositio psalmodum*), komentarz ten zresztą stanowił inspirację dla prawie całej średniowiecznej egzegezy. Natomiast Hieronim stał się niezastąpiony przy oma-

³² Por. LC Praefatio II, s. 233.

³³ M. A u z e p y, Francfort et Nice-e II, w: Das Frankfurter Konzil von 794 — Kristallisationspunkt Karolingischer Kultur, Akten zweier Symposien (23–27 II; 13–15 X 1994), Mainz 1997, s. 293.

wianiu zagadnień biblijnych. Jego komentarze do Starego i Nowego Testamentu przywoływane są w każdym niemal rozdziale *Ksiąg Karolińskich*. W manifeste frankońskim wykorzystane zostały także listy Hieronima, a także jeden z żywotów mnichów *Żywot Pawła (Vita Pauli)*, który jednak został zacytowany tylko w jednym miejscu.

W traktacie karolińskim odnajdujemy również passus z Donata (IV w.), gramatyka rzymskiego, który był nauczycielem Hieronima. Teologowie Karola Wielkiego zaczerpnęli fragment z jego dzieła *Ars maior*, czyli *Gramatyka większa*.

Autorytetem w zawitych kwestiach językowych był dla teologów frankońskich Izydor z Sewilli (ok. 570–636). Wykorzystali oni głównie jego dwa dzieła: *Etymologiae* czyli leksykon dialektyki, retoryki i gramatyki, a także *Differentiae (De differentiis verborum)*, dzieło niezbędne przy wyszukiwaniu synonimów dla terminów teologicznych. Zaczerpniętych jest też kilka cytatów z *Allegoriae Scripturae sacrae* i *De ortu et orbitu patrum*.

Kolejny autor, na którego dzieła powoływali się autorzy karolińscy, to Ambroży biskup Mediolanu. W *Libri Carolini* odnajdziemy fragmenty z kilku cytowanych dzieł tego Ojca Kościoła. Są tutaj dwa pisma dogmatyczne *De fide* i *De Spiritu sancto*.

Do ukazania prawidłowej i zarazem jedynej interpretacji fragmentów z Biblii przysłużył się także Czcigodny Beda (ok. 673–735) i jego dzieło *De templo Salomonis*. Inny utwór autorstwa Bedy *De schematibus et tropis*, stał się dla frankońskich uczonych skarbnicą wiedzy na tematy dotyczące poprawności językowej i stylistycznej.

W III rozdziale *Ksiąg Karolińskich* napotkać można na drobne cytaty wyjęte z Fulgencjusza Fabiusza Plancjadesa (V–VI wiek). Twórca ten od średniowiecza identyfikowany był z biskupem Fulgencjuszem z Ruspe (467–532) ze względu na podobieństwo stylu i wyrażeń.

Czytelnik *Ksiąg Karolińskich* odnajdzie w tym dziele także cytaty z heksametrowego dzieła Seduliusza (1. połowa V wieku) zatytułowanego *Carmen paschale (Pieśń wielkanocna)*, a nadto fragmenty *Psychomachii* czyli *Walki dusz* Prudencjusza Klemensa (powstałej ok. 400 r.). Drugim dziełem tego autora, które zostało wspomniane w *Opus Caroli regis* jest *Hamartigenia*, czyli *Źródło grzechu*. W utworze tym poeta wyjaśnił dogmaty religii chrześcijańskiej i pochodzenie grzechu.

Nie można ominąć również postaci Grzegorza Wielkiego, którego postawę wobec świętych wizerunków podzielał karoliński dwór. W kluczowych momentach *Libri Carolini* przywoływany został autorytet Grzegorza Wielkiego. Teologowie frankońscy powoływali się na jego *Listy*, *Homilie*, a także *Moralia*.

Swój wkład w skonstruowanie manifestu frankońskiego miał również łaciński poeta Orozjusz (zmarł przed 423 r.). Analizując *Księgi Karolińskie* odnajdujemy drobne cytaty z jego historycznego dzieła *Historiarum adversus paganos libri VII*.

W IV księdze dzieła zauważalne są także passusy zaczerpnięte z Boecjusza (ok. 480–524) logika, filozofa, teologa i dyplomaty. Wykorzystane zostało jego dzieło *Commentarii in librum Aristotelis Peri Hermaneias*, komentarze do dzieł Arystotelesa.

Wymieniając autorów wszystkich dzieł, które w mniejszym lub większym stopniu cytowali twórcy *Libri Carolini*, nie sposób nie wspomnieć o kilku pisarzach starorzemych. Okazuje się, że również twórcy tacy jak Cynceron (106–43 p.n.e.), czy Apulejusz (ok. 125–zm. po 170) cieszyli się ogromnym poważaniem na chrześcijańskim dworze Karola. Cynceron był dla teologów frankońskich mistrzem w dziedzinie retoryki. Przytoczyli oni fragment z jego dzieła *De oratore* jako jedną z przewodnich myśli dla rozdziału trzeciego³⁴. Również w dziedzinie dialektyki karolińscy uczeni nie zawahali się, aby szukać autorytetów pośród pogańskich klasyków. W IV księdze wzmiankują dzieło Apulejusza *Liber Peri Hermeneias*, znane również pod tytułem *De syllogismis categoricis*, które traktuje o poprawnym wyrażaniu się.

Świadectwa patrystyczne włączone do *Ksiąg Karolińskich* przez teologów Karola Wielkiego odegrały fundamentalną rolę w polemice z poglądami bizantyńskimi, zawartymi w aktach soboru nicejskiego II. Cytaty patrystyczne i ich omówienie nie tylko zajmują wiele miejsca w tym karolińskim traktacie, ale stanowią też zasadniczy argument w poszczególnych punktach dyskusji.

Frankońscy teologowie nie wykorzystywali jednak całej literatury patrystycznej. Sięgali przede wszystkim do łacińskich Ojców Kościoła, którzy byli im bardziej bliscy i których lepiej znali (na Zachodzie niemal zanikła wówczas znajomość greki czy języków orientalnych). Można stwierdzić, że cytaty z dzieł autorów łacińskich stanowiły dla nich podstawowy materiał dowodowy. Powołując się na te teksty nie tylko budowali własną argumentację, ale wykorzystywali je także do odrzucenia poglądów bizantyńskich.

Jak się okazuje autorzy karolińscy wykorzystywali każdą okazję, aby polemizować z autorami bizantyńskimi i wprowadzać do traktatu odpowiednią argumentację patrystyczną. Starali się wykazać, że podejmowane przez nich dyskusje na tematy biblijne, egzegetyczne, teologiczne, czy nawet polityczne, znajdowały swe uzasadnienia i uwiarygodnienia u Ojców Kościoła. Ciągłe powoływanie się na łacińską tradycję wczesnochrześcijańską miało wykazać, że karolińscy teologowie byli wiernymi spadkobiercami tej tradycji. Na jej podstawie starali się dowieść bezpodstawności bizantyńskiego kultu obrazów. Tym samym wykazywali różnice w podejściu do kultu wizerunków na Wschodzie i na Zachodzie.

Analiza *Ksiąg Karolińskich* pozwala też stwierdzić, że autorzy tego dzieła nie zawsze starali się wniknąć w rzeczywiste intencje Bizantyńczyków. Nie znali dokładnych poglądów ikonodulów, ani wschodniej teologii obrazów. W sumie, niewiele mieli oni do powiedzenia na temat wschodniej koncepcji świętych wizerunków. Nie znali pism greckich Ojców Kościoła, na których powoływali się bizantyńscy teologowie. Stąd trudno im było właściwie ocenić wartość soboru nicejskiego i jego akta. Dlatego też na podstawie ich dzieła czytelnik niewiele może się dowiedzieć na temat rzeczywistych intencji soboru z 787 roku.

Libri Carolini pozwalają natomiast na poznanie zachodniej myśli na temat funkcji i kultu obrazów. Wizerunkom religijnym przypisują one bardziej rolę

³⁴ „[...] Argumentandum est ita, ut primum nostra firmemus, dehinc adversa confingamus; LC Praefatio III, s. 330; „Dowodzenie, musi być prowadzone w taki sposób, aby w pierwszej kolejności umacniać nasze argumenty, a następnie obalać argumenty przeciwnie”.

pedagogiczną i kultową. Bizantyńskiemu zachwytowi nad ikoną przeciwstawiają umiar i powściągliwość: „Zatem we wszystkich rzeczach potrzeba mieć powściągliwość zgodnie z regułą złotego środka, a w pamięci należy zawsze zachowywać tą myśl filozoficzną: Nic nad miarę (*Ne quid nimis*)”³⁵.

KAROLINGISCHE BÜCHER – FRANKONISCHE ANTWORT AUF S NIZÄISCHE KONZIL II. VON 787

ZUSAMMENFASSUNG

Opus Caroli regis contra synodum — Forschern und Literaturenthusiasten allgemein bekannt als Libri Carolini. Dieses Werk wurde ab Moment des Verfassens angerechnet als so genanntes missliches Zeugnis und ganz und gar unerwünscht. Die „Karolingischen Bücher“ sind die Frucht der ersten Generation karolingischer Renaissance. Intellektuelle der theologischen Schule in Aachen mitsamt selbst des „christlichsten“ Königs Karl haben ungefähr um 794 eine abgründige Abhandlung verfasst, die eine polemische Antwort aufs II. Nizäische Konzil sein sollte. Wie es sich zeigen sollte, waren theologische Fragen mit dem Kult der Bilder verbunden, allgemein bekannt gemacht nach dem VII. allgemeinen Konzil, allein und ausschließlich Ausgangspunkt zum fränkischen Angriff auf Byzanz. Libri Carolini sind ein vollkommenes Bild der Abneigung, die Karl der Große gegenüber den Herrschern und zum byzantinischen Staat hegte. Die karolingische Kritik setzt sich rücksichtslos mit Kaiserin Irene und ihrem Sohn Konstantin VI., den Geistlichen aus dem Osten und endlich mit der ganzen Idee des II. Nizäischen Konzils auseinander. Zusätzlich — unabhängig von politischer Gunst und diplomatischen Absichten — enthält die Abhandlung die genau überdachte Stellungnahme des karolingischen Hofes zum Thema heiliger Gemälde. Ein Bild — nach Meinung von Alkuin, Teodulf, Angilbert und anderer führender fränkischer Theologen — solle nur und ausschließlich didaktische und ästhetische Funktionen erfüllen. Die Anbetung eines Gemäldes, der ganzen christlichen Welt nach dem Konzil in Nizza vorgeschrieben, wurde seitens der Franken götzendienerischen und ketzerischen Praktiken angerechnet.

Von hier floss auch die Hauptdissonanz zwischen der Haltung des Abendlandes, vertreten von Karl dem Großen, und dem Ostgedanken — rechtskräftig gemacht durch das Nizäische Konzil von 787.

Die Bestürzung des Papstes Hadrian, hervorgerufen durch die Lektüre der „Karolingischen Bücher“, erscheint in dieser Situation in vollem Maße verständlich zu sein. Dem römischen Bischof lag es ganz bestimmt nicht am Bruch zwischen den Kirchen. Er selbst traf mit unerhörter Geschicklichkeit Vorsorge, um jedes Missverständnis mit dem Morgenland zu lindern. Die „Karolingischen Bücher“ wanderten also in die römischen Archive. Erst die Reformationszeit rettet das Werk vor dem Vergessen. Die Haltung gegenüber Bildern, die die Karolinger vertraten, erwies sich als den Anhängern der Reformation nahe stehend.

³⁵ „In omnibus igitur rebus moderatio sive mediocritas habenda est, et memoria retinendum est illud philosophicum: «Ne quid nimis»”; LC IV 8, s. 509, a także Praefatio, s. 100.

Die „Bücher“ — obwohl vom Heiligen Offizium empfindlich verfolgt — gewannen immer umfangreichere Leserkreise. Einen großen Wert der Abhandlung stellen Zehner von Zitaten lateinischer Väter der Kirche vor, die von fränkischen Akademikern in den Haupttext eingeflochten wurden. Ihre Aufgabe war es, die Glaubwürdigkeit karolingischer Beweisführung zu erhöhen. Dieses eigenartige Lexikon der patrologischen Literatur lässt uns heute erkennen, wie die Rezeption des theologischen Gedankens durch das Abendland verlief.

DZIEJE PARAFII NAWIADY W LATACH 1397–2000

Treść: — 1. Lokacja miejscowości Nawiady — 1397 r. — 2. Etymologia miejscowości. — 3. Powstanie parafii. — 4. Pierwsze wizytacje parafii nawiadzkiej po reformacji. — 5. Budowa i wyposażenie oraz losy nowej świątyni. — 6. 500-lecie powstania parafii i czas II wojny światowej. — 7. Lata po II wojnie światowej — Zakończenie — Résumé.

I. LOKACJA MIEJSCOWOŚCI NAWIADY — 1397 R.

Nawiady były lokowane w 1397 roku przez Johanna von Schönfelda, komtura z Rynu, jako wieś bartnicza na 60 włókach. Dokument lokacyjny wsi został wystawiony na zamku w Kętrzynie 19 kwietnia, w Wielki Czwartek.

Akt lokacyjny Nawiad wystawiony
na zamku w Kętrzynie w Wielki Czwartek
Roku Pańskiego 1397 przez Johanna von Schönfelda

*My, Jan von Schönfeld, komtur
z Rynu, za zgodą duchownego,
brata Konrada von Jungingena,
naszego wielkiego mistrza,
za radą i za zgodą naszych starszych braci
dajemy w posiadanie wiernym mieszkańcom
wioski Aweyden 60 włók,
gdy one im zostaną wskazane przez nas,
albo przez naszych braci
na prawie chełmińskim —
wolne, dziedziczne i na wieczność,
i chcemy żeby ci wybrani (określeni)
mieszkańcy tejże wioski,
podzielili między siebie 60 włók,
w ten sposób że każdy gospodarz
otrzyma po trzy włóki i żadnej
więcej. Te same trzy włóki*

*mieszkańcom tej samej wioski
i ich prawnych spadkobierców
i ich potomków
zwolni z szarwarku i czynszu.
Przez te prawa dające im wolność
mieszkańcy tejże wioski i ich prawowici
spadkobiercy oraz potomkowie nie
powinni nikomu sprzedać swego miodu oprócz nas
i powinni oddać tonę miodu za markę w denarach.
Także przyznajemy mieszkańcom
tejże wioski i ich prawowitym spadkobiercom
i ich potomkom, by swoją zdobycz
upolowaną na wrzosowiskach położonych przy
Aweyden mogli zatrzymać¹.
Na wieczną pamiątkę tej rzeczy kazaliśmy przywiesić
do tego listu (pisma) naszą pieczęć dan Kętrzyn
Roku Pańskiego 1397 — Wielki Czwartek.*

Ten akt zapoczątkował istnienie nowej wioski w dopiero co kolonizowanej części Galindii, którą porastały lasy, pokrywały jeziora i bagna. Takie były początki zachodniej cywilizacji, która powoli wkraczała w świat mokradeł i lasów.

II. ETYMOLOGIA MIEJSCOWOŚCI

W akcie lokacyjnym nową miejscowość nazwano Aweyden. Jedno z opowiadań głosi, że kiedy objeżdżał Johann von Schönfeld, komtur z Rynu, wraz ze swymi braćmi zakonnymi okolice Szestna, dotarł na wzgórze, z którego rozciągał się piękny widok na okoliczne lasy i jeziora. Stał na wzgórzu nad jeziorem Nawiady², zachwyił się pełną wdzięku przyrodą i zawołał: *A Weiden!* — czyli: *Jak tu cudownie, rozkosznie*. Pod wrażeniem miejsca i okolicy nadał temu miejscu akt lokacyjny z nazwą Aweyden³.

Inny przekaz głosi, że pierwsi osadnicy przybyli na to miejsce z Bawarii, z małej miejscowości Weyden. Za zgodą komtura Johanna posłużyli się nazwą bawarskiej miejscowości i zaczęli nazywać nową osadę „a Weyden”, co oznaczało, że przybyli „z Weyden”, a z czasem utrwaliło się jako Aweyden⁴.

Jeszcze inną etymologię tej nazwy podaje prof. Abramowski, a mianowicie: *A Weyden* = oznacza zgromadzenie okolicznych miejscowości, które znajdują się na tym obszarze⁵.

¹ Dwie lub trzy litery przekreślone i nieczytelne.

² Od strony Nawiad, nad jeziorem nawiadzkim jest wzgórze, które wznosi się nad poziom wody 24 m. Widok z tego miejsca jest przeuroczy. Widać stąd jezioro Nawiady i taflę Prusinowa — odgałęzienie j. Nawiady, oraz kilka budynków Mojtyń. Kto wie, może ten właśnie widok zauroczył Johanna von Schönfelda?

³ S. N a d o l n y, 600 Jahre Aweyden, *SH* 42 (1997), s.14.

⁴ Tamże.

⁵ APN, Aweyden Gründung, Weg durch die Jahrhunderte — [brmw], (maszynopis), s. 3.

Tereny Nawiad od północy otaczały bagna i rozlewiska, porastały je wierzby. A ponieważ na wiosenne pędy wierzb było duże zapotrzebowanie, więc mieszkańcy Nawiad ścinałi wiosną młode pędy, potem wiązali je w snopki i sprzedawali okolicznej ludności. Być może, od tego zajęcia zaczęto nazywać mieszkańców — *Weide*, co oznacza wierzbę, wiklinę.

Położenie miejscowości różniło się od standardowego krajobrazu mazurskiego. Brak tu bowiem licznych jezior i wielkich puszczy. Osada Nawiady nie miała w pobliżu lasów i od najbliższego jeziora była oddalona około 2 km. Jednak kierowano się wówczas wielką rozważą, by w tym mało poznanym terenie Galindów nie narażać nowych osadników na niebezpieczeństwa, jakie mogły czyhać z różnych stron. Miejsce było bogate w urodzajną glebę, a przede wszystkim musiało sprzyjać obronie w czasie napadów. Stąd można się było wypuszczać na łowy na zwierzynę w pobliskich lasach. Od północy naturalną fortyfikację tworzyły mokradła, a od południa — jezioro. Obwarowania były wówczas koniecznością, ponieważ w czasie chrystianizacji tych terenów przez Zakon Najświętszej Maryi Panny nowym osadnikom zagrażali tubylcy. Prusowie bowiem, rdzenni mieszkańcy tych ziem, wzniesali powstania, pospolite ruszenia, broniąc się przed napływającymi osadnikami⁶.

III. POWSTANIE PARAFII

Wieś Nawiady położona jest na niewielkim wzniesieniu. Od północy i od południa teren nieznacznie się obniża. Kościelna wieża widoczna z odległości kilku kilometrów dominuje w tym krajobrazie. W pobliżu kościoła zachowały się pozostałości muru obronnego. Patronką kościoła i parafii była św. Barbara.

Przez całe stulecia Nawiady odgrywały w regionie ważną rolę, w południowej części prokuratorii szestneńskiej było to centrum życia religijnego i społecznego. Pierwsza wzmianka o istnieniu parafii pochodzi z 1437 r. Należy przypuszczać, że parafia została erygowana niebawem po nadaniu aktu lokacyjnego Nawiad w 1397 r.⁷ Kościół parafialny do czasów reformacji (1525 r.) przynależał do archiprezbiteratu (dekanatu) w Biskupcu, diecezji warmińskiej⁸. Uposażenie parafii w Nawiadach wynosiło 6 włók ziemi⁹ i 2 łaszty zboża¹⁰. Pierwsza wybudowana świątynia miała wieżę. Podmurówka była kamienna, ale pozostała część kościoła najprawdopodobniej była drewniana¹¹. Obok kościoła wybudowano dość duży

⁶ Tamże.

⁷ A. Hartknoch, Chronik und statistik der evangelischen Kirchen in den Provinzen Ost- und Westpreußen, Neidenburg 1890, s. 346; P. Glaß, Von der fünfhundertjährigen Geschichte der Kirchengemeinde Aweyden, w: Der Kreis Sensburg, Würzburg 1960, s. 188.

⁸ A. Böttcher, Die Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Ostpreußen, Heft VI. Masuren, Königsberg 1896, s. 23; por. A. Kopiczko, Ustrój i organizacja diecezji warmińskiej w latach 1525–1772, Olsztyn 1993, s. 140.

⁹ 1 włoka = 16,90 ha (starochełmińska), 1 morga = 0,56 ha; G. Glaß, Unsere Heimat zur des Deutschen Ordens, w: Der Kreis Sensburg, jw., s. 71.

¹⁰ M. Toepen, Historia Mazur, Olsztyn 1995, s. 162.

¹¹ A. Böttcher, Die Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Ostpreußen, Masovia 1896, Heft 2, s. 48.

dom, w którym zorganizowano mieszkanie dla księdza, szpital, małą szkołę oraz przytułek dla starców¹².

Z czasów przedreformacyjnych nie znamy z imienia i nazwiska żadnego ks. proboszcza, który pracował w Nawiadach, nieznana jest też, ich liczba. Wiadomo tylko, że ostatni katolicki proboszcz opuścił parafię w 1526/27 r., nie chcąc przyjąć nowego wyznania. Udał się albo do diecezji chełmińskiej, albo na Warmię, która dawała schronienie duchownym z Prus Książęcych.

Kościół przez prawie rok stał pusty, pozbawiony stałej opieki duszpasterskiej ze strony jakiegokolwiek duchownego. Dopiero w 1528 r. pojawił się w Nawiadach duchowny, ale był to pastor, który głosił już nowe wyznanie, zgodne z nauką Marcina Lutra.

IV. PIERWSZE WIZYTACJE PARAFII NAWIADZKIEJ PO REFORMACJI

Po sekularyzacji Zakonu NMP w 1525 r., 10 marca 1528 r. książę Albrecht dokonał nowego podziału kościelnego Prus Książęcych. Biskupowi pomezzańskiemu przypadły wszystkie starostwa ciągnące się od granicy Królestwa Polskiego, aż do Kętrzyna, Węgorzewa i Nordenbork, północna część biskupowi sambijskiemu¹³. Jednak niedługo istniał ten podział. W 1578 r. godność biskupia w Prusach Książęcych w ogóle przestała istnieć, a w miejsce to utworzono konsystorz¹⁴ pomezkański, który w 1751 r. połączył się z sambijskim. Do pomocy biskupom zostali w diecezjach powołani archidiaconi, którzy byli ich przedstawicielami w diecezji. Już 26 stycznia 1529 r. proboszcz Michael Meurer z Kętrzyna wizytował w zastępstwie biskupa parafię w starostwie szestneńskim, ryńskim, elckim, straduńskim, leckim, węgorzewskim i nordenborskim¹⁵.

Z tego wynika, że parafia Nawiady w pierwszych latach reformacji była wizytowana przez ks. Michaela Meurera. W protokole powizytacyjnym ks. Meurer zanotował, że parafia posiadała: 1 posrebrzany kielich, 2 posrebrzane krzyże, 1 srebrne naczynie dla chorych, 1 damasceński ornat, 1 czarny ornat, 1 czerwony ornat i 6 cynowych lichtarzy. Oprócz tego w protokole wizytacyjnym odnotowano, że nie wszystkie naczynia i szaty liturgiczne znajdowały się w posiadaniu parafii. Kilka cennych przedmiotów było w posiadaniu parafian. Najprawdopodobniej znajdowały się u nich od czasów przejścia kościoła na protestantyzm.

Protokół wymienia:

- 1 perłowy różaniec posiada Berdyński,
- 1 kielich znajduje się u Melchiora Petscha,
- dzwonki posiada Gablentz,
- 3 ornaty znajdują się u rolników Gablentza i Curona.

¹² APN, Aweyden Gründung, jw., s. 3.

¹³ M. Toeppen, jw., s. 201.

¹⁴ Naczelna władza administracyjna i organ wykonawczy synodu (organu sprawującego zwierzchnią władzę ustawodawczą w Kościele ewangelickim), złożony z prezesa i sześciu radców (po trzech duchownych i świeckich). W zakres jego działalności wchodziły sprawy dotyczące zarządzania kościołem, zatwierdzania proboszczów, nadzór nad majątkiem, przygotowanie ustaw do synodu.

¹⁵ M. Toeppen, jw., s. 201.

W dalszej części protokołu wizytator ubolewał, że te cenne klejnoty kościelne nie znajdują się w kościele parafialnym, ale w prywatnych domach¹⁶.

Wizytacja parafii była zapewne podyktowana trudnościami, jakie wraz z wprowadzaniem nowego wyznania napotykał Kościół ewangelicki w Prusach. A działa się to choćby z powodu oddalenia kraju od głównych ośrodków ruchu reformacyjnego i małego napływu stamtąd publikacji o charakterze religijnym, a także ze względu na sporą liczbę nie-Niemców zamieszkujących te ziemie. Reformacja narodziła się wśród Niemców i stała się ich narodową sprawą¹⁷.

Przez pierwsze sto lat po reformacji parafia nawiadzka, jak wiele innych, pielegnowała dawne katolickie tradycje. Pierwszym ewangelickim proboszczem był ks. Piotr Przedziecki, który przybył do Nawiad z Polski. W czasie wprowadzania nowego wyznania wielu duchownych odmawiało przejścia na protestantyzm i opuszczało Mazury, chroniąc się przed prześladowaniami w diecezji warmińskiej lub chełmińskiej. Zapewne uczynił tak i proboszcz z Nawiad, opuszczając parafię. Ażeby uzupełnić wakant, urząd parafialny objął w 1527 r.¹⁸ duchowny z Polski — ks. Przedziecki¹⁹. Jego następcami byli ks. Jan Penili i ks. Piotr Pogorzelski (do 1553 r.)²⁰.

W roku 1581 w parafii Nawiady miała miejsce kolejna wizytacja. Proboszczem był wówczas ks. Mateusz Nowogrod (1564–1581), a parafię wizytował ks. bp Jan Wigand, wcześniejszy biskup sambijski, a uczeń Marcina Lutra. Ks. biskup zalecił proboszczowi, by w każdą niedzielę w czasie nabożeństwa wyklądać wiernym „czystą Ewangelię” i objaśniać katechizm. Był to czas, kiedy parafię nawiedziła groźna zaraza, która poczyniła ogromne zniszczenia, siejąc śmierć wśród ludzi i zwierząt. Zachorowało wielu gospodarzy, a także ks. Nowogrod. Ponieważ sam nie był w stanie kierować parafią, do pomocy duszpasterskiej przysłano mu diakona. W czasie pobytu w Nawiadach diakon uczył w szkole, a w każdą drugą niedzielę przewodniczył nabożeństwu w kościele parafialnym i głosił kazania. W protokole powizytacyjnym ks. bp J. Wigand umieścił spis szat i naczyń liturgicznych w kościele nawiadzkim²¹.

Ze spisu dokonanego przez ks. bpa Wiganda wynika, że ani nie zwiększyła się liczba ornatów, ani nie przybyło kielichów. Nie znajdujemy w spisie owego perłowego różańca, który znajdował się w posiadaniu parafianina Berdyńskiego. Ale pojawiają się w spisie dzwonki, które, być może, powróciły do świątyni od Gablentza. W świadomości wiernych przywiązanie do wyznania rzymskokatolickiego było zapewne jeszcze tak mocne, że nie godzili się z nowym wyznaniem, to przywiązanie przetrwało do końca XIX wieku, a nawet do początku wieku XX.

¹⁶ P. G l a ß, Von der fünfhundertjährigen, jw., s. 189.

¹⁷ Tamże, s. 201.

¹⁸ Trudno jest podać dokładną kolejność duchownych pracujących w Nawiadach po 1525 r. W spisie duchownych ewangelickich sporządzonym przez Friedwalda Moellera odnajdujemy inną kolejność. Pierwszym duchownym był Penili Johann, kolejnym Przedziecki Piotr, Pogorzelski Piotr i Nowogrod Mateusz; F. M o e l l e r, Altpreußisches evangelisches Pfarrerbuch von der Reformation bis zur Vertreibung im Jahre 1945, Band 1, Hamburg 1968, s. 18–19.

¹⁹ W. C h o j n a c k i, Szkice z dziejów polskiej kultury na Mazurach i Warmii, Olsztyn 1983, s. 45.

²⁰ P. G l a ß, Von der fünfhundertjährigen, jw., s. 189.

²¹ Tamże, s. 190.

V. BUDOWA I WYPOSAŻANIE ORAZ LOSY NOWEJ ŚWIĄTYNI

W czasie choroby ks. proboszcza podjęto nową inicjatywę — rozbudowę kościoła. Dotychczasowy był stosunkowo mały, a na dodatek wymagał gruntowego remontu. Stara świątynia pochodziła jeszcze z czasów erygowania parafii najprawdopodobniej przez ks. bpa Franciszka Kuhschmalza (1424–1458). Dokumentację rozbudowy nowej świątyni przygotował ks. Nowogrod, a jego następca ks. Cyprian Willamovius (1592–?) już rozpoczął rozbudowę nowej w latach 1600–1603. Ze starej budowli pozostała tylko murowana część wieży. Nową część kościoła, znacznie powiększoną, usytuowano na miejscu starego, łącząc ją z pozostałością wieży. Po wybudowaniu nowa świątynia miała 26 metrów długości i 14,5 m szerokości²². Wzniesiono ją z czerwonej wypalanej cegły. Na starą masywną część wieży nadbudowano kilka warstw czerwonego ceglanoego muru, a górną partię wieży nadbudowano z drewna²³. Świątynię wyświęcił Kryspin Willamovius²⁴. Wewnątrz kościoła znajduje się ambona z 1. połowy XVII w. Pierwotnie ambona i ołtarz stały oddzielone od siebie. W ambonie na trzech polach wymalowano trzech ewangelistów: Marka, Łukasza i Jana. Natomiast, kiedy złączono ambonę z ołtarzem obraz ewangelisty Mateusza zawieszono w zakrystii²⁵.

Następcą ks. Cypriana Willamoviusa został jego syn Kryspin, który duszpasterzował w Nawiadach do 1607 r. Po nim proboszczem został Grzegorz Ciborovius. W 1619 r. urząd proboszczowski objął ks. Piotr Gusovius, który pracował na parafii nawiadzkiej przez 27 lat. Ks. Grzegorz Nennichius (1645–1662) przewodził parafii w bardzo trudnym czasie²⁶. Po kilku latach spokoju i względnie dobrego duszpasterzowania, w 1655 r. wybuchła wojna polsko-szwedzka, którą ks. Nennichius przyplacił zdrowiem. W czasie wojny bowiem (w latach 1655–1660) uwięziono go i torturowano, toteż po uwolnieniu nigdy nie powrócił do zdrowia. Choroba nie pozwalała mu spełniać należycie swoich powinności duszpasterskich. W roku 1661 otrzymał do pomocy adiunkta Michała Boretiusa (1661–1665), który po śmierci proboszcza w 1662 r. objął jego urząd w Nawiadach.

Następnie w roku 1665 urząd ten objął ks. Stanisław Wanovius (1655–1713). Po latach zniszczeń wojennych nastąpił długo upragniony pokój. Nowy proboszcz podjął się remontów w kościele. Odnowiona została górna część wieży, ponieważ najbardziej ucierpiała w czasie działań wojennych. W trakcie prac na wieży umieszczono na samej górze chorągiewkę wietrzną z napisem — 1687, co oznacza rok remontu wieży, i z litrami *S A* — a są to inicjały ówczesnego diakona pełniącego służbę w parafii, Sebastiana Andreae (1684–1689). Od południowo-wschodniej strony dobudowano zakrystię, a jej zewnętrzne ściany ozdobiono²⁷.

Właśnie wtedy wyposażono wnętrze kościoła, a mianowicie wykonano główny ołtarz w stylu barokowym z pięknymi obrazami, który do dzisiejszego dnia ozdabia

²² D. Heitmann, Zur Geschichteder Aweyder Kirche, *SH* 46 (2001), s. 61.

²³ APN, Aweyden Gründung, jw., s. 4.

²⁴ B. Heinze, Aweyden. Aus fünfhundertjähriger Geschichte einer masurischen Kirchengemeinde, Königsberg 1937, s. 10.

²⁵ Tamże.

²⁶ F. Moeller, jw., s. 18.

²⁷ APN, Aweyden Gründung, jw., s. 5.

kościół. Jednak nie wszystkie elementy w ołtarzu pochodzą z tego samego okresu. Na samej górze ołtarza umieszczono dwie postacie świętych, Piotra z kluczami i Pawła z mieczem, a pośrodku krzyż promieniujący. Poniżej w środku ołtarza znajdował się obraz Matki Bożej z dzieciątkiem Jezus na ramieniu. W ołtarzu po bokach umieszczone były dwa wartościowe obrazy obracane. Jedna strona obrazów przedstawia czterech ewangelistów Mateusza z aniołem, Marka z lwem, Łukasza z baranem i Jana z orłem. Druga strona ukazuje cztery sceny z męki i śmierci Jezusa Chrystusa. Pierwsza scena przedstawia Chrystusa stojącego przed Kajfaszem, druga Chrystusa stojącego przed Piłatem, następna Chrystusa biczowanego, a ostatnia Chrystusa ukrzyżowanego. Na krawędziach ołtarza umieszczone są płaskorzeźby, są to wyobrażenia kobiet obierających jabłka²⁸.

Po prawej stronie ołtarza wisi na linach duży anioł chrzcielny. W czasie nabożeństw chrzcielnych dzwonnik opuszczał anioła. Następnie na misę, którą trzyma anioł, kładziono dziecko, a ksiądz udzielał chrztu, polewając maleństwo wodą chrzcielną. W tym rytuale wyrażała się symbolika, iż dziecko od momentu otrzymania sakramentu chrztu staje się aniołem.

Z dobroci króla pruskiego Fryderyka I w 1704 r. parafia w Nawiadach otrzymała 40 000 sztuk czerwonej cegły i 50 łasztów²⁹ wapna. Cegłę przeznaczono na budowę muru okalającego świątynię. Dzięki temu darowi powstał dość okazały mur z sześcioma narożnikami i czterema wejściami³⁰.

Niszczącą zarazę obserwował ks. Stanisław Wanovius, który jako proboszcz na parafii nawiadzkiej przepracował 50 lat (zmarł w wieku 83 lat). Jako emeryt przekazał parafię swemu następcy ks. Grzegorzowi Friedrichowi Boretiusowi (1713–1733), który wcześniej pracował w Nawiadach jako adiunkt. Wraz z ks. Grzegorzem na parafii pracował diakon Jan Jonas (1661–1714). W 1714 r. zimą diakon, spiesząc do chorego przez zamarznięte Jezioro Białe, niedaleko Dłużca, utonął pod lodem. Do pomocy skierowano więc nowego diakona Jana Barfkoviusa (1714–1738), który przybył tu z całą swoją rodziną. Jednak wkrótce po ciężkiej chorobie zmarła jego żona. Pochowano ją w świątyni obok ołtarza, gdzie umieszczono płytę nagrobną z napisem: „Tu spoczywa Najwyższej Godności i Cnoty utalentowana Pani Anna Katarzyna Barfkoviin, diakona żona, z domu Hoffmannin, która dnia 9 grudnia 1727 r., w 39. roku życia spoczęła w łagodności i z błogosławieństwem w Panu”³¹.

Po ks. Grzegorz Boretiusie w roku 1733 na urząd proboszczowski przybył ks. Michał Greger (1733–1773). Był to czas intensywnej pracy duszpasterskiej. W 1737 r. na terenie parafii powstało dziewięć szkół elementarnych³². Organizacja szkolnictwa w dziewięciu miejscowościach należała do księdza Michała. Miał zatrudnić nauczycieli, zorganizować sale lekcyjne, a także zabezpieczyć środki finansowe na utrzymanie sal szkolnych, mieszkania dla nauczyciela i wyna-

²⁸ D. Heitmann, jw., s. 61. Warto tu nadmienić, że wśród ewangelików istniała grupa, która czciła Matkę Boską. W kościołach ewangelickich jeszcze w XVIII w. stały figury Matki Boskiej a także wisiały obrazy przedstawiające Maryję.

²⁹ Jeden łaszt = 12 beczek.

³⁰ APN, Aweyden Gründung, jw., s. 6.

³¹ Tamże.

³² Do 1737 r. na terenie parafii funkcjonowała jedna szkoła elementarna w Nawiadach.

grodzenia dla nich. Wymagało to dużego zaangażowania i zdolności organizacyjnych. Powstały szkoły w Golance, Macharach, Dłużcu, Gantach, Krutyni, Cierzpiętach, Starych Kielbonkach, Pieckach i Szklarni³³.

Przybywając do parafii, nie spodziewał się, że spotkają go tak tragiczne wydarzenia. W 1764 r. miał miejsce w Nawiadach groźny i bardzo niszczący pożar. Prawie wszystkie budynki kościelne zostały zniszczone, bardzo mocno ucierpiał także kościół. W czasie pożaru ogień zniszczył budynki szpitala, plebani, środki pieniężne na utrzymanie parafii, dokumenty i pisma (spłonęło całe archiwum parafialne). Szkody były bardzo duże. W samej wiosce wiele domów ogień zniszczył całkowicie. Ks. Greger stracił także cały swój osobisty majątek. To on pierwszy zauważył płonący kościół i nie zważając na zagrożenie, wszedł do płonącej świątyni, by ratować cenny i bardzo stary kielich³⁴.

Nowe wpisy w księgach parafialnych są datowane rokiem 1764. Jako pierwszą odbudowano plebanię, następnie inne parafialne budynki wraz z remontem zniszczonej świątyni. Budynek plebani w tej postaci przetrwał do roku 1930. Część środków pieniężnych na odbudowę zniszczonych budynków parafialnych przekazał rząd pruski. Pożar tak tragicznie odbił się na zdrowiu ks. Gregera, że w kilka lat później zmarł³⁵.

Nowym proboszczem w 1773 r. mianowano ks. Jana Heinricha Büttnera (1773–1779), jednak nie na długo. W 1779 r. ks. Büttnera zmogła groźna, ciągnąca się kilka lat choroba, która utrudniała mu wykonywanie posług duszpasterskich. W trakcie choroby do pomocy w pracy duszpasterskiej przybył ks. Johann Konieczka i przebywał w Nawiadach do śmierci proboszcza, który zmarł w 1784 r.³⁶ Do pomocy był na parafii diakon Michael Ludwig (1758–1788). Następcą proboszcza został ks. Grzegorz Wilhelm Funk (1784–1787), również nie długo trwało i to proboszczowanie, bo zaledwie tylko trzy lata. Po śmierci ks. Funka na parafii nawiadzkiej pracował ks. Zygmunt Krupiński (1788–1809) i ks. Michał Specovius (1809–1816)³⁷, a diakonem był Johann Rogowski (1789–1806) i Johann Jacob Tusch (1806–1819). Przez niecały 1806 rok J. Tusch był adiunktem, a później diakonem³⁸.

W 1817 r. proboszczem został ks. Jan Rutkowski (1817–1850), który z tej parafii pochodził. W 1823 r. liczba parafian wzrosła do 6007 osób. Najszybszy wzrost mieszkańców obserwujemy w Ukcie i Pieckach.

Największym problemem ks. Jana Rutkowskiego byli nowi osadnicy, przybyli z Rosji w okolice Ukty — staroobrzędowcy. Problem ks. J. Rutkowskiego z czasem rozwiązał się sam, ponieważ konsystorz Kościoła ewangelickiego podjął próbę reorganizacji mazurskich parafii w latach 1843–1846. Była to odpowiedź na rozporządzenie królewskie z 1842 r., które zalecało taką rozbudowę sieci parafialnej, aby na jednego duchownego przypadało nie więcej niż pięć tysięcy wiernych.

³³ APO, syg. 4/2561, Die Schule in Ganthen Kirchspiel Aweyden (1777–1844), s. 5–6.

³⁴ A. Boetticher, jw., s. 24–26.

³⁵ APN, Aweyden Gründung, jw., s. 9.

³⁶ F. Moeller, jw., s. 19.

³⁷ APO, syg. 91/3, Allgemeine Verordnungen für Kirche, Schulen und Rechten, s. 18.

³⁸ F. Moeller, jw., s. 19.

Reorganizacja ta objęła także parafię Nawiady, projektowano utworzenie nowej jednostki duszpasterskiej w Ukcie³⁹. Z parafii Nawiady wyłączono miejscowości na północ od Jeziora Mokrego, z parafii Mikołajki — południowo-zachodnie tereny, oraz trzy miejscowości z parafii Pisz. W związku z utworzeniem nowej parafii podjęto decyzję likwidacji urzędu diakona w pomniejszych Nawiadach i przeniesienie jego uposażenia na nowe stanowisko duszpasterskie w Ukcie⁴⁰. Organizację parafii motywowano bliskością nowych osadników z Rosji — filiponów. Ostatecznie w 1864 r. podjęto decyzję o utworzeniu nowej parafii. Kościół w Ukcie wybudowano w 1866 r., a liczba wiernych w 2. poł. XIX wieku w nowo utworzonej parafii wynosiła 5378 osób⁴¹.

Po trudnej i wyczerpującej pracy w 1850 r. ksiądz Rutkowski przeszedł na emeryturę. Po nim proboszczem w Nawiadach został jego syn Henryk (1850–1883)⁴², który już wcześniej przybył do Nawiad, 29 kwietnia 1846 r., by pomagać w pracy duszpasterskiej własnemu ojcu. Był to czas aktywnej działalności duszpasterskiej nowego księdza. Poza pracą duszpasterza podjął się wielu remontów świątyni, nadzorował także w tym okresie liczne nowo wznoszone na terenie parafii budynki szkolne. Należy tu przyznać, że były to jedne z najlepszych lat parafii nawiadzkiej w jej długiej historii.

Ks. H. Rutkowski przeszedł na emeryturę w 1883 r. Zmarł 15 stycznia 1893 r., został pochowany w grobowcu rodzinnym na cmentarzu Kołowin. Następcą został ks. Karol Giettkant (1884–1906). Był to „Boży człowiek”, a jednocześnie bardzo skromny — tak go wspominali parafianie. Kiedy obejmował urząd proboszczowski w Nawiadach, parafianie udekorowali kościół, by go serdecznie powitać. Ksiądz, dostrzegłszy powitalne dekoracje, poczuł się nimi bardzo zażenowany, co wyraził słowami, pouczając parafian, że nie jemu się ta cześć należy, ale samemu Bogu⁴³. W trakcie pobytu w parafii doszło do konfliktu między ks. Giettkantem a radą parafialną, do tego stopnia, że odmówił z nią współpracy i przestał ją zwoływać. Wieść o tym dość szybko rozeszła się po innych parafiach. Konsystorz zagroził usunięciem księdza z urzędu, jeśli sytuacja się nie wyjaśni. Przyczyną konfliktu były osobiste nieporozumienia ks. proboszcza z członkami rady i z dzierżawcą ziemi parafialnej Danielem. Prawdopodobnie sam ks. Giettkant zachowywał się arogancko, nieprzyjemnie i nietaktownie. Konsystorz przypuszczał, że także jego następca będzie miał problem z radą. A „kością” niezgody była ziemia parafialna. Warto dodać, że rada parafialna w Nawiadach składała się z „małych właścicieli, którzy nie odznacali się szczerem charakterem”. Stosowali presję do tego stopnia, że chcieli wizytować proboszcza, a jeśli im się nie podporządkuje, to „utrudnią mu życie pod każdym względem”⁴⁴.

³⁹ M. T o e p p e n, jw., s. 361.

⁴⁰ G. J a s i ń s k i, Sieć parafialna Kościoła ewangelickiego na Mazurach w XIX wieku, *KMW* 3 (2001), s. 368.

⁴¹ Tamże, s. 375.

⁴² Ks. Karol Wilhelm Henryk Rutkowski urodził się 6 marca 1809 r. Gimnazjum ukończył w Kętrzynie, a studia w Królewcu. Następnie był adiunktem w parafii u swego ojca Jana Rutkowskiego w Nawiadach. Został ordynowany 8 grudnia 1836 r., następnie skierowany do pracy na parafii w Działdowie. Po śmierci ojca w 1850 r. objął urząd proboszczowski w Nawiadach. W 1883 r. przeszedł na emeryturę. Zmarł 15 maja 1893 r.

⁴³ P. G l a b, Von der fünf-hundert-jährigen, jw., s. 195.

W 1902 r. do kościoła w Nawiadach należało nadal sporo miejscowości. Liczba wiernych wynosiła 7008 osób. Według nakazu Fryderyka Wilhelma IV z 1842 r. na jednego duchownego miało przypadać nie więcej jak pięć tysięcy wiernych⁴⁵. A w parafii nawiadzkiej liczba ta bardzo przekraczała zaplanowaną ilość wiernych.

W 1901 r. z parafii wyodrębniono okręg duszpasterski w Dłużcu, jednak nie na długo. Ustanowiono go, obawiając się ruchów sekciarskich i gromadkarskich, a takie pojawiały się w tym rejonie. Do okręgu przydzielono sześć miejscowości. Jednak najprawdopodobniej już w 1906 r. przestał istnieć. Trudno dziś ustalić, czy duchowny mieszkał w Dłużcu, czy u proboszcza w Nawiadach. Także nie wybudowano w Dłużcu kaplicy. Jednak poczyniono w tym względzie spore nakłady. Przygotowano już plany pod budowę, a także znacznie wcześniej zakupiono plac. Wykonano nawet już rysunki, jak miałyby wyglądać kaplica.

Jednak środki finansowe konsystorz ewangelicki przeznaczył na otwarcie kaplicy w Pieckach. Najprawdopodobniej powodem budowy nowej świątyni w Pieckach, a nie w Dłużcu, był dość szybki rozwój tej miejscowości. Przyczyniła się do tego budowa linii kolejowej, która połączyła Czerwonkę — Mrągowo — Ruciane w 1898 r.⁴⁶

Duchownego z czasem przeniesiono do Piecek, w których zamieszkał w 1906 r, ale nie zorganizowano tam jeszcze w tym czasie samodzielnego okręgu duszpasterskiego⁴⁷. Na realizację tego pomysłu przyszło poczekać jeszcze kilkadziesiąt lat. Tymczasem do Dłużca raz na miesiąc przyjeżdżał ksiądz i odprawiał nabożeństwa w szkole. Organistą był nauczyciel Samusch, a po nim przed 1945 r. Kosłowski⁴⁸.

W latach 1906–1934 proboszczem w Nawiadach był ks. Gustaw Will. Za czasów swego urzędowania dokonał wiele różnych zmian w wystroju kościoła. Barokowy XVII-wieczny ołtarz doczekał się renowacji i powrotu na właściwe miejsce w kościele. Przez wiele lat ambona była umieszczona po lewej stronie ołtarza na cokole. Ołtarz był bardzo prosty bez żadnej nadbudowy. Barokowa część ołtarza znajdowała się poza prezbiterium.

Ks. Will podjął decyzję o renowacji barokowej części ołtarza w roku w 1911. Po odnowieniu ołtarza w 1912 r. barokową część umieszczono w prezbiterium, a ambona nadal mieściła się po lewej stronie ołtarza. Oprócz tego w kościele wymieniono okna i drzwi. Odrestaurowano znajdujące się po obu stronach empery.

Zabezpieczono wszystkie drewniane elementy wewnątrz i pomalowano kościół w środku. Elementy chóru i belek dźwigających chór i podtrzymujących empery pomalowano na szaro, biało i brunatno. Okna od strony wschodniej i zachodniej mają styl romański, natomiast portal świątyni oraz boczne okna wzniesiono w stylu gotyckim. W kościele znajdują się ozdobne ławki, a na wysokości ołtarza wzdłuż ścian bocznych umieszczono po obu stronach po dwa rzędy ławek, na których

⁴⁴ G. Jasiński, Kościół ewangelicki, jw., s. 357–358.

⁴⁵ Tenże, Sieć parafialna Kościoła, jw., s. 389.

⁴⁶ A. U t s c h, W. K l e i n, E. M e r k i s c h, Vom Verkehr, w: Der Kreis Sensburg, jw., s. 252; por. G. L e y d i n g, Dzieje wsi, w: Mrągowo. Z dziejów miasta i powiatu, Olsztyn 1975, s. 176.

⁴⁷ G. Jasiński, Sieć parafialna Kościoła, jw., s. 397.

⁴⁸ G. T e u b e r, Gemeinde und Kirchspiel Peitschendorf, Köln 1996, s. 88.

w czasie konfirmacji siadały dzieci. Na przedzie ławek, tak jak i na froncie chóru, były namalowane krótkie cytaty z Biblii⁴⁹.

W przedsionku kościoła wmurowano na ścianie pamiątkową tablicę. Na niej umieszczono imiona i nazwiska mieszkańców parafii, którzy zginęli w czasie działań wojennych na różnych frontach I wojny światowej (w latach 1914–1918). Z parafii nawiadzkiej w czasie działań wojennych zginęło 188 żołnierzy. Mieszkańcy Niemiec, władze państwowe i kościelne przywiązywały dużą wagę, by bohaterów otoczyć należytą pamięcią i modlitwą. Poza tym przed kościołem ustawiono potężny głaz, który upamiętniał tę ich krwawą ofiarę.

Do roku 1933 kościół ogrzewany był dwoma wolnostojącymi przy ścianach wewnętrznych piecami żeliwnymi. Do dziś zachował się tylko jeden. W 1933 r. zamontowano nowe ogrzewanie po lewej stronie prezbiterium pod posadzką. Ogrzewano kościół podgrzany powietrzem⁵⁰.

By zainstalować ogrzewanie, należało przenieść ambonę, dlatego też konieczna była modernizacja ołtarza. Nową przebudowę ołtarza w prezbiterium ks. Will rozpoczął pod koniec 1932 r.

Zrodziły się dwie różne koncepcje, ale obie zawierały umieszczenie wolnostojącej ambony w środku ołtarza. Projekt architekta A. Steinaua nie został zrealizowany. Dokonano dość istotnej przebudowy: dwa obrazy przesunięto na boki ołtarza, a w to miejsce wmontowano ambonę. Dwie figury św. Piotra i Pawła umieszczono na szczycie ołtarza. Po bokach ambony ulokowano dwie drewniane figury przedstawiające Boga Ojca i Jezusa Chrystusa. Ołtarz w takiej konwencji pozostał do lat osiemdziesiątych XX w.

Nadal największym skarbem kościoła w Nawiadach był kielich z XV wieku. Oprócz remontu kościoła rozpoczęto w 1930 r. także przebudowę plebani, która służyła parafii od 1764 r.

Do parafii należało także duże gospodarstwo rolne wraz z budynkami. Było tam duże podwórze, stodoła, obora i spory areal ziemi, około 360 morgów. W Prusach Wschodnich nie było to normą, żeby parafia ewangelicko-unijna posiadała własne gospodarstwo rolne. Ziemia parafialna była wdzierżawiana, a obrabiał ją w ostatnich latach przed II wojną światową rolnik z Golanki — Henryk Postner⁵¹.

Ponownie zastanawiano się nad wybudowaniem małej kaplicy w Dłużcu. Jednak i teraz pomysł ten nie został zrealizowany. Środki finansowe na budowę małego kościółka otrzymała natomiast sąsiednia miejscowość Piecki. Budowa nowej świątyni w 1934 r. spowodowała zmniejszanie się parafii. Mimo to parafia Nawiady nadal obejmowała dość sporo, bo aż 23 miejscowości.

VI. 500-LECIE POWSTANIA PARAFII i CZAS II WOJNY ŚWIATOWEJ

W 1937 r. parafia Nawiady obchodziła uroczystość 500-lecia istnienia. Z okazji jubileuszu została wydana broszurka o parafii. Ks. Will był już wówczas przygoto-

⁴⁹ APN, Aweyden Gründung, jw., s. 10.

⁵⁰ APN, Evangelische Kirche in Aweyden, Berlin, den 14. Julii 1933.

⁵¹ Tamże, s. 13. Pochowany jest na cmentarzu wiejskim w Golance. Dziś możemy odnaleźć jego płytę nagrobną.

wany do przejścia na emeryturę, wspierał go w pracy następca, ks. Benno Heinze. Młody ksiądz z wieloma optymistycznymi planami wchodził w tę cichą wschodnią część Niemiec. Nie był to rejon uprzemysłowiony, gdzie życie toczyło się dość szybko. Dobrym odzwierciedleniem tego rejonu i jego sytuacji materialnej był kościół. Stara dostojna świątynia ze swoją drewnianą wieżą nie dorównywała przepychowi barokowych kościołów z południa Niemiec. Jednak nawiedzka parafia zgotowała młodemu księdzu serdeczne przyjęcie i niejeden prowincjonalny niedostatek wyrównywała z nawiązką.

W 1936 r. ks. Benno Heinze ożenił się z młodą studentką teologii w Królewcu — Ireną Moritz, która poprzez studia i podróże poznała tę część Niemiec. Zamieszkanie w Nawiadach nie było dla nich żadnym problemem, mimo że pochodzili ze znacznie bogatszych i uprzemysłowionych terenów Niemiec. Parafianie okazywali młodemu małżeństwu dużo sympatii na każdym kroku. Młody ksiądz wniósł do parafii nowego ducha. Planował budowę kaplicy w Babiętach, by skrócić drogę do kościoła mieszkańcom z odległych miejscowości, jednak pomysł nie doszedł do skutku.

Niebawem mógł zamieszkać w nowo wyremontowanej plebani. Przed rozpoczęciem w 1937 r. jubileuszu 500-lecia powstania parafii ks. Heinze został odwołany z parafii i skierowany do Olsztyna. Wielu parafian zorganizowało akcję zbierania podpisów, zebrano około 2 tys. Następnie petycję wraz z podpisami Komitet Obrony ks. Heinza przesłał do Olsztyna, do władz administracyjnych z żądaniem, by młody ksiądz wrócił do parafii⁵².

Był to czas niezmiernie trudny dla kościoła w Niemczech. Władze hitlerowskie przez cały czas inwigilowały działalność kościelną. Protest wiernych odniósł pozytywny rezultat. Ks. Heinze wrócił wolny do parafii. Mimo tych trudności jubileusz 500-lecia powstania parafii odbył się 9 listopada 1937 r., z dużym wsparciem ks. Willa⁵³.

Czas II wojny światowej był okresem trudnym, jednak zupełnie innym niż na terenach, gdzie toczyła się wojna. W Prusach Wschodnich, w tym także na terenie parafii nawiadzkiej, o tym, że wojna trwa przypominała obecność przymusowych robotników i jeńców. Na teren parafii trafiali jedynie robotnicy pracujący w gospodarstwach rolnych. O wojnie donosiły gazety, kroniki filmowe, jednak na szczęście toczyła się ona z dala od Prus. Z frontu najpierw nadchodziły wieści o zwycięstwach, później o planowanych odwrotach, a jeszcze później o przegranych bitwach. Wiadomości o śmierci najbliższych wcielonych do Wehrmachtu zasmucały i sprawiały ogromny ból.

Ks. Heinze wcielono do wojska jako żołnierza i wysłano na front wschodni. Nigdy stamtąd nie wrócił, zginął w czasie walk 14 stycznia 1943 r. w Rosji. Na wakujący urząd proboszczowski przysłano młodego wikariusza ks. Helmuda Dudę. Z czasem duchowny ten służył w wojsku w Mrągowie i Biskupcu. Na niedziele wracał do parafii i odprawiał nabożeństwa w kościele. Ten młody ksiądz pochodził z Gołdapi, a jego żona z Królewca. Był ostatnim duchownym, który 19 marca 1944

⁵² APN, Aweyden Gründung, jw., s. 14.

⁵³ D. Heitmann, jw., s. 60.

r. odprawiał nabożeństwo konfirmacyjne dla dzieci, w czasie kiedy Nawiady należały do państwa niemieckiego⁵⁴.

VII. LATA PO II WOJNIE ŚWIATOWEJ

Po zakończeniu II wojny światowej Nawiady znalazły się w granicach państwa polskiego. W ciągu kilkudziesięciu lat następowała powolna wymiana narodowościowa mieszkającej w Prusach Wschodnich ludności. Wyjeżdżali stąd Mazurzy a na ich miejsce przybywali osiedleńcy z całej Polski najczęściej wyznania rzymskokatolickiego. Tak też działo się w Nawiadach i okolicznych wioskach. Ubywało wyznawców Kościoła ewangelicko-augsburskiego, a przybywało katolików. Kościół w Nawiadach coraz bardziej niszczał, ludność katolicka ciążyła do kościoła parafialnego w Pieckach. Wierni mieli jednak daleko do kościoła, co powodowało niską frekwencję na mszach niedzielnych. Pod koniec lat siedemdziesiątych zrodziła się wśród ludności wola przejęcia kościoła od współbraci ewangelików. Jednak na drodze dialogu do tego nie doszło.

Dnia 1 maja 1981 r. ludność katolicka przejęła kościół nawiadzki do kultu, bez zgody władz zarówno Kościoła ewangelicko-augsburskiego, jak i władz Kościoła rzymskokatolickiego. Jednak wydarzenia na tyle szybko się potoczyły, że od tej pory świątynia zaczęła służyć katolikom. Pierwszym proboszczem późniejszej parafii nawiadzkiej został ks. Teodor Bałtruszewicz, który wraz ze wspólnotą wiernych uratował świątynię przed zniszczeniem, dokonując generalnego remontu wieży, dachu, muru okalającego kościół oraz wnętrza świątyni. W czasie swego pobytu zorganizował parafię, angażując wielu parafian w działalność ewangelizacyjną. Sformował dość dobrze funkcjonującą radę parafialną, otaczał opieką turystów przebywających na terenie parafii w okresie letnim, odprawiając im w każdą niedzielę Mszę św. w ośrodku wczasowym w Nowym Zyzdroju. Opieką otaczał także harcerzy, których na terenie parafii w okresie letnim było kilkuset. Był zatroskany o swoją owczarnię, aż do ostatnich dni swego życia. Zmarł 13 czerwca 1997 r. na odpuszcie parafialnym w Warpunach. Jego następcą został ks. kan. Franciszek Starzec, który równie dobrze troszczył się o parafię. To właśnie dzięki jego inwencji wykonano wiele remontów: wykonano remont kapitalny całego dachu kościoła, odrestaurowano anioła chrzcielnego, który był dość mocno podniszczony.

ZAKOŃCZENIE

W 2006 r. obchodzono jubileusz 25-lecia parafii rzymskokatolickiej w Nawiadach, który wpisał się cennym wkładem wraz ze swoimi osiągnięciami i słabościami w sześć stuleci istnienia tej miejscowości i parafii. W historii parafii możemy wyodrębnić trzy okresy czasowe. Pierwszy okres to czas kolonizacyjny i chrystianizacyjny od XIV do XVI w., drugi okres to czas po reformacji, od 1525 r. do

⁵⁴ Relacja ustna Gustawa Abramzika, mieszkańca Mojtyn.

1981. Ponad cztery stulecia, gdzie Kościół ewangelicko-augsburski formował sumienia wiernych, tworzył podstawy szkolnictwa elementarnego i wiele innych wspaniałych dzieł prowadził. Czasem tragicznym dla tej wspólnoty był rok 1945, zakończenie II wojny światowej. Wielu wyznawców Kościoła ewangelickiego opuściło teren parafii nawiadzkiej, a z każdym rokiem w miejsce wyznawców Kościoła ewangelicko-augsburskiego przybywało wyznawców Kościoła rzymskokatolickiego. Co też spowodowało, że ludność rzymskokatolicka nie doczekawszy się udostępnienia świątyni nawiadzkiej, sama ją przejęła w 1981 r.

Trzeci okres to czas służenia świątyni wspólnocie rzymskokatolickiej od 1981 r. Dzięki przejściu go, może nie w najlepszym stylu, ekumenicznym, ale dzięki tej determinacji, udało się uratować świątynię przed zniszczeniem, które mogło nastąpić w dość szybkim czasie.

L'HISTOIRE DE LA PAROISSE NAWIADY DE L'AGE 1397–2000

RÉSUMÉ

Depuis 25 ans à partir du 1 mai 1981 les catholiques ont pris en possession le temple de Nawiady. Le jubilé du 25-ième l'anniversaire est devenu un grand événement dans la vie de la paroisse. La messe solennelle a été célébrée par le prêtre J. Magdziarz. H. Frączkowski, le prêtre d'Ukta a fait un sermon concernant le saint Josef comme le modèle de vertu du paternité.

Dans l'histoire de la paroisse à Nawiady on peut distinguer trois périodes. La première — c'était l'étape de la colonisation et christianisation du XIV siècle jusqu'au XVII siècle. La deuxième — c'était la période postréformatoire du 1525 jusqu'au 1981.

Pendant ces quatre siècles l'Eglise Evangélique formait le conscience des fidèles, créait l'instruction publique et menait les divers activités dans le milieu des paroissiens.

L'an 1945 après la Deuxième Guerre Mondiale était tragique pour cette communauté. Beaucoup de fidèles ont quitté le territoire de la paroisse natale. Successivement nombre des protestants diminuait et le nombre des catholiques augmentait. De cette façon la population protestante a été entièrement remplacée par la population catholique, ce qui donnait le commencement de la 3-ième étape dans la vie de la paroisse durant six siècles.

Grâce à l'interception du temple par l'Eglise catholique le bâtiment est sauvé de la destruction. Aujourd'hui c'est le centre de la vie religieuse de la communauté catholique.

REGINY PROTSMANN DROGA DO ŚWIĘTOŚCI

Treść: — I. Dar wiary. — II. Dążenie do rozpoznania woli Bożej oraz postanowienie wypełniania jej w codzienności i pośród cierpienia. — III. Pragnienie uczestnictwa w świętości Boga odpowiedzią na powołanie życiowe. — IV. Modlitwa i kontemplacja dążeniem do zjednoczenia w Miłości. — V. Miłość ofiarna i troskliwa sposobem apostołstwa czynnego. — VI. Testament Matki Reginy. — Zusammenfassung

I. DAR WIARY

Każdy człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga (Rdz 1,26). Obdarzony godnością dziecka Bożego, wezwany jest do świętości (Kpł 19, 2). Jego uświęcenie jest wolą Bożą (1 Tes 4,3). Prawdę tę rozumiała doskonale młoda Regina Protmann, urodzona w Braniewie w 1552 r., w zamożnej, wielodzietnej rodzinie mieszczańskiej, gdzie wzrastała w atmosferze głębokiej religijności, zarówno domu rodzinnego, jak i środowiska, w którym przebywała. Ta wielodzietna rodzina nie stawiała pod korcem światła swojej wiary i była przede wszystkim jej pierwszą szkołą wychowania autentycznie chrześcijańskiego. Od niej też otrzymała Regina staranne wykształcenie. Zadbali o to rodzice, dla których była ona dumą, radością, nadzieją i miłością.

Należy zauważyć, że Regina przyszła na świat w czasach wyjątkowo trudnych, gdy protestantyzm rozszerzał się na całą katolicką Warmię. Braniewo również przeżywało liczne wstrząsy religijne. Jej rodzina była jednak Bogiem silna, trwała zdecydowanie w wierze katolickiej. Być może od niej też przyjęła, oprócz głębokiej wiary, przykładu życia i pobożności, szacunek dla każdego człowieka oraz pragnienie służenia mu pomocą w trudnych chwilach życia, zwłaszcza w tym czasie, gdy ludność Braniewa i okolic nękały liczne zarazy i epidemie, które budziły strach i przerażenie.

Z takich korzeni czerpała i w takiej atmosferze wzrastała do swych przyszłych zadań, wynikających z realizacji życiowego powołania, młoda Regina Protmann. Trzeba przyznać, że nie była ona świętą od urodzenia, lecz zwykłą, młodą dziewczyną, do tego urodziwą i bogatą, ale także konsekwentną i wytrwałą. Zachowana biografia wskazuje zarówno na jej ludzkie słabości (upodobanie do zabaw, strojów, chęć imponowania i przewodzenia rówieśnikom), jak również na

zmagania z własną niedoskonałością, a potem z brakiem zrozumienia ze strony rodziców, przyjaciół, znajomych, otoczenia.

Gdy miała dziewiętnaście lat odczuła, że została wybrana i umiłowana przez Boga. Zrozumiała, że Bóg ją kocha, pragnie jej miłości, ma względem niej określone zamiary i pokieruje dalszym jej życiem. Wiara w dar powołania i świadomość, że jest kochaną, była dla niej źródłem radości, miłości, wierności i wytrwałości. Chrystus stał się dla niej Bogiem miłującym. Postanowiła więc odwzajemnić to uczucie, odpowiedzieć miłością na miłość, kochać Go całym sercem, naśladować i być Mu wierna, żyć w Jego obecności, bo Miłość pragnie miłości.

Wtedy też naocznie poznała kruchość życia, zrozumiała, co tak naprawdę ma wartość nieprzemijającą i podjęła jednoznaczna, zapewne wystarczająco przemyślaną już decyzję. Odeszła z domu rodzinnego ku zdumieniu i bez aprobaty wszystkich, którzy ją znali¹. Oddała się całkowicie Bogu, by mógł w niej działać bez przeszkód i dlatego tę stanowczą decyzję postanowiła przypieczętować czynem. Z pomocą Pana zdecydowała się Miłość Chrystusa przekładać na ofiarną służbę braciom, być blisko człowieka pokrzywdzonego, służyć Bogu i ludziom.

II. DAŻENIE DO ROZPOZNANIA WOLI BOŻEJ ORAZ POSTANOWIENIE WYPEŁNIANIA JEJ W CODZIENNOŚCI i POŚRÓD CIERPIENIA

Był to z pewnością rezultat ingerencji Bożej, że Regina stosunkowo wcześniej osiągnęła dojrzałość serca. Gdy zastanawiała się nad problemami otaczającej ją rzeczywistości, poznała, pod wpływem *światła łaski Bożej* — jak pisze anonimowy autor jej Żywota — *marność rzeczy przemijających i spraw doczesnych*². Światło to rozjaśniło drogę jej powołania. Pan Bóg wkroczył w życie młodej braniewianki poprzez natchnienia Ducha Świętego, wezwanie i uzdolnienie do współpracy z łaską Bożą, do pragnienia życia w bliskości Boga, wzrastania w wierze, nadziei i miłości. Działał w taki sposób, że mogła bezpośrednio doświadczyć Jego obecności, miłości i pokoju oraz nawiązywać serdeczne relacje z ludźmi.

Na dar łaski młoda Regina odpowiedziała dojrzałą decyzją — żarliwym pragnieniem zjednoczenia się z wolą Bożą we wszystkim, co nie zależy od człowieka, jego ludzkich pragnień i możliwości³. Postanowiła też być w pełni posłuszna umiłowanemu Panu w tym, co właśnie od niej zależało, a więc w sumiennym wypełnianiu powinności wobec Boga, bliźnich i siebie samej. Pragnęła odtąd spełniać nie swoją, ale wyłącznie Bożą wolę, wierząc, że Bóg wie, co dla niej jest dobre. Potrzebowała do tego Bożego wsparcia i opieki. Wiedziała, że o własnych siłach niczego nie dokona, dopiero łaska i Boże miłosierdzie uczynią

¹ Żywot Sługi Bożej Reginy Protmann Założycielki Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy, napisany przez wiarygodnego kapłana, Grottaferrata (Roma) 1979, s. 17–18, służył przez wieki duchowemu zbudowaniu czytelników. Wszystkie cytaty podaje się według tego wydania.

² Tamże, s. 18.

³ P. Ogórek, Czym jest świętość w teologii życia wewnętrznego Tomasza Mertona?, Kraków 1982, s. 75 i 147.

ją mocną i zdolną do działania. Dojrzała odpowiedzialność za własne życie doprowadziła Reginę do poczucia odpowiedzialności za innych⁴. Zrozumiała bowiem, że aby spełniać wolę Bożą, trzeba najpierw ją poznać, a wolą Bożą jest realizowanie przykazania miłości Boga i bliźniego. Wtedy to ogarnięta żarem miłości Bożej, postanowiła poświęcić się całkowicie Bogu i człowiekowi, upodobnić się w miłości do Jezusa, złożyć Mu siebie w darze, służyć ofiarnie ubogim, chorym, cierpiącym i umierającym. Jej gotowość do poświęceń wynikała z ogromnej wrażliwości i przekonania, że Bóg miłujący najuboższych, kocha bezgranicznie także tych, którzy ich miłują.

Anonimowy biograf odnotował, że *opuściła swoich rodziców, siostrę i braci, krewnych i znajomych*⁵, by wspólnie z jedną czy dwiema dziewczętami, zafascynowanymi — podobnie jak ona — Ewangelią Chrystusa, zamieszkać najpierw u pewnej pobożnej wdowy, a następnie w ubogim domu przy ul. Kościelnej, gdzie w 1571 roku *założyła pierwszy konwent*⁶, któremu przewodziła, widząc w tym wypełnianie woli Boga. Jemu bowiem zawierzyła i pragnęła być posłuszna. Od tej pory ideał świętości dojrzywał coraz to bardziej w jej sercu. Gdy szukała wzorców do naśladowania, za szczególną patronkę obrała sobie św. Katarzynę z Aleksandrii, która poniosła śmierć męczeńską w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, ponieważ złożyła ślub dozgonnej czystości na znak całkowitego oddania Chrystusowi⁷. Odtąd celem Reginy było wytrwałe dążenie do uświęcenia siebie poprzez stałe zjednoczenie się z Bogiem, pragnienie należenia do Chrystusa i życie świętością Jego życia. W ten sposób młodziutka Regina zaproponowała nowy charyzmat życia zakonnego, powołała do istnienia pierwsze na tych terenach zgromadzenie zakonne o charakterze kontemplacyjno-czynnym, które powierzyła opiece i wstawiennictwu św. Katarzyny Aleksandryjskiej, patronki kościoła parafialnego w Braniewie.

Decyzja Reginy, dotycząca tego dzieła, była bardzo odważna, a jego początki, wymagające codziennych wyborów i decyzji, niełatwe⁸. Jednakże jej pełna prostoty i życzliwości serdeczność, jako matki nowej rodziny zakonnej oraz otwartość na potrzeby bliźnich, wielka gorliwość w niesieniu im pomocy, ubóstwo, znoszone z godnością, wszystko to stało się wezwaniem dla młodych niewiast, które zapragnęły kroczyć jej śladem. Ta powiększająca się szybko wspólnota sióstr, zwanych odtąd katarzynkami, borykała się z problemami finansowymi, z brakiem podstawowego zabezpieczenia materialnego, trudnymi warunkami mieszkaniowymi, jak również niezrozumieniem i nieżyczliwością środowiska. *Udziałem jej* — napisał biograf — *stało się wielkie ubóstwo, głód i zimno oraz opuszczenie przez wszystkich ludzi*⁹. Wszelkie przeciwności życia, przykre chwile bolesnych doświadczeń, Regina znosiła mężnie, ufając, że Bóg jej nie opuści. W sytuacjach wyjątkowo trudnych nigdy nie zwątpiła w Bożą miłość. Nawet w cierpieniu potrafiła dostrzec zamierzenia Boże. Uważała, że widocznie Pan Bóg chce, by była

⁴ J. Augustyn, Jak szukać i znajdować wolę Bożą?, Kraków 1993, s. 21.

⁵ Żywot, jw., s. 19.

⁶ Tamże.

⁷ T.P. Podgórska, Święta Katarzyna z Aleksandrii Dziewica i Męczennica — świadek wiary, Olsztyn 2005, s. 5 i 10.

⁸ J. Augustyn, jw., s. 54.

⁹ Żywot, jw., s. 20.

w ten sposób doświadczana. Jego wolę przyjmowała więc ze spokojem, cierpliwością, męstwem i akceptacją najtrudniejszych wydarzeń. Tę gotowość Reginy do wypełniania woli Bożej poświadcza jej dewiza życiowa, wyrażona słowami „Jak Bóg chce”, które tak często wypowiadała, zwłaszcza pośród przeżywanych trudności i cierpienia. Jednocześnie była też zatroskana o dobro duchowe sióstr i tych, którym one ofiarnie służyły. Uczyła swoje siostry, by ich serce było zawsze otwarte na przyjmowanie pomocy nadprzyrodzonej w celu zrealizowania zamiarów Bożej Opatrzności. Odtąd jej współnота zakonna, będąca *schola amoris* („szkołą miłości”), wzrastała w pogłębianiu miłości do Boga i braci, a w konsekwencji prowadziła do życia promieniującego Ewangelią.

III. PRAGNIENIE UCZESTNICTWA W ŚWIĘTOŚCI BOGA ODPOWIEDZIĄ NA POWOŁANIE ŻYCIOWE

Dzieło przemiany wewnętrznej, jakie dokonało się pod wpływem łaski w sercu Reginy, wywołało w niej chęć budowania cywilizacji miłości na własnej drodze życia. Wiedziała jednak, że tylko całkowite złączenie swojej woli z wolą Bożą, doprowadzi ją, poprzez miłość, do bezkompromisowego oddania się Bogu w celu uczestnictwa w Jego świętości. Poczula się zaproszona do apostołstwa, którego dawcą jest Bóg i dlatego uważała, że pozytywna odpowiedź z jej strony na fakt wybrania i powołania, jest najwspanialszym sposobem okazania Bogu czci, miłości i wdzięczności. Obudziło się w niej pragnienie bycia coraz bardziej doskonałą, świętą. Chciała kochać Boga nade wszystko, gdyż wiedziała, że taka jest natura chrześcijańskiej miłości¹⁰. W duchu właśnie tak rozumianej miłości, podjęła Boże wezwanie pamiętając, że jej życie jest zakorzenione w Bogu. Z pełną świadomością i gotowością serca postanowiła żyć i pracować gorliwie we wspólnocie, gdzie najpełniej realizuje się Boże przykazanie miłości. Pragnęła, razem z siostrami, dążyć do osiągnięcia doskonałej miłości na drodze rad ewangelicznych. Chodziło jej przede wszystkim o wzrastanie w miłości do Boga, umiłowanego nade wszystko, poprzez wierne naśladowanie życia Boskiego Oblubieńca. Rozumiała, że to Bóg obdarzył ją swoją łaską, oświecił i pociągnął ku sobie, bo wolą Bożą jest miłowanie Go całym sercem i uczestnictwo w Jego miłości¹¹. Chciała więc utożsamiać się z Jezusem w posłuszeństwie Ojcu, jako pokorna służebnica i oblubienica Chrystusa.

Przemieniająca moc Boża uzdolniła Reginę do jednoczenia się z Bogiem poprzez gorliwe, pełne poświęcenia wypełnianie obowiązków, oddziaływanie dobrocią, wiernością nauce Chrystusa, świadectwem codziennego życia. Pomogła jej też odczytać głębsze potrzeby epoki, znaki czasu i rozwiązywać skomplikowane sytuacje. Ukierunkowała ją również na ofiarne zaangażowanie w dzieło miłosierdzia chrześcijańskiego. Odtąd podejmowała prace najbardziej naglące, gdyż cel swojego życia dostrzegła w pełnieniu woli tego, który ją powołał. Uważała

¹⁰ M. Drozdek, Maryjna szkoła cnót. Dziesięć wskazówek dotyczących naśladowania Najświętszej Maryi Panny udzielonych przez Ojca Świętego Jana Pawła II, Czerny 2002, s. 6.

¹¹ J. Augustyn, jw., s. 5.

bowiem, że jest zaproszona do wspólnoty życia w miłości z Bogiem i dlatego powierzyła się całkowicie działaniu Jego niepojętej miłości. Świadoma jednak własnych słabości, szukała pomocy w modlitwie i praktykowaniu cnót.

IV. MODLITWA i KONTEMPLACJA DAŻENIEM DO ZJEDNOCZENIA W MIŁOŚCI

Całe dorosłe życie Reginy było modlitwą. Wyrażała się ona w pozytywnej odpowiedzi na Boże wezwanie, w spełnianiu Jego woli i oddawania Mu czci.

Regina systematycznie zmierzała do pełnego, przemieniającego zjednoczenia z Bogiem. Troszczyła się o sprawy Pana i osobiste wzrastanie w łasce. Pragnieniu temu dała wyraz w modlitwie, napisanej własnoręcznie i świadczącej o jej głębokim życiu religijnym, a przytoczonej w przywołanym już Żywocie:

O Panie i Boże mój, zrań grzeszne serce moje ognistą strzałą miłości Twej, która wszystko przewyższa, abym nie miała upodobania w żadnym stworzeniu, lecz tylko w Tobie jedynie, Boże mój i Panie. Daj mi taką miłość, abym się cała spaliła i w Tobie rozplynęła. Jezu mój najukochańszy, tylko Ty bądź w sercu moim i przyjmij mnie do Serca Swego, abym już tylko Tobie podobać się mogła na wieki. Jezu mój słodki, o Panie i Boże mój, ach kiedyż ja będę mogła miłować Cię doskonale? Kiedy ja Ciebie obejmę, Oblubieńcze mój najmiłszy, w ramionach mej duszy niegodnej i w Sercu Twym odpocznę na wieki? O Panie Jezu, słodczy duszy mojej, Oblubieńcze serca mego, ach, obym mogła z czystej miłości ku Tobie pogardzać sobą i światem całym. Ach, oby dusza moja z miłości ku Tobie stopniała jak воск od słońca i z Tobą się zjednoczyła, o Panie i Boże mój¹².

Modlitwa ta, tak często przez nią odmawiana, tchnie żarem kontemplacji osoby rozmiłowanej w Chrystusie. W tej miłości do Boskiego Oblubieńca wyraziła się też w jej życiu miłość bliźniego.

Anonimowy autor, „wiarygodny kapłan”, przypuszczalnie spowiednik Reginy¹³, odnotował również, że Założycielkę Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny charakteryzowała wielka pobożność, trwała i bliska łączność modlitewna z Bogiem, z którym była zawsze zjednoczona. Gorliwie uczestniczyła w Ofierze Eucharystycznej, w postawie klęczącej od najwcześniejszej porannej, aż do ostatniej Mszy świętej. Zatopiona w modlitwie potrafiła przez pięć godzin klęczeć w kościele na tym samym miejscu¹⁴. W codziennej bowiem Eucharystii odnajdywała swoją tożsamość, swoją formę i normę życia, a także siłę do ich urzeczywistniania; uczyła się dobra, które następnie przekazywała innym oraz wdzięczności i bezinteresowności¹⁵.

Odznaczała się też wielką cziłą, szacunkiem, miłością i gorliwością do Najświętszego Sakramentu. Oprócz niedziel i świąt, dwa razy w tygodniu, tj. we wtorki i czwartki, przyjmowała z wielką pobożnością Ciało i Krew Chrystusa

¹² Żywot, jw., s. 18.

¹³ Jego nazwisko nie jest znane. Być może był nim jezuita, spowiednik i świadek chwil ostatnich Reginy Protsmann — O. Engelbert Keilert (ur. ok. 1564 r., a zmarł 13 IV 1622 r.).

¹⁴ Tamże, s. 28.

¹⁵ A. Cencini, *Oddech życia. Łaska formacji permanentnej*, Kraków 2003, s. 106.

*Pana*¹⁶. Autor Żywota zauważył jednak, że mogłaby każdego dnia przystępować do Komunii św., gdyż była do tego stopnia złączona z Chrystusem, swym Oblubieńcem¹⁷. Jej pobożność opierała się na adoracji Najświętszego Sakramentu i rozmyślaniu o Męce Pańskiej. Z największą czcią odnosiła się do Jezusa ukrytego w Najświętszym Sakramencie. *Ileokroć słyszała wymawiane słowa — Najświętszy Sakrament — pochylała pokornie głowę*¹⁸. Czyniła to nawet przed śmiercią znużona ostatnim cierpieniem. Zacytowana już modlitwa świadczy również o jej wielkim kulcie Serca Jezusowego, z którym chciała zjednoczyć się całkowicie, bo rzeczywistością *zasadą serca jest wzajemność, to, co Ojcowie Kościoła określali jednym słowem: redamare — „oddać miłość za miłość”*¹⁹.

Regina odznaczała się też dziecięcym, pełnym ufności nabożeństwem do Matki Bożej, którą pragnęła naśladować, ponieważ widziała w Niej wzór wszystkich cnót dla niewiasty zdążającej do świętości. To jej powierzyła całe swoje życie i młodą wspólnotę. To Ona była jej siłą i drogowskazem prowadzącym do Boga, przykładem wypływającego z miłości zatroskania o bliźnich i czynnego zaangażowania w ich sprawy. Od Niej uczyła się całkowitego zawierzenia Bogu i wypełniania Jego woli. Zrozumiała bowiem, że działalność apostołska rozwija się tylko wtedy, gdy jest ugruntowana w jedności z Panem.

Modlitwie i kontemplacji Reginy towarzyszyło również *Rozważanie Pisma świętego, szczególnie opisów męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, stałe życie Tajemnicą Paschalną*²⁰, surowa pokuta i umartwienie ciała.

Z kolei św. Katarzynę Aleksandryjską, Dziewicę i Męczennicę, której opiece powierzyła utworzone zgromadzenie, czciła za męstwo w obronie wiary, odwagę, mądrość i uczciwość. Rozumiała, że odniosła ona zwycięstwo dzięki mocy miłości Bożej. Szerzyła jej kult. Wierzyła bowiem, że wstawiennictwo przemożnej Patronki i jej opieka, zapewni pozytywny rozwój założonego przez nią dzieła.

W spotkaniach modlitewnych ze swym umiłowanym Bogiem Regina rozumiała głęboką i tajemniczą więź istniejącą pomiędzy umęczonym Jezusem, a cierpiącymi ludźmi, których spotykała na drodze życia. Dzięki głębokiemu, osobistemu doświadczeniu Bożej dobroci, rozsiewała miłość i budziła ją w sercach spragnionych Bożej łaskowości, bo przyjaźń z Chrystusem stała się dla niej motorem życia²¹.

V. MIŁOŚĆ OFIARNA i TROSKLIWA SPOSOBEM APOSTOLSTWA CZYNNEGO

Regina, dzięki łasce Bożej i wytrwałej pracy nad sobą, zapragnęła upodobnić się do miłosiernego Jezusa, służyć ofiarnie Bogu i ludziom, zwłaszcza opusz-

¹⁶ Żywot, jw., s. 28–29.

¹⁷ Tamże, s. 29. Ograniczenie to było zalecane i praktykowane w czasach Reginy.

¹⁸ K.M. O l c z y k, *Głębia wiary i miłości*, Olsztyn 1991, s. 33.

¹⁹ Wezwanie do miłości czyli orędzie Najświętszego Serca Jezusa do świata, Kraków 2007, s. 9.

²⁰ Ł.M. K r e b s, *Wpływ beatyfikacji Matki Reginy na rozwój jej kultu*, Olsztyn 2003, s. 15.

²¹ A. G r ü n, *Portrety Jezusa*, Kraków 2002, s. 44.

czonym, wzgardzonym, chorym, cierpiącym i umierającym, okazywać im życzliwość, szacunek i miłość. Tak głęboko przeżywana wiara była głównym źródłem jej altruistycznego działania i uświęcała ją wypełnianiu życiowych zadań. Także pragnienie stałego obcowania z Bogiem, umiłowaniem ponad wszystko, ukierunkowało ją na drogi apostołskie. Odtąd sprawy Boże stawały się coraz bardziej jej sprawami. Postanowiła uczestniczyć w zbawczej misji Chrystusa, pochylać się nad ubóstwem człowieka, by ubogacić go Bożą miłością, gdyż szanowała w nim godność dziecka Bożego. Misję Chrystusa przyjmowała jako swoją własną, była „wyczulona” na znaki czasu, w którym żyła. Miłość do biednych, spragnionych Boga i życzliwości ludzkiej pobudzała do otwartości i aktywności Reginę oraz jej współsiostry. Apostołowały słowem, modlitwą, ofiarą, cierpieniem, opiekuńczą obecnością i pomocną dłońią, przykładem własnego życia, znoszonego w pokorze, cierpliwości i posłuszeństwie. W ten sposób świadczyły o prawdziwie chrześcijańskiej miłości i jedności w swojej wspólnotcie, a wszystkim, do których szły z posługą służebną, dawały odczuć ojcowska miłość Boga, wielu też do Niego przyprowadzały i przygotowywały na spotkanie z Panem. Wychodząc poza klauzurę, zapoczątkowały aktywną pracę apostołską. Głębokie życie modlitwy łączyły z działalnością dobroczynną (*vita contemplativa* i *vita activa*)²². Były wszędzie tam, gdzie oczekiwano na samarytańską posługę, pomoc duchową i materialną.

Regina zachęcała i przygotowywała swoje siostry do apostołatu dobra, wypełniania obowiązków zwyczajnych z nadzwyczajną miłością i gorliwością. Pełna skromności, taktu, delikatności i wycucia sytuacji, osobiście świadczyła różne posługi — myła nogi *ubogim chorym przebywającym w szpitalu...*, *opatrywała im rany... oraz prała cuchnące bandaże. Na gorączkę, ból zębów, obrzęki, choroby oczu i inne dolegliwości, przygotowywała własnoręcznie skuteczne lekarstwa*²³. Szykowała też posiłki dla chorych i dostarczała je do ich domów. Była dyskretnie włączona w ich życie, pokorna, wrażliwa, ofiarna i szczerze zatroskana o potrzeby bliźnich.

Matka Regina, gorliwa krzewicielka wiary chrześcijańskiej, widziała wiele możliwości świadczenia dobra, w tym także konieczność zajęcia się wychowywaniem dziewcząt, zwłaszcza pochodzących z rodzin ubogich. Rozumiała bowiem, że wychowanie jest sprawą serca i dlatego otworzyła dla nich tzw. „szkoły życia” w swoich klasztorach: w Braniewie, Lidzbarku Warmińskim, Ornecie i Reszlu, gdzie wspólnie z siostrami przygotowywała je do dorosłego życia, uczyła modlitwy, rzetelnej pracy i kultury chrześcijańskiej, by mogły być w przyszłości wzorowymi żonami i dobrymi matkami, w pełni odpowiedzialnymi za swoje rodziny. Kształtowała ich sumienia tak, by potrafiły żyć w zgodzie z innymi i pokonywać wszelkie trudności. Wychowywanie w klimacie chrześcijańskiej miłości, zaufania i cierpliwości, było najskuteczniejszą wówczas, w jej przekonaniu, formą pomocy niesioną młodym dziewczętom.

Razem z siostrami uczestniczyła w życiu społeczeństwa i Kościoła. Jej głęboka wiara i entuzjizm sprawiły, że dbała też o świątynie, troszcząc się o estetykę

²² T.P. Podgórska, Regina Protmann wzorem mądrości oraz ofiarnej służby wpływającej z miłości Boga i człowieka, *Studia Warmińskie* XL: 2003, s. 422.

²³ Żywot, jw., s. 34.

ołtarzy, szat liturgicznych oraz przygotowując do sprawowania liturgii Mszy św. hostie, komunikanty i świece. Siostry podjęły te trzy zadania apostołskie, wskazane im przez Założycielkę Zgromadzenia i realizowały je w pracy z Kościołem, w Kościele i dla Kościoła. Działalność ta była zgodna z duchem Ewangelii, ożywiona dążeniem do osobistego uświęcenia poprzez służenie Bogu i bliźnim. Ich doświadczenie Boga realizowało się więc w posłudze bliźnim, wyrażało się w modlitwie i działaniu, w darze z siebie²⁴.

VI. TESTAMENT REGINY

Regina niejednokrotnie analizowała skutki i następstwa decyzji podjętej w młodości. Dzięki wartościom najwyższym, jakie wówczas wybrała, systematycznie wzrastała w świętości poprzez współpracę w zbawczym dziele Chrystusa. Jej droga świętości była prosta, polegała na umiłowaniu woli Boga i wiernym jej wypełnianiu. Rozumiała bowiem, że wolą Bożą jest wszystko, co czynił Chrystus i czego nauczał: pokora w postępowaniu, niezachwiana wierność Bogu, powściągliwość w słowach, prawość i szlachetność serca, miłosierdzie w uczynkach, moralność w obyczajach. Była przekonana, że wolą Bożą jest trwanie przy Chrystusie, w Jego miłości, zarówno w czasach pomyślnych, jak i w trudnych chwilach bolesnych doświadczeń, mężne dźwiganie krzyża, stanowczość w wyznawaniu wiary, świadczanie miłości na co dzień, ufność w zmaganiach z problemami codziennymi, nadzieja pokładana w Bogu i cierpliwość, za którą czeka nagroda wieczna. Jest to więc droga świętości, realizowana przez miłość do Boga i pełną poświęcenia miłość do bliźnich.

Swą dojrzałością serca, doświadczeniem życiowym, Regina pragnęła podzielić się też z siostrami. Przygotowała więc dla nich *syntezę tej duchowości, która ją prowadziła przez [...] wszystkie lata w wiernym naśladowaniu Jezusa Chrystusa i pomagała wzrastać jako Jego uczennica*²⁵. Była to duchowa instrukcja i pouczenia, które własnoręcznie napisała²⁶. Odnotował to „wiarygodny kapłan”, autor Żywota i wierny świadek jej chwil ostatnich. Podkreślił przy tym, że Regina wykazywała wyjątkową *jasność umysłu i sprawność w pisaniu*²⁷. Siostry katarzynki to duchowe przesłanie swej Matki Założycielki, nazwały Testamentem. Zawarte bowiem w nim treści udzielają zbawiennych pouczeń i przestróg oraz na wskroś ewangelicznych rad i wskazówek odnośnie do wzrastania w cnotach i doskonałości:

Jest to moim pokornym i matczynym upomnieniem dla was, moje kochane siostry, byście zawsze przed Panem Bogiem i naszym najukochańszym Oblubieńcem Jezusem Chrystusem, a także przed wszystkimi ludźmi, wiernie trwały w karności, skromności, pokorze, prawdziwej cierpliwości, w doskonałym posłuszeństwie i chrześcijańskiej miłości.

²⁴ A. Cencini, jw., s. 107.

²⁵ M.A.C. Endlich, M.G. Bohm, Imię jej Regina. Matka Regina Protmann, jej życie i misja Sióstr św. Katarzyny dzisiaj, Strasbourg 1999, s. 70.

²⁶ K. Esser, Myśli do Testamentu Matki Reginy, Strasbourg 1997, passim.

²⁷ Żywot, jw., s. 41.

Uczcie się, ukochane siostry, umartwiać w sobie nie tylko te bardzo szkodliwe, ale także i wszystkie małe, drobne i nieuporządkowane pożądania, które mogą zaszkodzić waszemu powołaniu i stanowi, a mianowicie: niepotrzebne rozmowy, podejrzliwe, próżniacze myśli, lenistwo i pusty śmiech.

Pilnie się o to starajcie, byście nie tylko między sobą realizowały siostrzaną miłość, ale byście z każdym człowiekiem żyły w pokoju.

A Bóg dobry będzie was we wszystkim wspomagał i będzie wam błogostawił²⁸.

W tym „matczynym upomnieniu” Regina wytyczyła siostronom program życia w relacji z Bogiem, Kościołem i światem. Wzywała przede wszystkim do wierności i karność, do zachowywania Konstytucji zakonnych, przez realizację ślubów, a więc obietnic złożonych Bogu, kiedy to w sposób uroczysty poświęciły się Jego służbie. Zachęcała do skromności, pokory, cierpliwości, posłuszeństwa, miłości, pokoju wewnętrznego, dobroci serca, życzliwych myśli i szlachetnych czynów. Wszystkie te rady i pouczenia Matki Reginy, poparte znamienym przykładem osobistym, życia przepelnionego charyzmatycznym żarem miłości, nacechowanego zatroskaniem o realizowanie zamiarów Opatrzności Bożej i o wzrastanie w świętości jej duchowych córek, świadczą o wielkiej wrażliwości serca tej braniewianki, już za życia uważanej za duszę wybraną przez Boga. Obdarzona taką charyzmą, zmarła w opinii świętości 18 stycznia 1613 roku i od razu była uznana za osobę godną wyniesienia na ołtarze.

Współcześnie z nią żyjący widzieli, że naśladowała Chrystusa w sposób heroiczny, dojrzewała do miłości, do nieba, ponieważ starała się kochać tak, jak Chrystus i realizować w życiu codziennym Jego największe przykazanie *abyście się wzajemnie miłowali* (J 13,34). Swoją bezkompromisową postawą potrafiła sprostać wyzwaniom chwili, stać się widzialnym znakiem miłości Boga, wzorem zatroskania o bliźnich i współcierpienia z ludźmi, których dotknęła nędza materialna i duchowa oraz przykładem wierności Chrystusowi i człowiekowi, orędowniczką w sprawach trudnych. Swoim posłannictwem miłosierdzia chrześcijańskiego ukazała sens życia godny dziecka Bożego. Wszystko to wpisało się w jej świętość i dlatego przetrwała w pamięci Kościoła. Przemijanie nie zatarało wspomnienia o niej. Dzisiaj jest ona, podobnie jak inni święci, widzialnym znakiem świętości Kościoła. Do chwały ołtarzy wyniósł ją, jako wzór do naśladowania i uświęcenia osobistego, przed dziewięcioma laty Ojciec Święty Jan Paweł II, dnia 13 czerwca 1999 roku w Warszawie²⁹.

REGINA PROTSMANN'S WEG ZUR HEILIGKEIT

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel „Regina Protsmanns Weg zur Heiligkeit” zeigt Etappen des Anwachsens in Gottes Gnade der Gründerin des Katharinen-Schwester-Ordens, über ihre Jugendjahre, das reife Leben hin bis zu ihrem Ende. Das Ganze wurde in sechs Punkten zusammengefasst:

²⁸ Żywot, jw., s. 42.

²⁹ Homilia Ojca Świętego Jana Pawła II wygłoszona podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, w: Bóg jest miłością. VII pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny, Olsztyn 1999, s. 174.

Der erste beschreibt die Gabe des tiefen Glaubens, den Regina in der Familie mitbekommen hat, und der Wandlung in ihrem Leben unter dem Einfluss der empfundenen Gnade.

Der zweite befasst sich mit dem Streben nach Erkenntnis des Göttlichen Willens und dem Entschluss seiner Ausführung im Alltag inmitten des Leidens, und zeigt Reginas Antwort auf die Gnade ihrer Wahl und Berufung, ihr Verlangen, in Gottes Nähe zu leben, über die Erkenntnis und die Annahme Seines Willens. Dadurch ist auch das Verlassen des wohlhabenden Elternhauses zu deuten, um in evangelischer Armut zu leben und ihren Entschluss, das Gebot der Liebe Gottes und der Mitmenschen in der von ihr gegründeten Ordensgemeinschaft zu verwirklichen.

Der dritte Punkt berichtet vom Verlangen der Teilnahme an der Heiligkeit Gottes im Zusammenhang mit ihrer Berufung, sowie Reginas innerer Wandlung, die im Ergebnis zum Verlangen durch die Liebe an der Teilnahme in der Heiligkeit Gottes geführt hat.

Ein weiterer Punkt — Gebet und Einkehr — Einigungsbestreben in der Liebe, stellt ihre große Frömmigkeit, ihre dauerhafte und nahe Gebetverbindung mit Gott vor.

Im fünften Punkt — opferwillige und sorgsame Liebe — eine Art des tätigen Apostolats, wurden die apostolische Tätigkeit Regina Protmanns und die Ziele besprochen, welche sie ihren Mitschwestern gezeigt hat, also die Verbindung der Betrachtung mit wohlthätiger Tätigkeit, Sorge um die Gotteshäuser und Erziehung armer Mädchen.

Letzter Punkt — Testament der Mutter Regina — beinhaltet Hinweise und Belehrungen, die Mutter Regina ihren geistigen Töchtern überlassen hat. Es ist ein Programm des christlichen Lebens in der Beziehung zu Gott, zur Kirche und zur Welt.

MYŚLAĆ WOKÓŁ SZÓSTEJ DROGI J. MARITAINA

Treść: — I. Założenia filozoficzne *Szóstej drogi*. — II. Analiza tekstu. — III. Inspiracje.
1. Czym jest istnienie? 2. Preegzystencja a eschatologia. — Zusammenfassung

*Nie ma takiego życia,
które by choć przez chwilę
nie było nieśmiertelne.
Śmierć
zawsze o tę chwilę przybywa spóźniona.
Na próżno szarpie klamką
niewidzialnych drzwi.
Kto ile zdążył,
tego mu cofnąć nie może.*

W. Szymborska, *O śmierci bez przesady*

W 1953 roku francuski filozof Jacques Maritain opublikował artykuł zatytułowany *Szósta droga*¹, który jest oczywistym nawiązaniem do znanych *Pięciu dróg* św. Tomasza z Akwinu. Kiedy po latach czyta się ów tekst, trudno oprzeć się wrażeniu, że sugestie w nim zawarte inspirują do analiz i każą przemyśleć raz jeszcze kilka fundamentalnych zagadnień filozoficznych. By jednak dotrzeć do ich istoty, należy, rzecz jasna, prześledzić sam tekst Maritaina, zwracając uwagę na zawarte w nim treści.

I. ZAŁOŻENIA FILOZOFICZNE SZÓSTEJ DROGI

W punkcie wyjścia znajdujemy dwie uwagi wprowadzające, które określają założenia podstawowe: poglądy nie są oparte na faktach zaobserwowanych w świecie zmysłów i nie stosuje się do nich zasada cofania się w nieskończoność w ciągu

¹ J. Maritain, *Szósta droga*, w: *tenże*, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 189–196.

przyczyn². Stwierdzenia te wydają się być ważne z następujących powodów. Po pierwsze, Maritain, jako przedstawiciel tzw. neotomizmu, odchodzi od tego, co stanowi o głównej sile filozofii św. Tomasza. Całość tej filozofii, włączając weni wiernych kontynuatorów myśli Akwinaty, opiera się na założeniu o fundamentalnym znaczeniu. Filozofia uprawiana jest na gruncie „twardego” doświadczenia otaczającego świata. Świat jest dany, możliwy do oglądu, i jako taki ujawnia się poznającej świadomości. Jest on niczym otwarta księga, w której zapisany został tekst mówiący o tym, jaki jest świat. Rzecz jasna, dany jest on w oglądzie myślowym, prezentując się tu i teraz temu, kto świat poznaje. Nie wdając się w szczegółowe i skomplikowane analizy, wystarczy powiedzieć, że poszczególne spostrzeżenia są ujmowane poprzez tzw. zmysł wspólny, który je generuje, a zarazem stwierdza zachodzące różnice. Dopiero z tego miejsca wiedzie droga do postrzeżeń o charakterze umysłowym, w których ujmowane są te treści związane ze światem, które są niemożliwe do zmysłowego ujęcia. Te treści stanowią fundament świata, wyznaczając prawa o charakterze koniecznym, wedle których zorganizowana jest cała rzeczywistość. Metafizyka klasyczna przyjmuje w punkcie wyjścia, że jakiegokolwiek twierdzenie, jeżeli nie jest oparte na spostrzeżeniu zmysłowym, nie ma charakteru metafizycznego, a co za tym idzie, nie zasługuje na to, by traktować je jako źródło rzetelnej wiedzy. Skoro zatem Maritain w punkcie wyjścia zawiesza podstawowe założenie filozofii św. Tomasza, będąc wszak znaczącym kontynuatorem jego myśli, warto zapytać, czy wnioski, do których dochodzi, stanowią wiedzę na miarę filozofii tomistycznej, i to taką nad którą można reflektować mając nadzieję na określone owoce poznawcze?

Po drugie, w omawianym eseju autor rezygnuje z „zasady cofania się w nieskończoność w ciągu przyczyn”. Przeanalizujmy ważną kwestię. Nie sposób w kilku słowach omówić tak szerokie zagadnienie, jakim jest kwestia przyczyny. Do zagadnień tych należałoby włączyć przede wszystkim problem rozumienia *arche* i podstawowe rozgraniczenia w tym zakresie, które sformułował Arystoteles. Zauważmy jednak, iż u podstaw tkwi głębokie przekonanie, że świat postrzegany zmysłowo jest możliwy do wyjaśnienia. Dzieje się tak dlatego, że poszczególne zjawiska prezentują się jako te, które skądś się wzięły, zostały przez coś zainicjowane, są też powiązane z całym szeregiem innych, towarzyszących zjawisk. Innymi słowy, dym za horyzontem, przejeżdżający drogą samochód czy też człowiek, który zdaje relacje z tego, co przeżywa, jawią się jako skutek czy rezultat czegoś. Przyjmuje się, co logicznie jest oczywiste, że istnieje wcześniejsza przyczyna, która ów skutek wywołuje: dym za horyzontem jest spowodowany np. przez palący się dom, samochód znalazł się w tym miejscu ulicy, ponieważ wyjechał z jakiegoś miejsca, które było wcześniejsze od tego, w którym się znajduje, a człowiek mówi o czymś, co przeszło uprzednio przez świat jego doznań, np. emocjonalnych. Jak zauważyliśmy, przyczyna musi być z konieczności wcześniejsza od swego skutku. W całym łańcuchu przyczyn, które tłumaczą świat, nie sposób cofać się w nieskończoność. Istnieje zatem w konsekwencji tzw. przyczyna pierwsza, która uruchamia cały ciąg zachodzących skutków. Pomińmy rodzaje się tu kontrowersje, z których zdaje relację chociażby John Hick w pracy *Argumenty za*

² J. Maritain, *Szosta droga*, jw., s. 189.

*istnieniem Boga*³. Ważne jest znów to, że argumentacja na rzecz istnienia Boga, którą przywołuje Maritain, tylko z tytułu przypomina tę, która wyszła spod pióra św. Tomasza, i nie jest próbą naśladownictwa.

II. ANALIZA TEKSTU

Prześledźmy drogę rozumowania francuskiego filozofa. Dzieli on swe rozważania na dwie części, z których pierwsza nosi nazwę płaszczyzny przedfilozoficznej, *gdzie pewność zanurzona jest w doświadczeniu intuicyjnym*⁴, zaś druga — płaszczyzny naukowej, czyli filozoficznej, *gdzie pewność wynika z logicznie przeprowadzonego dowodu i z rozumowo rozwiniętego uzasadnienia metafizycznego*⁵. Przeanalizujmy pierwszy wątek rozważań. Chodzi tu o doświadczenie intuicyjne, w którym ujęty zostaje jakiś fragment rzeczywistości. Wolno spytać, czy lepiej rozpocząć od scharakteryzowania tego, czym jest intuicja, czy też od opisu samej swoiście ujmowanej w tym akcie poznawczym rzeczywistości? Pytanie jest ważne, bowiem w zależności od tego, od czego zaczniemy, problem zdaje się nabierać innego znaczenia. Pójdźmy tymi dwoma śladami.

Już sam termin „intuicja” domaga się gruntownych i złożonych analiz. W starożytności i średniowieczu intuicja oznaczała bezpośrednie poznanie rzeczy jednostkowej, w odróżnieniu od abstrakcyjnego poznania tego, co ogólne. W czasach nowożytnych Kartezjusz widział w niej bezpośrednie i wyraźne ujęcie tego, co jest absolutnie oczywiste, jasne i proste. Bergson zauważał, że tylko ona jest w stanie poznać istotę rzeczy, pozwala wydobyć prawdziwe poznanie ze schematów, w jakie nieuchronnie popada ludzkie myślenie. Schematy te zaciemniają rzeczywistość, i ujmują ją z konieczności w ramy myślenia przestrzennego. Prawdziwe poznanie to bezpośrednie, całościowe ujęcie tego, co zmienne i dynamiczne. Mówimy tu, rzecz jasna, o intuicji, która nie oznacza czynności o charakterze całkowicie irracjonalnym, kiedy to utożsamia się z przecuciem, przewidywaniem, czy spodziewaniem się czegoś. Wracając do filozoficznych analiz trzeba powiedzieć, iż spośród różnorodnych koncepcji da się chyba wydobyć coś w rodzaju rdzenia, wspólnego śladu. Intuicja ma zawsze charakter bezpośredniości, co równoznaczne jest z brakiem zapośredniczenia. W akt intuicyjnego oglądu nie są zaangażowane ani zmysły, ani intelekt, ani słowa. Intuicja jest rodzajem współprzebywania z przedmiotem, byciem z rzeczą taką, jaka ona naprawdę jest. Na tym polega przywilej poznania intuicyjnego, że nie jest ono oddzielone od rzeczy poprzez słowo o niej wypowiedziane, czy też poprzez intelektualną analizę, która ujmuje przedmiot w schematy myślowe. Rzecz jasna, podstawowy problem, jaki się tu nasuwa, to problem niemożliwości przekazania owoców takiego poznania. Dzieje się tak dlatego, że jakkolwiek próba zdania sprawy z intuicji już nigdy nie będzie tym aktem poznawczym. Intuicja ubrana w słowa przestaje być intuicją,

³ J. Hick, *Argumenty za istnieniem Boga*, Kraków 1994, s. 95–97.

⁴ J. Maritain, *iw.*, s. 189.

⁵ Tamże.

a staje się dyskursem; ona po prostu „jest” w tym oto momencie, zarezerwowana dla tego, kto jest do niej zdolny.

Choć w tekście Szóstej drogi nie znajdujemy szczegółowej analizy terminu „intuicja”, wolno przyjąć, że mniej więcej o takie jej rozumienie chodzi. Upoważnia nas do tego fragment innego tekstu autora: *Chodzi o widzenie bardzo proste, przewyższające wszelkie dyskursy i dowodzenia, skoro leży u początku dowodzenia, chodzi o widzenie, którego bogactwa i możliwości nie może wyczerpać ani adekwatnie wyrazić żadne wypowiedziane słowo, żadne słowo ludzkiej mowy*⁶. W akcie tym ujęta zostaje bardzo specyficzna rzeczywistość, a mówiąc ściśle pewien istotny jej fragment. Nie ulega wątpliwości, że rzeczywistość, czyli to wszystko, co składa się na możliwy bądź faktyczny sposób istnienia rzeczy, zawiera w sobie pewien wyjątkowy fragment. Tym fragmentem „jestem ja sam, jako ten oto człowiek”. Każde z użytych tu słów jest ważne i pełni właściwą dla siebie, doniosłą funkcję. Przyjdzie nam jeszcze wrócić do tej kwestii. Maritain opisuje owo doświadczenie w następujący sposób: intuicyjnie orientuję się, że wyposażony jestem w zdolność myślenia. To nie myślenie poznaje siebie, nie ma tu mowy o żadnym dociekaniu, analizach czy porównaniach. Akt intuicyjnie uchwyconego myślenia nie jest związany ze zmysłową konstatacją dotyczącą otaczającego mnie świata bądź też z wyobrażaniem sobie nawet najbardziej abstrakcyjnych przedmiotów. Myślenie — przy czym dokonujemy tu już interpretacji tekstu Maritaina — nie jest nawet czynnością jako taką lub przeżywaniem czegośkolwiek. Właśnie uchwycone intuicyjnie, jest jakimś rodzajem błysku, wykwit, można rzecz, jest czystą aktualnością, samym trwaniem.

Zauważyliśmy wyżej, iż możliwa jest odwrotna sytuacja, w której wychodzi się nie od prób charakteryzowania intuicji, by opisać rzeczywistość, do jakiej się ona odnosi, ale od opisu świata, by odkryć, że pewna dziedzina wymyka się jednym rodzajom percepcji, a zarezerwowana jest wyłącznie dla intuicji. Wydaje się, że ta droga będzie niczym innym, jak analizą z obszarów metafizyki klasycznej. Tutaj bowiem punktem wyjścia rozważań jest otaczający świat, analizowany drobniaczko, pod kątem jego ostatecznych ujęć. U kresu pojawiają się tzw. transcendentalia, które wyrażają powszechne własności bytu. Można jednak odnieść wrażenie, że tym samym zamykamy sobie dostęp do pełnego wyrażenia myśli Maritaina, gdyż specyficzne doświadczenie „mojego” myślenia, tak jak to próbowaliśmy przedstawić, jawi się jako dotknięte skrajnym subiektywizmem.

Wróćmy do analizy tekstu. Myślenie intuicyjnie uchwycone w samym trwaniu orientuje się, że owo trwanie wyklucza możliwość swego własnego nie-istnienia. Jest to rodzaj szoku, co wyraźnie widać w *Szóstej drodze*, pozwalającego na taką oto konstatację: niemożliwe jest to, bym ja, który teraz myślę, nie istniał. Zauważmy jeszcze jeden rys o wyraźnie kartezjańskim rodowodzie — Kartezjusz powie: myślę, więc jestem, a Maritain dopowiada: myślę, więc jestem, a to znaczy, że moje myślenie pozwala sądzić, iż istniałem zawsze. Mówi on: *To nie jest możliwe, aby w jakimś momencie ten, kto teraz myśli, nie istniał wcale, był nicością. Jakże ta nicość mogła narodzić się do istnienia?*⁷.

⁶ J. Maritain, Intuicja bytu, w: tenże, Pisma filozoficzne, jw., s. 147.

⁷ Tenże, Szósta droga, jw., s. 190.

Nie ulega wątpliwości, że wnioski te wcale nie są oczywiste z logicznego punktu widzenia. Chodzi jednak o to, że w tej kwestii ma prawo wypowiadać się nie tyle logika, ile ten rodzaj wiedzy, który sięga do innych władz poznawczych. Wróćmy zatem do intuicji. Jedynie ja sam, odkrywając przed samym sobą najgłębszy wymiar mojego myślenia, zaczynam intuicyjnie przeczuwać, że ten swoisty „błysk” zwiastuje jakąś ukrytą informację. Myślenie jako takie nie może się wywodzić z absolutnej nicości. Nie może być ono jedynie szczytowym momentem rozwoju mojej osobowości, ani też najwyższej zorganizowanym splotem funkcjonowania mojego organizmu. Odkryte intuicyjnie moje własne „jestem” jawi się jako „trwające wiecznie”. Maritain powie: *Ja, który myślę, istniałem zawsze, ale nie sam w sobie czy w granicach mojej własnej osobowości, i również nie w granicach istnienia lub życia bezosobowego*⁸. Wieczne trwanie jest tutaj osadzone nie we własnej tożsamości czy świadomości siebie. Gdyby tak było, wolno postawić pytanie o charakter trwania przed narodzeniem, a więc z okresu, kiedy jeszcze nie było mnie na świecie. Wszak autor artykułu zauważa: „Wiem dobrze, że urodziłem się”. Skoro nie jest mi dana retrospekcja w obszary trwania sprzed momentu narodzin, należy poszukać innego rozwiązania. Jak wybrnąć z tej opresji? Maritain powie o istnieniu wiecznym w Bogu, takim, które poprzedza istnienie doczesne we własnej naturze⁹. Owo enigmatycznie brzmiące stwierdzenie domaga się wyjaśnienia. „Wieczność mojego trwania” da się opisać następująco: nie tyle ja myślałem o sobie, co raczej byłem myślany przez Boga.

Trudno oprzeć się wrażeniu, że rozważania te charakteryzują się wysokim stopniem ekskluzywności. Nie są one wcale oczywiste. Wolno zatem przypuszczać, że na płaszczyźnie filozoficznej (czytaj: naukowej), rozważania zyskają na jasności.

W punkcie wyjścia znajdujemy taką oto konstatację: myślenie ludzkie ma charakter ponadczasowy, jest ono odporne na niestałość, zmienność bądź modyfikacje. Stwierdzenie to jest ważne. Nie chodzi tu o to, by podważyć prawdę o zmienności ludzkich poglądów czy zapatrywań. Myśl jest wolna od wpływu czasu, ona trwa sama w sobie. Jeśli zmieniają się poglądy, to zmienia się jakieś nastawienie do świata, ale nie myśl jako taka. Jeśli zmieniają się opinie, to zmienia się ocena rzeczywistości¹⁰, lecz myśl pozostaje nietknięta. Trwanie myśli jest istnieniem nieustannym, niesukcesywnym¹¹. I znowu ślad kartezyjański: myślenie jest myśleniem czymś, jest czynnością wykonywaną przez jakiś podmiot, przez tę oto istotę cielesno-duchową. Jednak czy wolno nam podążyć śladem Maritaina i stwierdzić, że skoro myśl ma charakter ponadczasowy, to i „ja”, które myśli, jest nadrzędne wobec czasu? W tekście znajdujemy taką oto odpowiedź: „ja” zaczęło się w czasie. Stwierdzenie oczywiste, bowiem każdy przyzna, iż był taki czas, w którym jego samego nie było. Jednak, skoro wszystko na tym świecie ma swoją

⁸ J. Maritain, Szósta droga, jw., s. 191.

⁹ Tamże.

¹⁰ Przyjmuję tutaj, że pogląd jest czymś w rodzaju nastawienia ku światu, swoistym rzutowaniem siebie na otaczającą rzeczywistość. Opinia to nic innego jak zdystansowanie się wobec świata, ważenie racji i niezaangażowana ocena. Pierwsze wiąże się z aktywnością, drugie ze zdystansowaną analizą.

¹¹ J. Maritain, Szósta droga, jw., s. 192.

przyczynę, nic nie zaczyna się w sposób absolutny. Przyczyna determinuje skutek, a skutek, konsekwentnie, niesie na sobie brzemień swej własnej przyczyny. Jeżeli zaakcentujemy wymiar doczesny ludzkiego myślenia przyjdzie nam stwierdzić, że rozwija się ono wraz z progresem „komórek odziedziczonych po przodkach, materiałach i energiach fizyko-chemicznych uruchamianych przez życie kolejno we wszystkich przodkach”¹². Duchowy wymiar myślenia każe sądzić, że duch myślący ma swą przyczynę również w duchu. Duch może pochodzić tylko od ducha, a nie od tego, co nie jest duchowe; skutek nie może być jakościowo różny od swej przyczyny.

Doprecyzujemy: myśl ma zawsze charakter osobowy, jest czymś myśleniem. Jeżeli nosi na sobie ślad ponadczasowości, to nie może być rezultatem spiętrzenia czasowych okoliczności. Zatem myśl pochodzi od myśli ponadczasowej. Jednak skoro myśl jako taka ma charakter osobowy, to wniosek jest oczywisty: ja myślący pochodzę od ja myślącego wiecznie. Należy jednak dopowiedzieć, że całe to quasi-rozumowanie nie dąży do tego, by stwierdzić z niewzruszoną pewnością, iż istnieje ja myślące wiecznie, Bóg, lecz że ja jako człowiek nie mogę w ostatecznym rozrachunku wywodzić się wyłącznie ze splotu czasowych zdarzeń. Myślenie, które w swej pełni rozpoznane zostało w intuicyjnym uchwyceniu, nie może mieć czasowego początku, nie sposób znaleźć dlań historycznej inicjacji. Myślenie istniało przed sobą *w istnieniu pierwotnym, odrębnym od wszelkiego istnienia doczesnego*¹³. Odrębność ta charakteryzuje się pełnią i doskonałością. Jej cechą charakterystyczną jest zdolność do zawierania w sobie wszelkich możliwych istnień i wszelkiej możliwej myśli. Można powiedzieć, iż wszelka możliwa istota myśląca jest myślana przez byt w czystym akcie, myślący o wszystkim, co może być pomyślane. Dochodzimy do ostatecznego wniosku: wszystko, co istnieje — a istnienie pełne ujawnia się w intuicyjnym „błysku” myślenia — preegzystuje w Bogu, jako tym, który najpełniej i w sposób ostateczny myśli o wszystkim. Preegzystencja ta charakteryzuje się tym, iż znana jest ona wyłącznie Bogu. Próżno zatem doszukiwać się w niej śladów, czy mówiąc ściśle przejawów natury. Jest ona opisana myśleniem Boga i nie jest możliwa do scharakteryzowania wedle prawideł ludzkiego myślenia. Ja myślące preegzystuje nie tyle jako ja, lecz jako jeden z przejawów Boskiego myślenia; jest ono w Bogu istotą boską. Wniosek w tym momencie wydaje się oczywisty: ja, który odkrywam samego siebie w „błysku” myślenia, *zawsze istniałem w Bogu*¹⁴. Jedno trzeba dopowiedzieć odnośnie do owego „istnienia w Bogu”. To nie ja dokonywałem aktów myślenia w myśli Boga. To nie ja istniałem w Jego myśli, ale byłem, jak powie Maritain, skąpany w myśleniu Boga¹⁵.

¹² J. Maritain, Szósta droga, jw., s. 193.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże, s. 195.

¹⁵ Tamże.

III. INSPIRACJE

We wstępie do niniejszego tekstu zaznaczono, iż rozumowanie Maritaina prowokuje do ponownego przemyślenia kilku istotnych zagadnień filozoficznych. Należy zwrócić uwagę, że pierwszoplanową rolę w całym tym rozważaniu odgrywa kwestia istnienia, które jest specyficznie rozumiane, a dalej, na tle koncepcji wieczności czy też pozaczasowego trwania, wyłania się niebagatelny problem eschatologiczny.

1. Czym jest istnienie?

Nie ma możliwości, by omówić tutaj dogłębnie problem tzw. istnienia. Można jednak wyróżnić kilka znaczących śladów. Istnienie jest problemem metafizycznym, ale wolno chyba postawić tezę, że w jakiejś mierze doniosła jest dlań także kwestia antropologiczna. Wówczas nie pytamy już, w najogólniejszym sensie, o to, czym jest istnienie świata jako takiego czy też czym jest istnienie poszczególnych bytów. Pytamy zaś, czym jest moje własne istnienie, kim jestem ja sam pośród otaczających mnie rzeczy? Czy można powiedzieć, że kwestia antropologiczna jest całkowicie odseparowana od kwestii metafizycznej? Czy analiza świata, nie każe mi z całą mocą postawić pytania o samego siebie? Czy metafizyczne prawa są poza mną i nie dotyczą mnie, tego oto człowieka? Pomimo tego, że egzystencjalne wątki filozoficzne były i są bagatelizowane przez niektórych filozofów, pytania te zdają się nie tracić na znaczeniu.

Chodzi nam o istnienie w kontekście antropologicznym. Dla św. Augustyna prawda o Bogu, człowieku i świecie ukryta jest w duszy. Można chyba powiedzieć, że istnienie jako takie jest w niej osadzone. Trzeba „wrócić” od świata do duszy, oczyścić się z wpływów świata po to, by być godnym doznania oświecenia ze strony Boga. Można powiedzieć, nieco modyfikując św. Augustyna, że istnienie „pulsuje” w duszy, ono decyduje o całym człowieczeństwie. Znaczy to, że funkcje ciała, moje bycie pośród świata przedmiotów nie doprowadza mnie do konstatacji o charakterze egzystencjalnym. Innym torem podąży św. Tomasz, który będzie odkrywał prawdę w kontakcie ze światem, a nie w ucieczce od niego. Gdzie jak gdzie, ale właśnie u tego mistrza metafizyki uwidacznia się jej splot z antropologią. Jeżeli istnienie rzeczy jest niczym innym jak aktualizacją istoty, zrealizowaniem tego, co decyduje o byciu danego, tego oto bytu, to czy moje istnienie nie będzie właśnie moją własną aktualnością, realizowaniem się tego, co decyduje o tym, że to jestem ja właśnie? Wreszcie Kartezjusz uznaje, że „moje własne” (czyli Kartezjusza) istnienie jest pewnikiem, oczywistością, która ujawnia się jako efekt stwierdzenia, iż z pewnością „myślę”.

Jakie wnioski w tym względzie pojawiają się w momencie, kiedy przychodzi nam przyjrzeć się tekstowi Maritaina? Istnienie nierozdzielnie związane jest z funkcją myślenia, co jest, jak zauważono wyżej, wyraźnym nawiązaniem do Kartezjusza. Jednak w kontekście całości tekstu wolno pójść krok dalej. Chodzi tu nie tylko o to, że w intuicyjnym „błysku” chwytam siebie samego jako tego, który myśląc, jest. Maritainowskie istnienie jest wyraźnie „umiejscowione”, co należy

rozumieć jako „ukonkretnione”. Punktem wyjścia do analizy tego twierdzenia niechaj będzie doświadczenie o potocznym charakterze. Ilekroć zaczynam myśleć o sobie, jako tym oto człowieku, dochodzę do przekonania, że na „mnie” składa się kilka elementów. Tym pierwszym, przemawiającym z największą bodaj mocą, jest moje własne ciało. Ciało to, owszem, spełnia pewne określone funkcje, ale poza tym ono po prostu jest. Wypełnia sobą jakąś część czy fragment całości świata. Można powiedzieć, że ja sam zapełniam sobą przestrzeń. Dalsza analiza prowadzi do wniosku, że tego miejsca, które ja swoim ciałem zapełniam, nie zastąpi nikt inny. To miejsce jest moje, jest niejako zawładnięte przez moje ciało. Nawet jeśli się poruszam, to mój fragment przestrzeni będzie ciągle moim. Nikt w żadnym momencie nie jest w stanie z tego fragmentu mnie usunąć czy zastąpić. Po prostu nie ma takiej możliwości.

Podobnie ma się rzecz ze światem moich doznań emocjonalnych. Pomimo iż wydaje nam się, że jesteśmy w stanie dzielić z innymi nasze radości i smutki, bądź też próbujemy wziąć na siebie ich przeżycia, nigdy nie następuje sytuacja „całkowitego przejścia” czyichś doznań. Wzucie się jest zawsze tylko częściowe, fragmentaryczne i niepełne. Nawet kiedy wkraczanie w świat czyichś doznań staje się brutalne i zaborcze, kiedy próbuje się, jak mówimy, ograbić kogoś z jego prywatności, wysiłki te są z góry skazane na niepowodzenie. Stawia to każdego człowieka w uprzywilejowanej sytuacji. Jest to bowiem obszar moich i tylko moich doświadczeń. Doświadczenia te są nie tylko moje, podobnie jak i moje ciało jest tylko moje. Czuję się ich właścicielem, jestem w nich obecny. Ponieważ nikt mi ich nie zabierze, nikt też nie stanie w moim miejscu, bowiem doznania na trwałe zadomowiły się w obszarze mojego ja. Stało się to w tym samym momencie, w którym przyszedłem na świat.

Rzecz jasna, należy spytać, o jakie „miejsce” tu chodzi, jak rozumieć „obszar”, który miałyby zajmować doznania? Jeśli chodzi o opisaną wyżej kwestię mojego ciała, sprawa jest w miarę oczywista. Ciało jako element materialny zajmuje jakąś część przestrzeni względem innych ciał i istotnie nikt nie jest w stanie zająć tego miejsca, w którym się aktualnie znajduję. Jak ma się rzecz, kiedy mowa o doznaniach? Nie może tu chodzić o naturalne rozumienie przestrzeni. Jeżeli nie uruchomimy intuicji w pełnym tego słowa znaczeniu, zabniemy w ślepą uliczkę. W intuicyjnym „błysku” dostrzegam, że doznania są wpisane w strukturę *ja*, łącząc się z nim ściślej od ciała. Zdają się przenikać do samego rdzenia podmiotu doznającego, wnikają weń głębiej aniżeli poczucie własnej cielesności. Z pomocą przyjdzie nam nauka zwana teorią poznania, gdzie mowa jest o zmyśle wewnętrznym postrzegającym stany emocjonalne. Te jawią się jako obecne, trwałe, na wskroś nieusuwalne. Istnienie zostaje niejako dopełnione, jak powiedzieliśmy, „ukonkretnione”, tak przez nieusuwalność ciała, jak emocji. Nie jest to ani Augustyńska „ucieczka” od świata, ani Tomaszowa rehabilitacja zmysłów, ani wreszcie Kartezjańskie *cogito ergo sum*. To ostatnie wymaga dopowiedzenia, gdyż kilkakrotnie w tekście wskazywaliśmy na związki Kartezjusza z koncepcją Maritaina.

Myślenie jest zawsze moim myśleniem. Składają się nań doznania zmienności, fluktuacji, regresu i rozwoju. Jednak, jak sugeruje Maritain, jest to coś w rodzaju pulsowania myśli, zmniejszania i piętrzenia się rdzenia, który sam w sobie

pozostaje niezmienny. Myśl jako taka trwa, mimo że nieustannie podąża w rozmaitych kierunkach i z różnym natężeniem. To w tym miejscu, w swojej trwałości i fundamentalnej niezmienności wnika najgłębiej w strukturę „ja”. Gdzie jak gdzie, ale tutaj jest absolutnie nie do usunięcia, nikt z zewnątrz nie może tu wniknąć i zająć miejsca. Jednak konstatacja ta możliwa jest dopiero wtedy, gdy dostrzeżemy, że zmienność, przemijalność są stałą daną, na której nabudowuje się przeżycie trwania. To, co trwałe, nie buduje się więc na negacji świata i zmienności. Jego doznawanie nie jest pozorne, nie jest też snem ani kłamstwem Złośliwego Geniusza. Można wręcz odnieść wrażenie, że intelektualny mariaż Maritaina z Kartezjuszem jest środkiem do odbudowania duchowej więzi ze św. Tomaszem. Inspirujące poszukiwania francuskiego filozofa pokazują, że istnienie jako takie ujawnia się w całej swej pełni. Jest konkretnym doznaniem mnie samego jako wyjątkowego i niemożliwego do usunięcia z tego świata. Wyjątkowość ta podkreślona zostaje w innym miejscu tekstu, co nazwaliśmy wyżej „problemem eschatologicznym”.

2. Preegzystencja a eschatologia

Rozważania Maritaina są próbą filozoficznej retrospekcji, spojrzeniem wstecz, analizą tego, skąd się wzięło ja myślące. Wniosek zasadniczy zawiera się w twierdzeniu głoszącym, że *ja nie jest urodzone, od któregoś czasu; jego narodziny są ponadczasowe, istniało ono przed sobą w istnieniu pierwotnym*¹⁶. Owo istnienie, jak powie dalej, było lepsze od tego, którego doświadcza teraz, konstatując fakt własnego myślenia¹⁷, było rodzajem preegzystencji w Bogu. Rzeczy, w tym ja sam, były wówczas myślą Boską, a Bóg, myśląc o nich, nadawał im pozaczasowe istnienie¹⁸.

W tekście nie ma mowy o czasie przyszłym, jak ma się cała rzecz odnośnie do faktu śmierci i ewentualnej egzystencji późniejszej. Nieobecna w tekście Maritaina eschatologia jawi się jako ważki problem. Temat śmierci rozważany był przez wielu filozofów, a ich rozważania stawały się również inspiracją dla teologii i religii. Nie jest jednak naszym celem przedstawianie szerokiej panoramy rozwiązań, lecz odpowiedź na pytanie: czym byłaby śmierć jeśli wzięlibyśmy pod uwagę autora *Szóstej drogi*?

Myśląc, odkrywam fakt, że moja myśl jest poza czasem, można powiedzieć, że jest *niedoskonałym naśladownictwem wieczności*¹⁹. Czym więc są narodziny? Nie są początkiem absolutnym, raczej zasadniczą przemianą. Jednak, co zauważmy, skoro o przemianie mowa, jest jakiś stan przed i jakiś stan po owej przemianie. Ja preegzystujący w myśli Boga zostają wrzucony w świat, a charakterystycznym rysem mojego ja stanie się samoświadomość. To dzięki niej odkrywam intuicyjnie, co musiało się dzieć ze mną „przedtem”. Jakże nie zapytać o konsekwencje tak

¹⁶ J. Maritain, *Szósta droga*, jw., s. 193.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże, s. 194–195.

¹⁹ Tamże, s. 192.

pojętych narodzin. Bóg, myśląc o rzeczach, daje im możliwość, by doświadczyły samych siebie, a zarazem, co jest zarezerwowane dla człowieka, miejsca własnego pochodzenia. To, że doświadczają własnej wyjątkowości i nieusuwalności, jest dobitnym wyrazem ich wartości. Rzecz po prostu jest i nic jej w danym miejscu nie zastąpi. Czy jednak nie rodzi się palące pytanie o rozumienie śmierci? Są dwie możliwości: albo jest ona zatraceniem tożsamości, utratą trwania, albo też odzyskaniem pełni, pierwotnego stanu, w którym rzecz była obiektem myślenia Boskiego.

Utrata trwania, śmierć pociąga za sobą jeszcze jedną konsekwencję. Wraz ze śmiercią *ja* myślące zostaje radykalnie usunięte z miejsca, w którym tkwiło. To miejsce było dlań wspomnieniem „przeszłości”, a oto nagle wszystko zostaje utracone. Śmierć jest nie tylko utratą zdolności witalnych, jest zarazem utratą łączności *ja* z ciałem, emocjami i myślą. Jeżeli „ja” nie ma dla siebie żadnego odnośnika, ono samo traci rację bytu, ginie z braku poczucia więzi. Śmierć może być tu opisania w kategoriach totalnej pustki, braku odniesienia. Okazuje się też, że moje panowanie nad miejscem, które zajmowałem za życia, było mirażem i złudzeniem. Nigdy, w żadnym momencie mojego myślenia nie byłem panującym, ale poddanym. Skoro tak, to może i samo poczucie panowania było pozorem? Więź z ciałem, emocjami i myślą była przejmująco nietrwała. Śmierć jest nie tylko chwilą, w której na moim grobie rodzi się pustka — jest krzykiem rozpacz, bowiem żywione przeze mnie nadzieje okazały się kłamstwem. „Myślące *ja*” w perspektywie śmierci traci ostatecznie więź z przeszłością, rozumianą jako preegzystencja w Bogu. Traci definitywnie własną tożsamość. Nie ma więc tak naprawdę trwałości myśli, a jej transcendowanie czasu, naśladowanie wieczności jest wyłącznie chwilą, bolesnym przejawem *materialności zmysłów i wyobraźni*²⁰.

W obliczu takiej perspektywy wydaje się, że jedyny ratunek leży w zwróceniu się w stronę drugiej możliwości. Śmierć jest wedle niej odzyskaniem pełni, powrotem do stanu pierwotnego. Pisaliśmy już, czym się ten stan odznacza. Śmierć nie jest zetknięciem z pustką, ale powrotem do sytuacji źródłowej. Oto wraz z momentem śmierci myśl przestaje naśladować wieczność, można rzec, że przestaje na nią patrzeć z dystansu. Wieczność staje się jej udziałem. Nie trzeba dodawać, że tego typu sformułowanie zbiega się z przekonaniem o charakterze religijnym. Wolno nam jednak postawić pytanie, na czym polega ów udział? Jeżeli stan sprzed narodzin był trwaniem doskonałym, to stan po śmierci nie może być inny. Obydwa nie mogą różnić się od siebie, bowiem wówczas któryś byłby doskonalszy od drugiego, a co za tym idzie, któryś byłby niedoskonały. A więc, myśląc konsekwentnie, „ja” znów staje się obiektem Boskiej myśli, rzeczy *żyją samym życiem Boga*²¹. Bóg swoją myślą uobecnia rzecz, intelekt Boga staje się miarą rzeczy.

Jest jednak pewien problem. Pomiędzy narodzinami a śmiercią wydarzyła się niebagatelna historia. *Ja* stało się świadome, nawiązało więź, która ustanawia je w istnieniu. Świadomość zrodziła tożsamość, poczucie niezachwianego niczym trwania. Świadomość odkryła zatem, że została przez coś zainicjowana. Gdyby nie

²⁰ J. Maritain, Szósta droga, jw., s. 192.

²¹ Tamże, s. 194.

ona, gdyby nie odkrycie więzi z ciałem, emocjami i myślą, ów pierwotny stan byłby nieznanym. A jednak doświadczenie to zostało mi dane. Nie pamiętam siebie jako siebie sprzed narodzin. Przed narodzeniem nie wiedziałem, że to jestem *ja* właśnie jako to oto *ja*. Czy po śmierci zostanie mi to odebrane? Mam wrócić znów do chwili, w której nie tyle *ja* będę myślał, ile raczej *ja* będę myślany? Nieco obrazoburczo można powiedzieć, że będzie to satysfakcjonujące dla Boga, ale na pewno nie dla mnie. To, co miało być odzyskane wraz ze śmiercią, rysuje się jako perspektywa ponownej utraty więzi z tym, co ukonstytuowało mnie w mojej świadomości. Konsekwencją takiego stanu rzeczy jest ponowne zapadnięcie się w nieświadomość. To, co miało być ratunkiem, na dobrą sprawę niewiele różni się od sytuacji poprzedniej. Cóż mi po tym, że nie zostaje unicestwiony, skoro tracę to, co dla mnie najważniejsze: samoświadomość. Najważniejsze, bo to ona dała mi niejako samego siebie.

Poszukajmy próby rozwiązania problemu. Powiedzieliśmy za Maritainem że fundamentalnym wydarzeniem rodzącym wspomnienie pierwotnej więzi z rzeczywistością Boga jest odkrycie nierozzerwalnej więzi, która łączy mnie z moim ciałem, emocjami i myślą. Są one czymś w rodzaju pośrednika między mną samym a światem. Z jednej strony, sytuują mnie w świecie, ale też, co najważniejsze, pozwalają mi odkryć własną tożsamość i pochodzenie. By nie popaść w paraliżującą rozpacz, musimy przyjąć taką oto tezę: więź nie może zostać definitywnie utracona. Nie może zająć żadna sytuacja, która powodowałaby jej zerwanie. Skoro została dana rzeczom przez Boga, to nie jako bezużyteczna zabawka. Jest raczej czymś, co wyostrza jeszcze ową pierwotną więź, której doświadczałem przed narodzeniem. Wyostrza, wynosząc ją — patrząc od mojej strony — na inny, głębszy poziom przeżywania.

Śmierć staje się nie tyle zerwaniem więzi, ile raczej jakąś formą jej przemodelowania. Zmienia się jedna strona tej więzi. *Ja*, który doświadczając trwałości myśli, przeczuwam zarazem, czym jest wieczne trwanie, pozostaję tym samym, zajmującym określone miejsce, z którego, jak powiedzieliśmy, nikt i nic nie może mnie usunąć. Miejsce to rozciąga się między *ja* a tym, co się nań składa. „Pomiędzy” jest nieco mylącym sformułowaniem. W tej wzajemności *ja* i ciała, emocji oraz myśli, postępujemy coraz głębiej, będąc o krok od zjednoczenia. Za granicą śmierci znajdują się coś jeszcze, jakiś element, który byłby niejako „najbliżej” mnie. Problem w tym, że powraca „błysk” intuicji, który obezwładnia nas w prowadzeniu dyskursu. Ów element jest jakoś przeczuwany, można się go tylko spodziewać. Odnosimy wrażenie, że jest; problem w tym, że nie wiemy do końca, jaki jest. Możemy tu mieć jednak pewne niejasne intuicje. Spotykamy się wszak w świecie z sytuacjami, które są przez nas wyczuwane, ale permanentnie niejasne, jakby zamglone. Oto stoi przede mną drugi człowiek. Doświadcza swego miejsca, z którego z całą pewnością go nie usunę. Ma swoją relację do ciała, emocji czy myśli. Dla mnie są one jednak zawsze jego własnym doznaniem. Nie jestem w stanie ich odczytać. Moje nawet najbardziej usilne dążenia spełzną zawsze na niczym. Wiedząc, że ta więź jest, nie potrafię jej określić i scharakteryzować. Zatem prawdę mówiąc, wiedza przestaje być wiedzą, a staje się jakąś wyższą formą przeczuwania. Przeczuwanie to, w zdumiewający sposób, przekracza swą mocą wiedzę.

W wymiarze eschatologii wchodzi w inny rodzaj więzi, która rozciąga się między mną Pełnią. Pełnia ta jest Bogiem i zafundowała mi możliwość zaistnienia w świecie. Nie jest to już wyłącznie Jego myślenie o mnie. Zostałem w sposób nieusuwalny naznaczony znamieniem świadomości i koniecznego odniesienia; zajęcia miejsca, z którego nie zostaną usunięty. Zajmując miejsce wobec swego ciała, emocji i myśli, doświadczyłem bardzo wyraźnie, że jestem niejako cały w nich i z nimi, że wszystkie te elementy nie znoszą się nawzajem, ale ubogacają i przepełniają. To, co wejdzie w strukturę mego ja po śmierci, będzie dopełnieniem ostatecznym, krótko mówiąc, Pełnią. Problem w tym, że póki co, nie jestem w stanie, jako człowiek, lepiej tego opisać. „Błysk” intuicji powie znacznie więcej.

Zastanówmy się nad problemem jeszcze z innej strony. Teologia chrześcijańska powie, że istotnym rysem Boga jest Jego miłość. Świadectwem Jego wielkości i doskonałości jest nie to, że pełni rolę Pierwszego Poruszydela czy że jest Istotą, w której realizują się w sposób doskonały wszystkie możliwości. Świadectwem tym jest miłość, która prowokuje Go do tego, by stać się dobrowolną ofiarą dla tego, kto Go odrzuca.

O miłości powiedziano wiele. Dopowiedzmy jedną tylko myśl. Miłość niesie w sobie jakiś moment uszlachetnienia, podniesienia na wyższy poziom. Jej zagadką jest nie tylko to, że ona uszlachetnia tego, kto kocha. Nade wszystko uszlachetnia ona tego, kto jest kochany. Ofiara sprawia, że obiekt czyjejś miłości jest niejako na nowo tworzony. Kochany nie musi o tym wiedzieć ani też tak naprawdę tego doceniać. W tym nowym stwarzaniu kryje się wielkość obdarowanego, a polega ona na tym, że miłość tworzy go od mistycznej, zakrytej dla oka strony. Kiedy żona kocha swego męża mimo tego, że on ją rani, moc miłości sprawia, że mąż staje się mimowolnie kimś niesłychanie ważnym, wręcz bezcennym. Trafnie oddaje tę myśl ks. Józef Tischner w swojej analizie opowieści o spotkaniu Jezusa z jawnogrzeznicą. Tajemnica miłości jest nie tylko tajemnicą Jezusa. Nabiera pełni mocy w momencie, kiedy dotyka jawnogrzeznicę: *Jeśli Ty zginiesz, nikt cię nie zdoła zastąpić. Jesteś kimś „absolutnym”*. Ważne jest *Ty*: niepowtarzalne, jedyne, swoiste²². Miłość potrzebuje drugiego po to, by dopiero w nim rozbrzmieć z całą mocą.

Może na tej drodze, w intuicyjnym „błysku” jesteśmy w stanie jakoś uchwycić tajemnicę spotkania Pełni? W niej moje „umiejscowienie” jest ostateczne. Dopiero teraz staje się ono absolutnie nieodwołalne i niemożliwe do usunięcia. Swój początek czerpie z sytuacji, kiedy myślenie Boga ustanawia miarę rzeczy. Są takimi i tymi, jak zna je Bóg. Następnym etapem jest życie świadome, które niesie w sobie wspomnienie preegzystencji. Co jest u kresu? Powrót do sytuacji początkowej, ale naznaczonej fazą pośrednią. Samoświadomości nie da się usunąć. Kres ma jednak być Pełnią na miarę tej, która była na początku. Czy coś się może zmienić? Ten, który był myślą Boga, odkrył dany mu wymiar wieczności. Ten, który miłował, Bóg, nie mógł, będąc Bogiem, się zmienić. Czy rzeczywiście? Ja myślące jest myślane przez Boga na nowo. Mowa tu o tym rodzaju myślenia, które nie jest już tylko myśleniem o czymś, ale zjednoczeniem z tym, o którym się myśli. Myślenie Boga jakby nabrało jeszcze czystszy i głębszy wyraz. Nie kocha On już tą

²² J. Tischner, *Miłość niemiłowana*, Kraków 1993, s. 47.

miarą, która jest charakterystyczna dla preegzystencji. Dzieje się tak dlatego, że miłowany przeszedł przez trud rozumienia i nie zapomniał o miejscu, które jest jego źródłem. W tym sensie zmienił się Bóg, nie w swej istocie, ale w głębi miłowania. To dlatego śmierć jest momentem uszlachetnienia, odnalezieniem nowego miejsca dla „ja”. Bóg od tej pory, myśląc, ustanawia w istnieniu miłość. Tyle mówi „błysk” intuicji.

GEDANKEN RUND UM DEN SECHSTEN WEG VON JACQUE MARITAIN

ZUSAMMENFASSUNG

1953 hat der französische Philosoph Jacques Maritain den Artikel — betitelt Der Sechste Weg* — veröffentlicht, der augenscheinlich an die bekannten Fünf Wege des hl. Thomas Aquinos anknüpft. Liest man nach Jahren jenen Text, ist es schwierig dem Eindruck zu entgehen, dass die in ihm enthaltenen Anregungen zu Analysen inspirieren und einige philosophische Grundprobleme noch einmal zu überdenken heißen. Um jedoch zu ihrem Wesen zu gelangen, ist erklärlicherweise Maritains Text selbst zu studieren und auf den darin enthaltenen Inhalt zu achten.

* Polnische Ausgabe: J. Maritain, Szósta droga, in: Pisma filozoficzne, Übers. J. Fendrychowa, Kraków 1988, S. 189–196.

TEOLOGICZNO-MORALNA INTERPRETACJA *OPTIO FUNDAMENTALIS* W POSOBOROWYM NAUCZANIU KOŚCIOŁA

Treść: I. — Opcja fundamentalna w świetle deklaracji „Persona humana”. — II. Opcja fundamentalna w świetle adhortacji apostolskiej „Reconciliatio et paenitentia”. — III. Opcja fundamentalna w świetle encykliki „Veritatis splendor”. — Zusammenfassung

Rozpowszechnienie się pojęcia opcji fundamentalnej (*optio fundamentalis*) szczególnie w naukach filozoficzno-teologicznych zaowocowało pojawieniem się tego terminu w wielu słownikach i naukowych opracowaniach¹. Niektórzy jednak moraliści posunęli się do takiej jej interpretacji, którą trudno jest pogodzić z moralnym nauczaniem Kościoła. To sprawiło, że na temat opcji fundamentalnej coraz częściej zaczęło wypowiadać się Magisterium Kościoła, które wydało trzy istotne dokumenty, zawierające jej interpretację: deklarację o niektórych zagadnieniach etyki seksualnej *Persona humana* (1975), adhortację apostolską *Reconciliatio et paenitentia* (1984) oraz encyklikę *Veritatis splendor* (1993). Należy zauważyć, że wartość teologiczna i kanoniczna tych dokumentów jest różna. Można mówić o wzrastającej wadze tych dokumentów poczynwszy od deklaracji przez adhortację aż po encyklikę. Dlatego też najważniejsze będą stwierdzenia encykliki *Veritatis splendor* jako doniosły bilans nauki Magisterium Kościoła co do znaczenia i wartości opcji fundamentalnej w chrześcijańskim życiu moralnym.

I. OPCJA FUNDAMENTALNA W ŚWIETLE DEKLARACJI *PERSONA HUMANA*

Jednostronne zastosowanie opcji fundamentalnej (wyboru fundamentalnego) w praktyce życia moralnego, a także błędna jej interpretacja w tzw. „nowej teologii moralnej”, doprowadziła do zniekształcenia nauczania moralnego w zakresie etyki seksualnej. Wypowiedzi deklaracji „Persona humana” ukazują, że ludzka seksualność jest sferą niezwykle istotną w moralnym życiu człowieka, ponieważ związana jest z wartością przekazywania samego życia. W związku z tym każde bezpośrednie naruszenie tego porządku musi być uznane jako obiektywnie bardzo ważne,

¹ P. Jasiński, Tożsamość w historii. Dyskusje wokół pojęcia wyboru fundamentalnego w ostatnim dwudziestoleciu, *Bobolanum* 2 (1991), s. 58.

a więc może prowadzić do popełnienia grzechów śmiertelnych. Trzeba jednak pamiętać o tym, że przy ocenie moralnej ciężkości grzechu należy brać pod uwagę stopień świadomości, a przede wszystkim wolności człowieka². To z kolei ukazuje, że tym, w którym ujmowane jest zagadnienie opcji fundamentalnej, są problemy moralne dotyczące współczesnego społeczeństwa, a także fakt, że katolicka nauka moralna nie znajduje przełożenia na życie codzienne (por. PH 1, 2, 3)³.

Należy wyraźnie podkreślić, że deklaracja *Persona humana* jest pierwszym dokumentem Magisterium Kościoła, który w sposób wyraźny odnosi się do kategorii opcji fundamentalnej (*optio fundamentalis*), nadając mu odpowiednią wartość, a także poddając go krytycznej analizie (por. PH 10)⁴. Przy pierwszej lekturze deklaracji można zauważyć obawę Kościoła, jeśli chodzi o moralną wartość opcji fundamentalnej, a spowodowana jest ona minimalizowaniem grzechu śmiertelnego, a niekiedy nawet jego kwestionowaniem (por. PH 10). W związku z tym w deklaracji *Persona humana* podkreśla się przede wszystkim błędną konceptualizację grzechu śmiertelnego⁵. *Niektórzy posunęli się nawet do twierdzenia, że za grzech śmiertelny, odłączający człowieka od Boga, należy uważać tylko bezpośrednie i formalne odrzucenie wezwania Bożego, lub gdy ktoś, nastawiony egoistycznie, całkowicie świadomie i dobrowolnie wyklucza miłość bliźniego* (PH 10). Nie mówi się o tym, kim są zwolennicy takich opinii, ale odnosi się je do „niektórych” teologów moralnych⁶.

Jednym z tych moralistów jest J. Fuchs, który uważa za słuszne stwierdzenie deklaracji *Persona humana*, że wybór fundamentalny ma decydujące znaczenie dla moralnej dyspozycji człowieka oraz że może on zostać zmieniony przez poszczególne decyzje moralne. Prawidłowe jest również zdefiniowanie grzechu śmiertelnego jako zamknięcie się osoby w sobie, które doprowadza ją do odmowy miłości, ale krytycznie odnosi się on do stwierdzenia deklaracji o tym, że „niektórzy” teologowie moralni uważają, iż wybór fundamentalny polega tylko na bezpośrednim i formalnym odrzuceniu wezwania Bożego⁷. W jego przekonaniu nie ma poważnych teologów, którzy prezentowaliby takie poglądy. Ponadto — według J. Fuchsa — fałszywie została przedstawiona w *Persona humana* alternatywa pomiędzy czynami powierzchownymi a wyborem fundamentalnym. Zdaniem J. Fuchsa można mówić, że wybór fundamentalny określa całą osobę, bowiem to, iż

² J. von Spindelböck, Grundentscheidung und konkrete sittliche Verhaltensweisen. Einheit und Dissoziierung von fundamentaler Option und konkreten sittlichen Entscheidungen in der moraltheologischen Diskussion, St. Ottilien 2003, s. 172–174.

³ F. Silvestrini, Kościół a płeć, w: Kościół a problem etyki seksualnej. Komentarz do Deklaracji „Persona humana”, pr. zb. pod red. A. Szafrąskiej, Warszawa 1987, s. 34–35.

⁴ J. Wróbel, Teologiczne podstawy moralności chrześcijańskiej w ujęciu encykliki „Veritatis splendor”, *RTK* 42: 1995, nr 3, s. 51.

⁵ A. Młotek, Wybór podstawowy i konkretne postępowanie w świetle encykliki „Veritatis splendor”, w: W prawdzie ku wolności. W kręgu encykliki „Veritatis splendor”, pr. zb. pod red. E. Janiaka, Wrocław 1994, s. 259.

⁶ G. Gatti, Opzione fondamentali sì, ma..., Roma 1994, s. 72.

⁷ J. Fuchs, Essere del Signore. Corso di teologia morale fondamentale, Roma 1996, s. 269–270.

samookreśla się ona cała, lecz nie całkowicie, jest warunkiem możliwości zmiany danego wyboru na przeciwny oraz jego doskonalenia się lub osłabienia⁸.

W odniesieniu do powyższych rozważań należy stwierdzić, że w deklaracji *Persona humana* wyrażone jest w sposób wyraźny „tak” dla opcji fundamentalnej, gdy mowa jest o tym, iż *wyбір podstawowy rzeczywiście w sposób ostateczny określa odpowiednio dyspozycję moralną człowieka, ale można go jednak gruntownie zmienić poszczególnymi aktami* (PH 10). Wyraźnie widać, że dopełnieniem wyrażenia „tak” dla opcji fundamentalnej jest „ale”, które spełnia rolę decydującej przesłanki w akceptacji tejże kategorii⁹. Jest rzeczą oczywistą, że owo wyrażenie „ale” wskazuje na precyzyjną granicę dyskursu na temat opcji fundamentalnej¹⁰. Takie ograniczenie płynie z faktu, że wybór fundamentalny można *gruntownie zmienić poszczególnymi aktami* (PH 10). Jest to potwierdzenie tradycyjnej nauki Kościoła na temat grzechu śmiertelnego, który może zostać popełniony przez pojedynczy akt moralny (czyn), charakteryzujący się świadomością, wolnością, dotyczący ważnej rzeczy. Jednak wobec zamieszania spowodowanego wypowiedziami niektórych moralistów odnośnie grzechu śmiertelnego deklaracja *Persona humana* podejmuje dokładniejsze określanie istoty grzechu śmiertelnego. Wyraźnie stwierdza się, że grzech śmiertelny polega nie tylko na formalnym i bezpośrednim odrzuceniu Boga, ale na odrzuceniu miłości w konkretnych aktach moralnych. *Znajduje się on także w tym sprzeciwie wobec prawdziwej miłości, jaki niesie ze sobą wszelkie dobrowolne przekroczenia każdego prawa moralnego w rzeczy ważnej* (PH 10).

W deklaracji potwierdza się, że grzech śmiertelny powstaje wtedy, gdy ktoś w sposób świadomy i dobrowolny przekracza w rzeczy ważnej prawo moralne, sprzeciwiając się miłości Boga. Tym samym deklaracja w sposób zdecydowany sprzeciwia się rozumieniu grzechu śmiertelnego tylko jako formalne i bezpośrednie odrzucenie przykazania miłości Boga i bliźniego. W ten sposób wyklucza się teorię, według której można by podzielić grzechy na: lekkie, ciężkie i śmiertelne. W gruncie rzeczy w *Persona humana* chodzi o aspekt pozytywny moralnego wymiaru człowieka, o właściwe rozumienie i dobrą praktykę chrześcijańskiej miłości. Według słów Jezusa, przykazania miłości Boga i bliźniego tworzą centrum życia moralnego, z którego inne przykazania otrzymują swój sens i swoje przyporządkowanie. Dlatego dobrze rozumiana miłość Boga i bliźniego wymaga także przestrzegania przykazań Bożych, gdyż Bóg jest fundamentem prawa Bożego w jego całości i w jego poszczególnych elementach¹¹.

Ph. Delhaye, odwołując się do deklaracji *Persona humana* (por. PH 4, 10), przypomina opinie, wedle których wszystkie powinności moralne powinny zawierać się w terminach „miłości” i „godności” człowieka. Jednak takie ujęcie moralności może rodzić niebezpieczeństwo pomniejszenia wartości konkretnych aktów moralnych na rzecz opcji fundamentalnej. Niebezpieczeństwa tego uniknęli Ojcowie Kościoła i scholastycy, ponieważ przedstawiali oni miłość w jedności

⁸ J. Fuchs, *Il Verbo si fa carne*. Teologia morale, Casale Monferrato (AL) 1989, s. 51.

⁹ G. Gatti, jw., s. 73.

¹⁰ Tamże, s. 73.

¹¹ J. von Spindelböck, jw., s. 171–172.

z cnotami i przykazaniami, których ona była inspiracją. Jednak w epoce reformacji do pewnego stopnia nastąpiło oddzielenie moralności (zniszczona natura) od wiary, co sprawiło, że liczyła się tylko wiara (usprawiedliwienie przez wiarę), a pozabawiono moralnej wartości konkretnych aktów moralnych. Od początku reformacja odrzuciła ideę zasługiwania za pomocą dobrych uczynków moralnych, aby nie zaciemnić czystości intencji (opcji), a także, by nie naruszyć darmości łaski. Z kolei w epoce kwietyzmu mówiono tylko o miłości, by w rzeczywistości zezwolić na wszystko, zapominając w gruncie rzeczy o tym, że cel nie usprawiedliwia złych środków¹².

Zasadniczo deklaracja *Persona humana* przyjmuje teologiczną kategorię opcji fundamentalnej, poddając ją krytycznej analizie, by można było ją zastosować w obszarze katolickiej teologii moralnej. Jednakże nauczanie Kościoła zakreśla pewne granice, które wydają się być niezbędne dla autentycznego rozumienia moralności chrześcijańskiej. Jeśli jednak chodzi o dokładniejsze wypracowanie i rozszerzenie koncepcji opcji fundamentalnej, to Magisterium Kościoła pozostawia wolność teologom, o ile to dzieje się w zgodzie z Tradycją Kościoła¹³. W tym kontekście logicznym krokiem wydaje się interpretacja pojęcia opcji fundamentalnej w świetle adhortacji apostołskiej *Reconciliatio et paenitentia*, jeśli chce się uchwycić jej właściwe znaczenie dla chrześcijańskiego życia, a także chce się ukazać nadużycia w jej interpretacji, dokonane przez moralistów tzw. „nowej teologii moralnej”.

II. OPCJA FUNDAMENTALNA W ŚWIETLE ADHORTACJI APOSTOŁSKIEJ *RECONCILIATIO ET PAENITENTIA*

Problematykę opcji fundamentalnej podejmuje również adhortacja apostołska *Reconciliatio et paenitentia*, ale, jak to zauważa A. Nello Figa istnieje duża różnica pomiędzy deklaracją *Persona humana* a adhortacją *Reconciliatio et paenitentia*. Podczas gdy deklaracja uznawała wkład opcji fundamentalnej w rozwój myśli moralnej, definiując sytuację moralną osoby, to adhortacja koncentruje się głównie na jej aspekcie negatywnym, sygnalizując prawie wyłączne jej granice¹⁴. Wydaje się zatem, że obawa wobec pojęcia opcji fundamentalnej ukazana w *Reconciliatio et paenitentia* przekreśla pewien postęp w jej rozumieniu, jaki został dokonany w *Persona humana*. Z tego też powodu należy dokładnie zanalizować tekst adhortacji, by sprawdzić, czy samo pojęcie opcji fundamentalnej jest kontrowersyjne, czy też pewien sposób jej rozumienia i używania jest dwuznaczny. Aby tego dokonać, trzeba wpięrcw zanalizować ewolucję pojęcia opcji fundamentalnej od dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej (1982) do prac Synodu

¹² Ph. Delhaye, Valori umani e cristiani della sessualità, w: Valori umani e cristiani della sessualità. Commento al Documento della Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede „Persona Humana”, Milano 1976, s. 52—53.

¹³ J. von Spindelböck, jw., s. 174.

¹⁴ A. Nello Figa, Teorema de la opcion fundamental. Bases para su adecuada utilización en teología moral, Roma 1995, s. 227—228.

Biskupów na temat pojednania i pokuty (1983), by w końcu poddać analizie teksty dotyczące opcji fundamentalnej zawarty w adhortacji *Reconciliatio et paenitentia*.

W dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej, której zadaniem było studium doktrynalne, historyczne i pastoralne na temat pokuty i pojednania, znajdują się rozważania na temat kryzysu pojęcia grzechu, w kontekście którego zamieszczono problematykę opcji fundamentalnej¹⁵. Dokument ten pozwala sformułować kilka ważnych konkluzji w odniesieniu do pojęcia opcji fundamentalnej. Generalnie widać pozytywną ocenę opcji fundamentalnej, określanej mianem decyzji podstawowej¹⁶, której przypisuje się subiektywny wymiar moralności ludzkiej. Podkreśla się wzajemne relacje pomiędzy opcją fundamentalną i konkretnymi aktami moralnymi. Nie jest ona wielkością stałą (niezmienną), a więc dokonana raz na zawsze w życiu, w związku z tym jej zmiany można dokonać poprzez konkretne akty moralne. Grzech śmiertelny nie jest tylko wprost (bezpośrednim i formalnym) odrzuceniem Boga, ale jest odrzuceniem Boga w każdym poważnym akcie moralnym (ciężka materia)¹⁷.

Warto w tym kontekście dodać, że negatywna decyzja fundamentalna wyraża istotę grzechu ciężkiego, ale nie zawiera kryterium obiektywnego rozróżnienia tego, co jest grzechem ciężkim, a co lekkim. *Jednak pojęcie decyzji podstawowej nie dostarcza kryterium zdolnego do konkretnego rozróżnienia między grzechem ciężkim i nieciężkim; takie pojęcie służy raczej do teologicznego wyjaśnienia tego, czym jest grzech ciężki*¹⁸. Tym samym zaznacza się konieczność istnienia takiego kryterium, gdzie grzech ciężki polega nie tylko na wyraźnym odrzuceniu Boga, ale także na przekroczeniu każdego ważnego prawa, a grzech lekki można rozumieć w analogicznym znaczeniu, choć nie oznacza to, że nie posiada on swojej wagi¹⁹.

Z kolei dokument Synodu Biskupów na temat pokuty i pojednania, zawierający problematykę opcji fundamentalnej, zakłada pewien proces, który rozwija się od dokumentu będącego podstawą prac Synodu (*Lineamenta*) przez pogłębione rozważania tego dokumentu (*Instrumentum laboris*), rozsyłane zazwyczaj biskupom i ich współpracownikom, aż do dokumentu końcowego (*Propositiones*), które były podstawą powstania adhortacji *Reconciliatio et paenitentia* (por. RP 4). Należy podkreślić, że temat opcji fundamentalnej był obecny w *Lineamenta* i *Instrumentum laboris*. Oba teksty zbierają wkład deklaracji *Persona humana* i kreślą pozytywną wizję opcji fundamentalnej, która wnosi nowe światło dla zrozumienia dynamizmu moralnego osoby. W *Lineamenta* (nr 28) akceptuje się pojęcie opcji fundamentalnej, a także używa się wyrażen synonimicznych w odniesieniu do niej: *orientacja fundamentalna* i *opcja głębi*. Stwierdza się, że opcja fundamentalna określa moralny charakter osoby. Jest ona w sposób konieczny związana z decyzjami konkretnymi, a także może być zmieniona przez konkretne działania moralne. Ponadto w dokumencie Synodu Biskupów pojawia się podwójne rozróżnienie

¹⁵ Pojednanie i pokuta (1982). Relacja końcowa zatwierdzona *in forma specifica* przez Międzynarodową Komisję Teologiczną, w: Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996, J. Królikowski (red.), Kraków 2000, s. 151–177.

¹⁶ Tamże s. 174.

¹⁷ A. Nello Figa, jw., s. 233–234.

¹⁸ Pojednanie i pokuta (1982), jw., s. 174.

¹⁹ J. von Spindelböck, jw., s. 176–177.

grzechów na: ciężki (śmiertelny) oraz lekki (powszedni) w zależności od komunii lub jej zerwania z Bogiem²⁰. W podobny sposób opisuje się rzeczywistość opcji fundamentalnej w *Instrumentum laboris* (nr 16, 23).

A. Nello Figa podkreśla, że w *Relatio* kardynał K. Martini nie używa wprost pojęcia opcji fundamentalnej, choć można odnaleźć jego elementy w rozważaniach na temat wolności. Temat opcji fundamentalnej w auli synodalnej pojawiał się tylko w siedmiu na sto siedemdziesiąt trzy interwencje ustne oraz w dwóch na sześćdziesiąt osiem interwencji pisemnych. Z tej niewielkiej ilości interwencji nie wypływa również jednoznaczne rozumienie tego pojęcia. Przykładowo dla bpa A. Vaughana pojęcie opcji fundamentalnej prowadzi do błędnej koncepcji rozumienia grzechu śmiertelnego, a w praktyce do jego negacji. Z kolei dla innych prelegentów pojęcie opcji fundamentalnej lepiej tłumaczy dynamizm moralny osoby. Pośród nich można wyróżnić interwencję pisemną bpa H.J. Spitala, dla którego pojęcie opcji fundamentalnej pozwala wykroczyć poza obiektywistyczne rozumienie grzechu. Jego zdaniem to właśnie ujmowanie grzechu jedynie w kategoriach obiektywistycznych jest źródłem kryzysu poczucia grzechu i sakramentu pokuty — kryzysu spowodowanego przez redukcję moralności do bezosobowego legalizmu, który nie rozważa serca osoby²¹.

W *Questiones*, które zostały zaprezentowane do pracy *Circuli minores*, nie ma omawianego pojęcia. Natomiast już w rezultatach prac *Circuli minores* pojęcie odnosi się do opcji fundamentalnej, ale nie oznacza to, że kategoria ta została wzmocniona. W rzeczywistości tylko interwencja abpa T. Manninga wyraża przekonanie, że opcja fundamentalna dodaje nowy wkład do analizy moralności chrześcijańskiej. Pozostałe interwencje ograniczają się do rozróżnienia pomiędzy sferą obiektywną lub subiektywną aktów moralnych osoby, umieszczając opcję fundamentalną w sferze moralności subiektywnej, ale nie określając jej wpływu na wymiar obiektywny moralności. Natomiast ostatnia faza Synodu Biskupów skupiła się na opracowaniu *Nutius*, czyli krótkim manifestem skierowanym do ludzi, w którym nie ma pojęcia opcji fundamentalnej. Jeśli zaś chodzi o *Propositiones* nie jest znana jego konkretna treść, ponieważ zarezerwowana została ona bezpośrednio Ojcu Świętemu. Jednak z wyboru tytułów, które zostały opublikowane, można wnioskować, że w numerze 24 jest odniesienie do opcji fundamentalnej. Te wszystkie etapy rozwoju pojęcia opcji fundamentalnej ukazały, iż nie ma konsensusu co do określenia wartości tej kategorii, a więc kwestia jej statusu i wpływu na konkretne decyzje moralne pozostała otwarta²².

Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Reconciliatio et paenitentia* ujmuje problematykę opcji fundamentalnej z perspektywy grzechu. Przyjmuje on tradycyjny podział grzechu na grzech śmiertelny i grzech powszedni, zgodnie z nauką Pisma Świętego i Tradycją Kościoła²³. W świetle *tekstów Pisma Świętego, doktryny i teologów, mistrzowie życia duchowego i duszpasterze rozróżniają grzechy śmiertelne i powszednie* (RP 17). Jeśli natomiast chodzi o grzech śmiertelny, to uściśla się

²⁰ J. von Spindelböck, jw., s. 177.

²¹ A. Nello Figa, jw., s. 240–243.

²² Tamże, s. 244–247.

²³ G. Gatti, jw., s. 74.

jego rozumienie, które było już zawarte w deklaracji *Persona humana* (por. PH 10). Chodzi zatem o dokładne sformułowanie grzechu śmiertelnego zawierające koncepcję opcji fundamentalnej. *Może stać się to w sposób bezpośredni i formalny, jak w grzechach bałwochwalstwa, odstępstwa, ateizmu; lub w sposób równoważny, jak we wszelkim niepostuszeństwie przykazaniom Bożym w materii ciężkiej* (RP 17). W kontekście tego drugiego typu rozumienia grzechu śmiertelnego zwraca się uwagę na materię grzechu. *Gdy następnie spojrzysz się na materię grzechu, wówczas pojęcie śmierci, całkowitego zerwania z Bogiem, najwyższym dobrem, pojęcie zboczenia z drogi wiodącej do Boga czy przzerwania wędrówki ku Niemu (wszystkie sposoby określenia grzechu śmiertelnego) wiążą się z pojęciem ciężkości treści przedmiotowej: dlatego grzech ciężki utożsamia się w praktyce, w nauce i działalności duszpasterskiej Kościoła z grzechem śmiertelnym* (RP 17).

Z całą wyrazistością należy podkreślić, że Jan Paweł II w adhortacji *Reconciliatio et paenitentia* odrzuca redukcję grzechu śmiertelnego tylko do opcji fundamentalnej. Papież stwierdza, że *powinno się unikać sprowadzania grzechu śmiertelnego do aktu «opcji fundamentalnej» — jak się dzisiaj zwykło mówić — przeciwko Bogu, rozumiejąc przez to wyraźne i formalne wzgardzenie Bogiem i bliźnim* (RP 17). Ta wypowiedź Ojca Świętego stanowi pierwszy motyw krytyczny podejścia do kategorii opcji fundamentalnej. Drugim, jest stwierdzenie, że zmienia ona tradycyjne pojęcie grzechu śmiertelnego. Jan Paweł II przypomina, że *od rozważań ze sfery psychologii nie można przejść do budowania kategorii teologicznej, jaką jest właśnie «opcja fundamentalna» rozumiana w taki sposób, że przedmiotowo zmienia lub poddaje w wątpliwość tradycyjne pojęcie grzechu śmiertelnego* (RP 17). Bez wątplenia dokument *Reconciliatio et paenitentia* uznaje złożoność całego dynamizmu sił psychicznych człowieka, które mogą mieć wpływ na podmiotową poczytalność grzesznika²⁴. Jednak papieżowi chodzi o to, by nie utracić obiektywnej perspektywy grzechu śmiertelnego, gdy mowa jest o jego psychologicznych uwarunkowaniach, czyli o jego wymiarze subiektywnym (por. RP 17).

Niektórzy moralisci, w kontekście teorii opcji fundamentalnej, zaproponowali zastąpienie podwójnego (tradycyjnego) podziału grzechów — śmiertelne i powszednie — potrójnym podziałem grzechów na: śmiertelne, ciężkie i powszednie (lekkie)²⁵. Według tych propozycji, grzech powszedni dotyczyłby materii lekkiej lub nie zostałyby popełnione z pełną świadomością czy też z całkowitą dobrowolnością, a grzech śmiertelny miałby się wiązać z fundamentalnym użyciem woli, poprzez które osoba samookreśla się moralnie wobec Boga, opowiadając się „za” lub „przeciw” Niemu. Z kolei grzech ciężki odnosiłby się do świadomego i wolnego wyboru materii ciężkiej, lecz nie angażowałby fundamentalnej wolności człowieka, a w związku z tym nie zrywałby relacji z Bogiem. Należy podkreślić, że zasadniczą podstawą tego trójstopniowego podziału grzechów jest przekonanie, iż osoba z wystarczającą wolnością i świadomością może wybrać spełnienie aktu będącego w konflikcie z prawem moralnym, nie zmieniając jednak przy tym opcji fundamen-

²⁴ G. Gatti, jw., s. 75.

²⁵ B. Häring, *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici*, t. 1, Roma 1980, s. 256–261.

talnej na rzecz Boga²⁶. Wydaje się, że głównym powodem rozszerzenia gradacji grzechów (o trzecią kategorię) była chęć ukazania, że także w grzechu śmiertelnym istnieje pewna stopniowość.

W odniesieniu do takich propozycji Jan Paweł II stwierdza, że *istotna i decydująca różnica zachodzi między grzechem, który niszczy miłość a grzechem, który nie zabija życia nadprzyrodzonego: pomiędzy życiem i śmiercią nie ma drogi pośredniej* (RP 17). Ojciec Święty, odnosząc się do św. Augustyna i św. Tomasza, zachowuje tradycyjne rozróżnienie na grzech śmiertelny i grzech powszedni. Grzech śmiertelny polega na całkowitym odwróceniu się od Boga jako celu człowieka, podczas gdy grzech powszedni zawiera brak moralnego porządku, ale nie pozbawia łączności z Bogiem, dlatego nie odbiera on łaski uświęcającej i przyjaźni z Bogiem (por. RP 17). Ponadto podkreśla się, że do istoty grzechu śmiertelnego należy odwrócenie się od Boga (*aversio a Deo*) i nieuporządkowane zwrócenie się do stworzenia (*conversio ad creaturam*)²⁷.

Z dotychczasowych analiz tekstu adhortacji *Reconciliatio et paenitentia* można wydobyć następujące elementy odnoszące się do kategorii opcji fundamentalnej. W adhortacji nie mówi się w sposób zdecydowany o pozytywnej wartości opcji fundamentalnej, ale także się jej nie pomniejsza. Dokument podkreśla, że opcja fundamentalna może być zmieniona przez konkretne akty moralne, jednak nie precyzuje się dokładnie, jaki ma być związek pomiędzy opcją fundamentalną i konkretnymi aktami moralnymi. Stwierdza się ponadto, że grzech śmiertelny należy rozumieć jako lekceważenie Boga, które może dokonać się w konkretnym akcie moralnym o materii ciężkiej, zakładając odpowiednią świadomość i wolność człowieka. W adhortacji niezwykle ważne wydają się wypowiedzi dotyczące istnienia aktu „wewnętrznie złego” (*intrinsece malum*), a więc istnienia takich aktów moralnych, które z powodu swojej ciężkiej materii, zrealizowane z wystarczającą świadomością i wolnością (niezależnie od okoliczności), są zawsze ciężkie i śmiertelne. Niewątpliwie adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia* przyczyniła się do odrzucenia fałszywych interpretacji opcji fundamentalnej, wskazując na właściwe granice jej zastosowania w chrześcijańskim życiu moralnym, ale w sposób całościowy dokonała tego dopiero encyklika *Veritatis splendor*.

III. OPCJA FUNDAMENTALNA W ŚWIETLE ENCYKLIKI *VERITATIS SPLENDOR*

Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* wypowiada się pierwszy raz w sposób tematycznie niezależny na temat opcji fundamentalnej²⁸. Wprawdzie

²⁶ E. Merino, R. Garcia de Haro, *Teologia moralna fundamentalna*, Kraków 2004, s. 462–463.

²⁷ Tamże, s. 450.

²⁸ Encyklika była dość długo przygotowywana, bo zapowiadano ją już w 1987 roku. Z tego wynika, iż jest ona niezwykle ważnym dokumentem dla przypomnienia podstawowych prawd moralności katolickiej. Papież nie koncentruje się szczegółowo nad jakimś zagadnieniem, ale prezentuje podstawowe zasady nauczania moralnego Kościoła. Przyczyną powstania tej encykliki jest kryzys moralny, jaki ogarnął nie tylko świat, ale także Kościół. Wobec nauczania Kościoła

związana jest z nią kwestia grzechu śmiertelnego i powszedniego, ale jest ona omawiana właśnie na kanwie opcji fundamentalnej. Poświęcenie opcji fundamentalnej wiele miejsca w encyklice świadczy o tym, iż chodzi o istotne sprawy w problematyce teologiczno-moralnej²⁹. Jan Paweł II mówi wprost o opcji fundamentalnej w części dotyczącej wyboru podstawowego i konkretnego postępowania (por. VS 65, 66, 67, 68, 69, 70). Jednak rzeczywistość opcji fundamentalnej, choć bez pojęciowego jej wyrażenia, występuje także w numerze 71. encykliki *Veritatis splendor*. Należy zatem dokładnie przyjrzeć się, jak rozumie opcję fundamentalną encyklika, by dostrzec wszelkiego rodzaju nadużycia i jej fałszywe interpretacje.

Papież podkreśla pozytywny wymiar opcji fundamentalnej, która zrodziła się w kontekście rozważań nad ludzką wolnością. Nie należy ograniczać jej tylko do wolności wyboru, ale postuluje się wolność, która odnosi się do całości osoby, jej globalności, nadając jej zasadniczą orientację. Wydaje się, że w ten sposób Jan Paweł II wyeksponował rolę ludzkiej wolności, by wyjść naprzeciw współczesnym prądom, które podkreślają subiektywny wymiar ludzkiej moralności³⁰. *Stusznie podkreśla się, że wolność nie polega jedynie na wyborze takiego czy innego działania; dokonując wyboru człowiek decyduje zarazem o sobie samym, opowiada się swoim życiem za Dobrem lub przeciw niemu, za lub przeciw Prawdzie i ostatecznie za lub przeciw Bogu. Stusznie zwraca się uwagę na szczególne znaczenie pewnych wyborów, nadających «kształt» całemu życiu moralnemu człowieka i wyznaczających swoistą przestrzeń, wewnątrz której może on na co dzień podejmować i realizować także inne konkretne wybory* (VS 65). W tych stwierdzeniach Ojciec Święty zwraca uwagę na pewne decyzje, które nadają „formę” całemu życiu moralnemu, tworząc osobowość moralną człowieka i określając moralnie jego działanie³¹.

Warto zauważyć, że uznanie wagi wyboru fundamentalnego w encyklice *Veritatis splendor* nie może jednak oznaczać akceptacji tych wszystkich jej interpretacji, które sprzeciwiają się istotnym aspektom nauczania moralnego Kościoła³². Głównym zastrzeżeniem co do użycia kategorii opcji fundamentalnej, przez niektórych moralistów, jest jej oddzielenie od konkretnych aktów moralnych. *Niektórzy autorzy proponują jednak daleko bardziej radykalną rewizję poglądów na zależność między osobą a jej czynami. Mówią oni o «wolności fundamentalnej», głębszej i różnej od wolności wyboru; twierdzą, że jeśli nie bierze się jej pod uwagę, nie można zrozumieć ani prawidłowo ocenić ludzkich czynów* (VS 65). Przy tej okazji warto zaznaczyć, że zastrzeżenia encykliki są skierowane tylko do nie-

powstaje coraz więcej wątpliwości i zarzutów, które rodzą się w niektórych seminariach i wydziałach teologicznych; por. A. S z o s t e k, Encyklika o „rozeznawaniu duchów, czy są one z Boga”, w: Wokół encykliki „Veritatis splendor”, pr. zb. pod red. J. Mereckiego, Częstochowa 1994, s. 22–24.

²⁹ J. von S p i n d e l b ö c k, jw., s. 184.

³⁰ F. G r e n i u k, „Wolność a prawo”, w: „Veritatis splendor”. Przesłanie moralne Kościoła, pr. zb. pod red. B. Jurczyka, Lublin 1994, s. 36–37.

³¹ A. N e l l o F i g a, jw., s. 267–268.

³² J. N a g ó r n y, Opcja fundamentalna w praktyce życia chrześcijańskiego, w: „Veritatis splendor”. Przesłanie moralne, jw., s. 81–82.

których autorów, którzy popełniają błąd „oddzielenia” substancjalnego opcji fundamentalnej od konkretnych wyborów moralnych. W takim ujęciu opcja fundamentalna zostaje sprowadzona do kategorii czysto transcendentnej, która w swej istocie jest atematyczna, czyli pojęciowo nieokreślona³³. W poglądach niektórych moralistów daje się zauważyć jakieś relatywne rozdzielanie decyzji fundamentalnej od konkretnych decyzji moralnych, a więc osoby od jej czynu. W związku z tym pojęcia „rozdzielać” i „łączyć” określałyby istotę rozważań wokół opcji fundamentalnej, odnosząc je do związku pomiędzy opcją fundamentalną i konkretnymi wyborami moralnymi. Termin „rozdzielać” konkretyzowałby opis niewłaściwego ujęcia opcji fundamentalnej, natomiast pojęcie „łączyć” wyrażałoby odpowiednie zrozumienie opcji fundamentalnej³⁴.

W encyklice *Veritatis splendor* można dostrzec, że przy zasadniczej akceptacji kategorii opcji fundamentalnej ze strony Kościoła, istnieje jego krytyczny dystans wobec tendencji „rozdzielających” moralność chrześcijańską na dwa obszary: fundamentalny i kategoriałny. Jeśli moralność zostanie zredukowana tylko do obszaru opcji fundamentalnej, jak chcą tego niektórzy moralisci, to istnieje niebezpieczeństwo jej „oddzielenia” od konkretnych decyzji i aktów moralnych³⁵. Istotnym niebezpieczeństwem tak pojętej interpretacji opcji fundamentalnej jest przyjęcie podwójnego poziomu moralności, gdzie o dobru i złu moralnym można by mówić tylko w odniesieniu do wolności transcendentnej (fundamentalnej), a konkretne akty moralne posiadałyby jedynie charakter pre-moralny (fizyczny)³⁶. Jednym słowem, w konkretnych decyzjach życia człowiek miałby się określić przez to, co wydaje mu się „słuszne” (*right*) lub „błędne” (*wrong*)³⁷. Jednak w takiej interpretacji opcji fundamentalnej decydująca w kwalifikacji moralnej człowieka byłaby intencja (opcja), która decydowałaby o dobroci lub złu aktu moralnego, natomiast naturalny skutek aktu (przedmiot) wskazywałby jedynie na słuszność lub niesłuszność działania moralnego, mając charakter pre-moralny³⁸.

Należy dobrze zrozumieć konsekwencje takiej interpretacji opcji fundamentalnej, w której przechodzi się od logicznego „rozróżnienia” pomiędzy opcją fundamentalną i konkretnymi wyborami do „rozdzięcia” pomiędzy tymi dwoma wymiarami ludzkiej moralności, co w konsekwencji prowadzi to do „podzięcia” moralności ludzkiej na dwa różne poziomy³⁹. *W ten sposób wewnątrz rzeczywistości ludzkiego działania zarysowuje się jakby podział na dwie płaszczyzny moralności: na porządek dobra i zła, zależny od woli, oraz sferę konkretnych czynów, które oceniane są jako moralnie słuszne lub niesłuszne wyłącznie na podstawie technicz-*

³³ G. C o t t i e r, Una lettura della „Veritatis splendor”, *Rassegna di Teologia* 34: 1993, nr 6, s. 609–610.

³⁴ A. N e l l o F i g a, jw., s. 269.

³⁵ J. v o n S p i n d e l b ö c k, jw., s. 190.

³⁶ A. L o k a t o, La persona umana, w: „Veritatis splendor”. Testa integrale e commento filosofico-teologo, pr. zb. pod red. L. Lukas Lucas, Cinisello Balsamo 1994, s. 365–366.

³⁷ J. K o w a l s k i, Dezideraty stawiane teologom moralistom przez Jana Pawła II w encyklice „Veritatis splendor”, w: W prawdzie ku wolności, jw., s. 146–147.

³⁸ A. M a r c o l, Wiodące idee encykliki „Veritatis splendor” i jej konteksty teologiczno-eklezyjalne, w: Nie lękać się prawdy. Encyklika „Veritatis splendor”, pr. zb. pod red. P. Morciniec, Opole 1994, s. 21–23.

³⁹ A. N e l l o F i g a, jw., s. 269–270.

nego obliczenia proporcji między dobrem i złem, «przed-moralnym» lub «fizycznym», które jest rzeczywistym następstwem czynu (VS 65). Tego rodzaju poglądy na opcję fundamentalną, które prowadzą do oddzielenia jej od konkretnych wyborów, mają swoje źródło w fałszywej interpretacji autonomii działania moralnego. Podkreśla się w niej „twórczy” (suwerenny) charakter rozumu ludzkiego w odniesieniu do konkretnych zachowań „wewnątrzświatowych” człowieka, gdzie zwraca się on ku samemu sobie, światu i innym. W rzeczywistości te „wewnątrzświatowe” zachowania pozostają „poza” fundamentalnym wyborem moralnym. Przy takim rozumieniu opcji fundamentalnej prawda moralna uzyskuje status „prawdy wolnej”, która jest możliwa do zrozumienia jedynie w perspektywie wolności⁴⁰.

Dlatego Jan Paweł II mówi, że *niektórzy teologowie moraliści wprowadzili wyraźnie rozgraniczenie — sprzeczne z nauką katolicką — między porządkiem etycznym, który miałby pochodzić od człowieka i odnosić się wyłącznie do świata, a porządkiem zbawienia, dla którego istotne byłyby jedynie pewne wewnętrzne intencje i postawy wobec Boga i bliźniego (VS 37).* Papież nie wymienia nazwisk autorów, ale poddaje krytycznej ocenie te poglądy, które były pokłosiem dyskusji teologicznomoralnych po roku 1968⁴¹. Chodzi przede wszystkim o autorów z obszaru języka niemieckiego i amerykańskiego, a zalicza się do nich między innymi takich teologów, jak: P. Knauer, B. Schüller, J. Fuchs, L. Janssens, F. Böckle, F. Scholz, A. Auer, K. Demmer i R. McCormick. Rozwijali oni problematykę autonomii moralnej i wskazywali na konieczność wyraźnego rozróżnienia między porządkiem etycznym a porządkiem zbawienia⁴². Zasadniczą ideą niejednorodnych poglądów tych autorów jest to, iż nie można sformułować absolutnych zakazów moralnych, czyli aktów „wewnętrznie złych” (*intrinsece malum*)⁴³, które byłyby w każdej okoliczności i kulturze w sprzeczności z wartościami moralnymi, rozpoznawanymi przez rozum i przyjętymi w Objawieniu. Należy wyraźnie stwierdzić, że takie poglądy są nie do przyjęcia przez doktrynę moralną Kościoła⁴⁴.

Jan Paweł II zwraca uwagę na wymiar pastoralny opcji fundamentalnej, która ma określony wpływ na życie moralne i religijne człowieka. Według poglądów niektórych moralistów, człowiek „mocą opcji fundamentalnej” mógłby dochować wierności Bogu niezależnie od tego, czy jego niektóre decyzje i akty moralne byłyby zgodne ze szczegółowymi normami i przykazaniami (por. VS 68). Wprawdzie przyjmuje się, że opcja fundamentalna jest przyjęciem nadprzyrodzonego daru

⁴⁰ J. Nagórny, jw., s. 84.

⁴¹ Związane to było z pojawieniem się encykliki „*Humanae vitae*” (25.07.1968), która wzbudziła wiele kontrowersji pośród moralistów tzw. „nowej teologii moralnej”.

⁴² W. Gubała, Źródła moralności w świetle encykliki „*Veritatis splendor*”, *STV* 32: 1994, nr 1, s. 58.

⁴³ B. Häring uważa, że głównym zadaniem, które Chrystus powierzył Piotrowi, jest umacnianie braci w wierze, a nie nauczanie kompletnego zbioru norm i praw moralnych. Chodzi przede wszystkim o takie normy negatywne, które nie dopuszczałyby żadnych wyjątków; por. B. Häring, A Distrust that Wounds. *Veritatis splendor in Focus*: 2, *The Tablet* (23.10.1993), s. 1378–1379.

⁴⁴ J. Kowalski, Zadania teologów moralistów w świetle encykliki „*Veritatis splendor*”, *STV* 32: 1994, nr 1, s. 89.

wiary, to jednak wskazuje się na konieczność wyraźnego rozróżnienia pomiędzy aktem wiary (*fides qua*) a treścią wiary (*fides quae*). W ten sposób zwolennicy autonomii moralnej uznają obecność wiary w opcji fundamentalnej jako intencji, ale treść wiary wydaje im się problematyczna⁴⁵. W sformułowanej tezie dochodzi do reformatorskiego (protestanckiego) ujmowania wiary niezależnie od jej uczynków. Jednak Tradycja Kościoła wyrażona w encyklice *Veritatis splendor* potwierdza, że człowiek traci łaskę uświęcającą nie tylko przez utratę wiary, ale przez każdy świadomy i dobrowolny grzech śmiertelny⁴⁶.

W *Veritatis splendor* odrzuca się takie rozumienie grzechu śmiertelnego, które zredukowano by tylko do aktu opcji fundamentalnej (intencji), rozumianego jako *explicite* pogarda Boga i bliźniego⁴⁷. To ukazuje, że zniekształcone rozumienie kategorii opcji fundamentalnej prowadzi do zasadniczej rewizji tradycyjnej nauki na temat grzechów śmiertelnych i powszednich⁴⁸. Encyklika wyraźnie wskazuje na to, że niektórzy moralisci przy pomocy kategorii opcji fundamentalnej poddają zasadniczej rewizji tradycyjne rozróżnienie grzechu śmiertelnego i grzechu powszedniego (por. VS 69). Ich zdaniem ciężkość jakiegoś grzechu nie zostaje osądzona na podstawie materii grzechu, ale na podstawie stopnia zaangażowania wolności transcendentalnej (fundamentalnej) w konkretnym akcie moralnym. Według tych podglądów, opcja fundamentalna dokonuje się na płaszczyźnie, która oderwana jest od konkretnych decyzji i aktów moralnych, dlatego zachodzi możliwość, że ktoś może pozostać wiernym Bogu nawet wtedy, gdy jednocześnie dokonuje aktów będących w sprzeczności z przykazaniami Bożymi. W tego rodzaju poglądach dostrzega encyklika *Veritatis splendor* zafałszowanie nauki o grzechu śmiertelnym i zniekształcenie katolickiej nauki moralnej⁴⁹.

Jan Paweł II w dyskusji na temat grzechu śmiertelnego powraca do nauki Soboru Trydenckiego. *Wypowiedź Soboru Trydenckiego nie tylko zwraca uwagę na «poważną materię» grzechu śmiertelnego, ale przypomina też, że jego koniecznym warunkiem jest «pełna świadomość i całkowita zgoda». Zresztą zarówno teologia moralna, jak praktyka duszpasterska dobrze znają przypadki, w których czyn poważny ze względu na swoją materię nie stanowi grzechu śmiertelnego z powodu braku pełnej świadomości lub całkowitej zgody osoby, która go dokonuje* (VS 70). W tym kontekście należy podkreślić, że Kościół uprawia refleksję moralną w kontekście interdyscyplinarnym, szczególnie nauk szczegółowych, które pozwalają jej coraz głębiej poznawać człowieka, będącego podmiotem wyborów i działań moralnych. Nie oznacza to jednak, że teologia moralna może być podporządkowana naukom szczegółowym, szczególnie psychologii, gdyż *prawda moralna nie ma charakteru prawa psychologicznego*⁵⁰.

⁴⁵ J. Nagórny, Wybór podstawowy a konkretne decyzje moralne, *STV* 32: 1994, nr 1, s. 71.

⁴⁶ J. von Spindelböck, jw., s. 196.

⁴⁷ A. Nello Figa, jw., s. 272–273.

⁴⁸ J. Nagórny, jw., s. 72.

⁴⁹ J. von Spindelböck, jw., s. 197.

⁵⁰ S. Olejnik, Encyklika „*Veritatis splendor*” o misji i posłudze teologów moralistów w Kościele, w: *W prawdzie ku wolności*, jw., s. 204.

* * *

Dokumenty Kościoła wyraźnie podkreślają ważność kategorii opcji fundamentalnej w chrześcijańskim życiu moralnym, która rodzi się z pogłębienia dynamizmu wolności ludzkiej. Kategoria opcji fundamentalnej uwidacznia radykalne działanie ludzkiej wolności, w której człowiek decyduje o sobie, samookreślając się moralnie wobec Boga. Wyraża ona (opcja) w sposób właściwy wezwanie ewangeliczne do miłości, które wpływa z wolnego serca człowieka. Jest to w gruncie rzeczy wezwanie do odpowiedzialności za podjętą decyzję fundamentalną, która jest realizacją chrześcijańskiego powołania „w” i „poprzez” konkretne wybory i akty moralne. Kościół podkreślając związek pomiędzy opcją fundamentalną i konkretnymi decyzjami moralnymi, wskazuje na fundamentalną jedność człowieka jako bytu duchowo-cielesnego. To z kolei potwierdza prawdę o tym, że nie można redukować opcji fundamentalnej do pustej intencji bez treści, która lekceważyłaby wagę konkretnych działań moralnych, ponieważ fundamentalny wybór Boga potwierdza się „w” i „poprzez” konkretne wybory moralne. W ten sposób nauczanie Kościoła potwierdziło prawdę o tym, że każdy świadomy i dobrowolny grzech o materii ciężkiej powoduje zmianę opcji fundamentalnej, która w rzeczywistości prowadzi do odwrócenia się człowieka od Boga, a ostatecznie prowadzi do zerwania życiodajnej relacji z Nim. To potwierdza prawdę o tym, że człowiek jest odpowiedzialny nie tylko za swoje postępowanie moralne, ale także za swoje wieczne przeznaczenie.

THEOLOGISCH-MORALISCHE AUSLEGUNG OPTIO FUNDAMENTALIS IN DER NACHKONZIL-LEHRE DER KIRCHE

ZUSAMMENFASSUNG

Auf der Grundlage der Erklärung *Persona humana*, der apostolischen *Adhortatio Reconciliatio et paenitentia* und der päpstlichen Rundschreiben *Veritatis splendor* soll festgestellt werden, dass die Kirche die theologische Kategorie der Grundoption akzeptiert, jedoch gewisse Grenzen einzeichnet, die unerlässlich für das eigentliche Verstehen der katholischen Sittlichkeit zu sein scheinen. Die Dokumente der Kirche unterziehen der Kritik solche Ansichten der Sittenlehrer, die eine so weite Auslegung der Person und der daraus resultierenden Leistungen vorschlagen, dass dies in der Tat zur radikalen Abspaltung der transzendentalen von der kategorialen Sphäre führt. Würde die christliche Sittlichkeit nur zum Gebiet der Grundoption abgebaut werden, bestünde die reelle Gefahr des Abhandkommens ihres Integralcharakters, wo der subjektive Faktor eingetragen ist ins sachliche Maß der Moralität. Die Kirche lehnt auf entschiedene Weise gleichfalls solches Verstehen der Todsünde ab, das man zum Akt der Grundoption reduzieren würde, verstanden als ausdrückliche Verachtung Gottes und des Mitmenschen. Solche Auffassung der Problematik der Sünde widersetzt sich der Lehre der Kirche, für welche die schwere Materie der Sünde nicht nur irgendein „Zeichen” der moralischen Entscheidung ist, sondern eine moralische Wirklichkeit, durch die der Mensch sein Verhältnis zu Gott ausdrückt und konkretisiert. In der Wirklichkeit der theologisch, moralischen Auslegung der Theorie der Grundoption zeigte es sich, dass sie solange kontrovers bleibt, wie lange die dualistische Anthropologie des Menschen gedeiht, und auch die subjektivistische Einstellung zur menschlichen Sittlichkeit.

**ROLA CNOTY ROZTROPNOŚCI W FORMACJI
ŻYCIA MORALNEGO CZŁOWIEKA
NA PODSTAWIE ANALIZY FILOZOFICZNEJ ARTYKUŁU
„UTRUM PRUDENTIA SIT VIRTUS SPECIALIS?”
(SANCTI THOMAE AQUINATIS,
SUMMA THEOLOGIAE II-II, Q. 47, A. 5)**

Treść: — Wprowadzenie. — 1. Polski przekład artykułu *Utrum prudentia sit virtus specialis?* — 2. Z historii pojęcia roztropności. — 3. Problemy i zagadnienia poruszane w artykule V. — 4. Cnoty współkonstituujące akt roztropnego działania. — 5. Natura roztropności. — Konkluzje. — Zusammenfassung

WPROWADZENIE

Cnota jest pojęciem, które z pewnością trudno byłoby precyzyjnie zdefiniować współczesnemu człowiekowi. Trudno się temu dziwić, gdyż jak słusznie zauważa J. Pieper: *W języku słowa zużywają się i z tym faktem trzeba się liczyć. Dotyczy to zwłaszcza słów wielkich, ściślej: takich, które odnoszą się do spraw moralnie doniosłych, bardzo ludzkich, ukazujących stojące przed człowiekiem zadania. Takie słowa szczególnie podatne są na dewaluację*¹. Takim słowem jest również i „cnota roztropności”, które niejednokrotnie dla człowieka żyjącego w epoce ponowoczesnej, negującej konieczność stałych i uniwersalnych odniesień moralnych, straciło swoje znaczenie i stało się puste, dziwne, niezrozumiałe, a jeśli z czymś łączone, to najwyżej z formułami katechizmowymi zapamiętanymi z dzieciństwa. Bywa też, że w faktycznym dziś używanym sposobie mówienia słowo „roztropny” bywa kojarzone niekiedy z określeniem sprytny, przebiegły, używający swoich zdolności i możliwości do realizacji złego celu. Wówczas mamy do czynienia z postawą, którą Chrystus nazwał *roztropnością synów tego świata* (Łk 14, 8), a św. Paweł *roztropnością ciała* (Rz 8, 6–7).

Tymczasem roztropność w świetle przemyśleń klasyków: Arystotelesa czy św. Tomasza jest kategorią moralną niezwykle ważną, głęboką i pomocną we władaniu i formowaniu własnego życia. Roztropność bowiem, jako cnota rozumu praktycznego ułatwia w każdej okoliczności życia podjęcie określonej decyzji i wyłonienia na jej podstawie określonego działania. Roztropność daje umiejętność i łatwość stosowania ogólnych zasad moralnych do poszczególnych i konkretnych warunków życiowych, w których nasza praktyczna działalność się obraca. Roztropność jest więc „cnotą specjalną”, jak zauważa św. Tomasz, to znaczy, że bez niej inne cnoty

¹ J. Pieper, Aktualność cnót kardynalnych, *RF* 24: 1976, z. 2, s. 98.

są pozbawione możliwości sprawnego funkcjonowania. Każda bowiem cnota potrzebuje, aby roztropność narzucała pewien wewnętrzny umiar jej czynom i aby kierowała w wyborze środków prowadzących do jej własnych celów. Często bowiem spotyka się ludzi, którym właśnie brak tego wewnętrznego umiaru, i których ich dobre skłonności przeradzają się w wady: sprawiedliwość w manię równości, odwaga w zuchwalstwo, oszczędność w skąpstwo, etc.

Roztropność ma jeszcze jedno istotne zadanie: wiąże całe bogactwo duchowe człowieka, jak mówi o. Jacek Woroniecki, w jedną integralną całość zwaną charakterem². Cnota ta zespala wszystkie sprawności moralne w jeden organizm duchowy, nadający indywidualne, osobiste piętno całemu życiu i postępowaniu człowieka³. Roztropność jest zatem cnotą rządzenia sobą samym, stanowiąc punkt węzłowy życia moralnego człowieka, gdyż każdy bezpośrednio jest odpowiedzialny za swoje czyny. Oczywiście człowiek poprzez swoje uczynki włącza się także w pewne złożone formy społeczne, których celem jest dobro wspólne⁴. Tu bowiem także ujawnia się potrzeba roztropności społecznej, która daje umiejętność wpływania na wspólne sprawy tej społeczności, w której człowiek żyje. Naturalnie, w większym stopniu powinni ją osiąść ci, którzy przewodzą państwom, społecznościom i za ich dobro są odpowiedzialni — u nich ta cnota winna być „najkardynalniejszym” warunkiem należytego sprawowania obowiązków rządzenia.

Podobnie jawi się roztropność w kontekście procesu wychowania. Jest ona absolutnie niezbędna w twórczej pracy formowania wychowanków i jako taka stanowi jedną z podstawowych kategorii pedagogicznych.

Konieczność i waga roztropności jest więc aż nadto jasna i tym samym usprawiedliwia cel tego artykułu: próbę uświadomienia istotnych cech tej cnoty, a także wprowadzenie do dalszych refleksji etyczno-pedagogicznych w aspekcie nabywania jej i posługiwania się nią w celu jak najpełniejszej formacji moralnej człowieka.

Podstawą prezentacji cnoty roztropności będzie łaciński fragment obszernego dzieła św. Tomasza *Sumy teologii: Utrum prudentia sit virtus specialis? Dlaczego Tomasz i jego Suma? Jak wynika choćby z pobieżnej lektury autorów, zajmujących się roztropnością, to właśnie św. Tomasz, zbierając wiedzę i przekaz tradycji, dał najbardziej wyczerpującą analizę cnoty roztropności właśnie w traktacie⁵ *De prudentia Sumy teologii. Suma*, będąc podręcznikiem teologii reprezentuje gatunek literacki odznaczający się skrajną zwięzłością historyczną i doktrynalną wykładu. Jednakże, analizując Tomaszowy artykuł nie należy traktować go jako „dydaktycznego skrótu”, przekazującego określoną treść, gdyż odebralibyśmy mu tym samym*

² J. Woroniecki, Studium nad kardynalną cnotą roztropności, *KTWL* (1923–1924), s. 229–238.

³ Tenże, *Katolicka etyka wychowawcza*, T. II/1, Lublin 1986, s. 19.

⁴ Przez dobro wspólne rozumiem zarówno zespół wytworzonych wartości, które są koniecznym warunkiem i środkiem do życia prawdziwie ludzkiego, jak również materialne uczestnictwo w wytworzonym dobru; por. A.M. Krąpiec, *Ja człowiek*, Lublin 1974, s. 286.

⁵ W niniejszym artykule słowo *traktat* nie dotyczy gatunku literackiego, lecz użyte jest w sensie „traktowania o czymś”, a więc w tym sensie, w jakim słowo to figuruje w tytule np. „Traktatu o człowieku”, chociaż takim tytułem nie była opatrzona żadna z części *Sumy*, która dzieli się na części, kwestie i artykuły.

ogólny klimat, intelektualną atmosferę i możliwość osobistej interpretacji. Dlatego, analizując tylko jeden wybrany artykuł, traktujący o roztropności jako cnotcie specjalnej, chcę zwrócić uwagę na te elementy kontekstu omawianej problematyki, które przybliżają charakter zagadnienia. Ponadto, dokonując analizy, będę odwoływać się do kontekstu, bądź bezpośredniego, bądź szerszego, gdyż związki panujące między artykułem a całością dzieła są związkami żywymi, gdzie każda część zawdzięcza swe istnienie całości. Dlatego nie tyle będę trzymać się „literary” tekstu, co poszukiwać *intentio* autora (tak robił sam św. Tomasz).

Jakkolwiek *Suma*, będąc znakomitym przykładem dzieła rządzącego się dyscypliną intelektualną, konkretnością wypowiedzi, ścisłością argumentów i rygorystyczną zwięzłością, nie jest jednak pozycją łatwą w lekturze i zrozumieniu przez współczesnego czytelnika. Wymienione zalety połączone z niezajomością aparatury pojęciowej scholastyki powodują u czytelnika trudności w recepcji dzieła. Ponadto *Suma* jest napisana w języku łacińskim, a znajomość tego języka jest na ogół niewielka. Nawet ci, którzy posługują się łaciną, często nie są wprawieni w czytaniu scholastycznych traktatów. Dlatego zaproponowany przeze mnie przekład niniejszego artykułu, a także jego analiza, wydają mi się pożyteczne i pomocne jako punkt wyjścia w refleksji nad cnotą roztropności, ale także w uświadomieniu sobie potrzeby posiadania tej, jakże ważnej sprawności koniecznej w wychowaniu i działaniu człowieka.

I. POLSKI PRZEKŁAD ARTYKUŁU *UTRUM PRUDENTIA SIT VIRTUS SPECIALIS?*⁶

Czy roztropność jest cnotą specjalną?⁷

1. Wydaje się, że roztropność nie jest cnotą specjalną. Żadna bowiem cnota specjalna nie podpada pod definicję cnoty w ogólności. *Etyka* bowiem definiuje cnotę jako „sprawność wyboru (właściwego celu i środków) z zachowaniem umiaru wskazanego rozumem wedle tego, co wyznaczyłyby mędrcy”⁸. Prawy zaś rozum działa zgodnie z roztropnością, jak mówi *Etyka*⁹. Tak więc roztropność nie jest cnotą specjalną.

2. Ponadto Filozof mówi¹⁰, że cnota moralna czyni właściwym działanie zmierzające do celu, roztropność zaś wybiera te środki, wiodące do celu, które są słuszne. Ponieważ w każdej cnotie są używane środki, wiodące do celu, to roztropność występuje w każdej cnotie — nie jest więc cnotą specjalną.

⁶ Niniejszy przekład oparłam na tekście *Sumy Teologii* wydanej w 1931 roku we Włoszech. W języku polskim istnieje inny przekład tego artykułu w: św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna, Roztropność* (2–2, 47–56), przekł. S. Bełch, Londyn 1964, s. 26–28.

⁷ *Specialis* w tzw. londyńskim przekładzie *Sumy* S. Bełch oddaje jako „odrębną”. Wydaje się, że przekład tu zaproponowany jest właściwszy, gdyż lepiej wyraża jej specyfikę i szczególność.

⁸ „Habitus electivus in mediocritate consistens, determinata ratione quoad nos, prout sapiens determinabit”.

⁹ *Arystoteles, Etyka Nikomachejska*, 1139 a 35.

¹⁰ Tamże, 1140 b 25.

3. Ponadto cnota specjalna ma też specjalny przedmiot. Lecz roztropność nie ma specjalnego przedmiotu; jest bowiem prawością rozumu w dziedzinie postępowania¹¹, a jak powiedziane jest w *Etyce*¹², tym są wszystkie dzieła cnót. Tak więc roztropność nie jest cnotą specjalną.

4. Przeciwno temu jest też to, iż roztropność wyliczana jest i wyodrębniana spośród innych cnót. Jest bowiem powiedziane w *Księdze Mądrości* 8,7 „(...) uczy bowiem umiarkowania i roztropności, sprawiedliwości i męstwa”.

5. W odpowiedzi należy zauważyć, że postać aktów i sprawności związana jest z przedmiotem, jak z powyższych wypowiedzi wynika; jest bowiem konieczne, że każdej sprawności odpowiada specjalny przedmiot od innych wyodrębniony, przez co sprawność jest specjalna; i jeśli jest ona dobra, to jest cnotą specjalną. Nazywa się zaś przedmiot specjalnym nie tylko z uwagi na jego stronę materialną, ale bardziej — formalną, jak z powyższych wypowiedzi wynika. Albowiem jedna i ta sama rzecz może podpadać pod działanie różnych sprawności, ale — z rozmaitych powodów — także pod działanie różnych władz. Większe zaś zróżnicowanie przedmiotu wymagane jest ze względu na różnorodność sprawności, gdyż wiele sprawności może być w jednej władzy, jak już powiedziano. Różnorodność więc treściowa przedmiotów, która różnicuje władze jeszcze bardziej różnicuje sprawności. Należy więc powiedzieć, że roztropność, będąc zapodmiotowana w rozumie, jest wyróżniona od innych władz intelektualnych według materialnej różnorodności przedmiotów, albowiem mądrość, wiedza i intelekt¹³ odnoszą się do tego, co konieczne. Natomiast sztuka i roztropność odnoszą się do tego co przygodne; sztuka jednak dotyczy czynności fizycznych¹⁴ ukonstytuowanych w materii zewnętrznej, jak na przykład dom, nóż, i tym podobne, roztropność zaś dotyczy czynności moralnych¹⁵, które dokonują się „wewnątrz” działającego człowieka¹⁶, jak wyżej zostało przyjęte. Jednakże od cnót moralnych roztropność różni się tym, że znajduje się ona we władzy poznawczej, a cnoty moralne znajdują się we władzy pożądawczej¹⁷. Stąd jasne jest, że roztropność jest cnotą specjalną różniącą się od wszystkich innych.

Odpowiedzi na trudności

1. Co do pierwszej odpowiadam, iż definicja ta nie odnosi się do cnoty w ogóle, lecz do cnoty moralnej, a pod definicję tę podpada także i cnota intelektualna, łącząca się z cnotą moralną poprzez wspólną materię — tą cnotą mianowicie jest

¹¹ „Recta ratio agibilibum”.

¹² *A r y s t o t e l e s*, *Etyka Nikomachejska*, 1143 b 15.

¹³ Chodzi tu o *intellectus principiorum*, czyli sprawność, która pozwala poznawać pierwsze zasady teoretyczne.

¹⁴ *Factibilia*.

¹⁵ *Agibilia*.

¹⁶ „Que scilicet in ipso operante consistunt”.

¹⁷ *Appetitiva* tłumacząc jako władzę pożądawczą, a nie jak S. Belch, władzę dążeńiową, który to termin nie oddaje elementu aktywności, znamionującą wszelki *appetitus*; por. także *T o m a s z* z Akwinu, *Traktat o człowieku*. Suma teologiczna 1,75–89; *S. Ś w i e z a w s k i*, Poznań 1956, s. 343.

roztropność. Wprawdzie cnota moralna ma za przedmiot to, co uczestniczy w rozumie, jednak jest cnotą, o ile uczestniczy w cnotcie intelektualnej rozumu.

2. Co do drugiej odpowiadam, że z owego rozumowania wynika, iż roztropność wspomaga wszystkie cnoty i działa we wszystkich, lecz to nie wystarcza do okazania, że nie jest cnotą specjalną. Ponieważ nic nie sprzeciwia się temu, że w jakimś rodzaju jest jakiś gatunek, który działa swoiście we wszystkich gatunkach tego samego rodzaju, tak jak słońce w sposób swoisty wpływa na wszystkie ciała.

3. Co do trzeciej odpowiadam, że czynności moralne są w pewien sposób podłożem roztropności, jako że są one przedmiotem rozumu w aspekcie prawdy. Są zaś podłożem cnot moralnych, ponieważ są przedmiotem władzy pożądczej w aspekcie dobra.

II. Z HISTORII POJĘCIA ROZTROPNOŚCI

Właściwą analizę zaprezentowanego artykułu Akwinaty warto poprzedzić krótkim wstępem z historii pojęcia roztropności. Nie będzie to jednak historia kształtowania się tego pojęcia, ale jedynie próba uchwycenia tych momentów rozumienia roztropności, które przyczyniły się w sposób istotny do sformułowania przez Tomasza koncepcji tej cnoty¹⁸.

Niewątpliwie duży wkład do nauki o cnotcie wniósł Platon, którego systematyka stała się punktem wyjścia dla późniejszych ujęć i znalazła oddźwięk u Ojców Kościoła i teologów moralistów. W najściślejszym związku ze swymi poglądami psychologicznymi wysuwa Platon, teorię czterech cnot — mądrości, sprawiedliwości, męstwa i umiarkowania, które łączy z teorią potrójnej duszy. Platon bowiem, przyjmując pitagorejską koncepcję cnoty jako ładu i harmonii duszy, twierdzi, że każda jej część musi mieć udział w tej harmonii — musi mieć swoją cnotę. Tak więc mądrość (rozumiana jako roztropność), jest cnotą części rozumnej, męstwo — impulsywnej, panowanie nad sobą (umiarkowanie) — pożądlivej. Ponadto potrzebna jest czwarta cnota — sprawiedliwość — łącząca wszystkie części duszy i utrzymująca wśród nich ład. Z tą koncepcją związana jest teoria państwa i jego podział na trzy stany, które odpowiadają trzem częściom duszy¹⁹.

Problematyką cnot zajmują się także i uczeń Platona, Arystoteles, którego *Etyka Nikomachejska* stanowiła źródło nie tylko dla Tomasza, ale i dla chrześcijaństwa w ogóle. Arystoteles odnosi naturę roztropności do porządku działania, który jawi się jako cel: „działać, aby żyć dobrze”. To właśnie działanie różni ją od innych dziedzin życia, na przykład od sztuki, której celem jest wytwarzanie. Jej przedmiotem bowiem są czynności fizyczne — ściślej: wytwory działania (*factibilia*), a dzieła jej pozostają zewnętrzne w stosunku do człowieka. Przedmiotem zaś roztropności są czynności wsobne, moralne (*agibilia*), dokonujące się niejako „wewnątrz” działającego człowieka. Porządek działania różni też roztropność od wiedzy (*speculabilia*), bo jak twierdzi Arystoteles, wiedza dotyczy tego, co ogólne, konieczne i nie dowodzi tych rzeczy, których zasady są zmienne. Natomiast

¹⁸ STh II-II, q. 47-56.

¹⁹ P l a t o n, Rzeczpospolita, 1, 4, 427.

roztropność ma za przedmiot to, co „mogłoby być inaczej”²⁰, a więc byty jednostkowe, zmienne. Jak wspomniałam, Arystoteles, aby uchwycić istotę roztropności, analizuje ją w zestawieniu ze sztuką. Mistrzem jest ten, kto tworząc arcydzieło może także, jeśli chce, stworzyć kicz, rzeczy tandetne, a nie ten, który, tworząc najlepiej jak potrafi, robi zawsze rzeczy brzydkie. Tej właśnie sytuacji nie można aplikować do dziedziny roztropności. Lepiej byłoby popełnić czyn zły nie wiedząc o tym, aniżeli uczynić go świadomie, wiedząc, że popełnia się zło.

Roztropność jest cnotą specjalną związaną z wolą, choć jest cnotą rozumu praktycznego, wskazuje bowiem woli, czego wymaga racjonalny porządek przy wykonywaniu aktu ludzkiego działania. Roztropność stawia woli konkretne racjonalne wymogi, a wola może je respektować, albo je odrzucić. Wydawałoby się, że Arystoteles popełnił w swym rozumowaniu błędne koło, polegające na tym, że wola ma być dobra idąc z roztroptym zdaniem, a znów, by móc iść za nim, z natury ma mieć skierowanie do dobra. Błędne koło jest tylko pozorne, gdyż teza arystotelesowska głosi: woli jest wrodzona skłonność do dobra i ta jest od rozumu niezależna. By jednak mogła się aktualizować, rozum musi poznać dobro i przedstawić je woli jako godne pożądania. W tym pierwszym akcie poznania rozum jest niezależny. Jednak pełną sprawność w należytych osądzaniu moralności, a więc właściwej cnoty roztropności, rozum nie zdobędzie, jeśli wola nie pójdzie za wskazaniem roztropności, mącąc przy tym sąd rozumu i odwodząc go od dobra. Gdy Arystoteles i św. Tomasz twierdzą, że roztropność zakłada dobrą wolę, mają na myśli pełną cnotę roztropności, a nie jej początek²¹.

Roztropność nie jest jednak najwyższą cnotą rozumu teoretycznego i praktycznego, bo „człowiek nie jest koroną stworzenia”²². Wyższą od roztropności jest mądrość, która kontempluje rzeczy boskie, która jest wiedzą o „najwyższych przedmiotach”²³. Rozważania te doprowadzają Arystotelesa do następującego rozumienia roztropności: roztropność jest cnotą rozumu praktycznego, która kieruje czynnościami człowieka w perspektywie ostatecznego, całościowego celu życia ludzkiego, wedle wymagań prawdy²⁴.

Duże znaczenie dla Tomaszowej koncepcji roztropności ma też nauka stoicka, która przyjęła systematykę platońską, z tą jednak różnicą, że zamiast mądrości wysunęła roztropność (*fronesis*). Cycero przytoczył cztery cnoty główne, w kolejności, które co do sensu i stopnia ważności, komentował Tomasz. Od Cycerona Tomasz także zaczerpnął określenie cnoty jako *recta ratio*, jak również za Cyceronem powtórzył, iż roztropność winna być zwrócona w przeszłość (pamięć), być uważna na teraźniejszość (rozum), przewidywać przyszłość (przezorność). Nazwanie cnoty roztropności kardynalną, a także pozostałych cnot — pod taką nazwą komentował je już Tomasz — zawdzięcza się św. Ambrożemu. Wskazuje on jasno, że nie są to cnoty jedyne, lecz za to podstawowe i główne w życiu człowieka,

²⁰ Platon, Rzeczpospolita, 1140 b 35.

²¹ W. Wicher, Podstawy teologii moralnej, Poznań 1969, s. 504.

²² Arystoteles, Etyka Nikomachejska, 1141 a 20.

²³ Tamże, 1141 a 15.

²⁴ Tamże, Księga VI, passim.

dlatego można nazwać je kardynalnymi (*cardo* w języku łacińskim oznacza hak, zawias, gdyż na nich jak na hakach, zawiasach, opiera się całe życie etyczne)²⁵.

Wybrane, na użytek niniejszej analizy, elementy z historii pojęcia roztropności nie wyczerpują oczywiście całości problematyki. Nie sięgnęłam bowiem do Pisma św., szczególnie do jego Ksiąg sapiencjalnych (Hioba, Psalmów, Przysłów, Kohele-ta, Pieśni na Pieśniami, Mądrości, Mądrości Syracha), gdzie odnaleźć można wypowiedzi odnoszące się bezpośrednio lub pośrednio do roztropności. Pomińcie to zostało dokonane celowo, pozostawiając teksty te raczej kompetencji teologów biblistów, zajmujących się egzegezą Pisma świętego²⁶. Jakkolwiek Tomasz nieustannie czerpie i cytuje w swych dziełach Pismo św. czy Ojców Kościoła, to jednak zrab jego traktatu *De prudentia* jest najwyraźniej arystotelesowski.

III. PROBLEMY i ZAGADNIENIA PORUSZANE W ARTYKULE V

Po rozpatrzeniu zagadnienia, czy roztropność jest cnotą, co stanowiło treść rozważań artykułu IV, Tomasz po daniu odpowiedzi twierdzącej, pyta: jeśli tak, to czy roztropność jest cnota specjalną, różniącą się od innych? Tomasz wychodzi, według ustalonego schematu artykułu, od przedstawienia w tej materii trudności, jakie wynikają z wybranych a przytoczonych w tym artykule fragmentów *Etyki Nikomachejskiej* Arystotelesa. Zarzuty te, wydawać by się mogło, przeczą specyficzne roztropności.

Nerw pierwszego zarzutu tkwi w tym, iż z definicji cnoty zawartej w *Etyce Nikomachejskiej* wynika, że roztropność jako zgodna z prawym rozumem (*recta ratio*) nie jest cnotą specjalną, gdyż regulując i narzucając właściwą miarę, uczestniczy w każdej cnotcie moralnej, przez co nie jest niczym innym, jak rozpoznaniem (prawidłowo nastawionym) tego, co należy robić. Tomasz w odpowiedzi na tę trudność mówi, iż definicja ta odnosi się tylko do cnoty moralnej (*habitus electivus*), która dostosowuje sposób działania do przedmiotu. Jednakże cnota nie będzie mogła działać, jeśli nie będzie korzystać z intelektualnej cnoty roztropności, do której należy konkretny osąd o czynności, którą należy wykonać. Cnota moralna bowiem polega na przystosowaniu aktu działania do „miary” intelektu (przystosowanie to jest środkiem między brakiem a nadmiarem), a wyznaczenie tego środka jest zadaniem roztropności, która jako cnota intelektualna wpływa z intelektu.

Drugi zarzut jest podobny w swej istocie do pierwszego. Skoro działanie roztropności polega na wyborze środków wiodących do celu, a wszystkie cnoty moralne tychże używają, tak więc roztropność jest tylko właściwością cnoty

²⁵ Cnoty kardynalne obejmują rzeczywiście szeroki zakres działań, „owe cztery cnoty są jedynie wyróżnionymi obszarami zdeterminowanego działania człowieka, bowiem każda z tych cnót doczekała się w aktach realnego działania i w racjonalnej analizie — całego orszaku cnót różnorodnie „spokrewnionych” z każdą z wymienionych cnót kardynalnych”; A.M. Krąpiec, *Metafizyka piękna*, Lublin 1988, s. 196.

²⁶ Nie zostały omówione też szerzej poglądy Ojców Kościoła, gdyż są one najczęściej bądź wykładnią odpowiednio wybranych fragmentów ze Starego lub Nowego Testamentu (np. św. Ambroży, Grzegorz Wielki), bądź też nawiązują do zaprezentowanych tu autorów.

moralnej, nie jest więc cnotą specjalną. I znów Tomasz odpowiada, że powyższy tok rozumowania wskazuje raczej na to, iż roztropność wspiera cnoty moralne i działa w łączności z nimi. Zauważa przy tym, że jest oczywiste, iż jakiś gatunek pewnego rodzaju może działać we wszystkich pozostałych gatunkach tego samego rodzaju. Roztropność więc, będąc cnotą kardynalną (gatunek) i przynależąc przez to do cnót moralnych (rodzaj), może działać w pozostałych cnotach kardynalnych (sprawiedliwość, męstwo, umiarkowanie) — jako gatunkach tego samego rodzaju.

Trzeci zarzut natomiast stara się wykazać, iż cnoty specjalne winny mieć specjalny przedmiot, lecz roztropność nie ma takiego przedmiotu, gdyż jest prawym rozumem w działaniu wewnętrznym (*recta ratio agibiliūm*), a działanie to jest właściwe cnotom moralnym. Na to Akwinata odpowiada, że czynności są materią zarówno roztropności i cnót moralnych, ale roztropność, będąc we władzy poznawczej, ujmuje je pod kątem prawdy, a cnoty moralne, będąc we władzy pożądawczej, ujmuje je pod kątem dobra.

Po wyliczeniu trudności Tomasz przytacza *passus* z Księgi Mądrości, rozróżniający poszczególne cnoty kardynalne: roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie. Wobec takiego stanu rzeczy, Tomasz daje doktrynalne rozwiązanie tego rozróżnienia.

Najpierw więc wyjaśnia, co to znaczy być przedmiotem specjalnym. O „specyfice” przedmiotu decyduje i jego strona formalna i strona materialna. Skoro jednak ta sama rzecz może być przedmiotem różnorodnych sprawności, a sprawności tkwią przecież we władzach, wobec tego większy wpływ na zróżnicowanie sprawności ma przedmiot materialny, dlatego że przedmiot ten wpływa pośrednio na zróżnicowanie władz. Z tego wynika, że jakkolwiek roztropność, jako cnota intelektualna, znajduje się wraz z pozostałymi cnotami intelektualnymi w intelekcie, to jednak różni się od nich zasadniczo, ponieważ ma odrębny przedmiot materialny. I tak przedmiotem roztropności i sztuki (*ars*) jest to, co zmienne, a więc przedmiotem są jednostkowe, konkretne, zmienne zdarzenia i sytuacje. Natomiast *intellectus primum*, czyli sprawność pozwalająca poznawać pierwsze zasady teoretyczne, wiedza i mądrość mają za przedmiot materię zasad koniecznych, niezmiennych. Jakkolwiek sztuka i roztropność są sklasyfikowane razem z racji przewodzenia życiem praktycznym człowieka, to jednak i one różnią się między sobą. Przedmiotem sztuki jest działanie czynności zewnętrznych, objawiających się w przetwarzaniu materii zewnętrznej, natomiast przedmiotem roztropności jest sfera postępowania człowieka, sfera działania wewnętrznego.

Dalej Tomasz wykazuje, że w stosunku do cnót moralnych, roztropność jest odrębna, gdyż występuje ona we władzy pożądawczej. Pierwsze mają za przedmiot byt ujęty jako prawdę, drugie byt ujęty jako dobro. Tak więc odrębność ta polega na różnicy treści formalnej władz. Z tych wszystkich Tomasz wyciąga konkluzję, iż roztropność jest cnotą specjalną, od innych odrębną.

Ujawniając odrębność cnoty roztropności nie od rzeczy będzie przypomnieć, że choć istnieją różne, odrębne cnoty, ale jeden jest człowiek (*compositum*), który organizuje swoje życie według głównych orientacji wyznaczanych przez cnoty moralne. Dlatego zwróćmy uwagę na to, co już Akwinata zasygnalizował w artykule — na potrzebę łączności cnót.

Całe życie praktyczne człowieka nie jest tylko zlepkiem odrębnych aktów działania nie powiązanych ze sobą. Jest to pewna uporządkowana całość, oparta o wzajemny związek wszystkich władz właściwych człowiekowi. Cnoty moralne, wiążąc człowieka wewnątrz ze swym przedmiotem, powodują w nim stałe „cnotliwe” nastawienie, jak gdyby zmysł moralny, wyczucie moralne, którym potem posługuje się roztropność w prawidłowości osądzania „drogi” wiodącej do celu. Ponadto przez rozwój i działanie cnót moralnych wola przestaje być obojętna i jednakowo podatna na wszystkie zewnętrzne czynniki, ale staje się skuteczna tak, że inne władze jej podległe stosują się do jej nakazów. Tak więc każde nawet najdrobniejsze osiągnięcie moralne warunkowane jest sprawnym funkcjonowaniem całego zespołu cnót, które złączone ze sobą poprzez roztropność, winny być przez człowieka systematycznie zdobywane i doskonalone. Dodać w tym kontekście należy, iż brak cnoty ma znaczenie ujemne dla całości życia wewnętrznego człowieka, gdyż na jej miejsce wyrasta wada wywierająca niszczycielski wpływ na inne cnoty.

IV. CNOTY WSPÓLKONSTYTUUJĄCE AKT ROZTROPNEGO DZIAŁANIA

Akt roztropnego działania, w zależności od przedmiotu, okoliczności i działającego podmiotu, może być dokonany zarówno prędko, błyskawicznie, z momentalnym ogarnięciem wszystkich aktów poznawczych, pozwalających na wybór najtrafniejszych środków wiodących do celu, ale może mieć także charakter pewnego długotrwałego, systematycznego namysłu, refleksji — gdy chodzi o ważne, istotne decyzje życiowe. Wtedy to włączają się cnoty — składniki współkonstituujące akt roztropnego działania. Arystoteles zwrócił już uwagę, iż roztropność jest pod wieloma względami zależna od innych funkcji naszej psychiki²⁷. Przyjrzyjmy się zatem temu niezwykle bogatemu i złożonemu organizmowi, jakim jest roztropność.

Integralne części (*partes integrales*) roztropności wyróżnione przez Tomasza sprowadzają się do ośmiu składników — cnót kierujących i wspomagających roztropność we właściwym wyborze środków zmierzających do celu, a więc mających wpływ na sprawne podejmowanie decyzji i działania.

Pierwszym warunkiem roztropności jest pamięć — *memoria*. Doświadczenia życiowego człowieka, koniecznego do kierowania postępowaniem, nie da się ująć tak jak w przypadku wiadomości teoretycznych, w jakieś niezmiennie, konieczne i ogólne prawidła, które można byłoby sobie przyswoić. Przeciwnie, doświadczenie jest z natury zmienne i każda nowa sytuacja tego samego rodzaju ma rozmaite nowe aspekty, których poprzednia nie miało. Konieczne jest więc, aby istniejący materiał doświadczalny umieć w pełni wykorzystywać, by nie popełniać tych samych błędów i pomyłek. Pamięć ma więc za zadanie przechować całe bogactwo doświadczeń i zdobytych wiadomości, a także ułożyć je w pewnym porządku. Oczywiście ze strony woli konieczna jest pewna staranność i pilność, które trzymałyby pamięć

²⁷ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, 1139 a 20.

w napięciu i zmuszały ją niejako do ciągłego zbierania i segregowania nabytych doświadczeń.

Drugim składnikiem roztropności jest inteligencja — *intellectus*, czyli zdolność rozumu do sprawnego pojęcia tego wszystkiego, co jest konieczne do pokierowania każdym poszczególnym czynem. Odnosi się ona zarówno do teoretycznej znajomości elementarnych praw moralnych, jak i do dokładnego zapoznania się z kontekstem warunków, w których czyn ma być wykonany. Na inteligencję składa się i własność samego rozumu, który może być mniej lub bardziej „wycwiczony” w dziedzinie poznania, i własności woli, która także może w sposób mniej lub bardziej zdecydowany nakłonić rozum do rozpatrzenia i respektowania okoliczności realizacji konkretnego czynu.

Następnym warunkiem sprawnego funkcjonowania roztropności jest umiejętność robienia obserwacji, a także zasięganie i słuchanie rad, czyli *docilitas*. Jest ona istotna w dziedzinie poznania teoretycznego, gdyż recepcja wiedzy uczącego się w dużej mierze zależy od jego zaufania i otwartości na przyjmowanie treści. Arystoteles wyraził tę stronę roztropności w zdaniu: „uczący się winien wierzyć”²⁸. *Docilitas* ważna jest też na terenie życia praktycznego, gdyż życie ludzkie jest zbyt krótkie, aby można było poznać je i ogarnąć całościowo, a więc korzystanie z cudzych rad i doświadczeń tłumaczy wartość tej cnoty.

Innym składnikiem roztropności jest — *eustochia*, czyli dar szybkiej orientacji, „znalezienia się” w każdych warunkach, a nawet umiejętność trafnego wydawania sądów, gdyż wymagają tego okoliczności. Ów sposób poznania dokonuje się zwykle szybko, spontanicznie, trafnie, „na wycucie”.

Kolejna cnota to *providentia* — przewidywanie, przeczność. Polega ona na wyprowadzeniu prawdziwych wniosków na przyszłość. Pozwala ona powiązać ze sobą w pewnym łańdzu i harmonii wszystkie środki, prowadzące do celu tak, aby nie były one ciągiem przypadkowych czynów, ale aby w przyszłości zaowocowały osiągnięciem planowanego przedmiotu.

Szóstym z kolei składnikiem roztropności jest *circumspectio* — oględność rozumu. Bez tej cnoty prawdziwa roztropność nie istnieje. Jest ona bowiem pewną elastycznością umysłu potrzebną do tego, by nie działać „po omacku” według pierwotnego planu, lecz wybrać inny kierunek działań, jeśli okoliczności zmieniłyby się. Co wyraża maksyma: *sapientis est consilium mutare*.

W roztropności musi się też zawierać zapobiegliwość *cautio*, czyli umiejętność omijania przeszkód i trudności, na które może natrafić realizacja celu.

Do tych cnot należy dodać również *sagacitas*, czyli bystrość, która jest pewnym stałym napięciem zarówno woli i rozumu, jak i niższych władz zmysłowych, które to napięcie sprawia, że wszystkie one są w stanie gotowości do wypełniania właściwych sobie funkcji.

Wymienione cnoty integrujące roztropność są potrzebne, aby działanie ludzkie było dokonywane *firmiter, prompte et delectabiliter* — stanowczo, natychmiast i z przyjemnością, i aby prowadziło do realizacji zamierzonego celu, przez co stajemy się dobrym, usprawnionym i szlachetnym źródłem osobowego działania.

²⁸ Arystoteles, O dowodach sofistycznych, 1120 a.

V. NATURA ROZTROPNOŚCI

Roztropność, będąc cnotą intelektu praktycznego, wymaga równocześnie prawidłowego nastawienia władz pożądawczych, to znaczy woli i uczuć. Roztropność musi bowiem poznawać związki konkretnej rzeczywistości z celami i dążeniami o wartości powszechnej. Dlatego roztropność nie poznaje dla samego poznania, lecz dla konkretnego działania wyrażonego w postępowaniu. Dzieje się to tak dlatego, gdyż życie człowieka nie da się zamknąć w schemat z góry ustalony, w zespół prawideł, od których nie ma wyjątku. Los ludzki jest rzeczywistością niezwykle bogatą i rozgrywa się na płaszczyznach różnorodnych, zmiennych, czasami zaskakujących sytuacji. I dopiero na tej drodze pełnej aktów do zrealizowania i spełnienia i niejako poprzez „zanurzenie” się w tę rzeczywistość, w kontakcie z bytem, człowiek może posuwać się naprzód ku określonemu celowi-dobru. Nasza więc działalność moralna jest na wskroś realistyczna, a roztropność ma niebagatelną rolę rozsądzania i wybrania spośród tej różnorodnej i zmiennej rzeczywistości takich środków, które skutecznie i harmonijnie doprowadzą do celu.

Roztropność jest bowiem bardziej praktyczna niż najpraktyczniejsza wiedza — zawsze stosuje się do każdego przypadku odrębnie. Autor podręcznika z zakresu pedagogiki czy teorii wychowania, nie będąc zaangażowanym bezpośrednio w konkretną sytuację pedagogiczną, w kontakt z dzieckiem, przedstawia jedynie swoją wiedzę, a nie roztropność.

Roztropność nie wyłącza sama z siebie celów działania moralnego, lecz ma je już wyznaczone, przede wszystkim przez synderezę, ale także przez pozostałe cnoty moralne i teologalne. Z racji sprawiedliwości ma się na przykład prawo do należytego i słusznego odpoczynku, ale to roztropność będzie pobudzała do szukania środków wiodących do jak najlepszego zrealizowania owego odpoczynku. Cnota więc sprawiedliwości będzie niejako ukazywała (niekiedy) cel, a rzeczą roztropności będzie znaleźć optymalny sposób do tego wiodący.

„Można by roztropność nazwać cnotą złotego środka, co dosyć dobrze odpowiadałoby pojęciu, jakie zazwyczaj wytwarza o niej zdrowy rozsądek. Ale wówczas inne cnoty moralne męstwo, sprawiedliwość, umiarkowanie, również dążą same przez się do złotego środka w dziedzinie, która jest im właściwa. Zmierzają do niego w sposób ogólny i tym samym dość nieokreślony. Roztropność natomiast jest tym, co w każdym konkretnym przypadku zawyrokuje: oto tutaj jest złoty środek”²⁹.

I jeszcze jedna uwaga: człowiek posiadający cnotę roztropności nie może nie chcieć działać roztropnie. Roztropność, jak doskonale określił ją o. Noble, jest „moralnością przy pracy, moralnością w akcji, gdyby więc dobrowolnie zajmowała się dyktowaniem uczynków złych, przestałaby być moralnością i przestałaby być roztropnością”³⁰.

²⁹ Wprowadzenie do zagadnień teologicznych, pr. zb., przekł. ss. Dominikanek z klasztoru św. Anny, Poznań 1967, s. 681.

³⁰ Tamże, s. 680.

KONKLUZJE

Niniejsza analiza roztropności ukazuje, iż sprawność ta jest rzeczywiście cnotą specjalną i że spełnia funkcje dla niej tylko właściwe, a tym samym spełnia rolę nie do przecenienia w formacji życia moralnego człowieka. Bytowanie człowieka wyraża się wciąż w najróżniejszych decyzjach, wyborach, aktach działania, u podstaw których stoi konkretnie wyłonione dążenie w stosunku do konkretnego dobra. Ale okazuje się, że człowiek nie zadowala się uzyskaniem tego dobra, które stanowi przedmiot jego wyboru. Człowiek wie, że jego życie nie jest takie, aby miało trwać w porządku doczesnym w nieskończoność. Z natury swej więc zmierza do zakończenia swojego aktualnego sposobu egzystencji, i dlatego oprócz celu — konkretnego dobra — ma jeszcze inny cel — naczelny czy też ostateczny, do którego świadomie lub domniemanie zmierza, a który jawi mu się jako zaspokojenie tego ciągłego „pragnienia więcej”. Jest to naturalne, gdyż człowiek zarówno jako istota nacechowana transcendencją, graniczącą z tym co absolutne, jak i istota, żyjąca w przestrzeni i czasie, stanowi jedność, której nie da się zerwać. Wszelkie pragnienia i cele partykularne zawsze mają w swej perspektywie cel ostateczny, do którego człowiek niejako samorzutnie zmierza. Tak więc wszelkie akty roztropnościowego działania mają podwójny sens: po pierwsze realizują konkretne czyny *hic et nunc* poprzez najodpowiedniejszy i najskuteczniejszy wybór środków, a po wtóre, dzięki nim człowiek może osiągnąć ów cel ostateczny, który jest racją jego bytowania doczesnego.

Nie da więc zaprzeczyć, że warto, aby człowiek oparł swą egzystencję o tak rozumianą roztropność, i aby swoje decyzje i wybory uzgadniał i podejmował zawsze w jej świetle. Roztropność bowiem stanowi niekwestionowany fundament koniecznej formacji życia moralnego.

**DIE ROLLE DER TUGEND DER UMSICHT IN DER BILDUNG
DES LEBENS DES MORALISCHEN MENSCHEN AUF DER GRUNDLAGE
PHILOSOPHISCHER ANALYSE DES ARTIKELS „UTRUM PRUDENTIA
SIT VIRTUS SPECIALIS?” (SANKTI THOMAE AQUINATIS,
SUMMA THEOLOGIAE II-II, Q. 47, A. 5)**

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel ist eine Analyse der Umsicht. Es zeigt sich, dass die Leistungsfähigkeit wirklich eine spezielle Tugend ist und nur die ihr eigenen Funktionen erfüllt, und somit erfüllt sie eine nicht zu überschätzende Rolle in der Bildung des Lebens eines moralischen Menschen. Das Dasein des Menschen drückt sich fortwährend in den verschiedensten Entscheidungen, Wahlen, Handlungen aus, an deren Basis ein konkret gefördertes Streben im Verhältnis zu einem konkreten Heil steht. Aber es zeigt sich, dass der Mensch mit der Erlangung dieses Gutes, das den Gegenstand seiner Wahl bildet, nicht zufrieden ist. Der Mensch weiß, dass sein Leben nicht so ist, das es zeitlich ins Unendliche dauern würde. Von der Natur aus strebt er also zur Beendigung seiner aktuellen Daseinsweise, und daher hat er außer seinem Ziel — eines konkreten Gutes — noch ein anderes Ziel — ein Ober- oder auch endgültiges Ziel, dem er bewusst oder mutmaßlich zustrebt, und welches ihm als Bef-

riedigung dieses fortwährenden „Durstes nach mehr“ zuschwebt. Dies ist natürlich, weil der Mensch sowohl als transzendentes Wesen, fast an das absolut Mögliche grenzend, als auch im Raum und der Zeit lebende Wesen, eine Einheit bildet, die nicht zu sprengen ist. Jedes Verlangen, jedes partikuläre Ziel hat in seiner Perspektive immer ein Endziel, wohin der Mensch gewissermaßen spontan strebt. Somit haben alle Umsicht-Handlungen einen doppelten Sinn: erstens verwirklichen sie konkrete Leistungen hic et nunc über die angemessenste und wirksamste Wahl der Mittel, und zweitens, Dank ihnen kann der Mensch jenes Endziel erreichen, welches sein zeitliches Dasein bestimmt.

Es lässt sich nicht leugnen, dass es sich lohnen würde, wenn der Mensch sein Dasein auf eine so verstandene Umsicht anlehnte, und seine Entscheidungen und Wahlen immer in Übereinstimmung mit ihr und deren Licht fällen würde. Die Umsicht bildet nämlich das unbeanstandete Fundament der notwendigen Bildung des moralischen Lebens.

SACRUM W TWÓRCZOŚCI JOHNA RONALDA REUELA TOLKIENA

Treść: — Wstęp. — I. J.R.R. Tolkien — sylwetka pisarza. — II. Literatura fantasy — twórczość Tolkiena. — III. Świat Tolkiena a *sacrum*. — IV. Zastępcze *sacrum* w literaturze fantasy. — Summary

WSTĘP

John Ronald Reuel Tolkien (1882–1973), angielski pisarz i naukowiec, jest dziś jednym z najpoczytniejszych twórców literatury *fantasy*. Znany jest przede wszystkim jako, autor *Hobbita*, *Władcy Pierścieni* i *Silmarillionu*, ale był on także odznaczającym się wielką przenikliwością naukowcem. Specjalizował się w literaturze anglosaskiej i wczesnośredniowiecznej oraz w językach germańskich. Pewnie też dlatego literaturę postrzegał głównie przez pryzmat filologii¹. Jest ponadto autorem kilku jeszcze innych opowiadań, jednakże to w wymienionych wyżej utworach zawarta jest cała wykreowana przezeń mitologia.

Jego twórczość zachwyca wielu, wiele też powstało publikacji poświęconych zarówno samemu autorowi, jak i jego dziełom. Także w Polsce można obecnie znaleźć ich niemało. Zwłaszcza z okazji niedawnej ekranizacji *Władcy Pierścieni* niejedno zostało napisane. Do fascynacji pisarstwem Tolkiena przyznają się ludzie znani i mniej znani, naukowcy, dziennikarze i duchowni. Również w jednym z najbardziej dziś popularnych źródeł informacji, a mianowicie w Internecie, odnajdziemy mnóstwo stron utworzonych przez entuzjastów jego twórczości, co daje pewien obraz rozmiarów tego zjawiska.

Właśnie skala zainteresowania Tolkienem i stworzonym przez niego światem sprawia, że samo to zjawisko staje się interesujące. Co w wykreowanym przez niego świecie jest tak pociągające dla tak wielu? Może w tej opowieści odnajdują coś, czego nie potrafią już odnaleźć we współczesnym świecie? Dlaczego w Rosji powstają kościoły tolkienistów? Może przez tę swoistą mitokreację Tolkien rzeczywiście uwrażliwił ludzi na Tajemnicę, umożliwił im otwarcie się na doświadczenie *sacrum*? W jaki sposób jednak *sacrum* może być obecne w literackiej fikcji?

¹ H. Carpenter, *Inklingowie*; C.S. Lewis, *J.R.R. Tolkien: Charles Williams i ich przyjaciele*, tłum. Z.A. Królicki, Poznań [brw], s. 201.

A może jest to kolejny przykład literackiego eskapizmu, próba stworzenia innego świata, który pomaga nam uciec od szarej codzienności?

I. J.R.R. TOLKIEN — SYLWETKA PISARZA

Tolkien od dzieciństwa był zafascynowany baśniami i mitami pochodzącymi ze Skandynawii. W latach dwudziestych XX wieku wpadł na pomysł napisania mitologii dla Anglii. Jednym ze źródeł tego pomysłu był żal, że Anglia nie posiada takiego bogactwa opowieści. Innym było jego zamiłowanie do wymyślania nowych języków. Odkrył bowiem, że aby doprowadzić taki język do pewnego stopnia złożoności, musi stworzyć „historię”, w której może się on rozwijać. Zamiar stworzenia od podstaw całej mitologii był przedsięwzięciem nie mającym odpowiedników w historii literatury. Takie były początki *Silmarillionu*, dzieła, które tworzył, komponował i poprawiał przez całe swoje życie, a które wydane zostało dopiero po jego śmierci².

Pierwszą książką, która przyniosła mu sławę jako pisarzowi był wydany w 1937 roku *Hobbit*. Gdy okazało się, że pierwszy nakład książki rozszedł się w błyskawicznym tempie, a ponadto wydanie amerykańskie otrzymało nagrodę jako najlepsza dziecięca książka sezonu, angielski wydawca Tolkiena zdał sobie sprawę, że ma w swym katalogu bestseller dla dzieci i zaczął domagać się napisania dalszego ciągu o hobbitach³. Wówczas Tolkien przesłał mu do przejrzania rękopis, a właściwie stos notatek *Silmarillionu* oraz kilka innych krótkich opowiadań dla dzieci. Opowiadania dla dzieci się spodobały, jednak żadne z nich nie było o hobbitach, *Silmarillion* natomiast został odrzucony. Tolkien nieco urażony odrzuceniem stworzonej przez siebie mitologii, zaczął się zastanawiać nad napisaniem dalszej części *Hobbita*. Jednak, jak to napisał w liście do swego wydawcy, opowieść ta całkiem wymknęła mu się spod kontroli. Potem przez następne lata, z mniejszymi lub większymi przerwami, powieść ta powoli rozrastała się, całkowicie tracąc charakter książki dla dzieci⁴.

W sumie praca nad *Władcą Pierścieni*, bo taki tytuł nadał nowej książce, trwała dwanaście lat. Jedną z przyczyn tak powolnych postępów w pracy był jego perfekcjonizm. Tolkien bardzo się starał, aby każdy szczegół (daty, fazy księżyca, mapy, trasy marszrut itp.) pasował do ogólnego obrazu. Ostateczna wersja była gotowa jesienią 1949 roku⁵. Jednakże dwa pierwsze tomy wydane zostały dopiero pięć lat później w roku 1954, a tom trzeci w roku 1955⁶.

Większość opowieści napisanych przez Tolkiena dzieje się w Śródziemiu. Sam autor w ten sposób wyjaśniał sens swojej kreacji artystycznej: *Śródziemie* (ang. *Middle-earth*) *nie jest nazwą, jakiegoś nieistniejącego świata, nie mającego związku ze światem, w którym żyjemy. To po prostu średnioangielskie słowo*

² C.S. Lewis, J.R.R. Tolkien: Wizjoner i marzyciel, tłum. A. Sylwanowicz, Warszawa 1997, s. 87.

³ Tamże, s. 167–170.

⁴ Tamże, s. 171–192.

⁵ Tamże, s. 171–192.

⁶ Tamże, s. 203–206.

*middel-erde, przejęte ze staroangielskiego Middangeard: było to określenie zamieszkałych przez ludzi krain „między morzami”. I chociaż nie usiłowałem odnieść kształtu gór i mas lądowych do tego, co na temat bliższej przeszłości mogą głosić geolodzy, ta 'historia' ma się rozgrywać w czasach Starego Świata naszej planety*⁷.

Zainteresowanie mitologią wpłynęło na ukształtowanie się poglądów Tolkiena zarówno na język, jak i na sam proces tworzenia. Wszelkie przejawy ludzkiej twórczości określa on mianem „współstwarzania”, które jest, według niego, jednym z najcenniejszych darów, jakie człowiek otrzymał od Stwórcy. Poza tym głosi on pogląd, że współczesny świat nazbyt pochopnie porzucił mitologię w przekonaniu, że są one tylko zbiorami kłamstw. Postęp odkrywając nowe prawdy, doprowadził do zapomnienia starych, które dotyczyły fundamentalnych dla człowieka zagadnień⁸. Jednakże od wieków, we wszystkich obszarach kultury ludzkiej mitologię stanowiły ważną formę komunikacji. Zarówno w dziedzinie obrzędowości, języka, sztuki jak i własności oraz prawa mit używany był jako instrument ludzkiego współżycia. Wciąż też obecne są w kulturze potrzeby, które nie mogą być zaspokojone bez udziału mitologicznych interpretacji świata⁹. Tolkien uważał, że brak mitologii to brak korzeni, a w związku z tym brak narzędzia pomagającego zrozumieć świat. Dlatego też, widząc, że kulturze angielskiej pod tym względem daleko do bogactwa sag islandzkich, podań celtyckich, czy fińskich, tak bardzo pragnął stworzyć mitologię dla własnego kraju¹⁰.

Język natomiast, według Tolkiena, jest przejawem ludzkiej aktywności poznawczej. Jej cechą było określanie zjawiska bez rozdzielania w nim — w początkach naszej aktywności językowej — tego, co materialne, od tego, co duchowe. To rozdzielenie nastąpiło później, tak jak oddzielenie przymiotnika od rzeczownika. W ten sposób „różanopalca” Jutrzenka, stała się tylko kimś lub czymś, co ma różowe lub różane palce. Uważał też, że język przechowuje w bardzo specyficznej postaci ślady przeszłości¹¹.

Jako naukowiec i jako twórca był Tolkien, jak nikt inny, upoważniony do przywrócenia baśni i mitowi należnego im miejsca pośród wytworów ludzkiej kultury. Uczynił to najpełniej w eseju *O baśniach*, który stał się niejako jego manifestem artystycznym¹². Sam siebie w nim określił mianem *miłośnika baśni*¹³. Uważał je za dziedzinę prawdziwej sztuki i sprzeciwiał się czynieniu z dziecinnego pokoju jedyne, właściwego im miejsca. Twierdził, że mogą one nawet zaferować więcej niż pozostałe dzieła sztuki: *Mogą zaferować w szczególny sposób i w szczególnym stopniu fantazję, uzdrowienie, ucieczkę i pociechę, a więc wszystko to, co bardziej jest potrzebne dorosłym niż dzieciom*¹⁴. Fantazję natomiast uważał za

⁷ J.R.R. Tolkien, Listy, red. H. Carpenter, tłum. A. Sylwanowicz, Poznań 2000, s. 329.

⁸ W. Szostak, Kulturowy fenomen Tolkiena, *Znak* 9(2004), s. 14–15.

⁹ L. Kołakowski, Obecność mitu, Warszawa [brw], s. 181–183.

¹⁰ W. Szostak, jw., zob. przypis 8, s. 15.

¹¹ J.Z. Lichański, Opowiadania o... krawędzi epok i czasów Johnna Ronalda Reuela Tolkiena, Warszawa 2003, s. 119.

¹² A. Ziółkowski, J.R.R. Tolkien albo baśni zrehabilitowana, *Znak* 9(1983), s. 1431.

¹³ J.R.R. Tolkien, O baśniach, w: *Drzewo i liść oraz Mythopoeia*, tłum. J. Kokot, M. Obarski, K. Sokołowski, Poznań 1994, s. 11.

¹⁴ Tamże, s. 49.

naturalny aspekt ludzkich działań. Nie jest ona niezdolnością postrzegania rzeczywistości świata, wręcz przeciwnie u jej podstaw leży rozpoznanie faktów. Fantazja jest sztuką tworzenia w swej najczystszej postaci. Może ona dziwne rzeczy czynić ze światem, łącząc w nowe całości przymiotniki i rzeczowniki, a źródłem jej jest tęsknota za żywą i urzeczywistnioną twórczością. Jest „zaczarowaniem”, które wytwarza wtórny świat, do którego zarówno twórcy jak i widzowie mogą wejść, a gdy już się w nim znajdują, doświadczyć go wszystkimi zmysłami. Dzięki temu, posiada ona przewagę nad innymi rodzajami twórczości: fascynującą obcość i dziwność¹⁵.

Za jedną z głównych funkcji baśni uważał ucieczkę. Co więcej, z ich eskapistycznego charakteru uczynił zaletę, a nie wadę. Baśnie są ucieczką od szpetoty współczesnego, technicznego świata. Są powrotem do piękna i majestatu natury. Są także ucieczką od głodu, pragnienia, nędzy, bólu, niesprawiedliwości i śmierci, a także od odwiecznych ograniczeń, takich jak czas i przestrzeń¹⁶. Niosą one pociechę płynącą z zaspokajania odwiecznych ludzkich pragnień. Jednakże najważniejszą pociecha, jaką dają ludziom jest pociecha szczęśliwego zakończenia. To szczęśliwe zakończenie (nazywane przez niego z greckiego *eukatastrophe*), daje radość, która nie przeczy istnieniu smutku, ale jest swego rodzaju dobrą nowiną (*evangelium*), przeblyskiem tego, co czeka nas poza murami tego świata¹⁷. Tu dochodzimy do najdziwniejszego i najbardziej oryginalnego poglądu Tolkiena, mianowicie do postawienia znaku równości między baśnią a Ewangelią, jako baśnią doskonałą: *Ewangelia to przecież baśń albo raczej wzniosła opowieść, która jest samą istotą baśni. Mówi o wielu cudach, osobliwie artystycznych, pięknych i poruszających: „mitycznych” w swej doskonałości i pełni. Pośród tych cudów znajdzie się i owa największa, najpełniejsza eukatastrophe, jaka możemy sobie wyobrazić. Baśń ta wtargnęła w historię i świat pierwotny. [...] Nigdy nie pojawiła się żadna opowieść, którą człowiek tak bardzo chciałby widzieć jako prawdziwą, i żadna, której prawdziwość uznałoby tak wielu sceptyków*¹⁸.

Nie znaczy to jednak, że w swej twórczości na siłę starał się „ochrzcić” pogańskie mitologie, z których tak obficie czerpał. Stworzył wprawdzie własną kompletną mitologię, ale swoje współstwarzanie traktował jako poszukiwanie mitu uniwersalnego. Stał się jedynie nadać literacki kształt ludzkim tęsknotom i przeświadczeniom od zawsze towarzyszącym ludzkości¹⁹.

II. LITERATURA FANTASY — TWÓRCZOŚĆ TOLKIENA

Trylogia Tolkiena o Śródziemiu jest dziś uznawana przez wielu krytyków za prekursora w stosunku do całej literatury *fantasy*²⁰, zwanej także fantastyką baśniową, albo współczesną literacką odmianą baśni²¹.

¹⁵ J.R.R. Tolkien, O baśniach, w: *Drzewo i liść oraz Mythopoeia*, s. 50–58.

¹⁶ Tamże, s. 62–69.

¹⁷ Tamże, s. 70.

¹⁸ Tamże, s. 73.

¹⁹ W. Szostak, jw., zob. przypis 8, s. 15–16.

²⁰ T. Jagodziński, *Uwiedzeni Śródziemiu*, *Znak* 9(2004), s. 61.

²¹ G. Lasoń, *Magiczne zwierciadła baśni i fantasy*, *Nowa Fantastyka* 2(1990), s. 56.

Zasadniczą cechą tego gatunku jest autonomiczność świata przedstawionego, wyrzekającego się związków z rzeczywistością, świadomie odrzucającego wszelką możliwość prawdopodobieństwa. Tym różni się on od pozostałych gatunków literackich, których zasadniczym punktem odniesienia jest zawsze rzeczywistość. Natomiast baśni i *fantasy* są zupełnie nie z tego świata. Nie da się ich umieścić ani w przeszłości ani w przyszłości²². Jednakże nie jest to świat zupełnie obcy rzeczywistości. Fantazję bowiem buduje się z elementów powszedniości, ale ustawionych pod kątem, który pomaga nam przyjrzeć się światu na nowo, dostrzec jego ukryte strony, biorąc jakby w nawias dotychczasowe doświadczenie²³.

Fantasy wywodzi się z baśni, ale obok licznych z nią związków, wykazuje także znaczące różnice. Motywy fantastyczne funkcjonują tu wprawdzie na zasadzie „baśniowej cudowności”. Co więcej, cały szereg postaci ma baśniowy rodowód (elfy, krasnoludy, itp.), ale rozbudowana, wielowątkowa fabuła oraz psychologiczne zróżnicowanie bohaterów, to cechy, które nie mieszczą się w wyznaczonych przez poetykę baśni kategoriach²⁴. O ile też wymaginowany świat baśni jest umowny i zwykle bardzo uproszczony, gdyż odbiorca nie wymaga o nim żadnej informacji, to autor *fantasy* zrywając z konwencją bajki i tworząc autonomiczną rzeczywistość musi czytelnikowi powiedzieć o niej wszystko. W *fantasy* w przeciwieństwie do baśni fabuła nie jest aż tak ważna, ważniejsze wydaje się odkrywanie i poznawanie nieznanego świata, stworzonego w wyobraźni twórcy. Świat taki musi mieć silne podstawy ontologiczne i zachowywać wewnętrzną spójność, aby mógł zostać zaakceptowany przez czytelników. Stąd fikcyjne światy posiadają własną ontologię, kosmologię, geografę, historię, własne struktury religijne, moralne i społeczne, języki i kultury. Także istoty zamieszkujące owe światy bywają zupełnie fantastyczne i z założenia obce ludziom duchowo i mentalnie, jak chociażby elfy u Tolkiena²⁵.

Obok motywów fantastycznych i baśniowych podstawowy wyróżnik *fantasy* stanowią motywy średniowieczne. Cała rzeczywistość świata przedstawionego stylizowana jest często na kulturę średniowieczną. Ukształtowanie terenu, przestrzeń, w której poruszają się bohaterowie (grody, gościńce, itp.), sposób ich podróżowania, zwyczaje, obyczaje, wreszcie mentalność stanowią efekt takich a nie innych uwarunkowań egzystencjalnych. *Fantasy* przypomina zatem po trosze średniowieczne romanse rycerskie i legendy bretońskie (*Opowieści Okragłego Stołu, Dzieje Tristana i Izoldy*, itp.)²⁶. Na powstanie gatunku *fantasy* miał wpływ także dziewiętnastowieczny romantyzm, który wydobył z zapomnienia mity, baśnie i eposy rycerskie oraz wywiódł z nich wizję świata przesyconego poezją, motywującą działania postaci silniej jakiegokolwiek racjonalne przesłanki²⁷.

Inną charakterystyczną cechą świata przedstawionego w omawianej prozie jest to, że wydarzenia zawsze rozgrywają się w momencie wielkiego przełomu, w obliczu bliżej nieokreślonej metamorfozy obejmującej, bądź dopiero mającej

²² K. Lewicka, *Fantasy znowu pod lupą*, *Nowa Fantastyka* 3(1997), s. 65.

²³ A. Szyjewski, *Prawda a mit*, *Znak* 9(2004), s. 22.

²⁴ R. Kochanowicz, *Fantasy pod lupą*, *Nowa Fantastyka* 9(1996), s. 69.

²⁵ K. Lewicka, jw., zob. przypis 22, s. 65.

²⁶ R. Kochanowicz, *Intuicje i domysły*, *Nowa Fantastyka* 3(1997), s. 67.

²⁷ K. Lewicka, jw., zob. przypis 22, s. 66.

objąć, cały fikcyjny wszechświat²⁸. Tematem wspólnym dla obu gatunków (baśni i *fantasy*) jest odwieczna walka Dobra ze Złem, zarówno w świecie zewnętrznym, jak i w samych bohaterach²⁹. Jednakże w *fantasy* nie znajdziemy jawnych tendencji moralizatorskich, charakterystycznych dla baśni. *Fantasy* rezygnując z morału, uaktywnia odbiorcę, zmusza go do myślenia, oddziałując nie tylko w sferze emocjonalnej, ale i w intelektualnej³⁰.

Świat stworzony przez Tolkiena jest to świat podróży, podczas której odkrywamy miejsca zarazem znane i przerstające nasze oczekiwania, oddzielony przepaścią czasu, i zarazem nieskończenie bliski, istniejący w wiecznym „teraz”. Doświadczamy go właśnie jak czas mitu, w który można wejść w każdym momencie, jeśli tylko go zrozumiemy, uwierzymy w jego realność i otworzymy się na niego poddając się zawartej w nim sile. Dzięki tej opowieści możemy dostrzec to, o czym nasze „zwyyczajne” życie kazało nam zapomnieć, a czego ślady zostają nagle przywołane w zdumiewającym swą mocą doświadczeniu³¹. Jest on tak pełen autentycznego życia, że trudno uwierzyć, iż nie jest to opis jakiejś odległej epoki. Dlatego też „tylu nieustannie do niego wraca, a wielu nigdy na dłużej z nim się nie rozstaje”³².

III. ŚWIAT TOLKIENA A *SACRUM*

Książki J.R.R. Tolkiena nie są w ścisłym sensie książkami religijnymi, choć sam autor czasami umieszczał je w ich szeregu. O *Władcy Pierścieni* mówił, że *element religijny został wchłonięty przez opowieść i jej symbolikę*³³. Jednakże w wymyślonym przez niego świecie nie ma nic co mogło by być religią, kultem czy obrzędami³⁴. Nie było też jego zamiarem umieszczanie w nich jakiegoś ukrytego przesłania, chociaż przyznawał, że podczas tworzenia dzieła tego typu nieuniknione jest wciągnięcie do niego własnych gustów, pomysłów i przekonań autora³⁵. Można jednak w nich odnaleźć pewne elementy *sacrum*, które niewątpliwie zwiększają koloryt jego opowieści. Nie jest to świętość w rozumieniu chrześcijańskim, gdzie odczucie *sacrum* zostało zastąpione przez odczucie obecności Boga w Jego dziełach³⁶. Jeśli jednak weźmie się pod uwagę rozumienie *sacrum*, jakie sugeruje nam religioznawstwo, a zwłaszcza to, jak rozumie je R. Otto, to zobaczymy jak wiele z rzeczy w świecie wykreowanym przez Tolkiena można określić tym mianem.

Sacrum jest czymś tajemniczym („całkiem innym”), czymś, co wypada z zasięgu rzeczy zrozumiałych i znanych, a ponieważ jest tak radykalnie przeciwstawne

²⁸ R. Kochanowicz, *Fantasy pod lupą*, jw., zob. przypis 24, s. 69.

²⁹ G. Lasoń, jw., zob. przypis 21, s. 56.

³⁰ Tamże, s. 58.

³¹ W. Juszcza, *Uwiedzeni Śródziemiem*, *Znak* 9(2004), s. 67.

³² Tamże, zob. przypis 31, s. 67.

³³ J.R.R. Tolkien, *Listy*, jw., zob. przypis 7, s. 258.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże, s. 400.

³⁶ Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1984, s. 201.

powszedniości, zadziwia, wzbudza lęk oraz przepelnia człowieka wstrząsającym uczuciem nieoczekiwanego³⁷. Jest czymś, co budzi grozę, a jednocześnie fascynuje i pociąga, że jest czymś absolutnie wszechmocnym, czymś, co wykracza poza ten świat, jest bowiem nieskończone i co ma moc nadawania światu i ludzkiemu życiu ostatecznego sensu. Jest ono także czymś, co budzi tęsknotę. Co więcej można to zdanie odwrócić i powiedzieć, że każda tęsknota, nawet ta „najpospolitsza”, ma w tle coś sakralnego, każda kryje w sobie nostalgię za rajem. Wzbudzić ją mogą najprzeróżniejsze rzeczy, jak zapach, który przypomina nam coś, co minęło, widok rodzinnego miasta przypominający nam utracone dzieciństwo, muzyka wywołująca obrazy z przeszłości. Wszystko to wyraża tęsknotę za przeszłością poddaną procesowi mityzacji, przekształconą w archetyp, tak, że przeszłość ta — niezależnie od żalu z utraconym czasem — obejmuje mnóstwo innych znaczeń. Wyraża to wszystko, co mogłoby się stać, a co się nie stało; żal, że nie żyje się w krajobrazie opiewanym przez piosenkę, a w ostatecznym rozrachunku tęsknotę za „czymś całkiem innym” niż chwila obecna, czymś niedostępnym lub utraconym, za rajem³⁸.

Można więc powiedzieć, że *sacrum* kryje się we wszystkim co cudowne, co wzbudza zachwyt, we wszystkich ludzkich tęsknotach, ale też w tym, co wzbudza trwogę, w tym co jest potężne i nieogarnione³⁹.

Pozostając czymś spoza tego świata *sacrum* jednak objawia się. Objawia się przez pośredników, czy jak kto woli, przez znaki, które w sposób mniej lub bardziej wyraźny je ukazują. Może objawić się w jakiegokolwiek postaci, choćby najmniej prawdopodobnej. Wszystko może stać się miejscem spotkania z Tajemnicą. Mogą to być wzgórza, rzeki, lasy, jeziora, różne elementy świata przyrody, ale też różnego rodzaju wytwory człowieka, jak zaułki miast i miasteczek, ale też opowieści, wiersze oraz pieśni. Każda rzecz może mieć swą ukrytą tajemniczą twarz. Zazwyczaj pośrednik ten należy do całości świata, a więc jest elementem *profanum*, ale z jakichś względów daje się poznać jako przedmiot „całkiem inny”. Posiada on jakieś cechy szczególne, których jednak nie można poznać przy pomocy zmysłów i których nie można zobaczyć przy dokładnej analizie danego zjawiska, ale które dają się odczuć, tak, że danego przedmiotu (osoby, miejsca, zdarzenia, itp.) doświadcza się jako „czegoś całkiem innego”. Owo „coś” jest źródłem tego szczególnego uczucia, które sprawia, że wiemy, iż dany przedmiot jest inny, wyjątkowy, święty. Zaś właściwie jedynym warunkiem ze strony człowieka, jest posiadanie daru, który sprawia, że jesteśmy w stanie spostrzec to, co zazwyczaj zakryte jest przed ludzkimi oczyma, a który to dar R. Otto określa mianem *daru widzenia*⁴⁰.

Aby jednak mówić o jakimkolwiek doświadczeniu *sacrum* w literaturze, musimy zgodzić się najpierw na pewną podwójność świata. Pierwszy świat, to świat realny, w którym my, czytelnicy, żyjemy. Drugim jest to świat przedstawiony, ten, o którym czytamy i na który, czytając, się zgadzamy. Co więcej, jak

³⁷ R. Otto, *Świętość*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1968, s. 31–33.

³⁸ M. Eliade, *Sacrum — mit — historia*. Wybór esejów, tłum. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1993, s. 30.

³⁹ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1978, s. 180.

⁴⁰ R. Otto, jw., zob. przypis 37, s. 178–185.

gdyby na chwilę zapominamy o świecie pierwszym i stajemy w pozycji mieszkańca świata drugiego, czyli, jeśli w tym drugim świecie, rządzonym przez swe własne prawa, coś — choćby najdziwaczniejsze z punktu widzenia świata pierwszego — jest oczywiste i realne, staje się to takim również i dla nas. Tak więc złota kaczka, kwitnąca paproć, latające i ziejące ogniem smoki i inne tym podobne stworzenia są naturalnym elementem wtórnego świata. Mogą nas one zadziwiać, ale ich istnienie nas nie dziwi. Im świat przedstawiony subtelniej różni się od realnego, im bardziej jest on wewnętrznie spójny, tym „zawieszenie” realnego świata jest łatwiejsze⁴¹.

Tolkien, trzeba mu to przyznać, był mistrzem w kreowaniu wtórnego świata. Świat utworzony przez niego jest zadziwiająco podobny do naszego. Rządzą w nim takie same prawa, a mądrość i głupota, tchórzostwo i odwaga, prawość i przewrotność splatają się ze sobą w jeden wątek. Jest to świat pochodzący z fantazji, ale posiada swą „wewnętrzną spójność cechującą rzeczywistość”⁴². Jednocześnie zaś tak bardzo różni się od naszego. Jest to świat pełen dziwów, w którym oprócz ludzi żyją hobbici, elfy, krasnoludy, czarodzieje — mędrzy, ale też orkowie, trolle i demony. Jest to świat dawnych przepowiedni, które zaczynają się spełniać, w którym ożywają legendy. Wszystko to sprawia, że budzi się w nas przemożne uczucie nieoczekiwanego, czegoś, co jest „całkiem inne”, a co właśnie uchyla rąbka tajemnicy.

W świecie tym nie ma kultu. Nie ma właściwie nic, co kultu by wymagało, nie ma nikogo i niczego, czemu oddaje się cześć. Pojawiają się wprawdzie wezwania, wiersze i pieśni o charakterze *quasi* modlitewnym skierowane do Valarów, kogoś w rodzaju duchów opiekuńczych świata⁴³, także ludzie Gondoru niemalże religijną czcią otaczają wspomnienie utraconego królestwa Numenoru — przetworzoną wersję mitu o Atlantydzie⁴⁴, jednakże nie jest to prawdziwy kult. W świecie tym, to, co należy do sfery *sacrum* jest jakby bliższe, bardziej dostępne i nie musi się kryć za objawiającym je rytym.

Tym, co ułatwia nam poruszanie się w tym świecie jest jasne kryterium odróżniania dobra od zła. Tak zresztą jest we wszystkich baśniach, a Tolkien przeciwieństwem twórczością do tego gatunku nawiązuje. Dobro jest zawsze piękne, a zło szpetne. Zło pożąda szpetoty tak jak dobro piękna⁴⁵.

W tolkienowskich opowieściach o Śródziemiu, w innych krótkich opowiadaniach również, można znaleźć wiele rzeczy, które wprowadzają czytelnika w stan uniesienia, które „wypadają z zasięgu rzeczy zwykłych, zrozumiałych i znanych i właśnie, dlatego, że są tak radykalnie przeciwstawne temu, co zwykle, zadziwiają, wzbudzają lęk, przepełniają duszę wstrząsającym uczuciem nieoczekiwanego”⁴⁶. Mogą być one niezwykle dla mieszkańca świata drugiego, a już na pewno są takimi dla nas, bo choć zawieszamy na chwilę nasze doświadczanie świata — zgadzając

⁴¹ J.R.R. Tolkien, O baśniach, jw., zob. przypis 13, s. 41–42.

⁴² Tamże, s. 50.

⁴³ J.R.R. Tolkien, Władca Pierścieni. Dwie Wieże, tłum. M. Skibniewska, Warszawa 2002, s. 420.

⁴⁴ Tamże, s. 351.

⁴⁵ Tenże, O baśniach, jw., zob. przypis 13, s. 67.

⁴⁶ R. Otto, jw., zob. przypis 37, s. 31–35.

się na świat przedstawiony — to nasze doświadczenie pozostaje niezmienione. Jednak sakralność tego świata nie jest oczywista, i można o niej mówić tylko na zasadzie pewnej analogii. W świecie tym są przedmioty, które wywołują w nas przecucie tajemnicy, ale oprócz wzbudzania tęsknoty za inną rzeczywistością nie odsyłają nas nigdzie dalej. Podobne są do mitów, które mówiąc o tym, co działo się u zarania dziejów, o rzeczywistości, w której to, co święte i to, co zwyczajne było jakby sobie bliższe i do baśni, w których cudowność miesza się z rzeczami zwyczajnymi. Tak samo jak one budzą w nas tęsknotę, za czymś nie do końca dającym się określić, czymś, co w danej chwili historycznej nie jest nam dostępne, albo tylko takie nam się wydaje.

We wzbudzaniu tego uczucia niemałą rolę odgrywa magia, ale magia pojęta w sposób tolkienowski, to znaczy nie jako technika, czyli jakieś, zależne od woli, oddziaływanie na otaczającą rzeczywistość, dążące do osiągnięcia zamierzonego skutku⁴⁷. Jest to magia, którą Tolkien nazywa magią Królestwa Czarów. Jej moc przejawia się w działaniu, między innymi w zaspokajaniu pierwotnych ludzkich potrzeb, np. potrzeby wspólnoty z pozostałymi żyjącymi stworzeniami⁴⁸. Odpowiedzią na tego typu pragnienia w twórczości Tolkiena jest przede wszystkim mnogość istot rozumnych zamieszkujących Śródziemie⁴⁹.

W powieściach Tolkiena ogromną rolę odgrywa również historia. Jest ona tłem bieżących wydarzeń i nieustannie przypomina o czasach dawnej potęgi ludzi, o Ostatnim Sojuszu ludzi i elfów, który doprowadził do zrzucenia z tronu Saurona — władcy Czarnego Kraju. Ta wspomniana wciąż historia sprawia, że świat ten zdaje się być wyjątkowo realny. Dzięki niej uzyskuje on wewnętrzną spójność. Taką samą rolę, o ile nie większą jeszcze, spełnia *Silmarillion*, książka powstała z notatek J.R.R. Tolkiena zebranych przez jego syna Christophera. Jest to historia początków, w sposób sztuczny utworzona mitologia, która stanowi tło dla późniejszych dzieł⁵⁰. Ukazuje nam dzieje Ardy — ziemi, Pierwszą Erę Świata oraz wszystkich żyjących na niej istot, a opowieść o powstaniu świata z pieśni Ainurów jest jedną z piękniejszych zawartych w tym tomie. Ta mitologia spełnia we wtórnym świecie taką samą funkcję, jaką ma ona w świecie pierwszym. Mówi o tym, co wydarzyło się zanim zaświeciło Słońce i Księżyc, o tym jak powstał świat i wszystko, co jest na nim. Tłumaczy skąd się wzięło zło i ukazuje jego podstępne działanie polegające na wypaczaniu tego, co powstało jako dobre. Ta mitologia nie wyjaśnia chyba jedynie tajemnicy śmierci ludzkiej. Nie daje odpowiedzi na pytanie, dokąd odchodzi człowiek po śmierci. Stwierdza tylko, że nie wszystko zostało

⁴⁷ E. Drzewińska, Magia w Niskich Temperaturach, *Sprawy Nauki*. Biuletyn Ministra Edukacji i Nauki, http://www.sprawynauki.waw.pl/?section=article&art._id=367, 20.04.2006.

⁴⁸ J.R.R. Tolkien, O baśniach, jw., zob. przypis 13, s. 20.

⁴⁹ Tenże, Dwie Wieże, jw., zob. przypis 43, s. 78–79:

„Masz zapamiętać, kto żyje na świecie.
Najpierw wymienisz cztery wolne szczepy:
Najstarsze elfy wszystkim przodujące;
Potem w podziemiach ciemnych krasnoludy;
Entowie z ziemi zrodzeni jak góry;
Ludzie śmiertelni, co władają kołami (...)
Hobbici niedorostki, co mieszkają w norach”.

⁵⁰ Tenże, *Silmarillion*, wstęp Ch. Tolkien, tłum. M. Skibniewska, Warszawa 2002⁵, s. 7.

zapowiedziane w *Muzyce Ainurów*⁵¹. Jednakże sama historia początków jest ukazana z mistrzowską wprost precyzją. Nazwanie elfów i ludzi Pierwszymi i Drugimi Dziećmi Iluvataru wskazuje na ich wyjątkowe miejsce pośród innych istot. A dla nas, odbiorców wtórnego świata, samo postawienie ludzi w jednym rzędzie z istotami tak odmiennymi, a zarazem tak podobnymi do nas, wzbudza uczucie tajemnicy.

Elfy bowiem zajmują najbardziej poczesne miejsce pośród wszystkich istot zamieszkujących Śródziemie. W niczym nie przypominają one kwiatowych duszków znanych nam z bajek, ani też Króla Elfów (Króla Olch) z ballady Schillera. Żyją one własnym życiem i rzadko się zajmują sprawami innych plemion. One również dzielą się na różne szczepy, które znacznie się różnią obyczajami i językiem⁵². Wszystkie są jednak istotami wyjątkowo, jak na naszą miarę, pięknymi, a także są nieśmiertelne. I tu może znów wzbudzić się w nas owo zadziwienie, nieśmiertelność jest przecież odwiecznym pragnieniem człowieka. Elfy — czy też elfowie, jak ich nazywa Tolkien — żyją inaczej niż ludzie, mają wszak więcej czasu, ich domy są domami pieśni i dawnych opowieści przechowujących pamięć o wszystkim co dobre, mądre i piękne. Są także domami mądrości wynikającej z wielu przeżytych dni i widzianych zdarzeń, są to miejsca rozpamiętywania, a nie działania⁵³. Ich doświadczenie czasu jest zupełnie inne niż nasze. Przepływa on obok nich nie wyrządzając im szkody, tak, że niemal niezauważony, przynajmniej w ich życiu, pozostaje jego upływ⁵⁴. Potrafią liczyć dni i lata⁵⁵, ale świadomość zmian zachodzących w świecie jest dla nich źródłem nieustannego smutku. Chcieliby zachować świat niezmienny⁵⁶. Ich spokój i głębia czasu, jaką potrafią ogarnąć wzrokiem oraz moc, która posiadają oneśmielają śmiertelnika, który z nimi się spotyka. Moc ich polega na tym, że umykają przed nimi pomniejsze złe siły, a przed tymi bardziej możliwymi i te większe, oraz na tym, że bardziej niż my rozumieją naturę i potrafią żyć z nią w zgodzie, podporządkować ją sobie nie niszcząc jej, tak jak to nam się przytrafia. Są jej bliższe, słyszą i rozumieją jej mowę⁵⁷. Także ich sztuka, wytwory ich pracy, jest piękniejsza i bardziej subtelna niż ludzkie dzieła. Lepiej niż ludzie, i jednocześnie z mniejszym wysiłkiem potrafią przekształcić posiadaną wizję w dzieło⁵⁸. W elfach ukryta jest nasza tęsknota za pięknem i nieśmiertelnością. Jednakże same elfy swej nieśmiertelności nie uważają za dar szczególny, wręcz przeciwnie, to śmierć jest nazywana przywilejem człowieka⁵⁹.

⁵¹ J.R.R. Tolkien, *Silmarillion*, jw., s. 100.

⁵² Tenże, *Władca Pierścieni. Powrót króla*, tłum. M. Skibniewska, Warszawa 2002, s. 536–537; tenże, *Hobbit, czyli tam i z powrotem*, tłum. M. Skibniewska, Warszawa 1991⁴, s. 132–133.

⁵³ Tenże, *Listy*, jw., zob. przypis 7, s. 230.

⁵⁴ Tenże, *Władca Pierścieni. Drużyna Pierścienia*, tłum. M. Skibniewska, Warszawa 2002, s. 508–509.

⁵⁵ Tenże, *Dwie Wieże*, jw., zob. przypis 43, s. 136.

⁵⁶ Tenże, *Listy*, jw., zob. przypis 7, s. 228.

⁵⁷ Tenże, *Drużyna Pierścienia*, jw., zob. przypis 54, s. 376.

⁵⁸ Tenże, *Listy*, jw., zob. przypis 7, s. 220.

⁵⁹ Tenże, *Silmarillion*, jw., zob. przypis 50, s. 40 i 246.

Elfy wprawdzie mogą opuścić Śródziemie, odpłynąć z Szarej Przystani do Nieśmiertelnych Krajów, ale chociaż leżą one poza granicami tego świata — zostały tam odsunięte, gdyż ludzie pragnęli do nich się dostać uważając, że w ten sposób osiągną nieśmiertelność — właściwie należą do jego struktury⁶⁰. Jednakże można powiedzieć, że Szara Przystań, to poetycka metafora śmierci, ale śmierci, jaką mogłaby być, a nie jaką jest, to jest śmierci bez zmiany sposobu istnienia. Jest w niej smutek opuszczenia, ale nie ma lęku przed nieznanym, nie ma też żaloby. Pomimo pozostawienia tego, co się znało i kochało, jest to powrót do domu. Szara Przystań, to też „miejsce”, w którym będą się nasze tęsknoty. Chcielibyśmy także żegnać ten świat jedynie z nostalgią i bez lęku przed tym, co nieodkryte.

Wracając do mnogości ras zamieszkujących Śródziemie. Mieszkają tam krasnoludy, których pochodzenie związane jest z osobliwą historią o tym, jak jeden z Valarów — Aule — nie mogąc doczekać się Dzieci Iluvatar, chciał stworzyć własne. Nie był w stanie jednak obdarzyć ich wolną wolą. Swoim czynem naraził się na gniew Jedynego, jednakże ten przejednany jego skruczą nie tylko nie nakazał mu zniszczyć jego dzieła, ale też tchnął w nie życie. Nakazał jednak uśpić je do czasu pojawienia się elfów i ludzi. Z kolei Entowie — Pasterze Drzew — ukryte były w Pieśni Yawanny — Valieny, której dziełem były i rośliny i zwierzęta. One jednak też musiały czekać na pojawienie się Dzieci Iluvatar⁶¹. I w końcu mieszkają tam ludzie oraz hobbiti, bo chyba jednak należałoby ująć ich razem. Hobbiti, oprócz wzrostu i może kilku odmiennych obyczajów, nie różnią się od ludzi. Są mądrzejsi i mniej mądrzy, skłonni do poświęceń i samolubni, tak jak to i bywa w naszym przypadku. Ludzie zaś, poza potomkami dawnych królów, są całkiem zwyczajni. Za to tym, którzy pochodzą z królewskiego rodu, przysługują moc i majestat większe niż pozostałym śmiertelnikom. Takim królem jest Aragorn, król tułacz, może on uzdrawiać, może rozkazywać zarówno żywym jak i umarłym, zbuntowanym duchom tych, którzy kiedyś nie dochowali przysięgi⁶². Ma też niezwykły przywilej. Sam może wybrać godzinę odejścia ze świata. Jest to przywilej, a nie ucieczka przed cierpieniem i dalszym życiem, umiejętność rozeznania, że oto jego dni już się wypełniły⁶³.

Śródziemie zamieszkują także inne istoty. Wszystkich wymienić tu nie sposób. Należałoby jednak wspomnieć jeszcze Czarodziei — Mędrców. Nie należą oni do żadnej z ras tam mieszkających. Nie są ani ludźmi, ani elfami, lecz należą do istot starszych i możniejszych. Przybyli tam kiedyś zza morza, by w ludzkiej postaci dopomagać wszelkim istotom dobrej woli, przeciwstawiać się rosnącej potędze Nieprzyjaciela. Nie wszyscy pozostali wierni temu zadaniu. Pierwszy zajął się zanadto urokami świata przyrody. Drugi sprzeniewierzył się swemu powołaniu pożądamy władzy, a o kolejnych słuch zaginął, tak, że pozostał tylko jeden. Cechą charakterystyczną ich wszystkich jest mądrość, bardziej nawet niż czary, choć te także nie są im obce i należą do części przysługującej im mocy. Jest to mądrość płynąca z długiego życia, ze znajomości zdarzeń, z obserwacji i wyciągania

⁶⁰ J.R.R. Tolkien, Listy, jw., zob. przypis 7, s. 235 i 486.

⁶¹ Tenzel, *Silmarillion*, jw., zob. przypis 50, s. 42–45.

⁶² Tenzel, *Powrót Króla*, jw., zob. przypis 52, s. 71–72.

⁶³ Tamże, s. 437–438.

wniosków oraz wiedza pochodząca spoza wtórnego świata⁶⁴. Ich moc wraz z mądrością jest czymś, co zadziwia i fascynuje, wzbudza może nie lęk, ale szacunek, tworzy pewien dystans. Jest czymś, co pociąga i za czym się tęskni⁶⁵.

Także sam tytułowy pierścień z powieści *Władca Pierścieni* jest przedmiotem wypadającym z zakresu rzeczy zwykłych i zrozumiałych. Już wprowadzający w utwór wiersz sugeruje nam, że poznamy historię niezwykłą⁶⁶. Jedyne pierścienie dają władzę nad wszystkim, co istnieje, oraz nad posiadaczami pozostałych pierścieni i tym, co dzięki ich mocy powstało, dlatego Władca Ciemności tak go pożąda. Daje władzę na miarę możliwości tego, kto go używa, ale władza ta jest ułudą, gdyż po krótszym czasie, jeśli ktoś jest słabszy, lub dłuższym, jeśli jest silniejszy i nie używa go w złej woli, przejmie on władzę nad swym właścicielem. Jest to przedmiot groźny, choć z wyglądu niepozorny. W każdym, kto go zobaczy, wzbudza chęć posiadania wraz z usprawiedliwianiem swego prawa do niego, chociażby nie było ku temu podstaw⁶⁷. Z powodu jego właściwości, a także z powodu otchłani czasu jego historii, związanej z zamierzchłą przeszłością, z dawnymi czasami świetności oraz z tym, że on sam jest na wpół zapomnianą legendą, która nagle staje się rzeczywistością⁶⁸, w czytelniku rodzi się przemożne uczucie nieoczekiwanego i niezbadanego.

Wiele by jeszcze można wymieniać rzeczy, które w tolkienowskim wtórnym świecie są dla nas źródłem doświadczenia *sacrum*, spotkania z Tajemnicą. W świecie wykreowanym tak szczegółowo, jest ich bowiem niemało. Zwłaszcza początkowe rozdziały *Silmarillionu*, te, które tłumaczą powstanie życia i jego sens, pełne są głęboko religijnych odniesień.

Warto zwrócić jeszcze tylko uwagę na język i styl, w jakim napisane są te książki. Język i styl, które sprawiają, że książki te jako całość mogą być uważane za źródło uczucia numinotycznego. Jest to język bardzo bogaty, trochę już może staroświecki, ale piękny. Same nazwy miejsc, osób i rzeczy określają je, wskazują na ich charakter, jak wiele np. mówi nazwa Ostatni Przyjazny Dom, nie wspominając już nawet o nazwach i całych zwrotach w językach elfów, które przez swą niezrozumiałość mogą przywoływać uczucie tajemnicy, w podobnym sposób jak ma to miejsce w przypadku słów kultowych⁶⁹. Ponadto są to języki, które oprócz dość bogatego słownika, posiadają też własny alfabet, gramatykę i zasady tworzenia nowych słów i, jeśli komuś przyjdzie do głowy taki pomysł, można się ich

⁶⁴ J.R.R. Tolkien, *Silmarillion*, jw., zob. przypis 50, s. 276.

⁶⁵ Tenże, *Drużyna Pierścienia*, jw., zob. przypis 54, s. 301.

⁶⁶ Tamże, zob. przypis 54, s. 5:

„Trzy pierścienie dla królów elfów pod otwartym niebem,
Siedem dla władców krasnali w ich kamiennych pałacach,
Dziewięć dla śmiertelników, ludzi śmierci podległych,
Jeden dla Władcy ciemności na czarnym tronie
W krainie Mordor, gdzie zaległy cienie,
Jeden, by wszystkimi rządzić, Jeden, by wszystkie odnaleźć,
Jeden, by wszystkie zgromadzić i w ciemności związać
W krainie Mordor, gdzie zaległy cienie”.

⁶⁷ Tamże, s. 74–75.

⁶⁸ Tamże, s. 321–327.

⁶⁹ G. van der Leeuw, jw., zob. przypis 39, s. 449–450.

nauczyć⁷⁰. W ten sposób można niejako próbować „zamieszkać” w tym świecie. Poza tym występująca w tekście wielość przymiotników, dla osób obdarzonych wyobraźnią, sprawia, że świat ten żyje, można go zobaczyć, a nawet usłyszeć. Wszystko to razem powoduje, że budzą one w nas tęsknotę za Tajemnicą, za czymś zupełnie odmiennym od naszego codziennego życia.

IV. ZASTĘPCZE SACRUM W LITERATURZE FANTASY

We współczesnym świecie literatura *fantasy* wciąż zyskuje na popularności, a powieści Tolkiena i innych autorów tego gatunku nie schodzą z list bestsellerów. Baśniowe opowieści, często zawierające szereg odniesień do mitu, ukazują nam świat odmienny od tego, którego doświadczamy w codzienności⁷¹. Jaki jednak jest dzisiaj ten świat, a przynajmniej, jaki jest, jeśli chodzi o jego odniesienia do *sacrum*? Czy wobec sekularyzacji i desakralizacji współczesności ma ono dla ludzi jeszcze jakąś wartość?

Współczesna nauka wraz z postępem techniki sprawia, że rysuje się przed nami obraz świata, w którym wszystko jest zrozumiałe, wszystko da się opisać przy pomocy prawideł matematyki, w którym nie ma miejsca na szukanie głębszego sensu rzeczy czy wydarzeń, bowiem liczy się tylko sens doraźny, pożytek dający się zweryfikować przez doświadczenie. Świat utracił wartość symbolu, stając się tylko narzędziem zaspokajania potrzeb. Właśnie z tym zepchnięciem na margines porządku umysłowości opartego na symbolach związane jest zjawisko, które Ch. Duquoc nazywa zniknięciem świata poezji. Jest ono następstwem osądu wydanego przez racjonalizm naukowy o tym, co nie mieści się w kręgu jego zainteresowań. Mit sprowadzony został do wymyślonej bajki. Nie przeżywa się już harmonii między człowiekiem a Kosmosem, którą niegdyś wyrażano w symbolach, a środki, które służyły do pobudzenia tego przeżycia, osądza się jako pozbawione znaczenia⁷². W takim nastawieniu człowiek tworzy sobie pozareligijną wizję świata. Nieustający postęp zaspokaja jego „głód życia”. Cel życiowego zaangażowania widzi się w wytworach działalności kulturowej, a płynące z niej korzyści na coraz większą skalę zaspokajają aspiracje ludzkie, przy czym nie wykraczają one poza granice doczesności. Bóg więc staje się kimś obcym, a co więcej — niepotrzebnym. Pogłębia to jeszcze jednostronne widzenie świata, zasklepienie się tylko w tym, co wymierne i zmysłowo postrzegane. Tym bardziej, że owa rzeczywistość ziemska, na którą człowiek jest nastawiony, kryje w sobie niemal nieskończone możliwości i jest przeżywana jako nader pociągająca⁷³.

Jednakże paradoksalnie sekularyzacja nie oznacza zaniku potrzeb religijnych. Człowiek, zdaje sobie sprawę z przygodności własnego istnienia, z jego niewystarczalności i potrzeby dopełnienia, a przekazy kultury masowej, filmy, dzienniki

⁷⁰ J.R.R. Tolkien, Powrót Króla, jw., zob. przypis 52, s. 513–534.

⁷¹ E. Drzewińska, jw., zob. przypis 47.

⁷² Ch. Duquoc, Niejasności teologii sekularyzacji. Esej krytyczny, tłum. W. Krzyżaniak, Warszawa 1975, s. 30–31.

⁷³ F. Adamski, Kultura między *sacrum* i *profanum*, ZCz 9 (1988), s. 35.

w wielu krajach stale nawiązują do tej sfery ludzkiego życia. Człowiek wciąż poszukuje Absolutu, i chociaż nie przyjmuje tradycyjnych odpowiedzi, nie znaczy to jednak, że zrezygnował z poszukiwania Go⁷⁴. Współczesne społeczeństwo wprawdzie jest często zamknięte na transcendencję, przytłoczone przez postawy konsumpcyjne i łatwo ulegające nowym formom bałwochwalstwa, ale jednocześnie jest spragnione czegoś, co nie przemija⁷⁵.

Człowiek jako istota religijna całą swą istotą nastawiony jest na odbiór transcendencji, poszukuje *sacrum* i za nim tęskni. Nawet jeśli w obecnym zsekularyzowanym świecie znajduje inne wartości, które czasowo w nim tę tęsknotę zagłuszą, to w końcu będzie taka chwila, kiedy zatęskni za tym, co jest inne, nienazwane, co pochodzi spoza tego świata. Człowiek potrzebuje transcendentnych odniesień, ale wraz ze „zniknięciem świata poezji”, odczytał się ich szukać i teraz nawet nie zawsze wie gdzie szukać ich by należało. Świat wykreowany przez Tolkiena doskonale nadaje się do tego, by umożliwić czytelnikowi wejście w inną rzeczywistość, w świat utworzony przez bogatą wyobraźnię autora z fantazji i mitów. Świat, w którym to, co dotyczy sfery *sacrum* jest jakby bliższe, bardziej namacalne, co z jednej strony zaspokaja tęsknotę, a z drugiej ją pomnaża, tak, że kończąc czytanie, żal jest że to już koniec opowieści i chciałoby się ją jakoś zatrzymać⁷⁶. Stąd zapewne wzięła się spora grupa ludzi, którzy usiłują klimat tej opowieści pochwyć na dłużej, którzy uczą się elfickich języków lub szukają odpowiedników własnych imion w językach Śródziemia. Istnieje całe mnóstwo stron internetowych, na których można np. opublikować wiersze, opowiadania lub pieśni bądź to z motywami zaczerpniętymi z *Władcy Pierścieni*, bądź to pisane w językach elfów, gdzie można oglądać galerie obrazów lub po prostu porozmawiać (popisać) z innymi miłośnikami tej literatury. Są też inne grupy, które przebierając się za mieszkańców Śródziemia, niejako zmieniając tożsamość i stając się hobbitem, elfem, krasnoludem albo człowiekiem „stamtąd”, próbują przenieść się do wnętrza tego wtórnego świata⁷⁷. Można powiedzieć, że to tylko zabawa i że nie ma ona nic wspólnego z poszukiwaniem *sacrum*. Trzeba jednak przyznać, że jest to zabawa bardzo poważna i wymagająca niemało wysiłku, chociażby nauczania się nieistniejącego języka (nie tylko mówionego, ale też pisanego). Wprawdzie M. Bardel na łamach miesięcznika „Znak” nazwał tę młodzieńczą „zabawę” swoją i swoich przyjaciół „misterium pozbawionym *sacrum*”⁷⁸, chyba jednak nie do końca miał rację. Z punktu widzenia realnego świata *sacrum*, rzeczywiście tam nie ma, nie objawiło się żadne bóstwo, ani transcendentna siła, za to wobec dziwów, cudów i piękna tamtej krainy można doświadczyć przemożnego uczucia tajemnicy. Doświadczamy go, bo dotknęliśmy czegoś, co jest tak odmienne od naszego świata, a jednocześnie tak podobne.

Także zyskujące coraz więcej zwolenników gry RPG (*Role Playing Games*) oparte są na motywach pochodzących z *fantasy*, również z twórczości Tolkiena.

⁷⁴ M. R a d w a n, Rodowód sekularyzacji, *Chrześcijanin w świecie współczesnym* 10 (1976), s. 30–31.

⁷⁵ EiE 69.

⁷⁶ M. B a r d e l, Byłem hobbitem, *Znak* 9(2004), s. 81.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ Tamże, s. 82–83.

Podczas sesji RPG uczestnicy aktywnie celebryją przyjęte na siebie role, a nawet więcej, na czas gry stają się odgrywanymi przez siebie postaciami. Muszą więc jak najlepiej poznać świat w który wchodzi, jego zasady, możliwości i ograniczenia, aby wiarygodnie i z jak największym sukcesem wcielić się w odtwarzane przez siebie postacie. Całością kieruje Mistrz Gry, który przyjmuje na siebie rolę narratora wszechwiedzącego, dodatkowo graczy ogranicza jeszcze przypadek, czyli kostka do gry. Jednakże RPG nie jest tylko grą, jest wejściem w świat, w który gracze wierzą (dobrowolne zawieszenie niewiary) i przeżyciem jakiejś historii. Trochę przypomina to sytuację, w której członkowie jakiejś społeczności w rytualnych tańcach, czy przedstawieniach odtwarzają wydarzenia mityczne, które dzięki tym czynnościom stają się rzeczywistością nie odtwarzaną, lecz przeżywaną⁷⁹.

O wspomnianych wyżej sytuacjach można powiedzieć, że są one rodzajem hobby traktowanego bardziej lub mniej poważnie. Mniej przez tych, którzy podchodzą do niego zabawowo, bardziej przez tych, którzy podchodzą naukowo, np. tworzą słowniki, w oparciu o materiały pozostawione przez Tolkiena rozwijają leksykę i gramatykę wymyślonych przez niego języków, albo toczą poważne debaty o wpływie na nie antycznej greki i łaciny⁸⁰. Jedno jest pewne. Twórczość Tolkiena jest swego rodzaju światowym fenomenem i to wcale nie dlatego, że niedawno Peter Jackson nakręcił z ogromnym rozmachem film na podstawie *Władcy Pierścieni*, choć zapewne przyczynił się on do zwiększonego nią zainteresowania. Świat stworzony przez Tolkiena dla wielu jest ogromnie pociągający, wzbudza on uczucia podobne do tych, jakich doświadczamy w obliczu objawiającego się *sacrum*, gdyż znajdujemy się wobec czegoś zupełnie innego od naszego stechnicyzowanego świata, widzimy baśniowy świat naszych dziecięcych marzeń i już niekoniecznie dziecięcych pragnień. Tolkien pragnął stworzyć mit i wiele przemawia za tym, że mu się to udało, a prawdziwy mit domaga się powrotów. Świat stworzony przez niego jest prawdziwy, choć nie jest to taka sama prawdziwość jak otaczającego nas świata. Jest to prawdziwość archetypów i mitów⁸¹.

W naszym świecie rządzi nauka, technika i skuteczność, a jednak utwory z gatunku *fantasy* zyskały tak wielką popularność, że stały się nurtem subkulturowym, a tłem ich akcji jest zazwyczaj świat oparty na realiach cywilizacyjnych zbliżonych do średniowiecznych i rządzony nie prawami fizyki lecz magią⁸². Natomiast, aby oceniać miarę odejścia od *sacrum* we współczesnym świecie, jako punkt odniesienia przyjmujemy właśnie świat średniowiecza. Człowiek średniowiecza żył bowiem w świecie nad którym technicznie nie panował. Żył w nim poddany jego prawom, a to, co w nim znajdował było interpretowane jako symbol odsyłający do innej, „wyższej” rzeczywistości. Świat ten jest nam dziś dostępny poprzez swą twórczość literacką i artystyczną⁸³. Pozostał gdzieś głęboko w nas, w naszej kulturze świat średniowiecznych legend jako czegoś pięknego, a utracone-

⁷⁹ J.Z. Li chański, RPG — teatr fantasy?, *Nowa fantastyka* 1(2003), s. 71–73.

⁸⁰ <http://www.elvish.org/gwaith/language1.htm>

⁸¹ M. B a r d e l, jw., zob. przypis 76, s. 82.

⁸² P. D ę b e k, *Fantasy*, w: *Słownik literatury popularnej*, red. T. Żabski, Wrocław 1997, s. 103–104.

⁸³ Ch. D u q u o c, jw., zob. przypis 72, s. 21.

go, świat, w którym liczył się honor i odwaga, miłość i wierność, gdzie były wielkie ideały, ale wielkie na miarę człowieka, a nie zglobalizowanego świata. Sam Tolkien w eseju o baśniach pisał: *Nie sądzę, aby czytelnik lub twórca baśni musiał się kiedykolwiek wstydzić ucieczki w archaizm, a więc upodobania nie tylko do smoków, ale i do koni, zamków, żaglowców, łuków i strzał, nie tylko do elfów, ale i do rycerzy, królów i kapłanów*⁸⁴. Wprawdzie, pomimo całej nostalgii za zamkami, rycerzami i smokami, chyba nikt z miłośników *fantasy* nie chciałby żyć w realiach średniowiecznych. Nie zmienia to faktu, że nostalgia pozostaje, bo tam gdzie nie ma techniki, magia wydaje się bardziej możliwa. Magia jest bowiem źródłem cudowności i tajemniczości baśniowego świata, które sprawiają, że jest on „czymś całkiem innym” od tego, co otacza nas w naszej codzienności.

Inną kwestią jest zbawienie, które jest celem poszukiwanym we wszystkich religiach. Może być ono różnie rozumiane: jako wzrost życia, pogłębianie go, ale też jako nowe życie, nowe stworzenie. Żadna religia nie jest ukierunkowana na życie w takiej postaci, w jakiej jest ono wprost dane człowiekowi. Zbawienie jest zadaniem każdej religii, jest celem, ku któremu religia skieruje⁸⁵. Literatura z gatunku *fantasy* nie jest religią zbawienia więc nie może ofiarować. Może za to ofiarować ucieczkę. Ucieczkę od szarości i pospolitości naszego świata, w którym, przez to, że wszystko zdaje się być zrozumiałe, tak trudno dostrzec coś cudownego. Poniekąd może ofiarować nam nowy świat, w którym przy odrobinie naszej wyobraźni życie będzie, jeśli nie nowe, to na pewno inne. Nasza tęsknota za cudownością wyrażać się może właśnie przez tego typu eskapizm, chęć oderwania się od rzeczywistości i budowanie sobie zastępczego świata⁸⁶. Tolkien wprawdzie bronił eskapistycznego charakteru baśni, a do tego gatunku nawiązuje *fantasy*, mówiąc, że krytyka literacka myli „ucieczkę więźnia z rejteradą dezertera”⁸⁷. Więźniem w jego rozumieniu jest człowiek żyjący w świecie techniki i postępu cywilizacyjnego, które eliminują piękno z otaczającego nas świata: *Najbardziej koszmarny zamek, jaki kiedykolwiek wytrząsnął z worka olbrzym z celtyckiej opowieści, jest mniej szkaradny od zautomatyzowanej fabryki*⁸⁸, i choć od czasu, gdy zostały napisane te słowa, minęło ponad pięćdziesiąt lat, trudno odmówić im pewnej dozy słuszności. Baśnie natomiast, według Tolkiena, mówią o rzeczach niezmiennych i podstawowych, a uciekinier nie czując postępu techniki, nie czyni rzeczy swymi panami lub bogami⁸⁹. Baśnie wraz z zawartym w nich elementem fantastycznym, dopomagają w uwolnieniu i odzyskaniu jasnego widzenia świata⁹⁰. Mówi on jednak o baśni, która staje się źródłem refleksji, o baśni, która staje się zwierciadłem rzeczywistości dla człowieka o ukształtowanym światopoglądzie. Jednakże, gdy trafi ona na duchową pustkę, łatwo może stać się ucieczką od rzeczywistego świata. Zbawienie wymaga wysiłku i zaangażowania, jest ono bowiem rzeczywistością leżącą tam, gdzie znajduje się granica mocy ludzkiej,

⁸⁴ J.R.R. Tolkien, O baśniach, jw., zob. przypis 13, s. 65–66.

⁸⁵ Z. Zdybicka, Człowiek i religia, [zob. przypis 36], s. 82.

⁸⁶ E. Drzewińska, jw., zob. przypis 47.

⁸⁷ J.R.R. Tolkien, O baśniach, jw., zob. przypis 13, s. 63.

⁸⁸ Tamże, s. 66.

⁸⁹ Tamże, s. 64.

⁹⁰ Tamże, s. 60–61.

a zaczyna początek mocy boskiej⁹¹, świat fikcji jest zależny od nas, wyzwolenie — iluzoryczne — może dać nam natychmiast.

Tu właśnie jest druga strona fascynacji twórczością Tolkiena. W ZSRR, gdzie przez cały okres panowania komunizmu jego książki, jako zawierające niebezpieczne politycznie ideologie, były „na indeksie”, ukazało się wiele nieoficjalnych tłumaczeń. Po upadku Związku Radzieckiego na początku lat 90., tłumaczenia te bardzo szybko zostały wydrukowane i oficjalnie dostępne w księgarniach. W kraju gdzie przez 70 lat przymusowej ateizacji powstała duża pustka, idee zawarte w dziełach Tolkiena zostały bardzo szybko zaadoptowane i zaowocowały ruchem zwanym tolkienizmem. Dwudziestego drugiego kwietnia 2000 roku na Państwowym Uniwersytecie Humanistycznym w Moskwie odbyła się dyskusja zatytułowana *Profesor Tolkien i jego dziedzictwo* gdzie rozważano tolkienizm jako religię i zastanawiano się nad możliwością powstania Kościoła opartego na wyobrażeniach pochodzących z dzieł Tolkiena⁹².

W Internecie można znaleźć także coś w rodzaju „wyznań wiary”, których autorzy oznajmniają, że wierzą w realne istnienie postaci wymyślonych przez Tolkiena, nawet tych o zupełnie baśniowym rodowodzie, jak elfy czy krasnoludy, zaś same jego książki traktują jak książki historyczne⁹³.

Na zakończenie warto by przytoczyć jeszcze jeden cytat, tym razem pochodzący nie z różnobarwnej mieszanki stron www, lecz z opracowania naukowego. Cytat ten nawiązuje do głoszonej przez Tolkiena tezy, że język przechowuje pamięć naszej przeszłości: *Elfy nie istniały tylko w jednej tradycji kulturowej. Uważa się, że pojawiają się one w mitach ludów Europy Północnej (mity celtyckie, germańskie, napomknięcie w Eddzie). Pamiętajmy jednak, że także w tradycji hinduskiej istnieją duchy, które pełnią podobną rolę, co elfy; są to ribhu, towarzysze i pomocnicy bogów. Lecz gdy prześledzimy historię sanskryckiego słowa ribhu, to dostrzeżemy podobieństwo do greckiego orphee oraz do staronordyckiego alfar (= elf). Elfy istnieją zatem nie tylko w tradycji mitologicznej; istnieją — w historii języka. (...) Nie odrzucamy pochopnie tego świadectwa, może się bowiem okazać, iż jest to ostatni ślad, informujący nas o jakichś innych istotach rozumnych, które zamieszkiwały (bądź zamieszkują) Ziemię⁹⁴.*

Niemniej jednak nie można podejrzewać Tolkiena o chęć stworzenia nowej religii. Sam bowiem był głęboko wierzącym chrześcijaninem, katolikiem. Wprawdzie uważał, że każdy pisarz układający wtórny świat pragnie być po trosze stwórcą, ale też uważał, że radość, którą wzbudza udana fantazja pochodzi z nagłego przebłysku ukrytej prawdy o świecie⁹⁵. A za najdoskonalszą opowieść — baśń, która stała się prawdą — uważał przecież Ewangelię: *Nigdy nie pojawiła się żadna opowieść, którą człowiek tak bardzo by pragnął widzieć jako prawdziwą, i żadna, której prawdziwość uznałoby tak wielu sceptyków. Jej artyzm nosi*

⁹¹ Z. Zdybicka, jw., zob. przypis 36, s. 82.

⁹² Russian and East European Institute, Tolkien Through Russian Eyes, <http://www.indiana.edu/~reeiweb/current/2000/december.pdf>, 04.12.2005.

⁹³ What is tolkienism? <http://www.angelfire.com/realm2/tolkienism/faq.html>, 04.12.2005.

⁹⁴ J.Z. Lichański, *Opowiadania o...*, jw., zob. przypis 47, s. 42.

⁹⁵ J.R.R. Tolkien, *O baśniach*, jw., zob. przypis 13, s. 72.

*najbardziej przekonujące piękno pierwotnej sztuki — aktu Stworzenia. Odrzucenie jej prowadzi albo do smutku, albo do gniewu*⁹⁶.

Jednakże to, jak wielki wpływ na ludzi ma wykreowany przez niego świat i jak różny jest odbiór jego twórczości — od zabawy, poprzez lingwistyczne hobby do prób stworzenia nowej religii — wskazuje na to, że w jego twórczości są elementy zdolne wypełnić duchową pustkę. Jest w nich jakieś *sacrum*, które choć nie jest realne, bo nie pochodzi z realnego świata, w jakiś sposób zastępczo odpowiada na odwieczne tęsknoty człowieka.

SACRUM IN THE LITERARY OUTPUT OF JOHN RONALD REUEL TOLKIEN

SUMMARY

This essay concerns the literary output of J.R.R. Tolkien, one of the most popular fantasy writers today. His compositions have exceeded the discourse of literature to become a cultural phenomenon. It is the very scale of interest in Tolkien and the world created by him, which makes this phenomenon interesting. What is it about this fantastic world that people find so attractive? Perhaps it is that in this fantastic world people have found something they can no longer find in their everyday lives? Why have Tolkienian churches been formed in Russia? Maybe through his specialized mythology, Tolkien has somehow awakened a sensitivity in his readers towards the 'Mystery' making it possible for them to become open to the experience of *sacrum*? In what way then can *sacrum* be present in the literary fiction? Or maybe it is just another example of escapism, an attempt to create another, better world, to help us escape from daily grind?

The influential sources of J.R.R. Tolkien writings were mainly linguistic fascinations and a deep interest in legends and Scandinavian myths. His writings are often categorized as fantasy because the world described in his books does not exist. However, at the same time, they are also a kind of mythology.

If Tolkien's book is a myth, then searching for *sacrum* in it is fully justified. According to R. Otto 'sacrum' it's something completely different from our ordinary experience. It's something astonishing, fear inspiring, but at the same time it is also something magnetic and fascinating, in other words something which inspires within us a profound sense of 'Mystery'. The source which leads to the experience of 'sacrum' can be almost anything: trees, flowers, beautiful landscapes as well as songs and tales. In the world created by Tolkien we can clearly see the things and events which evoke this feeling. The world created by Tolkien, all its creatures, as well as its history is full of fairytale-like events. If whilst reading the book, we suspend disbelief and allow this world to exist we can experience the feeling of *sacrum*.

As a result of advances in knowledge and technology, the modern world seems to be devoid of any mystery. The world of poetry, which employed symbols and metaphors to transport us into a reality unlike the reality of this world, has vanished. For this reason many readers of Tolkien, bored with the emptiness offered by this secular world, are looking for something which would meet their religious needs, needs encoded deep within human nature. Human beings, as incomplete entities, long for something or someone greater than themselves, they long for *sacrum*. Not having found, or not knowing how to search for

⁹⁶ J.R.R. Tolkien, O baśniach, jw., s. 73.

sacrum in the reality of this world, they turn to another, a fairytale-like world, in the hopes of finding it there. For some the world created by Tolkien has become like a second home, a reality in which they wish to live. They form Tolkien societies, adopt elvish or dwarvish names and create RPG games. There are even some who have tried to create a new religion based on the 'The Lord of the Rings' or on 'Silmarillion'.

The reach of Tolkien's phenomenon is enormous. However, his literary output is not received in the same way by all his readers. For some it is simply an interesting read, for others a hobby and for others still, a religious fascination.

TREŚĆ TEOLOGICZNA WIELKANOCNYCH PIEŚNI ZASTĘPUJĄCYCH HYMNY W LITURGII GODZIN

Treść: Wstęp. — I. Pieśń *O dniu radosny* — II. Pieśń *Nie zna śmierci* — III. Pieśń *Zwycięzca śmierci* — IV. Synteza teologii zawartej w pieśniach wielkanocnych. 1. Odkupienie. 2. Osoba zmartwychwstałego Jezusa Chrystusa. 3. Kościół. 4. Grzech. 5. Cnoty teologalne. 6. Łaska. 7. Stworzenie. 8. Bóg Jedyny. 9. Rzeczy ostateczne. — Zakończenie. — Zusammenfassung

WSTĘP

W Liturgii godzin odprawianej wspólnotowo w języku polskim hymny mogą być zastąpione odpowiednimi pieśniami. Jednak w okresie wielkanocnym w Godzinie czytań i w Jutrzni należy odmawiać hymny¹. Wyjątek stanowią wspólnie celebrowane Nieszpory, kiedy w miejsce hymnu wolno zaśpiewać jedną z trzech polskich pieśni wielkanocnych: *O dniu radosny*, *Nie zna śmierci*, lub *Zwycięzca śmierci*. W brewiarzu w języku polskim nie zamieszczono tekstów tych pieśni lecz tylko wymieniono ich incipity². Uczestnicy liturgii zmuszeni są do korzystania ze śpiewników liturgicznych, gdzie teksty podane są razem z melodią. W niniejszym opracowaniu źródłami będą teksty ze zbiorów pieśni obecnie obowiązujących³.

Treść pieśni będzie przebadana pod kątem prawd wiary, aby ustalić, które z nich pojawiają się najczęściej. Przeprowadzona analiza umożliwi danie odpowiedzi na pytania: co stanowi główny temat pieśni, jakie występują prawdy główne, które stanowią tło, które są oprawą i jakie ujęcia są oryginalne? Wyniki badań umożliwią porównanie ich z wynikami badań nad hymnami Liturgii godzin Okresu Wielkanocnego⁴ i ukażą, jakie zachodzą podobieństwa i różnice treści teologicznych pieśni w porównaniu z treścią dogmatyczną hymnów brewiarzowych tego okresu. Powyższe zagadnienia są uzupełnieniem cyklu badań nad treścią teologiczną hymnów polskiej *Liturgii godzin*, dotyczących Misterium Odkupienia.

¹ LG II, s.420-430; por. LH II, s. 418-425.

² LG II, s. 1813.

³ Śpiewnik Liturgiczny, red. ks. K. Mrowiec, TN KUL Lublin 1998; J. Siedlecki, Śpiewnik kościelny, wyd. XXXVII zmienione, prac. zb., red. ks. K. Mrowiec CM, Opole 1982.

⁴ Zob. S. R o p i a k, Teologia hymnów polskojęzycznej Liturgii godzin, t. II, Okres Wielkanocny, Olsztyn 2002.

I. PIEŚŃ O DNIU RADOSNY

Tekst pieśni *O dniu radosny* ułożył ks. J. Zeman. W śpiewniku ks. Jana Siedleckiego, do tych samych słów, umieszczone są dwie wersje melodii: pierwsza pochodzenia gregoriańskiego, druga autorstwa ks. L. Świerczka⁵. Głównym tematem pieśni jest radość ze zmartwychwstania Chrystusa Pana.

Refren: „Alleluja, Alleluja, Alleluja.

1. O dniu radosny pełen chwał!

Dziś Jezus Chrystus z grobu wstał,

Nam zmartwychwstania przykład dał. Alleluja!”⁶

W przebiegu całej pieśni ważne miejsce zajmuje aklamacja Alleluja (= Hallelu-Jah = Chwalcie Jah(weh)⁷. Zwielokrotniony okrzyk „Alleluja” rozpoczynający pieśń, oraz dalej rozbrzmiewający jako radosny i podniosły w swym charakterze refren, odsyła do prawdy z teologii praktycznej, że Kościół poprzez sprawowaną liturgię uwielbia Boga, oraz pośrednio naprowadza na prawdę o radosnym odkupieniu.

Omawiana pieśń wykonywana jest na cześć Zmartwychwstałego Jezusa Chrystusa, a śpiewana w miejsce hymnu podczas Liturgii godzin uobecnia misteria naszego odkupienia będąc równocześnie początkiem i zapowiedzią nieustannego wielbienia Boga⁸. W ten sposób wyrażany jest dogmat wiary, że Chrystusowi należy kult uwielbienia (*cultus laetiae*), oraz że Chrystus Pan jest pośrednikiem i głównym sprawcą czci odbieranej przez Boga. Umieszczenie zmartwychwstania Pańskiego w czasie, przez określenie „dziś”, zawiera prawdę o roku liturgicznym i anamniezie liturgicznej, że w czasie liturgii następuje uobecnienie misterium odkupienia⁹.

Początkowa część pierwszej zwrotki koncentruje się na zmartwychwstaniu Chrystusa Pana jako Jego osobistej wartości. Zmartwychwstanie Pańskie ukazane zostało według tradycji Kościoła Zachodniego, jako triumfalne powstanie Chrystusa z grobu. Wykrzyknik „O dniu radosny pełen chwał!” podkreśla chwalebny triumf Jezusa Chrystusa.

Prawdę wiary o zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa, którą podają do wierzenia Symbole, tu jednoznacznie wyraża drugi werset: „Jezus Chrystus z grobu wstał”. Powstanie z grobu zakłada również prawdę wiary o uprzedniej, prawdziwej śmierci Chrystusa Pana¹⁰.

Z ogólnej treści pierwszej części pieśni, jako dalszy wniosek, można wyprowadzić prawdę wiary, że Chrystus Pan zmartwychwstał mocą swego Bóstwa, mimo, że wprost nie ma o tym mowy. Prawdę tę sugeruje tu, wyżej wspomniany już, wielokrotnie powtarzany refren „Alleluja” odnoszący uwielbienie do starotestamentalnego Boga Jahwe, oraz stwierdzenie, że „Jezus Chrystus z grobu wstał”.

⁵ ŚS nr 105, s. 93.

⁶ Tamże.

⁷ STB, s. 1020.

⁸ Zob. J. R a t z i n g e r, Nowa pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1999, s. 9.

⁹ KL 7.

¹⁰ Por. Mt 28, 60. 66.

Można więc wyciągnąć wniosek, że ukryty jest tu dogmat o prawdziwym Bóstwie Chrystusa Pana.

Zmartwychwstałemu Jezusowi Chrystusowi oddawana jest Boska chwała, co zgodne jest z prawdą o triumfalnej fazie odkupienia, kiedy nastąpi ostateczne wypełnienie się dzieła odkupienia¹¹. Do takiej interpretacji upoważniają nas słowa: „nam zmartwychwstania przykład dał”. Ponadto powołanie się na „przykład” Jezusa Chrystusa w powyższym kontekście wyraża prawdę wiary w powszechne zmartwychwstanie, gdyż zakłada przyczynowy związek między zmartwychwstaniem Jezusa Chrystusa a zmartwychwstaniem ludzi¹². U podstaw treści tej zwrotki leży teologia biblijna mówiąca, że Chrystus Pan zmartwychwstał pierwszy spośród umarłych, o czym napisał św. Paweł: *Tymczasem jednak Chrystus zmartwychwstał jako pierwszy spośród tych, co pomarli. Ponieważ bowiem przez człowieka [przyszła] śmierć, przez człowieka też [dokona się] zmartwychwstanie*¹³.

Zasygnalizowane, w trzecim wersecie, soteriologiczne znaczenie zmartwychwstania Pańskiego rozwijane jest w następnych wersetach pieśni. Problematykę odkupieńczego charakteru zmartwychwstania Chrystusa Pana omawia zwrotka druga.

„2. Cieszymy się, bo tak chce Pan,
Za winy nasze okup dan,
Skończony już niewoli stan. Alleluja!”¹⁴

Pierwszy werset podaje uzasadnienie chrześcijańskiej radości ze zmartwychwstania Jezusa Chrystusa wolą samego Pana: „cieszymy się, bo tak chce Pan”. Zatem jest tu mowa o radości chrześcijańskiej jaką przynosi zmartwychwstanie Chrystusa Pana. Występuje tu delikatna aluzja do wydarzeń w Wieczerniku, gdy Chrystus Pan podczas Ostatniej Wieczerzy, zapowiadając swoją ekspiacyjną ofiarę jako wyraz największej miłości, zapewnił uczniów o swym pragnieniu: *To wam powiedziałem, aby radość moja w was była i aby radość wasza była pełna*¹⁵, oraz gdy dalej zapowiadał swój radosny powrót po odejściu pełnym bólu i smutku¹⁶.

Należy tu podkreślić trafność i precyzję użytych terminów. W drugiej zwrotce pieśni wobec Jezusa Chrystusa użyty został tytuł „Pan”, rozumiany w biblijnym znaczeniu. W pierwszej zwrotce opowiadającej o osobistym zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa użyto podwójnego imienia Zbawiciela, co naprowadza na hebrajskie słowa: *jehoszua — jozue — Jezus* (Jahwe jest zbawieniem), oraz termin „Chrystus” odsyłający do porządku odkupienia¹⁷. Dobrze koresponduje to z prawdą o Jego historyczności. Natomiast „Pan” pochodzi z greckiego *Kyrios*. W ten sposób wzmocniony jest triumf zmartwychwstałego Jezusa Chrystusa wyzwającego z niewoli i obejmującego panowanie po spłaceniu długu¹⁸.

¹¹ Zob. T. Wę c ł a w s k i, *Elementy chrystologii*, Poznań 1988, s. 21–23; L. B o u y e r, *Syn Przedwieczny*, przeł. W. Dzieża, P. Rak, Kraków 2000, s. 363–373.

¹² B. S e s b o i é, J. W o l i n s k i, *Bóg zbawienia*, t. I, *Historia dogmatów*, pod red. B. S e s b o i é, tłum. P. Rak, Kraków 1999, s. 302–309.

¹³ I Kor 15,20–23.

¹⁴ ŚS nr 105, s. 93.

¹⁵ J 15,11.

¹⁶ Por. J 16,7–24.

¹⁷ Zob. A. J a n k o w s k i OSB, *Dopowiedzenia chrystologii biblijnej*, Poznań 1987, s. 155.

¹⁸ MST, k. 563.

Werset mówiący o Chrystusie: „za winy nasze okup dan” reprezentuje „teologię okupu”, czyli odkupienia ludzkości¹⁹. Ma to uzasadnienie w słowach Chrystusa Pana, który między innymi powiedział o sobie, że Syn Człowieczy przyszedł dać swoje życie na *okup za wielu*²⁰.

Druga zwrotka pośrednio odwołuje się do prawdy, że Chrystus Pan przyniósł należny okup za zbawienie ludzi poprzez swoją mękę i śmierć na krzyżu, gdyż zgodnie z zasadami roku liturgicznego pieśni wielkanocne śpiewa się po liturgii Wielkiego Piątku. Okup rozumiany jest tu jako ekwiwalent, jako zastępcza wartość, jako ofiara przebłagalna, która wyzwala z niewoli. Końcowy werset „skończony już niewoli stan” wyraża prawdę dogmatyczną, że Chrystus poprzez swoją śmierć i zmartwychwstanie wyzwolił ludzi z niewoli grzechu (*de fide divina, catholica, definitiva*). Ponad to pośrednio poucza o zniewalających skutkach grzechów²¹.

Radość odkupionych przez „Pana” jest radością osób doświadczających zbawienia, co wskazuje, że Odkupienie przyniosło ludziom pozytywne skutki, a za-dośćuczynienie Chrystusa więcej utworzyło dobra niż zniszczyły ludzkie grzechy. Trzecia zwrotka kontynuuje radosne świętowanie dnia Pańskiego.

„3. W ten święty łask i chwały dzień
Niech płynie zew radosnych pień,
Iż serca ujrzą chwały cień. Alleluja!”²²

Na szczególną uwagę zasługują tu użyte biblijne terminy: „chwały dzień” i „chwały cień” zawierające w sobie bardzo bogatą symbolikę metaforyczną. Pieśń kontynuując treść poprzednich zwrotek, wskazuje na wielkanocną chwałę Chrystusa, który przez swoje zmartwychwstanie wszedł do chwały Bożej²³, oraz ukierunkowuje chrześcijan ku *wiecznej chwale w Chrystusie*²⁴. Określenie „ten święty łask i chwały dzień” ilustruje prawdę, że uroczyście obchodzony dzień Zmartwychwstania Pańskiego jest zapowiedzią chwały zbawionych. Wierni wcześniej śpiewając na cześć Zmartwychwstałego Pana, w trzeciej zwrotce pokrzepiają się nadzieją własnego zmartwychwstania. Radosne przeżywanie faktu Zmartwychwstania Pańskiego związane jest z teologalną cnotą nadziei, która już teraz pozwala cieszyć się odkupionym posiadaniem przyszłej chwały, *iz serca ujrzą chwały cień*²⁵.

Dokonując ogólnego podsumowania teologii pieśni *O dniu radosny* należy zauważyć, że wszystkie jej trzy zwrotki są wyraźnie chrystologiczne w odniesieniu do kontekstu soteriologicznego. Radosne uwielbienie Zmartwychwstałego Pana naprowadza na prawdę, że Jezus Chrystus odbiera od zbawionych radosne dziękczynienie za dzieło odkupienia.

Analizowana powyżej pieśń, wykonywana podczas liturgii, zawiera wszystkie elementy składające się na anamnezę teologiczną w szerokim tego słowa znacze-

¹⁹ F. Dziasek, Jezus Chrystus. Zbawcze misterium. Traktat soteriologiczny, t. II, Poznań 1963, s. 62–63.

²⁰ Mt 20,28.

²¹ BF V 46a.

²² ŚS nr 105, s. 93.

²³ Łk 24,26; J 17,24; 1 Tm 3,16; 1 P 1,21; por. STB, s. 137–138.

²⁴ 1 P 5,1.

²⁵ Por. 1 Kor 2,7–9; Kol 2,15–17.

niu, gdyż wspomina wydarzenie zbawcze, jakim jest powstanie z martwych Jezusa Chrystusa, uobecnia to wydarzenie poprzez stwierdzenie „dziś”, skierowuje w eschatologiczną przyszłość, gdy „serca ujrzą chwały dzień”, a jako modlitwa liturgiczna staje się zadatkiem i gwarantem tej przyszłości²⁶. W pieśni brakuje doksologii charakterystycznej dla hymnu, stąd nie ma w niej żadnych prawd, odniesień, czy choćby wzmianek o Trójcy Świętej.

II. PIEŚŃ *NIE ZNA ŚMIERCI*

Tekst pieśni *Nie zna śmierci*²⁷ ułożył F. Karpiński, a melodia pochodzi ze śpiewnika Klonowskiego 1867.

Pierwsza zwrotka wspomina fakt Zmartwychwstania Chrystusa Pana, który „nie zna śmierci... chociaż przeszedł przez jej wrota”.

„1. Nie zna śmierci Pan żywota,
Chociaż przeszedł przez jej wrota;
Rozerwała grobu pęta
Ręka święta. Alleluja!”²⁸

Jezus Chrystus nazwany jest „Panem żywota”. W ten sposób, nawiązanie do greckiego terminu *Kyrios*, wzmacnia triumf Zmartwychwstałego Chrystusa. Cały pierwszy werset wyraża prawdę, że Jezus Chrystus jest Panem życia i śmierci. Ponad to stwierdzenie „przeszedł przez jej wrota”, wyraża prawdę wiary zawartą w *Składzie Apostolskim* o prawdziwej śmierci Chrystusa Pana²⁹.

Występuje tu również nawiązanie do bogatej symboliki biblijnej, gdzie „ręka święta” stanowi metaforę potężnego działania Bożego³⁰. Świętym określono Boga bez używania wprost Jego imienia według starotestamentalnej tradycji. Między innymi „ręce” Boże uczyniły niebo i ziemię³¹ oraz ulepiły człowieka³². W ten sposób w tle zwrotki znajduje się prawda wiary, o Chrystusie Panu jako Stwórcy i Panu wszelkiego stworzenia i dawcy wszelkiego życia. Boska „ręka” Chrystusa jest wszechmocna, gdyż „rozerwała grobu pęta”. Ma tu miejsce przypisanie Chrystusowi Panu przymiotów świętości, wszechmocy i nieśmiertelności, co zgodne jest objawieniem biblijnym³³. W dalszej konsekwencji tych prawd, można wyprowadzić tu dogmaty wiary o prawdziwym człowieczeństwie i Bóstwie Jezusa Chrystusa, oraz dogmat wiary, że Jezus Chrystus powstał z grobu mocą swojego Bóstwa. Samo kreślenie „grobu pęta” poucza pośrednio o skutkach grzechu, jakimi są zniewolenie i śmierć³⁴.

Druga zwrotka wskazuje na soteriologiczne znaczenie Zmartwychwstania.

²⁶ Zob. hasło: Anamneza, EK 1, k. 511–513.

²⁷ ŚL nr 197, s. 225–226.

²⁸ ŚL nr 197, s. 225.

²⁹ DH 6 = DS 30 = BF IX 4.

³⁰ Por. Iz 19,16; 52,10.

³¹ Ps 95(94),5; Iz 66,2.

³² Rdz 2,7.

³³ Mk 6,2; J 10,28.

³⁴ Niewola grzechu: KKK 601; 635, 908, 1733, 1741, 2057, 2097, 2744.

„2. Twój, Adamie, dług spłacony,
okup ludzki dokończony;
Wnijdziesz w niebo z szczęśliwymi
dziećmi twymi. Alleluja!”³⁵

Cała powyższa zwrotka wyraża dogmat, że Chrystus Pan dokonał odkupienia wszystkich ludzi. Ukryte są tu dogmaty wiary o grzechu pierworodnym i o powszechnym odkupieniu. Grzech pierworodny Adama ukazany jest jako dług przez niego rozciągnięty na całą ludzkość, a dzieło odkupienia dokonane przez Chrystusa potraktowane jest jako spłata tego długu poprzez złożenie okupu³⁶. Zgodne to jest z objawieniem Bożym, gdyż Chrystus Pan pouczył, że przyszedł *dać swoje życie jako okup za wielu*³⁷.

Użyte powyżej imię „Adam” nawiązuje do Biblii i oznacza pierwszego człowieka zgodnie ze znaczeniem stosowanym w Starym Testamencie³⁸. Wspomniane „dzieci” Adama są odzwierciedleniem poglądu teologów, że rodzaj ludzki pochodzi od jednej pary ludzkiej i że wszyscy ludzie mają Adama za prarodzica³⁹. To pochodzenie potomstwa adamowego, wyśpiewane w pieśni, jest wyrazem wiary powszechnego Kościoła potwierdzonej przez nauczanie Piusa XII w encyklice *Humani Generis*, o pochodzeniu wszystkich ludzi od Adama i Ewy⁴⁰.

Drużga część zwrotki zwracająca się do Adama: „wnijdziesz w niebo z szczęśliwymi dziećmi twymi. Alleluja!”⁴¹ Wskazuje na prawdę, że Bóg nie opuścił ludzi po ich upadku w Adamie⁴², lecz zbawieni razem z Chrystusem mają udział w zmartwychwstaniu⁴³. Podkreślone jest przełomowe znaczenie odkupienia Chrystusa, gdyż od grzechu pierworodnego, aż do momentu Jego zmartwychwstania niebo było niedostępne dla ludzi⁴⁴. Wyrażone tu zostało powszechne przekonanie o zmartwychwstaniu Adama, oraz prawda o szczęściu zbawionych.

Trzecia zwrotka wyraża wiarę w prawdziwe zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa.

„3. Próżno, strażę, grób strzeżecie!
już Go tutaj nie znajdziecie:
Wstał przeniknął skalne mury
Bóg natury. Alleluja!”⁴⁵

Pierwsza część zwrotki nawiązuje do biblijnych opisów pustego grobu, zwłaszcza Ewangelii według Mateusza⁴⁶. Druga część zwrotki poprzez słowa „wstał

³⁵ ŚL nr 197, s. 225.

³⁶ J. B u x a k o w s k i, Jezus Chrystus — Osoba i Czyn. Teologia prawd wiary, t. V, Pelplin 2000, s. 335–337.

³⁷ Mt 20,28; KKK 605.

³⁸ Rdz 4,1,25; 5,1; STB, s. 42–43.

³⁹ W. G r a n a t, Bóg Stwórca, jw., s. 287–288.

⁴⁰ Zob. DH 2327–2328 = DS 3896–3897 = BF V 38–39.

⁴¹ ŚL nr 197, s. 225.

⁴² KK 2.

⁴³ Rz 6,4; 1 Kor 15,20–22.

⁴⁴ Por. Cath. Rom. I, 6, 6; za: F. D z i a s e k, jw., s. 206.

⁴⁵ ŚL nr 197, s. 225.

⁴⁶ Mt 28,1–15.

przeniknął skalne mury” wyraża dogmat wiary o Zmartwychwstaniu Chrystusa Pana (*de fide divina catholica definita*)⁴⁷.

Tytuł Chrystusa Pana „Bóg natury” wyraża dogmat wiary, że Jezus Chrystus jest Bogiem, oraz poucza, że On jest Stwórcą świata z jego prawami. W głębszej warstwie znaczeniowej, Zmartwychwstanie ukazane jest jako dowód na prawdziwe Bóstwo Jezusa Chrystusa, oraz zilustrowanie Jego Boskiej natury. Jezus Chrystus jest władcą całego stworzenia, i praw przyrody. Do niego należy władza nad ludźmi, dlatego „próżno, strażę, grób strzeżecie”, oraz On jest Panem całego świata i jego praw, stąd „przenika mury”. To On je ustanawia i przekracza. Wszelkie prawa w niczym Go nie ograniczają i nie panują nad Nim. W ten sposób wyrażona jest również prawda o wszechmocy Boga (przymiot Boga w traktacie *de Deo Uno*).

Czwarta zwrotka wskazuje na wywyższonego Chrystusa, który jako Bóg „patrzy na ziemię”.

„4. Teraz On na ludzkie plemie
i na miłą patrzy ziemię,
Która drogo dziś przybrana
kosztem Pana. Alleluja!”⁴⁸

W kontekście następnego czwartej zwrotki pojęcie „Bóg natury” zyskuje jeszcze głębsze znaczenie w odniesieniu do natury ludzkiej. Poucza o relacji łaski Bożej do ludzkiej natury, która jest wezwana do absolutnego oddania się do dyspozycji Bogu i jest dialogiem z Nim⁴⁹. „Bóg natury” jawi się jako pełen miłosierdzia Bóg, patrzący „ludzkie plemie” i „na miłą ziemię”. Owo „patrzenie” jest wyrazem miłosierdzia, gdyż „natura” została „drogo (...) przybrana kosztem Pana”, czyli usprawiedliwiona łaską, za cenę śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa Pana⁵⁰. Występuje tu zatem ukryty dogmat o powszechnym odkupieniu rodzaju ludzkiego i całego stworzenia. Dlatego też określenie ziemi jako „miłą” można rozumieć podwójnie: w pierwszym znaczeniu, jako afirmację świata stworzonego, który jest dobry⁵¹, co ma swe ostateczne źródło w opisie stworzenia w Księdze Rodzaju⁵², i co przypomniał Sobór Watykański II; w znaczeniu drugim, ziemia jest „miłą” Bogu, gdyż została „przybrana kosztem Pana”, a więc odkupiona łaską⁵³. Określenia „drogo” i „kosztem” podkreślają nadwartość czynu odkupieńczego Chrystusa Pana⁵⁴.

Występujące słowo „dziś” umiejscawia Zmartwychwstanie Pańskie w czasie, oraz zawiera prawdy o roku liturgicznym i anamnezie liturgicznej, że w czasie liturgii następuje uobecnienie misterium odkupienia. Wspomnienie „drogo” „przybranej ziemi” w Święta Wielkanocne zakorzenione jest w pobożności ludowej

⁴⁷ DH 6 = DS 30 = BF IX 4.

⁴⁸ ŚL nr 197, s. 226.

⁴⁹ Hasło: Natura i łaska, w: MST, k. 263.

⁵⁰ Por. Ap 7,9–17.

⁵¹ W znaczeniu potocznym, ludowym samo życie jest „miłe” człowiekowi, a więc świat stworzony jest „miły” naturze ludzkiej i oznacza doczesną wartość życia.

⁵² Rdz 1,1–31.

⁵³ Por. KDK 2; 40–45.

⁵⁴ F. Dziasek, jw., s. 154.

łączącej początek wiosny z Wielkanocą i wyrażającej się w bogatych dekoracjach świątyń, świątecznym wystroju domostw, oraz różnorodności strojów⁵⁵.

Piąta zwrotka jest wyrazem chrześcijańskiej nadziei na udział w ostatecznym triumfie zmartwychwstałego Chrystusa Króla (Pana — *Kyrios*).

„5. Przez Twe święte Zmartwychwstanie
z grzechów powstać daj nam, Panie,
Potem z Tobą królowanie.
Alleluja! Alleluja!”⁵⁶

Prawdy zawarte w ostatniej zwrotce są zgodne z nauczaniem Kościoła sformułowanym w *Symbolu* na XI synodzie w Toledo (675)⁵⁷. Zmartwychwstanie Chrystusa ujęte jest jako Jego wywyższenie⁵⁸. Zanoszona prośba „daj nam” nadaje Zmartwychwstaniu Pana subiektywny wymiar soteriologiczny. Podkreśla to powołanie się na triumf Pana „przez Twe święte Zmartwychwstanie”, które jednocześnie wyraża prawdę o świętości Chrystusa Pana, jak i o uświęcającym charakterze Jego Zmartwychwstania. Przez swoje Zmartwychwstanie Chrystus Pan jest pośrednikiem, i dzięki Niemu dokonuje się pełna aplikacja nadprzyrodzonych wartości, czyli zbawienie. Całe błaganie „z grzechów powstać daj nam, Panie”, pośrednio, jest wyrazem wiary, że zbawienie jest łaską wysłużoną przez Zmartwychwstałego Pana oraz jednocześnie jest aktem teologalnej nadziei, że Chrystus udzieli owoców odkupienia, czyli łaski powstania z grzechów i wywyższenia, czyli ostatecznego, wspólnego z Nim królowania. Powstanie z grzechów możliwe jest tylko przy pomocy łaski Chrystusowej⁵⁹. Występuje tu prawda objawiona o zmartwychwstaniu ciał przy końcu wieków i wspólnym królowaniu z Chrystusem wszystkich zbawionych⁶⁰.

Na zakończenie analizy treści teologicznej pieśni *Nie zna śmierci* należy zauważyć brak doksologii i odniesienia do Trójcy Świętej. W jakimś sensie charakter latreutyczny wyraża aklamacja „Alleluja” — charakterystyczna dla wszystkich pieśni wielkanocnych. Aklamacja, która jest wychwalaniem Boga (*Jahwe*), wykonywana na końcu każdej zwrotki, a podwojona w finale pieśni jest uwielbieniem Boga, oraz wyrazem prawdy o radosnym odkupieniu. W takim kontekście przez całą omawianą pieśń silnie podkreślony został dogmat o prawdziwym Bóstwie Jezusa Chrystusa.

⁵⁵ Zob. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania, Pallottinum 2003, p. 148–155; W. Z a l e s k i SDB, Rok kościelny, Warszawa 1989, s. 240–247.

⁵⁶ ŚL nr 197, s. 226.

⁵⁷ DH 287 = DS 540 = BF VI 47.

⁵⁸ Zob. W. B o r o w s k i, Chrystologia rezurekcyjna Waltera Kaspera, Sandomierz 2001, s. 154–156.

⁵⁹ W. P i e t k u n, Dogmatyka katolicka, Warszawa 1954, s. 218–226.

⁶⁰ Por. 1 Kor 15,20–24.

III. PIEŚŃ ZWYCIĘZCA ŚMIERCI

Słowa i melodia pieśni *Zwycięzca śmierci* pochodzi ze śpiewnika Mioduszewskiego 1838⁶¹. Pieśń głosi triumfalne Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa i kończy się prośbą skierowaną do Niego o łaskę udziału w chwalebnym zmartwychwstaniu.

Pierwsza zwrotka ilustruje potęgę cudu Zmartwychwstania.

„1. Zwycięzca śmierci, piekła i szatana,
Wychodzi z grobu dnia trzeciego z rana.
Naród niewierny trwoży się, przestrasza
Na cud Jonasza. Alleluja!”⁶²

Pierwsza część zwrotki ukazuje Zmartwychwstanie Chrystusa jako Jego osobisty triumf nad śmiercią, piekłem i szatanem. Chrystus Pan „wychodzi z grobu dnia trzeciego z rana” — zdanie to jest zgodne z formułą najstarszego, apostołskiego wyznania wiary⁶³. Ten monumentalny obraz Zmartwychwstania Pańskiego, podkreślony w trzecim wersecie, gdzie „naród niewierny trwoży się, przestrasza” podkreśla przymiot Boga — Jego potęgę, oraz ilustruje prawdę o lęku w ujęciu biblijnym, że ludzi pogrążonych w grzechu ogarnia lęk wobec działającego Boga⁶⁴. W kontekście „niewierności” pierwszy wiersz odsyła do prawdy o istnieniu śmierci jako skutku grzechu. Ponadto pośrednio wyrażone zostały prawdy wiary o istnieniu piekła i szatana.

Przez termin „naród niewierny” rozumiani są ci Żydzi, którzy nie uwierzyli w Bóstwo Chrystusa i Jego zmartwychwstanie⁶⁵. Ostatni werset nawiązuje do biblijnej historii Jonasza, na którą Jezus Chrystus powołał się zapowiadając swoje zmartwychwstanie: *Plemię przewrotne i wiarołomne żąda znaku, ale żaden znak nie będzie mu dany, prócz znaku proroka Jonasza. Albowiem jak Jonasz był trzy dni i trzy noce we wnętrzościach wielkiej ryby, tak Syn Człowieczy będzie trzy dni i trzy noce w łonie ziemi* (Mt 12,39–40)⁶⁶. Cud ten miał potwierdzić prawdziwe Bóstwo Jezusa Chrystusa (dogmat wiary).

Druga zwrotka kontynuuje opis triumfalnego Zmartwychwstania Pańskiego.

„2. Ziemia się trzęsie, straż się grobu miesza,
Anioł zstępuje, niewiasty pociesza:
‘Patrzcie, tak mówi, grób ten próżny został,
Pan zmartwychpowstał’. Alleluja.”⁶⁷

Powyższa treść stanowi streszczenie ewangelicznych opisów nawiedzenia pustego grobu Pańskiego przez pobożne niewiasty⁶⁸. Zawarte jest tu wyznanie

⁶¹ ŚL nr 205, s. 232–233.

⁶² ŚL nr 205, s. 232.

⁶³ Zob. 1 Kor 15,3–5; Łk 24,34; G.L. Müller, *Chrystologia — Nauka o Jezusie Chrystusie*, (Traktat V) Podręcznik Teologii Dogmatycznej pod red. W. Beinerta, tłum. W. Szymon OP, Kraków 1998, s. 231–232.

⁶⁴ Zob. hasło Lęk, w: MST., k. 206.

⁶⁵ Mt 28,11–15; E. Szymonek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 206; W. Granat, *Chrystus Odkupiciel i Kościół — Jego Mistyczne Ciało*, jw., s. 97.

⁶⁶ Por. Jon 2,1; Mt 16,4; Łk 11,29–30.

⁶⁷ ŚL nr 205, s. 232.

⁶⁸ Por. Mt 28,1–8; Mk 16,1–8.

wiary w rzeczywiste zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. Werset ukazujący anioła, jako pocieszającego niewiasty, zwraca uwagę na antropologiczny rys pobożności ludowej, jakim jest współczucie, pocieszanie strapiionych niewiast. Wprowadzony tu jest element uczuciowości⁶⁹. Dopiero w drugiej części zwrotki ukryty jest najstarszy kerygmat wielkanocny oparty na ogłoszeniu Zmartwychwstania przez anioła, wskazującego na pusty grób, jako znak wiary⁷⁰.

Trzecia zwrotka wskazuje na soteriologiczny cel ofiary i Zmartwychwstania Chrystusa Pana przynoszącego radość odkupionym⁷¹.

„3. Ustąpcie od nas smutki i trosk fale,
Gdy Pan Zbawiciel triumfuje w chwale;
Ojcu swojemu już uczynił zadość,
Nam niesie radość. Alleluja.”⁷²

Pierwszy i ostatni werset zwrotki jak klamry podkreślają radosny charakter odkupienia oraz pośrednictwo Chrystusa Pana, który przez swoje Zmartwychwstanie *nam niesie radość*⁷³. Zatem zadośćuczynienie Zbawiciela Pana spowodowało pozytywne skutki dla ludzi, bo przyniosło „radość”. Użyty tytuł „Zbawiciel” oraz stwierdzenie „nam niesie” wskazują na subiektywny wymiar odkupienia i pouczają o radości zbawionych, doświadczających skutków odkupienia na sobie, gdy „ustępują smutki i trosk fale”.

Trzeci werset zwrotki przez wspomnienie „Ojcu swojemu” odsyła do dogmatów o odrębności Osób Boskich i relacjach między Osobami Trójcy Świętej. Wyrażona jest tu prawda objawiona⁷⁴, że „Ojciec” jest własnym ojcem Jezusa Chrystusa⁷⁵. Cały werset trzeci wyraża dogmat o zadośćuczynieniu, jakie Jezus Chrystus złożył sprawiedliwości Bożej⁷⁶.

Czwarta zwrotka nawiązuje do biblijnych relacji o spotkaniach Zmartwychwstałego ze swymi uczniami.

„4. Ciesz się swych uczniów, którzy wierni byli,
Utwierdza w wierze, aby nie wąpili:
Obcuje z nimi, daje nauk wiele
O swym Kościele. Alleluja.”⁷⁷

⁶⁹ Zob. B. Nadolski, Teologiczne zasady odnowy pobożności ludowej, w: Liturgia i pobożność ludowa, pod red. W. Nowaka, Olsztyn 2003, s. 42.

⁷⁰ L. Bouyer, jw., s. 319; T. Węclawski, jw., s. 165–169; W. Borowski, jw., s. 124–126.

⁷¹ Por. Rz 5,10,21.

⁷² ŚL nr 205, s. 232.

⁷³ 1 Kor 2,9.

⁷⁴ Zob. Mt 8,49; 11,27; J 1,18; 10,36.

⁷⁵ Zob. Komisja Teologiczno-Historyczna Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 (red.), Bóg Ojciec miłosierdzia, Katowice 1998, s. 142; M.-A. Vannier, Bóg Ojciec Tajemnica miłości. Ojcowie Kościoła o Bogu Ojcu, Warszawa 1999, s. 175; St. Grzechowiak (red.), Nauka o Bogu Ojcu. Wybór dokumentów, Gniezno 1999, s. 203; J.D. Szczurek, Elementy patrologii, Analecta Cracoviensia 28:1996, s. 329–347; t e n ż e, Trójjedyny. Traktat o Bogu w Trójcy Świętej Jedynym, Kraków 1999, s. 160–164.

⁷⁶ Zob. J. Buxakowski, jw., s. 345–346.

⁷⁷ ŚL nr 205, s. 232.

W pierwszym wierszu wyrażona jest biblijna prawda o radosnych spotkaniach Zmartwychwstałego ze swymi uczniami i ukazana radość uczniów wierzących w Chrystusa⁷⁸.

W dalszej części zwrotki można również dostrzec przyczynowy związek między Zmartwychwstaniem Chrystusa Pana i Jego obecnością w Kościele („obcuje z nimi, daje nauk wiele”). Ukazana postawa Chrystusa, który utwierdza swych uczniów „w wierze, aby nie wąpili” odsyła do traktatu o łasce i poucza, że umocnienie w wierze jest łaską, której udziela Jezus Chrystus. Ponadto zawarta została dogmatyczna prawda wiary o objawieniu i przekazaniu Apostołom nauki o Kościele⁷⁹. Występuje tu model Kościoła jako wspólnoty wierzących⁸⁰.

Piąta zwrotka rozwija temat ukazywania się Zmartwychwstałego swym uczniom.

„5. Już nie przestaje z narodem niewiernym,
Samym się tylko ukazuje wiernym:
Nieśmiertelności przedstawia znamiona
Wśród uczniów grona. Alleluja.”⁸¹

Początkowe zdanie, że Zmartwychwstały „już nie przestaje z narodem niewiernym” ilustruje prawdę, wyjaśnioną na Soborze Trydenckim, że bez wiary *niemożliwą jest rzeczą podobać się Bogu*⁸². Można tu dostrzec daleką aluzję do Listu św. Pawła do Rzymian, wyjaśniającego motyw odrzucenia niewiernej części Izraela⁸³, to jest tych, którzy nie uwierzyli w prawdziwe Bóstwo Jezusa Chrystusa i Jego mesjańskie posłannictwo⁸⁴. W powyższym tekście wiara rozumiana jest jako całkowite posłuszeństwo umysłu i woli wobec prawd objawionych przez Boga⁸⁵.

Główna treść zwrotki oparta jest na fragmencie Ewangelii według św. Jana, opisującym chrystofanie dokonujące się w Wieczerniku⁸⁶. „Znamiona” oznaczają chwalebne rany uwielbionego Chrystusa Pana, świadczą o Jego tożsamości, zatem potwierdzają tu ukryte prawdy o Zmartwychwstaniu, oraz Bóstwie Chrystusa Pana. Brakuje ukazania soteriologicznego znaczenia ran Zmartwychwstałego Chrystusa⁸⁷, oraz misyjnego posłania uczniów⁸⁸. Pośrednio wspomniany został przymiot Boga — nieśmiertelność (z traktatu *de Deo Uno*).

⁷⁸ DH 224 = DS 434 = BF VI 22.

⁷⁹ KO 7.

⁸⁰ F. Courth, P. Neuner, Mariologia — Maryja, Matka Chrystusa. (Traktat VI). Eklezjologia — Nauka o Kościele. (Traktat VII). Podręcznik Teologii Dogmatycznej pod red. W. Beinerta, tłum. W. Szymon, Kraków 1999, s. 212–213.

⁸¹ ŚL nr 205, s. 233.

⁸² Hbr 11,6; DH 801 = DS 1532 = BF VII 67.

⁸³ W tekście pieśni nie należy doszukiwać się idei odrzucenia Starego Testamentu (marcjonizm), ponieważ Stare Przymierze nigdy nie zostało odwołane; zob. KKK 121–123.

⁸⁴ Zob. Rz 11,1–36; List do Rzymian. Wstęp — przekład z oryginału — komentarz, opr. K. Romaniuk, Pallottinum, Poznań – Warszawa 1978, s. 223–236.

⁸⁵ Por. Hbr 11,1; DH 1789 = DS 3008 = BF I 48; W. Granat, Teologiczna wiara, nadzieja i miłość, Lublin 1960, s. 24.

⁸⁶ J 20,19–29.

⁸⁷ Zob. Jan Paweł II, Kościół świadkiem zmartwychwstania, Watykan 3 kwietnia 1983, w: Jubileuszowy Rok Odkupienia 25 III 1983 – 22 IV 1984, Watykan 1985, s. 174–177.

⁸⁸ Zob. E. Szymonek, jw., s. 215–218.

Szósta zwrotka wskazuje na wywyższenie Jezusa Chrystusa wynagradzające Mu wszelkie krzywdy jakich doświadczył.

„6. Boleści, rany, wzgardy wyrządzone
I śmierć haniebna są już nagrodzone
Za poniżenia został wywyższony
Nad wszystkie trony. Alleluja”⁸⁹.

Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa ukazane jest jako Jego osobisty triumf. Występuje tu silne poczucie sprawiedliwości: za wszelkie udreki, pohańbienie i śmierć Chrystus Pan doświadczył nagrody wywyższenia. Szczegółowo wymienione boleści, rany, wzgardy, i śmierć haniebna pouczają o cierpieniu i bólu, jakie Jezus Chrystus poniósł podczas Męki Krzyżowej⁹⁰, oraz wskazują na dogmat, że jego ciało podlegało cierpieniom⁹¹.

Druga część zwrotki mówiąca o wywyższeniu (ascendencji) Zbawiciela „nad wszystkie trony” zawiera aluzje do pawłowej koncepcji Zmartwychwstania Pańskiego⁹², oraz oznacza nieskończoną władzę Chrystusa Pana jako Króla wszechświata. W kontekście dalszych treści zasygnalizowana jest prawda o Boskiej władzy Chrystusa Pana nad całym światem. Brakuje soteriologicznego znaczenia męki, śmierci i wywyższenia Chrystusa.

Siódma zwrotka wzywa Kościół do radosnego uwielbienia Boga.

„7. Ciesz się Syjonie, Chrystusów Kościele,
Oto zabity Bóg Twój żyje w ciele;
Śpiewaj z weselem: „Pan króluje z drzewa”,
Jak Dawid śpiewa. Alleluja”⁹³.

Syjon (gr. *Sion*, hebr. *Gion*) to wzgórze w Jerozolimie na południe od świątyni, jest synonimicznym określeniem całej Jerozolimy jako ośrodka religijnego, a także jest symbolem nieba⁹⁴. Nazwanie Kościoła Syjonem i wezwanie go do radości nawiązuje do patrystycznego nauczania o Kościele istniejącym już Izraelu⁹⁵.

W wyrażeniu „Chrystusów Kościele” zawarta jest prawda, że Kościół został założony przez Chrystusa⁹⁶. Ponadto w kontekście poprzednich zwrotek ukryty jest jeden z przymiotów Kościoła — jego apostołskość⁹⁷.

Użyte słowo „Bóg” zawiera dogmat wiary o prawdziwym Bóstwie Chrystusa Pana. Drugi wiersz w literackiej formie wyraża prawdy dogmatyczne o prawdziwej śmierci i Zmartwychwstaniu Chrystusa Pana. Występuje tu nawiązanie do nauczania Soboru Efeskiego (431 r.), „że Słowo Boże cierpiało w ciele, i w ciele zostało ukrzyżowane, oraz że doznało śmierci stając się «pierworodnym z umarłych» [Kol 1, 18], a dzięki temu — jako Bóg — jest życiem i ożywicielem”⁹⁸.

⁸⁹ ŚL nr 205, s. 233.

⁹⁰ Zob. Flp 2,7; DH 72 = DS 166 = BF VI 2.

⁹¹ J. B u x a k o w s k i, jw., s. 249–252.

⁹² Ef 1,20–22; Dz 2,32–34a; 5,31; J. J e z i e r s k i, *Chrystologia*, Olsztyn 1997, s. 9.

⁹³ ŚL nr 205, s. 233.

⁹⁴ Hasło: Syjon, w: SNT, s. 586.

⁹⁵ F. C o u r t h, P. N e u n e r, jw., s. 337–338.

⁹⁶ Tamże, s. 227–229.

⁹⁷ Zob. Symbole wiary: BF IX 8, 9, 10, 26, 31, 35, 40 45; oraz KK 8; KKK 811, 816, 857.

⁹⁸ DH 124 = DS 263 = BF VI 4.

Wspomnienie „Dawida” odsyła do poglądu, o dawidowym autorstwie psalmów. W sensie teologicznym Zmartwychwstałemu Chrystusowi nadaje starotestamentalną perspektywę i wskazuje na Jego tytuł mesjański; zawiera ukrytą prawdę, że Jezus, jako potomek z rodu „Dawida”, jest Królem — Mesjaszem⁹⁹. Zatem wspomnienie króla Dawida podkreśla królewską godność Chrystusa Pana¹⁰⁰ i jednocześnie jest powołaniem się na dawidowe proroctwa mesjańskie, natomiast razem ze zdaniem „oto zabity Bóg Twój żyje w ciele” mówi o wypełnieniu się ich na osobie Chrystusa królującego z Krzyża¹⁰¹.

„Pan króluje z drzewa” są to słowa Psalmu 96(95),10¹⁰². W kontekście całej zwrotki zawiera ukrytą prawdę o Męce Krzyżowej i ogłasza objęcie władzy na Krzyżu przez Chrystusa¹⁰³, oraz oznacza ostateczne zwycięstwo, którego dokonał Chrystus Pan na krzyżu, pokonując śmierć. Ponad to „Pan” (*Kyrios*) „króluje”, a więc jest tu mowa o królewskiej władzy Chrystusa sprawowanej nad światem. Wyraźnie, więc stwierdzona jest Jego nie tylko godność, ale i władza¹⁰⁴.

Ukryta została prawda o misji Kościoła, który wezwany jest do głoszenia zwycięstwa Chrystusa Pana nad śmiercią¹⁰⁵ oraz oddawania czci Bogu, śpiewając swemu Stwórcy i Odkupicielowi¹⁰⁶. Chrystus jest Królem w sensie właściwym nad całym światem, dlatego Jemu jako Bogu należy się cześć w formie radosnego śpiewu¹⁰⁷. Z racji, że pieśń może być wykonywana w ramach Liturgii godzin zastępując hymn, pośrednio występuje tu prawda, że Kościół poprzez sprawowaną liturgię uwielbia Boga¹⁰⁸.

Radosny charakter pieśni podtrzymuje zwrotka ósma.

„8. Cieszymy się wszyscy, już śmierć pohańbiona,
Wina pierwszego rodzica zglądzona;
Niebios zamkniętych jest otwarta brama
Synom Adama. Alleluja”¹⁰⁹.

Pierwszy werset przypomina prawdę o śmierci ludzkiej, która została „pohańbiona”, to znaczy pokonana mocą Chrystusowego odkupienia¹¹⁰. Występuje tu rozumienie śmierci jako skutku grzechu pierworodnego. W dalszej części zwrotki są ukryte dwa dogmaty wiary: o grzechu pierworodnym i o powszechnym odkupieniu. Grzech pierworodny Adama ukazany jest jako „wina pierwszego rodzica” sprowadzona na cały rodzaj ludzki¹¹¹, a dzieło odkupienia dokonane przez Chrystusa potraktowane jest jako zglądzenie tej winy.

⁹⁹ Mt 1,1–17; Łk 1,27.32; 2,4–5.

¹⁰⁰ Zob. H. Langhammer OFM, „Syn Dawida”, w: U podstaw chrystologii Nowego Testamentu, Wrocław 1976, s. 104–110.

¹⁰¹ Psalmy. Komentarz biblijno-ascetyczny, opr. W. Borowski CRL, Kraków 1983, s. 318.

¹⁰² PSiN II, s. 254–255.

¹⁰³ Łk 23,39–43; J 19,19–22; KKK 440.

¹⁰⁴ 2 Krl 9,13; Ps 118(117), 26–27.

¹⁰⁵ KL 9.

¹⁰⁶ Psalmy. Komentarz biblijno-ascetyczny, jw. s. 319.

¹⁰⁷ Zob. Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp — przekład z oryginału — komentarz, opr. J. Homerski, Poznań – Warszawa 1979, s. 285–286.

¹⁰⁸ KL 10.

¹⁰⁹ ŚL nr 205, s. 233.

¹¹⁰ Zob. F. Dziasek, jw., s. 69.

¹¹¹ Rz 5,12; DH 175 = DS 372 = BF V 45.

Występujące imię „Adama”, zgodnie ze znaczeniem stosowanym w Biblii, oznacza pierwszego człowieka. Wspomniani „synowie” Adama odzwierciedlają poglądy teologów, że wszyscy ludzie mają Adama za prarodzica.

W kontekście całej pieśni zawarta została prawda, że Chrystus Pan dokonał odkupienia wszystkich ludzi, czego skutkiem „niebios zamkniętych jest otwarta brama”. W tej zwrotce podkreślona jest prawda wiary, że od grzechu pierworodnego, aż do odkupienia niebo było niedostępne dla ludzi¹¹². Jako dalszy wniosek z tekstu, można wyprowadzić stwierdzenie, że Zmartwychwstały Chrystus Pan obdarza zbawionych wiekuistą radością.

Dziewiąta zwrotka, o charakterze ascetycznym, wzywa do konsekwentnego nawrócenia, a więc zerwania z grzechem, prowadzenia nowego życia, oraz unikania pokus do grzechu, którymi mogą być miejsca i osoby.

„9. Więc potargawszy nałogi grzechowe,
Chrystusa wzorem więdźmy życie nowe,
Z dała mijając nieszczęść naszych groby,
Miejsca, osoby. Alleluja”¹¹³.

Treść całej zwrotki jest literacką parafrazą 6 rozdziału Listu do Rzymian, gdzie św. Paweł pisząc o Zmartwychwstaniu i chrzcie św. ukazuje niezwykłą godność chrześcijan umarłych dla grzechu, a żyjących dla Boga w Chrystusie Jezusie oraz poucza o konieczności współpracy odkupionych z otrzymaną łaską Bożą¹¹⁴. Mimo, że w pieśni nie ma wprost wzmianki o sakramencie inicjacji chrześcijańskiej, to można tu odczytać ukryte trzy prawdy chrześcijańskiej wiary: pierwszą, że Chrystus Pan jest wzorem do naśladowania dla odkupionych; drugą, że nowe życie bez grzechu jest możliwe w zjednoczeniu z Chrystusem, oraz wytrwanie w stanie bez grzechu wymaga współpracy z łaską Bożą poprzez wspólnotę z Chrystusem i unikanie okazji do grzechu.

Występują tu również ukryte prawdy dotyczące grzechu, a więc o istnieniu zniewalających nałogów, które są wynikiem powtarzania grzechów; grzech jest nieszczęściem człowieka, oraz że grzech prowadzi do śmierci wiecznej (symbolizuje to wyrażenie „naszych groby”).

Ostatnia zwrotka ukazuje chwalebny charakter Zmartwychwstania Pańskiego oraz zapowiada triumfalne zmartwychwstanie zbawionych¹¹⁵.

„10. Przez Twe chwalebne, Chryste, Zmartwychwstanie,
Daj w łasce Twojej stateczne wytrwanie
I niech tak w chwale, jakoś Ty, również my
Zmartwychwstaniemy. Alleluja”¹¹⁶.

Pierwszy werset nie tylko stwierdza fakt Zmartwychwstania Chrystusa Pana, co jest prawdą wiary wyznawaną w *Credo*, lecz podkreśla jego chwalebny charakter, co zgodne jest z prawdą wiary, że w chwili zmartwychwstania, nastąpiło niewidzia-

¹¹² F. Dziasek, jw., s. 206.

¹¹³ ŚL nr 205, s. 233.

¹¹⁴ Rz 6,1–23.

¹¹⁵ KL 8.

¹¹⁶ ŚL nr 205, s. 233.

line wywyższenie i uwielbienie Chrystusa. Początek zwrotki ujmuje Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, jako Jego osobisty triumf, natomiast dalsza jej część nadaje Zmartwychwstaniu wymiar soteriologiczny. Użyty tytuł „Chryste” oznacza Pomazańca Bożego, nadaje Mu mesjańskie znaczenie i odsyła do porządku odkupienia.

Prośba skierowana do Chrystusa „i niech tak w chwale, jakoś Ty, równie my zmartwychwstaniemy” wskazuje na porządek łaski i prawdę o potrzebie łaski wytrwania ostatecznego. Zwrot „jakoś Ty” odsyła do Listu do Kolosan i podkreśla pośrednictwo Chrystusa Pana, przez którego dokona się nasze zmartwychwstanie¹¹⁷. Ukryty jest tu również dogmat o powszechnym zmartwychwstaniu¹¹⁸, oraz wyrażona prawda, że zmartwychwstanie jest kresem odkupienia, w którym równocześnie dokonuje się pełna aplikacja nadprzyrodzonych wartości. Cała zwrotka stanowi akt wiary w prawdę, że wywyższenie stanowi bezpośrednią konsekwencję i konieczne uwieńczenie Zmartwychwstania Chrystusa; że Boska chwała (*doxa*) jest udziałem Jezusa Chrystusa, zwłaszcza od Jego zmartwychwstania; oraz że Uwielbiony, z kolei, obdarzy wiernych chwałą w pełni przy powszechnym zmartwychpowstaniu¹¹⁹.

IV. SYNTEZA TEOLOGII ZAWARTEJ W PIEŚNIACH WIELKANOCNYCH

Treści teologiczne, zawarte w analizowanych pieśniach wielkanocnych, koncentrują się głównie wokół odkupienia i osoby Zmartwychwstałego Jezusa Chrystusa. Ponadto występują prawdy: o Kościele, o grzechu, o cnotach teologicznych (wspomniana jest tylko wiara i nadzieja), o łasce, o stworzeniu (w tym: o człowieku, aniele i szatanie), oraz o Bogu Jedynym i o rzeczach ostatecznych (głównie o śmierci i powszechnym zmartwychwstaniu).

1. Odkupienie

W pieśniach wielkanocnych wyrażona jest radość ze Zmartwychwstania Chrystusa Pana¹²⁰. Jego powstanie z grobu wzbudza radość chrześcijańską¹²¹, gdyż posiada uświęcający charakter¹²² i soteriologiczne znaczenie¹²³. Chrystus Pan dokonał odkupienia wszystkich ludzi¹²⁴, i dotyczy to również Adama¹²⁵. Odkupienie ma charakter radosny i tryumfalny, gdzie zbawieni doświadczają rado-

¹¹⁷ Kol 3,1–4.

¹¹⁸ Por. 1 Kor 15,20–23.

¹¹⁹ Zob. Rz 6,4; 8,18; Flp 3,21; A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, Katowice 1985, s. 138.

¹²⁰ ŚS nr 105, s. 93, zwr. 1; ŚL nr 197, s. 225, zwr. 2.; ŚL nr 205, s. 232, zwr. 3.

¹²¹ ŚS nr 105, s. 93, zwr. 2.

¹²² ŚL nr 197, s. 226, zwr. 5.

¹²³ ŚS nr 105, s. 93, zwr. 1, 2; ŚL nr 197, s. 225, zwr. 2.

¹²⁴ ŚL nr 197, s. 225, zwr. 2; nr 205, s. 233, zwr. 8.

¹²⁵ ŚL nr 197, s. 225, zwr. 2.

ści¹²⁶. Zadośćuczynienie Chrystusa więcej utworzyło dobra niż zniszczyły ludzkie grzechy¹²⁷. Od grzechu pierworodnego, aż do momentu Jego zmartwychwstania niebo było niedostępne dla ludzi¹²⁸. Jezus Chrystus złożył zadośćuczynienie sprawiedliwości Bożej¹²⁹, przyniósł należny okup za zbawienie ludzi¹³⁰, wyzwolił z niewoli i spłacił dług zalegający na całym rodzaju ludzkim¹³¹. To zgładzenie winy¹³², i zadośćuczynienie dokonane przez Chrystusa Pana przyniosło radość zbawionym¹³³, doświadczającym zbawiennych owoców odkupienia¹³⁴. Radość ze Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa jest zgodna z wolą samego Pana¹³⁵.

Radosne świętowanie dnia Pańskiego¹³⁶, zakorzenione jest w biblijnych relacjach o spotkaniach Zmartwychwstałego ze swymi uczniami¹³⁷. Uroczyście obchodzony dzień Zmartwychwstania Pańskiego jest „dniem chwały” Pana i zapowiedzią chwały zbawionych¹³⁸. Zachodzi przyczynowy związek między Zmartwychwstaniem Jezusa Chrystusa a wskrzeszeniem z martwych ludzi¹³⁹. Zbawieni mają udział razem z Chrystusem w zmartwychwstaniu¹⁴⁰. Jezus Chrystus jest Panem życia i śmierci¹⁴¹, Zmartwychwstał jako pierwszy spośród umarłych i Jemu należny jest kult uwielbienia¹⁴². Przez swoje Zmartwychwstanie Chrystus Pan jest pośrednikiem i dzięki Niemu dokonuje się pełna aplikacja nadprzyrodzonych wartości, czyli zbawienie¹⁴³. Zmartwychwstały Pan obdarza zbawionych wiekuistą radością¹⁴⁴, stąd chrześcijanie ukierunkowani są ku „wiecznej chwale w Chrystusie”¹⁴⁵. Przez Chrystusa dokona się powszechne zmartwychpowstanie, kiedy uwielbiony Pan obdarzy wiernych pełnią chwałą i da udział we wspólnym królowaniu¹⁴⁶.

2. Osoba Zmartwychwstałego Jezusa Chrystusa

Występuje prawda wiary o Zmartwychwstaniu Jezusa¹⁴⁷. Zmartwychwstanie Pańskie ukazane zostało, jako tryumfalne powstanie Chrystusa z grobu (zgodnie

¹²⁶ ŚS nr 105, s. 93, zwr. 2.

¹²⁷ Tamże.

¹²⁸ ŚL nr 197, s. 225, zwr. 2.

¹²⁹ Tamże, nr 205, s. 232, zwr. 3.

¹³⁰ ŚS nr 105, s. 93, zwr. 2.

¹³¹ ŚL nr 197, s. 225, zwr. 2.

¹³² Tamże, nr 205, s. 233, zwr. 8.

¹³³ Tamże, zwr. 3.

¹³⁴ ŚS nr 105, s. 93, zwr. 1.; ŚL nr 205, s. 232, zwr. 3.

¹³⁵ ŚS nr 105, s. 93, zwr. 2.

¹³⁶ Tamże, zwr. 3.

¹³⁷ ŚL nr 205, s. 232, zwr. 4, 5.

¹³⁸ ŚS nr 105, s. 93, zwr. 3.

¹³⁹ Tamże, zwr. 1.

¹⁴⁰ ŚL nr 197, s. 225, zwr. 2.

¹⁴¹ ŚS nr 105, s. 93, zwr. 2; ŚL nr 197, s. 225, zwr. 1.

¹⁴² ŚS nr 105, s. 93, zwr. 1.

¹⁴³ ŚL nr 197, s. 226, zwr. 5.

¹⁴⁴ Tamże, nr 205, s. 233, zwr. 8.

¹⁴⁵ ŚS nr 105, s. 93, zwr. 3.

¹⁴⁶ Tamże, zwr. 1; ŚL nr 197, s. 226, zwr. 5; nr 205, s. 233, zwr. 10.

¹⁴⁷ ŚS nr 105, s. 93, zwr. 1; ŚL nr 205, s. 233, zwr. 5, 10; nr 197, s. 225, zwr. 1, 3.

z tradycją Kościoła Zachodniego)¹⁴⁸. Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa jest Jego osobistą wartością¹⁴⁹, oraz Jego osobistym tryumfem¹⁵⁰ nad śmiercią, piekłem i szatanem¹⁵¹. Podkreślony został chwalebny charakter Zmartwychwstania Pańskiego¹⁵².

Wyrażony został dogmat Bóstwa Chrystusa Pana¹⁵³. Jezus Chrystus Zmartwychwstał mocą swego Bóstwa¹⁵⁴. Cud Zmartwychwstania potwierdza Jego prawdziwe Bóstwo¹⁵⁵. Jezus Chrystus posiada Boską naturę¹⁵⁶, jest Bogiem¹⁵⁷, a Zmartwychwstanie jest na to dowodem¹⁵⁸. Chrystus Pan „wychodzi z grobu dnia trzeciego z rana” — zdanie to jest zgodne z formułą najstarszego, apostołskiego wyznania wiary¹⁵⁹.

Wymienione zostały Boskie przymioty Chrystusa: świętość¹⁶⁰, wszechmoc i nieśmiertelność¹⁶¹, oraz podkreślona Jego potęgą¹⁶². On jest Stwórcą, Panem i władcą całego świata z jego prawami, które w niczym Go nie ograniczają i nie panują nad Nim¹⁶³. Chrystus posiada nie tylko godność, ale i sprawuje królewską władzę nad światem¹⁶⁴. Do Niego należy władza nad ludźmi¹⁶⁵. Mesjańskie proroctwa dawidowe wypełniły się na osobie królującego Chrystusa¹⁶⁶.

W chwili Zmartwychwstania, nastąpiła (ascendencja) Zbawiciela¹⁶⁷, czyli niewidzialne wywyższenie i uwielbienie Chrystusa¹⁶⁸, co wynagrodziło Mu wszelkie krzywdy i cierpienia jakich doświadczył¹⁶⁹. Chrystus przez swoje Zmartwychwstanie wszedł do chwały Bożej¹⁷⁰, która jest Jego udziałem¹⁷¹.

Ukryty też został dogmat wiary o prawdziwym człowieczeństwie i Bóstwie Jezusa Chrystusa¹⁷², o Jego prawdziwej śmierci i Zmartwychwstaniu¹⁷³, oraz

¹⁴⁸ ŚS nr 105, s. 93, zwr. 1; ŚL nr 205, s. 232, zwr. 1.

¹⁴⁹ ŚS nr 105, s. 93, zwr. 1.

¹⁵⁰ ŚL nr 205, s. 233, zwr. 2, 6, 10.

¹⁵¹ Tamże, zwr. 1.

¹⁵² ŚS nr 105, s. 93, zwr. 1; ŚL nr 205, s. 233, zwr. 10.

¹⁵³ ŚS nr 105, s. 93, zwr. 1; ŚL nr 205, s. 233, zwr. 5, 7.

¹⁵⁴ ŚS nr 105, s. 93, zwr. 1; nr 197, s. 225, zwr. 1.

¹⁵⁵ ŚL nr 205, s. 232, zwr. 1.

¹⁵⁶ Tamże, nr 197, s. 225, zwr. 3.

¹⁵⁷ Tamże.

¹⁵⁸ Tamże.

¹⁵⁹ Tamże, nr 205, s. 232, zwr. 1.

¹⁶⁰ Tamże, nr 197, s. 225-226, zwr. 1, 5.

¹⁶¹ Tamże, s. 225, zwr. 1.

¹⁶² Tamże, nr 205, s. 232, zwr. 1.

¹⁶³ Tamże, nr 197, s. 225, zwr. 3.

¹⁶⁴ Tamże, nr 205, s. 233, zwr. 7.

¹⁶⁵ Tamże, nr 197, s. 225, zwr. 3.

¹⁶⁶ Tamże, nr 205, s. 233, zwr. 7.

¹⁶⁷ Tamże, s. 233, zwr. 6.

¹⁶⁸ Tamże, nr 197, s. 226, zwr. 5; nr 205, s. 233, zwr. 10.

¹⁶⁹ Tamże, nr 205, s. 233, zwr. 6.

¹⁷⁰ ŚS nr 105, s. 93, zwr. 3.

¹⁷¹ ŚL nr 205, s. 233, zwr. 10.

¹⁷² Tamże, nr 197, s. 225, zwr. 1.

¹⁷³ Tamże, nr 205, s. 233, zwr. 7.

potwierdzona prawda o historyczności Jezusa Chrystusa¹⁷⁴. Chwalebne rany uwielbionego Chrystusa Pana, świadczą o Jego tożsamości¹⁷⁵.

Występuje ukryta prawda o Męce Krzyżowej¹⁷⁶ i prawdziwej śmierci Chrystusa Pana¹⁷⁷. Chrystus Pan dokonał na krzyżu ostatecznego zwycięstwa, pokonując śmierć¹⁷⁸.

3. Kościół

Kościół wezwany jest do głoszenia zwycięstwa Chrystusa Pana nad śmiercią¹⁷⁹, oraz powołany do oddawania czci Bogu, śpiewając swemu Stwórcy i Odkupicielowi¹⁸⁰. Kościół poprzez sprawowaną liturgię uwielbia Boga¹⁸¹. W czasie liturgii następuje uobecnienie misterium odkupienia¹⁸², które jest równocześnie początkiem i zapowiedzią nieustannego wielbienia Boga¹⁸³.

Zachodzi przyczynowy związek między Zmartwychwstaniem Chrystusa Pana i Jego obecnością w Kościele¹⁸⁴. Kościół został założony przez Chrystusa¹⁸⁵. Wyrażona została dogmatyczna prawda wiary o objawieniu i przekazaniu Apostołom nauki o Kościele¹⁸⁶. Apostolskość jest jednym z przymiotów Kościoła¹⁸⁷. Występuje model Kościoła jako wspólnoty wierzących¹⁸⁸. Nazwanie Kościoła Syjonem i wezwanie go do radości nawiązuje do patrystycznego nauczania o Kościele istniejącym już Izraelu¹⁸⁹.

4. Grzech

Występuje ukryty dogmat wiary o grzechu pierworodnym¹⁹⁰. Grzech Adama ukazany jest jako „wina pierwszego rodzica” sprowadzona na cały rodzaj ludzki¹⁹¹ oraz jako dług zaciągnięty przez niego na całą ludzkość¹⁹². Od grzechu pierworodnego, aż do odkupienia niebo było niedostępne dla ludzi¹⁹³. Chrystus poprzez swoją

¹⁷⁴ ŚS nr 105, s. 93, zwr. 2.

¹⁷⁵ ŚL nr 205, s. 233, zwr. 5.

¹⁷⁶ Tamże, zwr. 7.

¹⁷⁷ ŚS nr 105, s. 93, zwr. 1; ŚL nr 197, s. 225, zwr. 1.

¹⁷⁸ ŚL nr 205, s. 233, zwr. 7.

¹⁷⁹ Tamże.

¹⁸⁰ Tamże.

¹⁸¹ ŚS nr 105, s. 93, zwr. 1; ŚL nr 205, s. 233, zwr. 7.

¹⁸² ŚS nr 105, s. 93, zwr. 1; ŚL nr 197, s. 225, zwr. 4.

¹⁸³ ŚS nr 105, s. 93, zwr. 1.

¹⁸⁴ ŚL nr 205, s. 232, zwr. 4.

¹⁸⁵ Tamże, s. 233, zwr. 7.

¹⁸⁶ Tamże, s. 232, zwr. 4.

¹⁸⁷ Tamże, s. 233, zwr. 7.

¹⁸⁸ Tamże, s. 232, zwr. 4.

¹⁸⁹ Tamże, s. 233, zwr. 7.

¹⁹⁰ Tamże, nr 197, s. 225, zwr. 2; nr 205, s. 233, zwr. 8.

¹⁹¹ Tamże, nr 205, s. 233, zwr. 8.

¹⁹² Tamże, nr 197, s. 225, zwr. 2.

¹⁹³ Tamże, nr 205, s. 233, zwr. 8.

śmierć i zmartwychwstanie wyzwolił ludzi z niewoli grzechu¹⁹⁴. Powstanie z grzechów i nowe życie możliwe jest tylko w zjednoczeniu z Chrystusem, przy pomocy Jego łaski¹⁹⁵.

Grzech jest nieszczęściem człowieka i prowadzi do śmierci wiecznej¹⁹⁶. Pośrednio ukazane zostały skutki grzechu, jakimi są zniewolenie i śmierć¹⁹⁷, oraz nałogi, które są wynikiem powtarzania grzechów¹⁹⁸. Ludzi pogrążonych w grzechu ogarnia lęk wobec działającego Boga¹⁹⁹.

5. Cnoty teologalne

Wyrażony został najstarszy kerygmat wielkanocny oparty na ogłoszeniu Zmartwychwstania przez anioła, wskazującego na pusty grób, jako znak wiary²⁰⁰. Występuje wyznanie wiary w rzeczywiste Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa²⁰¹, oraz zawarty został akt wiary w prawdę, że wywyższenie stanowi bezpośrednią konsekwencję i konieczne uwieńczenie Zmartwychwstania Chrystusa²⁰². Wiara rozumiana jest jako całkowite posłuszeństwo umysłu i woli wobec prawd objawionych przez Boga²⁰³. Bez wiary niemożliwą jest rzeczą podobać się Bogu²⁰⁴. Ukazana została radość uczniów wierzących w Chrystusa²⁰⁵. Ukryta została aluzja do Listu św. Pawła do Rzymian, wyjaśniającego motyw odrzucenia niewiernej części Izraela, to jest tych którzy nie uwierzyli w prawdziwe Bóstwo Jezusa Chrystusa i Jego mesjańskie posłannictwo²⁰⁶.

Chrześcijańska nadzieja na udział w ostatecznym triumfie Zmartwychwstałego Chrystusa Króla (Pana — *Kyriosa*)²⁰⁷. Przedmiotem aktu teologalnej nadziei jest ufność, że Chrystus wierzącym w Niego udzieli owoców odkupienia, czyli łaski powstania z grzechów i ostatecznego, wspólnego z Nim królowania²⁰⁸. Wierni śpiewając na cześć Zmartwychwstałego Pana pokrzepiają się nadzieją własnego zmartwychwstania²⁰⁹. Radosne przeżywanie faktu Zmartwychwstania Pańskiego już teraz pozwala odkupionym cieszyć się posiadaniem przyszłej chwały — teologalna cnota nadziei²¹⁰.

¹⁹⁴ ŚS nr 105, s. 93, zwr. 2.

¹⁹⁵ ŚL nr 197, s. 226, zwr. 5; nr 205, s. 233, zwr. 9.

¹⁹⁶ Tamże, nr 205, s. 233, zwr. 9.

¹⁹⁷ ŚS nr 105, s. 93, zwr. 2; ŚL nr 197, s. 225, zwr. 1.

¹⁹⁸ ŚL nr 205, s. 233, zwr. 9.

¹⁹⁹ Tamże, s. 232, zwr. 1.

²⁰⁰ Tamże, zwr. 2.

²⁰¹ Tamże.

²⁰² Tamże, s. 233, zwr. 10.

²⁰³ Tamże, zwr. 5.

²⁰⁴ Tamże.

²⁰⁵ Tamże, s. 232, zwr. 4.

²⁰⁶ Tamże, s. 233, zwr. 5.

²⁰⁷ Tamże, nr 197, s. 226, zwr. 5.

²⁰⁸ Tamże.

²⁰⁹ ŚS nr 105, s. 93, zwr. 3.

²¹⁰ Tamże.

6. Łaska

Zbawienie jest łaską wysłużoną przez Zmartwychwstałego Pana²¹¹. Ziemia została odkupiona łaską²¹². Natura ludzka została usprawiedliwiona łaską, za cenę śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa Pana²¹³. Jezus Chrystus udziela łaski umocnienia w wierze²¹⁴. Uczniowie Chrystusa Pana potrzebują łaski wytrwania ostatecznego²¹⁵. Wytrwanie w stanie bez grzechu wymaga współpracy z łaską Bożą poprzez wspólnotę z Chrystusem i unikanie okazji do grzechu²¹⁶.

7. Stworzenie

Imię „Adam” oznacza pierwszego człowieka zgodnie ze znaczeniem stosowanym w Biblii²¹⁷. Rodzaj ludzki pochodzi od jednej pary i wszyscy ludzie mają Adama za prarodzica²¹⁸. Świat stworzony jest miły Bogu i ludziom²¹⁹.

Prawda wiary o istnieniu szatana²²⁰.

Anioł ogłasza zmartwychwstanie Pana i pociesza strapione niewiasty²²¹.

8. Bóg Jeden

Bardzo często występujące słowo „Alleluja” stanowi akt uwielbienia Boga zgodnie ze starotestamentalną tradycją²²². Przymioty Boga można odczytać z Bóstwa Jezusa Chrystusa, który patrzy na całą ziemię z miłosierdziem²²³, a więc świętość, nieśmiertelność²²⁴, wszechmoc²²⁵.

9. Rzeczy ostateczne

Zawarta została prawda wiary w powszechne zmartwychwstanie²²⁶. Śmierć ludzka jest skutkiem grzechu pierworodnego, lecz została pokonana mocą Chrystusowego odkupienia²²⁷. Występuje prawda wiary o istnieniu piekła²²⁸.

²¹¹ ŚŁ nr 197, s. 226, zwr. 5.

²¹² Tamże, s. 225, zwr. 4.

²¹³ Tamże.

²¹⁴ Tamże, nr 205, s. 232, zwr. 4.

²¹⁵ Tamże, s. 233, zwr. 10.

²¹⁶ Tamże, zwr. 9.

²¹⁷ Tamże, nr 197, s. 225, zwr. 2; nr 205, s. 233, zwr. 8.

²¹⁸ Tamże.

²¹⁹ Tamże, nr 197, s. 225, zwr. 4.

²²⁰ Tamże, nr 205, s. 232, zwr. 1.

²²¹ Tamże, nr 197, s. 225; nr 205, s. 232, zwr. 2.

²²² ŚS nr 105, s. 93; ŚŁ nr 197, s. 225; nr 205, s. 232.

²²³ ŚŁ nr 197, s. 225, zwr. 4.

²²⁴ Tamże, nr 205, s. 233, zwr. 5.

²²⁵ Tamże, nr 197, s. 225, zwr. 3.

²²⁶ ŚS nr 105, s. 93; ŚŁ nr 197, s. 226, zwr. 5; nr 205, s. 233, zwr. 10.

²²⁷ ŚŁ nr 205, s. 232–233, zwr. 1, 8.

²²⁸ Tamże, s. 232, zwr. 1.

ZAKOŃCZENIE

Analizowane pieśni wielkanocne spokrewnione są z hymnami Liturgii godzin Wielkanocy, gdyż zasadniczo zawierają podobne, główne prawdy wiary, dotyczące soteriologicznego znaczenia zmartwychwstania Chrystusa Pana. W dalszych szczegółach treść teologiczna polskich pieśni odbiega od treści hymnów powszechnych. Charakterystyczne dla pieśni jest podkreślanie osobistego zwycięstwa Jezusa Chrystusa, który pokonał śmierć, piekło i szatana. Teologia skoncentrowana jest na radości ze Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Ukazana jest majestatyczna wzniosłość triumfującego Chrystusa, zaznaczone Jego Bóstwo, wywyższenie i obiektywna świętość. Występuje tu silne poczucie sprawiedliwości: za wszelkie udręki, pohańbienie i śmierć Chrystus Pan doświadczył nagrody wywyższenia. Zmartwychwstałemu należy się uznanie, cześć i uwielbienie ze strony odkupionych.

Do oprawy teologicznej należą: prawda o Boskiej władzy Chrystusa Pana nad całym światem, oraz subiektywny wymiar odkupienia, gdyż Zmartwychwstały Zbawiciel „nam niesie radość”. Ukazany jest przyczynowy związek między Zmartwychwstaniem Chrystusa Pana i Jego obecnością w Kościele. Uwielbienie Zmartwychwstałego Chrystusa dokonuje się w Kościele, rozumianym jako wspólnota odkupionych, wiernych uczniów, głoszących zwycięstwo Chrystusa Pana nad śmiercią.

Na uwagę, zasługuje też teologia biblijna, odwołująca się do ewangelicznych obrazów: opisu pustego grobu (Mt 28,1–15); Chrystusowej zapowiedzi zmartwychwstania — „znak Jonasza” (Mt 12,39–40); sceny z Wieczernika (J 20,19–29). Ukazana jest konieczność współpracy odkupionych z otrzymaną łaską Bożą (Rz 6,1–23). Występuje bogata symbolika „ręki świętej” wyrażająca potęgę działania Bożego.

Tło stanowią elementy cudowne, czego przykładem jest wspomnienie cudu Jonasza, rozmowa niewiast z aniołem, przenikanie Zmartwychwstałego przez skały, chrystofanie. Ponadto wyeksponowane są typowo ludowe elementy grozy: trwoga, przestraszenie, trzęsienie ziemi, zmieszanie straży grobu, oraz szczegółowo wymieniane są cierpienia Jezusa Chrystusa, jakie poniósł podczas męki krzyżowej: boleści, rany, wzgardy i śmierć haniebna. W pieśniach można dostrzec ślady kultu świętych, co ilustrują liczne wymieniane osoby: Adam i jego synowie, Dawid, Jonasz, niewiasty, anioł, uczniowie. Rysu ludowego nadaje termin „naród niewierny”.

Do marginalnych prawd należą treści dotyczące dogmatu Trójcy Świętej. W pieśniach brakuje końcowych doksologii (charakterystycznych dla hymnów), stąd nie ma w nich typowych odniesień trynitarnych. Bóg Ojciec wspomniany jest tylko jako własny ojciec Jezusa Chrystusa i ukazany jako sprawiedliwy Bóg, któremu On spłacił za nas dług. W pieśniach pośrednio można dostrzec ukryte dogmaty: o odrębności Osób Boskich i o relacjach między Osobami Trójcy Świętej, jednak do całości prawdy brakuje wspomnienia o Duchu Świętym. Nie występują też prawdy wiary dotyczące Najświętszej Maryi Panny, sakramentów oraz teologicznej cnoty miłości.

**THEOLOGISCHER INHALT DER OSTERNLIEDER,
DIE HYMNEN IN DER LITURGIE DER STUNDEN VERTRETEN**

ZUSAMMENFASSUNG

In der Liturgie der Stunden der Osterperiode, gemeinschaftlich im Polnischen abgehalten, können statt Hymnen Lieder gesungen werden: *Ach, welch freudiger Tag, Er kennt den Tod nicht oder Besieger des Todes*. Diese Lieder, ebenso wie allgemeine Hymnen, enthalten im Prinzip die Hauptwahrheiten des Glaubens, die die soteriologische Bedeutung der Auferstehung Christi betreffen. Charakteristisch für das Lied ist die Betonung des persönlichen Sieges Christi über Tod, Hölle und Satan. Die Theologie konzentriert sich auf die Freude über die Auferstehung des Herrn, zeigt Seinen majestätischen Triumph, unterstreicht Seine Göttlichkeit, Seine Erhöhung und die objektive Heiligkeit.

Die biblische Theologie beruft sich auf evangelische Bilder: Beschreibung des leeren Grabes (Mt. 28,1–15); Christus-Ankündigung seiner Auferstehung — „Jonas’ Zeichen“ (Mt. 12,39–40); die Szene aus dem Abendmahlraum (J 20,19–29). Es wird die Notwendigkeit der Zusammenarbeit der Erlösten mit der Göttlichen Begnadung (R 6,1–23) gezeigt. Die reichhaltige Symbolik der heiligen „Hand“, die die Macht der Göttlichen Handlung aufzeigt.

Den Hintergrund bilden typische Volkselemente. Den Randwahrheiten gehören Inhalte, die die Heilige Dreieinigkeit betreffen, weil Lieder keine Doxologie enthalten. Sie enthalten ferner keine Glaubenswahrheiten, die den Heiligen Geist, die heilige Mutter Gottes, die Sakramente und die theologale Tugend der Liebe betreffen.

PODSTAWOWE ZASADY ŻYCIA SPOŁECZNEGO

Treść: — Wstęp. — I. Wartości a życie społeczne. 1. Potrzeba wartości podstawowych. 2. Istota życia społecznego. — II. Podstawowe zasady moralne. 1. Sprawiedliwość i jej rodzaje. 2. Sprawiedliwość społeczna. 3. Potrzeba miłości. 4. Miłość społeczna. — III. Podstawowe zasady społeczne. 1. Zasada dobra wspólnego. 2. Zasada pomocniczości. 3. Zasada solidarności. — Podsumowanie. — Zusammenfassung

WSTĘP

W obecnej sytuacji trudno znaleźć wspólny fundament dla budowania świata sprawiedliwego. Współczesna cywilizacja ulegając postępującej laicyzacji, odrzuca wartości transcendentne¹. Aleksander Nalaskowski przypominając drogę, którą przeszły społeczeństwa uznawane obecnie za nowoczesne, pisze: *Przez ponad tysiąc lat, a ściślej prawie dwa tysiące i więcej, relacje między jednostkami układały się w zasadzie wertykalnie. Dominowała zasada „nad–pod”. [...] wartości są nam dane przez Najwyższego do pielęgnowania, wypełniania, szanowania. [...] Społeczna konstrukcja hierarchiczna poczęła się chwiać już w połowie XVIII wieku m.in. za sprawą jednego z największych cyników i prześmiewców, przewrotnego piewcy kryptoateizmu Jana Jakuba Rousseau. [...] Rousseau wskazał, że król i arystokracja nie są żadnymi pomazańcami bożymi, a jedynie wynikiem umowy społecznej*².

Moralność utraciła swoją oczywistość, postrzegana była jako obłuda. Wartości stały się przedmiotem dyskusji, wątpliwości i negocjacji, zatarto pojęcie grzechu. Niejednoznaczność i *rozmycie* pojęć miało znaczący wpływ na ocenę tego, co ma stanowić społeczną normę³. *Wiara w życie przyszłe załamała się albo utraciła znaczenie, jednak nie wyrzeczono się oczekiwań na jego miarę, lecz zastosowano je do obecnego świata. [...] „Bóg nie ma innych ramion niż nasze” — to oznacza, że o realizację tych obietnic możemy i musimy troszczyć się sami*⁴. Wartości moralne

¹ T. Borutka, *Społeczne nauczanie Kościoła. Teoria i zastosowanie*, Kraków 2004, s. 99.

² A. Nalaskowski, *Niewyraźne wychowanie — między nasyceniem a mściwością. Czy dorośli są dobrze wychowani?* w: *Kętrzyńskie sympozja pedagogiczne. Zeszyt I*, red. B. Przyborowska, Olsztyn 2007, s. 9–12.

³ Tamże, s. 13–16.

⁴ J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, Kraków 2005, s. 17.

w określonym przez technikę społeczeństwie utraciły swoją oczywistość. Człowiek sam musi projektować moralność. Jedyną wartością moralną jest przyszłe społeczeństwo, moralne jest to, co służy urzeczywistnieniu *nowego społeczeństwa*. W ten sposób nawet terroryzm rozwija się z błogosławieństwem nauki i oświeconego ducha na wysublimowanych polach⁵.

I. WARTOŚCI A ŻYCIE SPOŁECZNE

1. Potrzeba wartości podstawowych

Na początku lat 70. dwudziestego wieku przedstawiciele katolickiej nauki społecznej, politycy i pedagodzy w Niemczech Zachodnich zwrócili uwagę na potrzebę wiedzy i świadomości w zakresie wartości podstawowych w różnych płaszczyznach życia społecznego. W społeczeństwie zdominowanym przez liberalizm i neoindywidualizm, rozpowszechniały się orientacje na wartości samorealizacyjne, czyli związane z prywatnością jednostki i egoizmem, a traciły na znaczeniu orientacje na wartości, które domagają się poświęcenia jednostki dla dobra wspólnego⁶.

Kościół poszukując płaszczyzny porozumienia z ludźmi dobrej woli, odwołuje się do prawdy o człowieku. Zagrożenia godności człowieka związane są z błędnymi koncepcjami osoby ludzkiej. Idea człowieka została zredukowana, co doprowadziło do totalitaryzmu, a obecnie prowadzi do wysiłków tworzenia *nowego wspaniałego świata*. George Weigel (filozof, teolog, dziennikarz) stwierdza: *Jedna z podstawowych lekcji płynących z XX wieku polega na tym, że idee mają konsekwencje dobre i złe. Fałszywe koncepcje osoby ludzkiej, połączone z nowoczesną technologią i zapośredniczone przez politykę państw narodowych, zamieniły wiek, który rozpoczął się wielkimi nadziejami na przyszłość, w czas rzeźni⁷.*

Na ten dramat zwrócił uwagę Jan Paweł II w adhortacji o sytuacji Kościoła w Europie *Ecclesia in Europa* (2003) Ojciec Święty pisząc o gasnącej u Europejczyków nadziei, podkreślił *utrata pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego, któremu towarzyszy swego rodzaju praktyczny agnostycyzm, obojętność religijna i lęk przed przyszłością*.

Warto także zwrócić uwagę na trafną, chociaż bolesną diagnozę, postawioną przez kard. Josepha Ratzingera, obecnego papieża Benedykta XVI. W dniu 28 listopada 2000 roku wygłosił on w Berlinie referat w czasie konferencji poświęconej Europie. Tytuł tego przedłożenia: *Europa — jej duchowe podstawy wczoraj, dziś i jutro*. We wspomnianym referacie w Berlinie, Ratzinger analizując współczesną sytuację kulturową i religijną na Starym Kontynencie odwołał się do świadomości, że budowanie jednej Europy wymaga nie tylko wspólnoty gospodarczej, ale także wspólnoty wartości. Zwrócił przy tym uwagę na to, by z jednej strony państwo nie ingerowało w sprawę religii, z drugiej strony — podkreślił

⁵ J. Ratzinger, jw., s. 18–19.

⁶ W. Piwowarski, ABC katolickiej nauki społecznej, Pelplin 1993, s. 73.

⁷ Groźba nowego wspaniałego świata, rozmowa z George Weiglem, w: Przewodnik po encyklikach. Myśląc z Janem Pawłem II, red. J. Brodniewicz, tł. P. Łącki, Poznań 2003, s. 238.

potrzebę głębokiego szacunku dla przekonań religijnych innych ludzi oraz głębokiej czci dla świętości, dla Boga.

Zachód charakteryzuje się — mówił kardynał — dziwną i niemal patologiczną nienawiścią do samego siebie; godnym podziwu zrozumieniem próbuje otwierać się na obce wartości, ale nie akceptuje własnej kultury, a we własnej historii dostrzega jedynie okrucieństwa i zniszczenia, pomijając momenty wielkie i szlachetne. Jeżeli Europa chce przetrwać, musi dokonać nowego spojrzenia na siebie samą, choć z pewnością potrzebna będzie krytyka i pokora. Bardzo modna ostatnio wielokulturowość jest częstokroć rezygnacją z własnych wartości, przy czym wielokulturowość nie może istnieć bez stałych wartości uniwersalnych. W istocie nie może ona też istnieć bez głębokiej czci dla świętości. Jej powinnością jest okazywanie szacunku dla obcej świętości. Ale na takie podejście stać nas tylko wtedy, gdy Bóg nie jest dla nas obcy. [...] Jeśli tego nie uczynimy, nie tylko zniszczymy naszą europejską tożsamość, lecz także zaszkodzimy innym kulturom, dla których całkowicie obca jest pełna bezbożność, ukształtowana na Zachodzie.

Właściwie ukształtowana pamięć jest nam potrzebna w naszym życiu duchowym, we właściwym kształtowaniu naszego chrześcijańskiego powołania oraz pielęgnowania narodowej tożsamości. *Największym niebezpieczeństwem — stwierdza George Weigel — obecnie jest „nowy wspaniały świat” zasuszonych istot ludzkich, które nie mają uczuć, pragnień, intelektualnej ciekawości, w świecie pozbawionym miłości. Kiedy Kościół staje w obronie kultury życia, to broni miłości. [...] Demokracja nie może istnieć bez demokratów, a bycie demokratą jest kwestią przekonań moralnych⁸.*

2. Istota życia społecznego

Życie ludzkie z natury ma charakter społeczny, oznacza to, że człowiek nie może osiągnąć swego osobistego dobra inaczej jak tylko poprzez dobro społeczne. Każde dobro jednostkowe pomnaża także dobro społeczne⁹. Znaczy to, że jednostka i społeczeństwo skazane są na utrzymanie wzajemnych stosunków, które często bywają napięte.

Realizacja życia społecznego usytuowana jest pomiędzy jednostkami, które z racji nienaruszalnych praw posiadają godność osobową, a dobrami społeczności, dzięki którym człowiek staje się pełnowartościową osobowością. Osoba, otwierając się na otoczenie czy drugiego człowieka, spotyka świat wartości¹⁰. W zależności od dziedziny życia, będą to wartości społeczne, gospodarcze, polityczne, kulturalne lub inne. Każda wspólna wartość ma charakter osobowy, co oznacza, że istnieje ona w osobie i jest zorientowana na uczestników życia społecznego. Papież Paweł VI (1963–1978) w encyklice *Populorum progressio* (26 III 1967) uczy: *Rozwój [...] nie ogranicza się jedynie do postępu gospodarczego. Aby był prawdziwy, powinien być*

⁸ Groźba nowego wspaniałego świata, rozmowa z George Weiglem, w: Przewodnik po encyklikach. Myśląc z Janem Pawłem II, red. J. Brodniewicz, tł. P. Łącki, Poznań 2003, s. 238–239.

⁹ Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994, s. 395.

¹⁰ W. Piwowski, *iw.*, s. 54.

*zupelny, to znaczy winien przyczyniac się do rozwoju każdego człowieka i całego człowieka*¹¹.

Spoleczna natura człowieka stanowi fundament wszelkich form spoleczności oraz wpisanych w nie wymogów etycznych. Kościół w swoim nauczaniu zwraca uwagę nie tyle na modele rozwiązań spolecznych, ale na zasady spoleczne. Przez podstawowe zasady życia spolecznego rozumiemy: *ogólne dyrektywy dotyczace istnienia i normalnego funkcjonowania spoleczeństwa*¹². W pojęciu tych zasad mieści się *nakaz rozumu praktycznego tworzenia wspólnych wartosci jako srodków sluzacych rozwojowi osoby ludzkiej*¹³. Wśród zasad życia spolecznego należy wyodrębnić zasady moralne życia spolecznego (sprawiedliwosc spoleczna i miłość spoleczna) i zasady spoleczne w sensie ścisłym (dobro wspólne, pomocniczość i solidarność)¹⁴.

II. PODSTAWOWE ZASADY MORALNE

Poprzez refleksję rozum ludzki odkrywa w naturze ludzkiej zarys ładu moralnego i w oparciu o te dyspozycje formuluje zasady życia spolecznego. Głównymi składnikami porządku moralnego są wartosci etyczne, normy i wzory postępowania oraz instytucje tworzące normatywno-prawny ład. Kościół postuluje, by w tworzeniu ustroju uwzględnić dwa krańce rzeczywistości spolecznej: osobę ludzką i dobro wspólne. Spoleczeństwo ma obowiazek tworzyć warunki do rozwoju i wszechstronnej aktywności osoby ludzkiej. Właśnie zasady życia spolecznego organizują życie spoleczeństwa. W przestrzeni spolecznej, czyli w stosunkach międzyludzkich, istotne znaczenie odgrywiają zasady działania spolecznego, szczególnie sprawiedliwosci spolecznej i miłości spolecznej¹⁵.

W dokumentach Soboru Watykańskiego II (1962–1965) czytamy: *Także w życiu spoleczno-gospodarczym trzeba uszanować godność osoby ludzkiej, pełne jej powołanie i dobro całego spoleczeństwa. Człowiek jest bowiem twórcą, ośrodkiem i celem całego życia gospodarczo-spolecznego*¹⁶. Są to podstawowe zasady moralne życia spolecznego, stanowią bowiem zasadę istnienia i współdziałania spoleczeństw i narodów oraz nadają sens ludzkiej egzystencji.

1. Sprawiedliwosc i jej rodzaje

Według św. Tomasza z Akwinu (1225–1274): *sprawiedliwosc jest cnotą, a dokladniej taką postawą moralną, na mocy której jednostka przyznaje drugiej*

¹¹ PP 14.

¹² T. Borutka, Zasady życia spolecznego, w: Encyklopedia nauczania spolecznego Jana Pawła II, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 597.

¹³ W. Piwowarski, Podstawowe zasady życia spolecznego, w: Słownik katolickiej nauki spolecznej, red. W. Piwowarski, Warszawa 1993, s. 130.

¹⁴ T. Borutka, Spoleczne nauczanie Kościoła, jw., s. 112.

¹⁵ A. Zwoliński, Katolicka nauka spoleczna, Kraków 1992, s. 23.

¹⁶ KDK 63.

*jednostce jej prawa w sposób stały i niezmienny*¹⁷. Jest to więc stała dyspozycja woli, polegająca na gotowości oddawania każdemu tego, co mu się należy. Człowiek sprawiedliwy nie szuka przede wszystkim własnych korzyści, lecz przyznaje i udziela drugiemu jego prawa. W kontekście społecznym, sprawiedliwość, to osiągnięcie takiego stanu społeczeństwa, w którym każdy otrzymuje to, *co mu przysługuje*¹⁸. Istotne wydaje się stwierdzenie: *oddanie tego, co się komu należy lub to, co mu przysługuje*.

Różnorodność pojmowania idei sprawiedliwości niesie ze sobą poważne niebezpieczeństwo wypaczenia tej zasady życia społecznego. Radykalne rozwiązania socjalistyczne głoszące bezwzględną równość, okazały się nierealne. Przecięż w rzeczywistości widoczny jest brak równości pod względem uzdolnień czy zainteresowań. Społeczeństwo może poprawnie funkcjonować tylko wtedy, gdy każdy rozwija się zgodnie ze swoimi predyspozycjami. Z tej racji dla ludzi np. niepełnosprawnych należy czynić więcej niż dla zdrowych. Już św. Paweł żądał, aby oddać każdemu to, *co mu się należy* (Rz 13,7)¹⁹. Człowiek działając sprawiedliwie, staje się wykonawcą prawa naturalnego, tym samym uczestniczy w dziele stworzenia jako mandatariusz z ramienia Stwórcy²⁰.

Św. Tomasz z Akwinu mówił o trzech formach sprawiedliwości:

a) *sprawiedliwość zamienna (iustitia commutativa)* — rządzi wymianą między osobami, występuje tu idea równości. Przykładem jej zastosowania jest wymiana usług i towarów. Wzajemne świadczenia powinny być równe, co do wielkości. Przedmiotem wymiany mogą być również dobra intelektualne i moralne. Wycena równości świadczeń jest czasem bardzo trudna. Mimo trudności uzyskania obiektywnej słuszności, sprawiedliwość zamienna domaga się realizowania równości świadczeń wzajemnych;

b) *sprawiedliwość legalna, prawna (iustitia legalis)* — rządzi stosunkiem jednostki do społeczności i stwarza zobowiązania wobec wspólnoty. Z tytułu sprawiedliwości legalnej należy, np. odbywać służbę wojskową, płacić podatki. Zmierza ona do tworzenia dobra wspólnego, w ramach którego realizowane jest pełniejsze dobro jednostki. Ten rodzaj sprawiedliwości jest źródłem prawodawstwa państwowego;

c) *sprawiedliwość rozdzielcza (iustitia distributiva)* — rządzi stosunkiem pomiędzy społecznością a jednostkami. Określa obowiązki władzy wobec obywateli przy nakładaniu ciężarów lub rozdzielaniu korzyści, mając na celu zapewnienie każdemu właściwego uczestnictwa w dobru wspólnym, aby wszyscy mieli możliwość moralnego i duchowego rozwoju. Zasadą sprawiedliwości rozdzielczej jest nie tyle równość, ile proporcjonalność. Kryterium podziału dóbr, wyznacza dobro wspólne, które służy wszystkim obywatelom, np. podziału dochodu społecznego pomiędzy obywateli. Jest to niejako oddanie dobra społecznego tym, dla których

¹⁷ Św. Tomasz, cyt. za: J. Höffner, Chrześcijańska nauka społeczna, Kraków [b.r.w.], s. 55.

¹⁸ A. Klose, Katolicka nauka społeczna. Jej prawa i aktualność, Warszawa 1985, s. 100.

¹⁹ Tamże, s. 100–101.

²⁰ Cz. Strzeszewski, jw., s. 395.

zbiorowość istnieje i dla których to dobro wytworzyła. W podziale tym uwzględniane są potrzeby i zasługi²¹.

2. Sprawiedliwość społeczna

Od XIX wieku począwszy, mówi się także o *sprawiedliwości społecznej*. Termin ten, jako kategorię etyczną, wprowadził Pius XI (1922–1939) w encyklice *Quadragesimo anno* (15 V 1931), którą nazwano *encykliką sprawiedliwości społecznej*²². U podstaw sprawiedliwości społecznej zawarta jest idea poszanowania praw osoby ludzkiej w życiu społecznym, jako warunku realizacji dobra wspólnego²³.

Papież Jan XXIII (1958–1963) w encyklice *Mater et Magistra* (15 V 1961) uczy, że dobro wspólne: *obejmuje sumę takich warunków życia społecznego, w jakich ludzie mogą pełniej i szybciej osiągnąć własną doskonałość*²⁴. Wynika stąd, że sprawiedliwość społeczna porządkuje czyny ludzkie w kierunku dobra społecznego. Oznacza to także, że obywatel powinien realizować nakazy dobra wspólnego zgodnie z sugestiami prawego sumienia, a państwo powinno wydawać słuszne prawa potrzebne do realizacji tego dobra. Sprawiedliwość społeczna stwarza zobowiązania ze strony osób fizycznych, moralnych oraz prawnych, które tworzą społeczeństwo²⁵. Wkracza ona we wszystkie dziedziny sprawiedliwości: zamiennej, legalnej i rozdzielczej.

W związku z jubileuszem świata pracy Jan Paweł II, przemawiając 1. maja 2000 roku w rzymskim miasteczku uniwersyteckim Tor Vergata do blisko 200 tys. przedstawicieli pracodawców i pracowników z 60 krajów świata, zachęcał do: *zaradzenia nierównościom społecznym i ekonomicznym istniejącym w świecie pracy, do przywrócenia właściwej hierarchii wartości, na czele z godnością pracujących*²⁶. Ojciec Święty wskazywał, zatem na najwyższą zasadę rozsądnie urzędzonego systemu społecznego, którą jest sprawiedliwość społeczna²⁷.

Sprawiedliwość ta, obejmuje nie tylko materialną sferę działalności człowieka, ale także jego życie duchowe. Dotyczy bowiem nie tylko np. prawa do pracy, słusznej zapłaty, czy uczciwej rekompensaty za wszelki wysiłek ludzki, ale także szacunku i respektowania godności człowieka. Sprawiedliwość społeczna stanowi podstawę całego personalistycznego porządku społecznego, uwzględnia bowiem dobro osoby ludzkiej poprzez realizację dobra wspólnego²⁸.

Ze względu na dynamizm życia społecznego, realizacja sprawiedliwości społecznej nie jest jednak łatwa. Na niewystarczającą skuteczność sprawiedliwości

²¹ T. Żeleźnik, Sprawiedliwość, w: Słownik katolickiej nauki społecznej, jw., s. 171–172.

²² J. Höffner, jw., s. 58–59.

²³ J. Majka, Etyka życia gospodarczego, Wrocław 1982, s. 51.

²⁴ MM 65.

²⁵ J. Majka, jw., s. 51–52.

²⁶ Globalizacja solidarności, *Niedziela* 20 (2000), s. 5.

²⁷ T. Herr, Wprowadzenie do katolickiej nauki społecznej, Kraków 1999, s. 99.

²⁸ T. Borutka, *Propedeutyka katolickiej nauki społecznej*, w: *Katolicka nauka społeczna*, red. T. Borutka, J. Mazur, A. Zwoliński, Częstochowa – Jasna Góra 1999, s. 53–54.

wskazują encykliki społeczne. Pius XI w encyklice *Quadragesimo anno* pisał: *sprawiedliwość bowiem, nawet najwierniej przestrzegana, sama z siebie może wprowadzić usunąć przyczyny walk społecznych, nigdy jednak nie zdoła złączyć serc i umysłów*²⁹.

3. Potrzeba miłości

Chociaż Leon XIII (1878–1903) sprawiedliwość postawił jako zasadę prawa naturalnego w życiu społecznym, to jednak miłości przyznał nie mniejsze znaczenie. Papież mówił: *zespólone ze sobą [...], przenikają ściśle i przedziwnie budowę społeczności ludzkiej i prowadzą jej członków do osiągnięcia szczęścia tak zbiorowego, jak i osobistego*³⁰.

W przemówieniu wigilijnym 1942 roku, papież Pius XII (1939–1958) wyraźnie podkreślał, że sprawiedliwość i miłość w życiu społecznym łączą się ze sobą w sposób nierozzerwalny: *Koncepcja ta nie dopuszcza do kontrastu i alternatywy: miłość albo prawo, lecz wprowadza żywotną syntezę: miłość i prawo. [...] Podczas gdy prawo wyrównywa drogę miłości, miłość łagodzi twardość prawa i je wysubtelnia*³¹. Jedność i przenikanie się sprawiedliwości i miłości, gwarantuje stabilność i rozwój ludzkiej społeczności.

Św. Augustyn (354–430) rozróżniał: *miłość społeczną*, która jednoczy, tworzy dobre społeczności i *miłość egoistyczną*, która dzieli, tworzy społeczności antagonistyczne. Oba rodzaje miłości uważał za źródło życia społecznego i powstawania społeczności³².

Miłość jako zasada społeczna jest dążeniem do dobra lub wartości, w których chcielibyśmy z innymi osobami współuczestniczyć. Wyraża ona zatem postawę dynamiczną, tendencje do udoskonalenia, czyli uczestnictwa w dobru. Miłość jako forma istnienia istot rozumnych, które egzystują poprzez działanie, wspiera ich dążenia do uczestnictwa w wartościach transcendentnych (prawda, dobro, piękno)³³. Miłość jest tą siłą, która jednoczy ludzi, łączy ich w całość skierowaną ku wspólnemu dobru. Jest treścią więzi społecznej. Dopiero miłość, jak uczy Pius XI, może stworzyć: *wewnętrzna łączność członków społeczeństwa*³⁴.

4. Miłość społeczna

Wyrażenie *miłość społeczna (dilectio socialis)* ukuł prawdopodobnie św. Tomasz z Akwinu³⁵. Bezpośrednim celem miłości jako cnoty teologicznej jest Bóg.

²⁹ QA 137.

³⁰ Leon XIII, cyt. za T. Borutka, jw., s. 55.

³¹ Pius XII, Przemówienie wigilijne wygłoszone 24 grudnia 1942 roku, w: DNSK, s. 188.

³² K. Ryczan, Miłość — miłosierdzie w życiu społecznym, w: Jan Paweł II, Dives in misericordia. Tekst i komentarz, Lublin 1983, s. 224.

³³ J. Majka, jw., s. 54–55.

³⁴ QA 137.

³⁵ J. Höffner, jw., s. 61.

Ale pośrednim przedmiotem miłości są ludzie. W życiu społecznym realizacja zasady miłości jest równocześnie wypełnieniem postulatów sprawiedliwości. Nie można realizować cnoty miłości tam, gdzie nie jest realizowana sprawiedliwość. Człowiek jest zdolny realizować obowiązki miłości społecznej na mocy przenikającej je miłości Boga i bliźniego.

Papież Pius XI pisze: *wszystkie części społeczeństwa powinny czuć się członkami jednej wielkiej rodziny i synami tego samego Ojca niebieskiego*³⁶. Miłość społeczna skierowana jest do grup społecznych oraz całej ludzkości. Jako cnota naturalna, wynika ze społecznej natury człowieka. A jej przedmiotem jest rodzina, grupa zawodowa lub terytorialna, klasa, naród czy rodzina ludzka.

Paweł VI w encyklice o popieraniu rozwoju ludów *Populorum progressio* twierdzi, że miłość jest obowiązkiem każdego człowieka, ze względu na braterstwo rodziny ludzkiej, braterstwo wszystkich w Chrystusie. Od realizacji miłości społecznej zależy cywilizacja ludzkości³⁷. Papież ten postuluje powszechną *cywilizację miłości*, jako propozycję dla wszystkich ludzi, różnych światopoglądów, religii i wyznań³⁸.

Na komplementarność sprawiedliwości i miłości wskazuje Jan Paweł II. W encyklice *Dives in misericordia* (30 XI 1980) Ojciec Święty stwierdza, że sprawiedliwość bez miłości może ulec wypaczeniu: *miłość jest większa i bardziej podstawowa. Miłość niejako warunkuje sprawiedliwość, a sprawiedliwość ostatecznie służy miłości*³⁹. W celu stworzenia solidarnej wspólnoty ludzkiej w społeczeństwie i gospodarce zasada sprawiedliwości społecznej powinna być inspirowana mocą społecznej siły miłości. Same środki naturalne nie wystarczą w życiu społecznym.

W realizacji sprawiedliwości na Ziemi potrzebni są ludzie gotowi do bezinteresownego działania dla coraz doskonalszej sprawiedliwości. Miłość społeczna jest siłą jednoczącą ludzi w solidarny związek. Łatwiej, niż najbardziej doskonały porządek społeczny integruje jednostki, organizacje czy instytucje. Jako zasada strukturalna, miłość społeczna wspiera tworzenie porządku prawnego, opartego na zasadzie ludzkiego braterstwa.

Miłość wreszcie posiada moc *eschatologiczno-rewolucyjną*. Chrześcijanin wiedząc, że jako *partner Absolutu*, odpowiada na eschatologiczne Królestwo Boże zapoczątkowane w Jezusie Chrystusie, dzięki miłości społecznej, która posiada rewolucyjną siłę, przezwycięży różnorodne egoizmy i interesy grupowe także w obszarze społecznym i gospodarczym⁴⁰.

W *Kompendium nauki społecznej Kościoła* czytamy: *Miłość zawężona często do obszaru relacji bliskości lub ograniczana jedynie do subiektywnych aspektów działania powinna być na nowo postrzegana, w jej najgłębszym, autentycznym sensie, jako najwyższe i uniwersalne kryterium całej etyki społecznej*⁴¹. Benedykt XVI, przyglądając się postaci dobrego Samarytanina, poszerza to ujęcie i podkreśla

³⁶ QA 137.

³⁷ PP 44.

³⁸ T. Borutka, jw., s. 56.

³⁹ DiM 4.

⁴⁰ T. Herr, jw., s. 102–104.

⁴¹ KNSK 204.

w encyklice *Deus caritas est* (25 XII 2005), twierdząc, że nawet w niesprawiedliwie urządzonej społeczności zawsze konieczna jest miłość. *Program chrześcijański — program dobrego Samarytanina, program Jezusa — to «serce, które widzi». Takie serce widzi, gdzie potrzeba miłości, i działa konsekwentnie*⁴².

III. PODSTAWOWE ZASADY SPOŁECZNE

Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus* (1 V 1991) pisze: *Osoba ludzka żyje i podmiotowość społeczeństwa wzrasta wtedy, kiedy wiele różnych relacji wzajemnie się ze sobą splata*⁴³. Znaczy to, że człowiek jako *homo socialis* istnieje dzięki innym, z innymi i dla innych. Pomiedzy nim jako osobą i innymi jako grupą osób zachodzi relacja *współ-istnienia* i *współ-stawania*. Można mówić o *twórczej i pełnej napięć zależności człowieka od społeczeństwa i społeczeństwa od człowieka*⁴⁴. *Kościół postuluje, by w tworzeniu ustroju uwzględniać dwa krańce rzeczywistości społecznej: osobę ludzką oraz dobro wspólne*⁴⁵.

Życie społeczne zawiera w sobie *metafizyczny punkt oparcia* w społecznej naturze człowieka i funkcjonuje w organizacyjnej sferze tego życia. Dobro należy czynić zespołowo, wspólnie, społecznie, aby tworzyć wspólne wartości i równocześnie urzeczywistniać swoje cele osobowe i zadania życiowe⁴⁶. *W pojęciu zasady społecznej mieści się zatem nakaz rozumu praktycznego tworzenia wspólnych wartości służących rozwojowi osoby ludzkiej*⁴⁷. Zasada społeczna nie jest więc tylko twierdzeniem ogólnym, ale jest zasadą bytu i działania, wyrażającą istotę konkretnego życia społecznego oraz normą naturalno-prawną⁴⁸.

Istnieją trzy podstawowe zasady, które kształtują życie społeczne, mianowicie: zasada dobra wspólnego, zasada pomocniczości i zasada solidarności. To one przyczyniają się do kształtowania personalistycznego i humanistycznego porządku społecznego w płaszczyznach wszystkich społeczności ludzkich. Opierają się na tendencjach *dawania* i *brania*, tendencje te rodzą przywileje, ale równocześnie i zobowiązania. Papież Paweł VI w encyklice o popieraniu rozwoju ludów *Populorum progressio* pisał: *Lecz każdy człowiek jest członkiem społeczeństwa i przynależy do całej ludzkości. Dlatego też nie ten tylko czy ów, ale wszyscy ludzie powołani są do posuwania naprzód pełnego rozwoju całej społeczności ludzkiej. [...] Wzajemne powiązanie wszystkich ludzi, które jest faktem, nie tylko przynosi nam dobrodziejstwa, ale również rodzi obowiązki*⁴⁹.

⁴² DCE 31b.

⁴³ CA 49.

⁴⁴ S. Mycek, *Etyka jako odpowiedzialność. Zarys możliwości i konieczności spotkania rozumu i wiary*, Sandomierz 2006, s. 132.

⁴⁵ P. Sroga, *Podstawy ładu społecznego*, w: *Szanse dla Polski, nadzieja dla Kościoła*, red. A. Taborski, Olsztyn 2005, s. 9.

⁴⁶ T. Borutka, *Zasady życia społecznego*, jw., s. 597.

⁴⁷ J. Koperk, *Zasady życia społecznego*, w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 1605.

⁴⁸ T. Borutka, jw., s. 597.

⁴⁹ PP 17.

1. Zasada dobra wspólnego

Spółeczność jest czymś więcej aniżeli sumą jednostek. Każda wspólnota organizuje się wokół jakiegoś dobra określającego jej sens i cel. Dobra wspólne zawiązuje ludzką społeczność, kształtuje główną tkankę więzi międzyludzkiej, tworzy fundament wzajemnego przyporządkowania ludzkich odniesień i kontaktów, ale realizuje się dopiero w działaniu. Jako cel społeczności, zmienia się w siłę integrującą wspólnoty, dając równocześnie poczucie przynależności i odrębności⁵⁰.

Dobra wspólne — według Arystotelesa (ok. 384–322 r. p.n.e.) — wiąże się z finalistyczną koncepcją państwa podporządkowaną rozwojowi człowieka, uzasadnia bowiem istnienie i działanie państwa oraz wszystkich ludzkich społeczności, którego celem jest rozwój osoby ludzkiej w jej życiu twórczym, intelektualnym i moralnym⁵¹. Przyczyną zaistnienia społeczności, państwa jest człowiek, który rozwija swoje człowieczeństwo dzięki innym ludziom, tworzącym relacje społeczne. Można powiedzieć, że państwo, podobnie jak każda społeczność organizuje się dla dobra i szczęścia człowieka⁵².

Zasada dobra wspólnego zobowiązuje ludzi do współpracy dla dobra wspólnego w zakresie tak mniejszych, jak i większych społeczności, począwszy od rodziny, poprzez różne mniejsze i większe społeczności w państwie, kończąc na społeczności ludzkości. Wzrost dobra poszczególnej osoby jest zarazem wzrostem dobra wspólnego całego społeczeństwa. Papież Leon XIII ogłosił dobro wspólne jako *pierwsze i ostatnie po Bogu prawo w społeczności*⁵³. Zasada dobra wspólnego opiera się na tendencji wyrażającej istotę życia społecznego określanej jako *dawanie*. Uczestnicy życia społecznego winni podporządkować się temu najwyższemu prawu społecznemu. *Celem społeczności jest umożliwienie jak najpełniejszej realizacji dobra wspólnego, czyli stworzenie warunków do aktualizacji osobowej w stopniu nieograniczonym*⁵⁴.

W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* czytamy: *Zgodnie ze społeczną naturą człowieka, dobro każdego jest związane w sposób konieczny z dobrem wspólnym. [...] Przez dobro wspólne należy rozumieć «sumę warunków życia społecznego, które pozwalają, bądź to grupom, bądź poszczególnym jego członkom, pełniej i szybciej osiągnąć ich własną doskonałość»*⁵⁵. Urzeczywistnienie dobra wspólnego wymaga pewnego porządku: reguł, instytucji, organów, które umożliwiają poszczególnym podmiotom indywidualnym i zbiorowym zgodną realizację interesów.

Cytowany *Katechizm*, wymienia również trzy istotne elementy, które obejmuje dobro wspólne: *poszanowanie i popieranie podstawowych praw osoby; dobrobyt, czyli wzrost dóbr duchowych i ziemskich społeczności; pokój i bezpieczeństwo społeczności i jej członków*⁵⁶.

⁵⁰ J. Krucina, *Myśl społeczna Kościoła*, Wrocław 1993, s. 22–23.

⁵¹ M.A. Krąpiec, *Dobra wspólne*, w: *Encyklopedia „białych plam”*, t. 5, Radom 2001, s. 89.

⁵² Tamże.

⁵³ J. Krucina, *Dobra wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, Wrocław 1972, s. 156.

⁵⁴ M.A. Krąpiec, *iw.*, s. 91.

⁵⁵ KKK 1905–1906.

⁵⁶ KKK 1925.

Po pierwsze, zasada dobra wspólnego zakłada *poszanowanie osoby* jako takiej. W *Kompendium nauki społecznej Kościoła* czytamy: *Z godności, jedności i równości wszystkich osób wynika przede wszystkim zasada dobra wspólnego, do którego powinien odnosić się każdy aspekt życia społecznego, aby odnaleźć pełnię swojego sensu*⁵⁷. Znaczy to, że władze publiczne są zobowiązane do poszanowania podstawowych i niezbywalnych praw osoby ludzkiej. Należy również pamiętać, że *dobro wspólne nie jest prostą sumą partykularnych dóbr każdego podmiotu w wymiarze społecznego organizmu. Należąc do wszystkich i do każdego, dobro to jest i pozostaje wspólne, ponieważ jest niepodzielne i można je osiągać, pomnażać i chronić tylko razem*⁵⁸. *Katechizm Kościoła Katolickiego* powołując się na Konstytucję *Gaudium et spes*, wymienia następujące swobody wynikające z natury, niezbędne do rozwoju powołania ludzkiego: *prawo do [...] postępowania zgodnego ze słuszną normą swojego sumienia, do ochrony życia prywatnego i do sprawiedliwej wolności, także w sprawach religijnych*⁵⁹.

Po drugie, dobro wspólne domaga się *dobrobytu społecznego i rozwoju społeczności*. Pomimo, że dobro społeczne jest przede wszystkim natury moralnej, jego bowiem osiągnięcie ma człowieka czynić lepszym, dobrze jednak zorganizowane państwo powinno zapewnić obywatelom w dostatecznej ilości także dobra materialne i zewnętrzne⁶⁰. Uznanie dobra wspólnego pozwala na wnioskowanie o jego normatywnej treści. Rozwój jest syntezą wszystkich obowiązków społecznych. Znaczy to, że każdy interes społeczny powinien być podporządkowany temu dobru⁶¹. Dobro wspólne jest racją istnienia władzy politycznej, ponieważ odpowiedzialność za jego realizację, oprócz pojedynczych osób, należy również do państwa.

Już 1931 roku, Pius XI w encyklice *Quadragesimo anno* użył wyrażenia *konieczność dobra wspólnego*, sugerując normatywny charakter jego treści. *W razie prawdziwej konieczności dobra wspólnego, może państwo w ścisłym oparciu o prawo naturalne i Boskie określić, co w zakresie używania dóbr materialnych właścicielom wolno, a czego nie wolno*⁶². Władza bowiem powinna zapewnić *każdemu to, czego potrzebuje on do prowadzenia życia prawdziwie ludzkiego: wyżywienie, odzież, opiekę zdrowotną, pracę, edukację i kulturę, odpowiednią informację, prawo do założenia rodziny itd.*⁶³

Po trzecie, dobro wspólne zakłada *pokój, czyli trwałość i bezpieczeństwo sprawiedliwego porządku*. *Tak więc wymaga ono, by władza przy użyciu godziwych środków zapewniała bezpieczeństwo społeczności i jej członkom. Stanowi podstawę do słusznej obrony osobistej i zbiorowej*⁶⁴.

Reasumując można powiedzieć, że realizacja tego dobra polega na wkładzie jednostek w dobro wspólne i społeczności mniejszych w dobro wspólne społeczno-

⁵⁷ KNSK 164.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ KKK 1907.

⁶⁰ RN 27.

⁶¹ T. Borutka, *Społeczne nauczanie Kościoła*, jw., s. 119.

⁶² A. Szymański, cyt. za: J. Krucina, jw., s. 161–162.

⁶³ KKK 1908.

⁶⁴ KKK 1909.

ści większych, aż do społeczności ludzkości włącznie. Zasada ta określa obowiązki *od dołu* i uprawnienia *od góry*. Zobowiązuje ona do wkładu w życie społeczne wszystkie podmioty tego życia. Bez tego wkładu nie byłoby rozwoju i bogactwa w różnych dziedzinach życia społecznego. Realizacja zasady dobra wspólnego warunkuje pełny rozwój *catego i każdego człowieka*. Należy jeszcze dodać, że wobec wielości wspólnot, w których toczy się życie społeczne, a także wobec gwałtownych przemian, zakres dobra wspólnego, wymaga ciągłej konkretyzacji. W państwie stanowi ona wytyczną dla działalności społecznej. Można ją traktować wraz z dobrem wspólnym, które ona chroni, jako kryterium wyznaczające granice działania władzy. Oznacza to tworzenie w oparciu o nią właściwego porządku, w którym znajdują poszanowanie wolność i tolerancja⁶⁵.

2. Zasada pomocniczości

Interakcje osób we współczesnych społecznościach odbywają się na trzech wzajemnie powiązanych płaszczyznach: a) płaszczyzna podstawowych relacji społecznych (rodzina, zakład pracy, społeczność lokalna); b) pośrednia płaszczyzna stowarzyszeń; c) najwyższa płaszczyzna instytucji wyższego rzędu (państwo, systemy ubezpieczeń społecznych)⁶⁶.

Zasada pomocniczości (subsydialności) stoi na straży godności osoby i chroni inicjatywę społeczną. Zasada ta pobudzając osobowe kompetencje jednostki, zawiera nakaz świadczenia pomocy oraz zakaz podejmowania szkodliwej, ograniczającej interwencji⁶⁷. Zobowiązuje ona do *uzupełniającej pomocy* większych społeczności w stosunku do mniejszych, a wszystkie społeczności dla osoby ludzkiej, która jest źródłem, fundamentem i celem wszelkiego życia społecznego. Domaga się współpracy i wzajemnego przenikania się aktywności społecznych na wspomnianych trzech płaszczyznach, które zorganizowane są *od dołu do góry*⁶⁸.

Została ona sformułowana przez papieża Piusa XI w encyklice *Quadragesimo anno* jako *najważniejsze prawo filozofii społecznej*. W encyklice tej czytamy: *co jednostka z własnej inicjatywy i własnymi siłami może działać, tego nie wolno jej wydzierać na rzecz społeczeństwa; podobnie niesprawiedliwością, szkodą społeczną i zakłóceniem ustroju jest zabieranie mniejszym i niższym społecznościom tych zadań, które mogą spełnić, i przekazywanie ich społecznościom większym i wyższym. Każda akcja społeczna ze swego celu i ze swej natury ma charakter pomocniczy; winna pomagać członkom organizmu społecznego, a nie niszczyć ich lub wchłaniać*⁶⁹.

⁶⁵ W. Piwo w a r s k i, Zasada dobra wspólnego, w: Słownik katolickiej nauki społecznej, jw., s. 196–197.

⁶⁶ L. R o o s, Zadania państwa w gospodarce, w: Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia gospodarczego, red. J. Kupny, S. Fel, tłum. J. Kempa, Katowice 2003, s. 170.

⁶⁷ J. K r u c i n a, Myśl społeczna Kościoła, jw., s. 20–21.

⁶⁸ L. R o o s, jw., s. 170.

⁶⁹ QA 79.

Należy jednak pamiętać, że zbyt daleko posunięta interwencja państwa może zagrażać osobistej wolności i inicjatywie⁷⁰. Mając tego świadomość papież wyraźnie stwierdza, że ubezwłasnowolnienie jednostek i grup społecznych bliskich osobie jest *ze wszech miar niekorzystne i zakłóca cały porządek społeczny*⁷¹. Zasada ta wyznacza granice interwencji państwa i harmonizuje relacje między jednostkami i społecznościami⁷².

Zasada pomocniczości wskazuje więc na pomocnicze i uzupełniające działanie większych społeczności, najczęściej państwa lub instytucji użyteczności publicznej na rzecz mniejszych grup społecznych lub jednostek⁷³. Opiera się na tendencji wyrażającej istotę życia społecznego, określanej jako *branie*. Chodzi o to, by społeczności większe świadczyły *uzupełniającą pomoc* społecznościom mniejszym, a wszystkie razem osobie ludzkiej, która jest źródłem, fundamentem i celem wszystkich instytucji społecznych. Zasada ta określa uprawnienia *od dołu* i obowiązki *od góry*⁷⁴. Określa ona więzi i wzajemne obowiązki jednostki i społeczeństwa. Pomocniczy charakter państwa wynika z natury społeczeństwa oraz z naturalnego pierwszeństwa osoby jako podmiotu działania.

Życie społeczne wymaga istnienia i działania wielu społeczności. Istnienie struktur pośrednich jest zjawiskiem koniecznym i naturalnym. Przez te struktury realizowane są interesy różnych grup ludności, chronią one również przed naciskiem centralistycznej politycznej władzy. Wchłanianie niższych struktur przez wyższe kończy się kryzysami społecznymi⁷⁵. Z tej przyczyny w nauczaniu społecznym Kościoła, zasadzie tej poświęcono wiele uwagi. W oparciu o nią przeciwstawiano się systemom totalitarnym i autorytarnym.

Pomocniczość ma dwa aspekty: negatywny i pozytywny. Pierwszy polega na poszanowaniu inicjatywy, kompetencji i odpowiedzialności. Oznacza to, że należy pozostawić autonomię i wolność działania jednostkom ludzkim w stosunku do społeczności, zaś społecznościom mniejszym w stosunku do większych. Pomoc zatem paradoksalnie, związana jest z *brakiem pomocy*. Drugi aspekt natomiast polega na świadczeniu pomocy tam, gdzie jest ona konieczna. Chodzi tu o pomoc doraźną a nie permanentną, po to, by jednostka czy grupa społeczna, która nie jest w stanie zrealizować własnych celów i zadań, mogła po uzyskaniu pomocy w dalszym ciągu realizować te cele i zadania samodzielnie. Tę formę pomocy określa się jako *pomoc dla samopomocy*⁷⁶.

Zasada pomocniczości gwarantuje pluralizm instytucjonalny, wyznacza państwu pozycję obserwatora oraz inspiratora mediacji między zwaśnionymi stronami. Państwo nie występuje jako strona sporu, ale jako naczelny rozjemca. Katolicka nauka społeczna akceptuje *ekonomię przedsiębiorczości*, czyli *system ekonomiczny, który uznaje zasadniczą i pozytywną rolę przedsiębiorstwa, własności prywatnej*

⁷⁰ KKK 1883.

⁷¹ QA 79.

⁷² KKK 1885.

⁷³ T. Borutka, jw., s. 121.

⁷⁴ W. Piwowarski, Zasada pomocniczości, w: Słownik katolickiej nauki społecznej, jw., s. 198.

⁷⁵ T. Borutka, jw., s. 122.

⁷⁶ W. Piwowarski, jw., s. 198.

*i wynikającej z niej odpowiedzialności za środki produkcji oraz wolnej ludzkiej inicjatywy w dziedzinie gospodarczej*⁷⁷. Jan Paweł II uważa, że *społeczeństwo swoją działalność winno rozwijać tak daleko, jak to jest możliwe, a państwo tak daleko, jak to jest konieczne. Tego właśnie domaga się zasada pomocniczości*⁷⁸.

3. Zasada solidarności

Zasada solidarności bierze swój początek od dostrzeżenia nierówności między członkami społeczeństwa, pomimo jednakowej godności wszystkich ludzi. Jest ona ugruntowana w społecznej naturze człowieka i ukierunkowaniu społeczeństwa na dobro osób, dzięki temu zobowiązuje jednostki i społeczności ludzkie do uwzględnienia obydwu krańców życia społecznego, tj. dobra osoby ludzkiej i dobra wspólnego⁷⁹.

Na bazie solidarności, którą papież Leon XIII w encyklice *Rerum novarum* określa pojęciem *przyjaźni*, państwo musi dokonać *wyboru preferencyjnego* na rzecz obywateli najsłabszych i potrzebujących opieki społecznej, ekonomicznej i prawnej. W encyklice tej czytamy: *Chroniąc zaś prawa prywatne, szczególnie maluczkich i biednych winno mieć państwo na względzie. Warstwa bowiem bogatych dostatkami obdarowana mniej potrzebuje opieki państwa; klasy natomiast ubogie pozbawione ochrony, jaką daje majątek, szczególnie tej opieki potrzebują. Dlatego państwo powinno bardziej pilnym staraniem i opieką otoczyć pracowników najemnych, stanowiących masy ludności biednej*⁸⁰.

Solidarność, podobnie jak zasada pomocniczości jest zasadą:

a) ontologiczną, zasadą bytu społecznego, ponieważ jest ugruntowana w naturze społecznej człowieka;

b) prawną, gdyż w oparciu o dobro społeczne wyznacza zakres i rodzaj obowiązków oraz uprawnień dla poszczególnych podmiotów życia społecznego, począwszy od jednostek a skończywszy na państwie;

c) moralną, ponieważ nakazuje ją prawo natury ze względu na społeczną naturę człowieka i jej konsekwencje⁸¹.

Władysław Piwowarski pisze, że zasada solidarności jest często utożsamiana z zasadą dobra wspólnego, ale faktycznie stanowi odrębną normę naturalno-prawną, która reguluje stosunki społeczne tak w kierunku realizacji dobra wspólnego oraz w kierunku rozwoju osoby ludzkiej. Zasada ta kształtuje właściwy, personalistyczny i humanistyczny porządek społeczny. Wyraża dwie podstawowe tendencje kształtujące istotę życia społecznego, mianowicie *dawanie* i *branie*. Określa obowiązki *od dołu* i uprawnienia *od góry* oraz odwrotnie⁸².

⁷⁷ CA 42.

⁷⁸ T. Borutka, *Zasady życia społecznego*, jw., s. 602.

⁷⁹ J. Koperek, jw., s. 1605.

⁸⁰ RN 29.

⁸¹ Cz. Strzeszewski, jw., s. 523.

⁸² W. Piwowarski, *Zasada solidarności*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, jw., s. 198.

Najwięcej przemyśleń na temat solidarności dostarcza Jan Paweł II. Na szczególną uwagę zasługuje encyklika *Sollicitudo rei socialis*, w której papież wielokrotnie używa pojęcia solidarność, podkreślając, że chodzi o postawę moralną i społeczną jako cnotę. *Nie jest więc ona nieokreślonym współczuciem czy powierzchownym rozrzewnieniem wobec zła dotykającego wielu osób, bliskich czy dalekich. Przeciwnie, jest to mocna i trwała wola angażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni za wszystkich. Wola ta opiera się na gruntownym przekonaniu, że zahamowanie pełnego rozwoju jest spowodowane żądzą zysku i owym pragnieniem władzy, o którym była mowa*⁸³. Ma ona jak najlepiej zabezpieczyć realizację dobra wspólnego i rozwój osoby ludzkiej przez wzajemną współpracę i współdziałanie wszystkich w obrębie danych społeczności. Nie ma człowieka bez odniesienia do społeczności i nie ma społeczności mniejszych bez odniesienia do społeczności większych i odwrotnie.

Ojciec Święty, Jan Paweł II w swoim nauczaniu konsekwentnie powraca do zasad życia społecznego, wskazując na potrzebę solidarności rodziny ludzkiej, ciągłego dialogu i odpowiedzialnego budowania na tym, co jednoczy. Nowe stosunki należy oprzeć na solidarności i dialogu. W orędziu na Światowy Dzień Pokoju w 1986 roku czytamy: *W duchu solidarności i przy pomocy dialogu nauczymy się:*

- szacunku dla każdej osoby ludzkiej;
- szacunku dla prawdziwych wartości i kultury innych;
- szacunku dla słusznej autonomii i prawa innych do samostanowienia;
- przezwyciężania własnego egoizmu, aby zrozumieć i popierać dobro innych;
- włączania własnych środków w rozwój solidarności społecznej dla postępu i rozwoju, płynących z równości i sprawiedliwości;
- budowania struktur, które sprawiają, że społeczna solidarność i dialog będą trwałąmi znamionami świata, w którym żyjemy⁸⁴.

Zasada solidarności zakłada wzajemne zrozumienie i współpracę między jednostkami, ugrupowaniami społecznymi i państwami oraz całą ludzkością. Solidarność opiera się na jedności rodzaju ludzkiego powiązanego różnymi zależnościami, które domagają się pełniejszego zespolenia między ludźmi w duchowym braterstwie i miłości⁸⁵.

Świadomości tego faktu pozwoli na uniknięcie nieporozumień w formowaniu i eksponowaniu bardziej szczegółowych zasad społecznych⁸⁶. Ten system zasad tworzy personalistyczny i humanistyczny porządek społeczny w płaszczyznach wszystkich społeczności ludzkich, począwszy od rodziny, poprzez różne mniejsze i większe społeczności w państwie, a na społeczności ludzkiej skończywszy⁸⁷. *Do zaangażowanych w życie publiczne chrześcijan należy przekładanie tych zasad na*

⁸³ SRS 38.

⁸⁴ Jan Paweł II, Pokój jest wartością, która nie zna podziałów (1986), w: Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II, t. 1, Kraków 1998, n. 5, s. 66–76.

⁸⁵ W. Piwoarski, jw., s. 198.

⁸⁶ Tenże, ABC katolickiej nauki społecznej, jw., s. 67.

⁸⁷ Tenże, Podstawowe zasady życia społecznego, w: Słownik katolickiej nauki społecznej, jw., s. 130–131.

*praktykę życia codziennego: w rodzinach, w strukturach pośrednich, w życiu gospodarczym i politycznym, w przekonaniu, że realna demokracja w obecnym wydaniu ma również swoje niepokojące aspekty*⁸⁸. W rozwiązywaniu tych problemów katolicka nauka społeczna może i powinna mieć swój udział.

PODSUMOWANIE

Współczesna cywilizacja ulegając postępującej laicyzacji odrzuca wartości transcendentne. Wartości moralne utraciły swoją oczywistość. Człowiek sam próbuje projektować moralność. W społeczeństwie zdominowanym przez liberalizm rozpowszechniają się orientacje związane z prywatnością jednostki i egoizmem. Kościół poszukując płaszczyzny porozumienia odwołuje się do prawdy o człowieku, podkreśla społeczny charakter życia ludzkiego i zwraca uwagę na potrzebę realizacji zasad społecznych. Podkreśla znaczenie zasad moralnych życia społecznego (sprawiedliwość społeczna i miłość społeczna) oraz zasad społecznych w sensie ścisłym (dobro wspólne, pomocniczość i solidarność).

Niezależnie od opinii publicznej, Kościół spełnia wobec społeczeństwa niezwykle ważną funkcję profetyczno-krytyczną. Zadaniem katolickiej nauki społecznej i przedmiotem społecznego nauczania Kościoła jest ocena, realizacji przez władzę i różne jej instytucje dobra wspólnego państwa z punktu widzenia zasad moralnych w perspektywie ostatecznego celu człowieka i jego godności osobowej.

GRUNDSÄTZE DES GESELLSCHAFTLICHEN LEBENS

ZUSAMMENFASSUNG

Die gegenwärtige, der fortschreitenden Verweltlichung nachgebende Zivilisation lehnt transzendente Werte ab. Moralische Werte haben ihre Selbstverständlichkeit verloren. Der Mensch versucht selbst die Sittlichkeit zu entwerfen. In der vom Liberalismus beherrschten Gesellschaft verbreiten sich Orientierungen, die an die Privatsphäre und Selbstsucht gebunden sind. Die Kirche — auf der Suche nach einer Verständigungsebene — beruft sich auf die Wahrheit über den Menschen, unterstreicht den gesellschaftlichen Charakter des Menschenlebens und beachtet den Bedarf der Verwirklichung gesellschaftlicher Prinzipien; unterstreicht die Bedeutung der Moralprinzipien des gesellschaftlichen Lebens (Gerechtigkeit, Liebe) und gesellschaftliche Prinzipien im engeren Sinne (Gemeingut, Hilfsbereitschaft und Solidarität).

Unabhängig von der öffentlichen Meinung erfüllt die Kirche der Gesellschaft gegenüber eine ungewöhnlich wichtige zukunfts-kritische Funktion. Aufgabe der katholischen Sozialwissenschaft und Gegenstand des gesellschaftlichen Unterrichtens der Kirche ist die Schätzung der Verwirklichung seitens der Behörden und ihrer verschiedenen Institutionen des Wohles des gemeinsamen Staates im Hinblick auf Moralprinzipien in der Perspektive des endgültigen Zieles des Menschen und seiner persönlichen Würde.

⁸⁸ J. Mariański, Kościół katolicki w społeczeństwie obywatelskim, Lublin 1998, s. 83.

ZASTOSOWANIE METODY SOCJOMETRYCZNEJ W PRACY WYCHOWAWCZEJ i FORMACYJNEJ GRUP KOŚCIELNYCH

Treść: — I. Poznawcza wartość metody socjometrycznej. — II. Uwarunkowania skuteczności metody socjometrycznej. — III. Technika socjometryczna J.L. Moreno. 1. Charakterystyka techniki socjometrycznej. 2. Sposób przeprowadzenia techniki socjometrycznej J.L. Moreno. 3. Sposób sporządzania tabeli socjometrycznej. 4. Analiza wyników techniki socjometrycznej. — IV. Nietypowe techniki socjometryczne. 1. Technika „Zgadnij kto?” 2. Plebiscyt życzliwości i niechęci. 3. Technika szeregowania rangowego. — V. Wnioski końcowe. — Zusammenfassung

Skuteczne i efektywne prowadzenie pracy wychowawczej oraz formacyjnej wymaga poznania wychowanków, jak i relacji interpersonalnych w grupie. Opiekun, wychowawca, instruktor, moderator powinien znać nie tylko sytuację psychospołeczną, jaką przeżywa podopieczny jako jednostka, ale także jako członek grupy.

Celem poznawania członków grupy może być diagnoza zjawiska, które budzi niepokój opiekuna (np. postępowanie podopiecznego, jego zachowanie, poglądy), uzyskanie informacji o warunkach, w których prowadzona będzie działalność wychowawcza i formacyjna czy sprawdzenie skutków własnych oddziaływań pedagogicznych. Ponadto wychowawca powinien znać osoby, na które ma wpływać¹.

W środowisku szkolnym bez znajomości ucznia nie jest możliwe przystosowanie nauczania i wychowania do jego potrzeb i możliwości. Utrudnione jest także kierowanie i przewodzenie. Nie można też zapominać i o tym, że dla każdego ucznia poznanie go przez nauczyciela ma znaczenie emocjonalno-motywacyjne².

Zazwyczaj drugiego człowieka poznajemy, obserwując go, lub uzyskując od niego informacje poprzez stawianie pytań. Niekiedy stosuje się jeszcze metody projekcyjne — wykorzystujące fakt, że niektóre ukryte myśli człowieka ujawniane są w jego zachowaniach lub wytworach³.

Wychowawca może także poznawać członków grupy, jak i panujące między nimi relacje, i tym samym wpływać na proces wychowania, stosując metodę

¹ A. Janowski, Zbieranie i wykorzystywanie informacji o uczniu i klasie, w: Sztuka nauczania. Czynności nauczyciela, red. K. Kruszewski, Warszawa 2002, s. 350.

² J. Jeziorska, Szkolne pytania czyli dylematy nauczania, Warszawa 1996, s. 39.

³ A. Janowski, jw., s. 352.

socjometryczną, nazywana także socjometrią. Najbardziej rozpowszechnionym jej rodzajem jest klasyczna technika socjometryczna J.L. Moreno. Ponadto wyróżnia się także tzw. nietypowe techniki socjometryczne, do których należy: technika „Zgadnij kto?”, plebiscyt życzliwości i niechęci, technika szeregowania rangowego. Uwarunkowania wykorzystania tych metod w pracy wychowawczej zostaną omówione w niniejszym artykule. Poprzedzi je analiza wartości poznawczych metod socjometrycznych i warunków ich skuteczności. Natomiast na zakończenie przedstawione zostaną ograniczenia poznawcze metody socjometrycznej oraz wnioski praktyczne.

I. POZNAWCZA WARTOŚĆ METODY SOCJOMETRYCZNEJ

Metoda socjometryczna polega na dokonywaniu wyborów pozytywnych lub negatywnych (czyli odrzuceń), a czasami jednych i drugich, spośród członków jakiejś grupy, ze względu na ściśle określone kryterium wyboru lub kilka kryteriów. Kryteria te precyzuje się w formie specjalnie sformułowanych pytań. W odpowiedzi na nie, osoby badane podają imiona i nazwiska wybranych przez siebie osób z grupy, której pytania te dotyczą⁴.

Metoda socjometryczna dotyczy głównie badania stosunków interpersonalnych, w tym zwłaszcza żywionych przez osoby badane uczuć sympatii i antypatii, a także obojętności wobec członków określonej grupy. Można tu mówić o stosunkach przyciągania (atrakcji), jak sympatia, przyjaźń, solidarność, zaufanie, i o stosunkach odpychania (repulsji), tj. stosunkach opartych na uczuciach antypatii, wrogości, uleganiu uprzedzeniom. Szczegółne znaczenie przywiązuje się do stosunków interpersonalnych istniejących w nieformalnym nurcie badanej grupy, czyli w jej nurcie niekontrolowanym przez czynniki zewnętrzne. Tak więc za pomocą metody socjometrycznej można dowiedzieć się, jacy członkowie grupy należą do osób powszechnie lubianych lub nie lubianych, jacy są całkowicie niedostrzegani lub wręcz odrzucani przez innych. W tym względzie metoda ta może dostarczyć nauczycielom cennych informacji wychowawczych, gdyż ci nie znają na ogół dostatecznie nieformalnego nurtu życia klasy. Nawet kilkumiesięczna praca z grupą nie pozwala na bliżej zobiektywizowaną orientację w tym zakresie. Dowodzą tego przeprowadzone badania przez G. Bastina. Autor ten pragnął przekonać się, czy nauczyciele są w stanie na podstawie własnej obserwacji i intuicji zidentyfikować uczniów lubianych, izolowanych i odrzucanych oraz wskazać na nawiązane przyjaźnie i utworzone podgrupy w klasach, w których nauczali codziennie przez trzy miesiące. W tym celu poddano badaniom za pomocą klasycznej techniki socjometrycznej 405 uczniów w wieku 12–15 lat i przeprowadzono rozmowę z nauczycielami każdej z uwzględnionych w badaniu klas. W wyniku badań okazało się, że nauczyciele mieli trudności w odpowiadaniu na stawiane im pytania i że wypowiedziane przez nich opinie nie tylko nie zgadzały się ze sobą, ale niekiedy były wręcz sprzeczne z wynikami badań socjometrycznych⁵.

⁴ M. Ł o b o c k i, *Metody i techniki badań pedagogicznych*, Kraków 2006, s. 173–174.

⁵ Tamże, s. 174–175.

Za pomocą socjometrii można poznać nie tylko struktury wzajemnych powiązań ze sobą poszczególnych uczniów i ich pozycję społeczną zajmowaną w nieformalnej strukturze grupy ale także podgrupy istniejące w jej obrębie i przynależność uczniów do nich. Najczęściej badania socjometryczne dotyczą:

- identyfikowania osób wymagających specjalnej uwagi, np. uczniów sprawiających trudności wychowawcze;
- klasyfikowania według różnych kategorii wyboru, np. kategorii popularności („gwiazdy”, „osoby izolowane” i „osoby przeciętne”);
- ustalenia struktury wewnętrznej grupy (ilość podgrup, ich skład osobowy, powiązania);
- mierzenia takich czynników, jak wielkość wpływu jednych osób na drugie, badania spostrzegania i oceniania własnej roli i ról innych członków w grupie oraz badania innych przejawów świadomości społecznej⁶.

Metoda socjometryczna jest łatwa w użyciu i wymaga niewiele czasu na przeprowadzenie. Zastosowanie jej, niezależnie od techniki, jaką się posługujemy — trwa w zasadzie nie dłużej niż 10–15 minut⁷. Można ją stosować poczynając od dzieci w wieku przedszkolnym. Godne podkreślenia jest także i to, że trudno byłoby znaleźć inną metodę, za pomocą której można byłoby zgromadzić w tak krótkim czasie, tak różny i bogaty materiał dotyczący badanej grupy⁸.

II. UWARUNKOWANIA SKUTECZNOŚCI METODY SOCJOMETRYCZNEJ

Metoda socjometryczna umożliwi spełnienie wyżej wymienionych celów badawczych pod warunkiem poprawnego metodologicznie jej zastosowania. Na ogół stosuje się ją w odniesieniu do grupy zamkniętej, a więc wyłącznie do stałych jej członków, czyli formalnie związanych z grupą. Może to być klasa szkolna, grupa wychowawcza domu dziecka, drużyna harcerska, grupa ministrantów, schola, chór czy grupa oazowa⁹.

Istotnym warunkiem poprawności badań socjometrycznych jest względnie dobra wzajemna znajomość członków danej grupy i pozostawanie przez nich w bliskich kontaktach interpersonalnych. Ważna jest także liczebność grupy, obejmująca nie więcej niż kilkadziesiąt osób. Im mniejsza jest liczebnie grupa, tym bardziej wiarygodne są wyniki socjometrii¹⁰.

Badanie socjometryczne, bez względu na rodzaj zastosowanej techniki, najlepiej jest przeprowadzić przy stuprocentowej obecności członków grupy. W praktyce postulat ten jest trudny do spełnienia. Trzeba jednak pamiętać, że absencja nie powinna przekraczać 10% osób wchodzących w skład badanej grupy¹¹.

⁶ M. Łobocki, *Metody i techniki badań pedagogicznych*, jw., s. 175.

⁷ T e n ż e, *Wprowadzenie do metodologii badań pedagogicznych*, Kraków 2006, s. 248.

⁸ T e n ż e, *Metody i techniki badań pedagogicznych*, jw., s. 177.

⁹ Tamże, s. 176.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże.

Ważne jest także dokładne określenie kryteriów, według których osoby badane dokonują wyboru lub oceny członków danej grupy. Powinny to być kryteria jednakowo rozumiane przez wszystkie osoby objęte badaniami socjometrycznymi¹².

Grupa musi mieć zaufanie do osoby przeprowadzającej badanie. Musi ona wytworzyć odpowiednią atmosferę życzliwości, zmotywować do udziału w badaniach i poważnego ich potraktowania, zapewnić dyskrecję i tajność wyborów. Nie można też wprowadzać klimatu zagrożenia¹³.

III. TECHNIKA SOCJOMETRYCZNA J.L. MORENO

Do najbardziej znanych i rozpowszechnionych technik socjometrycznych należy technika w jej wersji klasycznej. Zapoczątkował ją w latach trzydziestych XX wieku Jacob L. Moreno, amerykański psychiatra, który stosował socjometrię jako narzędzie pomiaru stosunków „przyciągania i odpychania” w różnorodnych grupach społecznych. Socjometria rozwinięta została przez H.H. Jennings — współpracownicę Moreno i dalej przez innych badaczy. Szczególną popularnością cieszyła się w Stanach Zjednoczonych, gdzie stosowano ją do badania bardzo różnorodnych grup pracowniczych czy oddziałów wojskowych. Wiele tych technik znalazło zastosowanie w badaniach prowadzonych w amerykańskich szkołach publicznych. Natomiast w polskich szkołach socjometria obecna jest stosunkowo niedługo, a znajomość tej metody niestety nie jest zbyt powszechna.

1. Charakterystyka techniki socjometrycznej

Technika przewiduje starannie przemyślane i sformułowane pytania, dotyczące np. najlepszych przyjaciół, osób najbardziej lubianych, cenionych lub mniej uważanych za przyjaciół, czy osoby lubiane. Zestaw stawianych pytań nazywa się testem socjometrycznym. Szczególną uwagę przywiązuje się do poprawnie sformułowanych pytań, jasno i wyraźnie określających kryteria wyboru oraz jednoznacznie rozumianych przez wszystkie badane osoby. Pytanie powinno uwzględniać zawsze tylko jedno kryterium wyboru i dotyczyć na ogół rzeczywistej sytuacji panującej w grupie¹⁴. Na przykład:

- „Z kim chciał(a)byś siedzieć w jednej ławce?”
- „Z kim chciał(a)byś bawić się po lekcjach?”
- „Z kim chciał(a)być pójść do kina?”

W pierwszych kilkudziesięciu latach stosowania klasycznych technik socjometrycznych zalecano przede wszystkim formułowanie pytań odnoszących się do wyborów pozytywnych. Zakładano, że pytania domagające się wyborów negatyw-

¹² M. Łobocki, *Metody i techniki badań pedagogicznych*, jw., s. 176.

¹³ E. Jarosz, E. Wysocka, *Diagnoza psychopedagogiczna. Podstawowe problemy i rozwiązania*, Warszawa 2006, s. 321–322.

¹⁴ M. Łobocki, *Wprowadzenie do metodologii*, jw., s. 248–249.

nych stawiają osoby badane w sytuacjach sztucznych (nieautentycznych). Większość z nich — jak twierdzono — nie jest zainteresowana ludźmi, których poleca się im odrzucać. Wysuwano przeciwko wyborom negatywnym także argumenty natury psychologicznej i moralnej. Podkreślano, że dokonywanie odrzuceń przez dzieci prowadzi je do nietolerancji i jest przyczyną nieporozumień między nimi. Obecnie przyjmuje się w tej kwestii stanowisko bardziej elastyczne. O zastosowaniu pytań dotyczących wyborów negatywnych decyduje przede wszystkim cel, jaki chcielibyśmy osiągnąć w badaniach. Podkreśla się również korzyści wynoszone z tego rodzaju pytań. Ale jednocześnie nawiązuje się do ostrożności w ich formułowaniu. Pytanie dotyczące takich wyborów stawia się raczej w sposób pośredni niż bezpośredni. Przestrzega się przed takim pytaniem, jak: „Z kim najbardziej nie chciał(a)byś pracować po lekcjach?” Lepiej zapytać o to samo w sposób następujący: „Z kim najmniej chciał(a)byś pracować po lekcjach?” Między tymi pytaniami zachodzi zasadnicza różnica. Pierwsze zakłada, że są uczniowie, których należy całkowicie wykluczyć jako współpracowników; drugie natomiast mówi tylko o ewentualnym ich wykluczeniu, tj. przyjmuje się możliwość współpracy z wszystkimi, lecz w stopniu zróżnicowanym¹⁵.

Liczba pytań uwzględnionych w ramach techniki socjometrycznej J.L. Moreno zależy głównie od celu badań. Niekiedy trzeba postawić 3–5 pytań, a czasami wystarczy jedno czy dwa. Różna może być także liczba wymaganych wyborów i odrzuceń (np. 2, 3, 4, 5). Bardzo często pozostawia się w tym względzie całkowitą dowolność osobom badanym¹⁶. Z jednej strony zaleca się ograniczoną liczbę wyborów, ze względu na możliwość łatwiejszego wykorzystania otrzymanych odpowiedzi i gruntowniejszej ich analizy statystycznej, a z drugiej strony podnosi się zarzuty przeciwko ograniczonej liczbie wyborów. Podkreśla się przy tym, że ograniczony wybór dostarcza mniej informacji o statusie socjometrycznym każdego z członków grupy¹⁷.

2. Sposób przeprowadzenia techniki socjometrycznej J.L. Moreno

Badanie socjometryczne powinno mieć następujący przebieg¹⁸:

1) Krótkie wprowadzenie — wyjaśnienie celu badania (należy unikać takich terminów jak „badanie testowe”, „test socjometryczny” czy „socjometria”, ponieważ mogą one wzbudzać niepotrzebne domysły, podejrzenia, wątpliwości i sprawić, że wybory nie będą dokonywane w sposób możliwie samorzutny). Ważne jest wytworzenie odpowiedniej atmosfery, zapewnienie dyskrecji ze strony nauczyciela.

2) Rozdanie kartek i ich podписание.

3) Podanie pytania (pytań) socjometrycznych. Przykładowe pytania: „Z kim najbardziej chciał(a)byś siedzieć w jednej ławce”, „Z kim z grupy najmniej chętnie chciał(a)byś pójść do kina?”

¹⁵ M. Łobocki, *Metody i techniki badań pedagogicznych*, jw., s. 179.

¹⁶ Tenże, *Wprowadzenie do metodologii*, jw., s. 249.

¹⁷ Tenże, *Metody i techniki badań pedagogicznych*, jw., s. 180.

¹⁸ E. Jarosz, E. Wysocka, jw., s. 322.

4) Podanie informacji o dowolnej lub ograniczonej liczbie wyborów (np. maksymalna liczba wyborów: 3 osoby). Ważne jest określenie, że wybory mogą odnosić się jedynie do członków badanej grupy i że w swych wyborach można uwzględniać osoby nieobecne, że wybory powinny być dokonywane w tajemnicy przed innymi. Osoby wpisujemy w odpowiedniej kolejności: na pierwszym miejscu wpisujemy osobę, z którą chcielibyśmy najbardziej siedzieć w ławce (lub najmniej chętnie iść do kina), na drugim osobę w drugiej kolejności itd.

5) Wyjaśnienie ewentualnych pytań.

6) Udzielanie odpowiedzi — dokonywanie wyborów.

7) Sprawdzenie podpisania kartek i zebranie odpowiedzi.

Osoby nieobecne w dniu badania, będące stałymi członkami grupy, można poddać badaniom w terminie późniejszym. W przypadku, gdy badania wymagają wyboru na podstawie kilku kryteriów, zaleca się przeprowadzenie ich w pewnych odstępach czasowych, by uniknąć wybierania przeważnie tych samych osób¹⁹.

Każde badanie socjometryczne powinno zostać zakończone skompletowaniem pełnej dokumentacji na jego temat. Powinna ona zawierać: nazwę klasy i listę jej członków, datę badania, imię i nazwisko osoby prowadzącej badanie, opis warunków badania (stosunek grupy do badania, wykaz osób nieobecnych, ewentualne zakłócenia badania)²⁰.

Otrzymane wyniki w badaniach socjometrycznych mogą być przedmiotem szczegółowych analiz dopiero po należyтым ich uporządkowaniu. W tym celu zestawia się je w specjalnej tabeli, zwanej tablicą socjometryczną, socjomatrycą lub po prostu tabelą socjometryczną²¹.

¹⁹ M. Łobocki, *Metody i techniki badań pedagogicznych*, jw., s. 182.

²⁰ E. Jarosz, E. Wysocka, jw., s. 323.

²¹ M. Łobocki, *Metody i techniki badań pedagogicznych*, jw., s. 183.

niania się dwóch powyższych kolumn: poziomej i pionowej. Zaznaczamy go najczęściej liczbą oznaczającą kolejność wyboru. Wybory negatywne oznaczamy inaczej, np. w postaci: „x”.

Można także — zamiast kolejnych wyborów — zaznaczyć w tabeli ich wartości w przeliczeniu na punkty. Np. jeżeli uwzględnimy pięć wyborów każdego z członków grupy, pierwszy wybór zaznaczamy „5”, drugi — „4”, trzeci — „3”, czwarty — „2”, a ostatni „1”. Sposób taki ułatwia przeprowadzenie określonych operacji statystycznych.

Na jedną tabelę można nanieść wyniki, otrzymane w odpowiedzi na kilka pytań. Wówczas odpowiedzi na każde pytanie zaznaczamy w tabeli innym kolorem lub znakiem. Ze względów praktycznych sposób taki nie wydaje się najlepszy. Dlatego lepiej jest sporządzić oddzielne tabele na poszczególne pytania. Przy czym wybory pozytywne i negatywne, dokonywane według jednakowego kryterium, zamieszczamy z reguły w jednej tabeli socjometrycznej²³.

Po naniesieniu danych socjometrycznych, podsumowujemy je w specjalnej rubryce: u dołu tabeli wybory otrzymane, a z boku wybory oddane. Uwzględniamy otrzymane i oddane wybory pozytywne i negatywne, oddzielnie dla dziewcząt i oddzielnie dla chłopców, łącznie z globalną liczbą wyborów. Wybory odwzajemnione (uczeń *A* wybiera ucznia *B*, a uczeń *B* wybiera ucznia *A*) oznaczamy w tabeli przez otoczenie ich kółkiem²⁴.

Tabela socjometryczna jest całkowicie wystarczająca w celu uzyskania ogólnej orientacji co do panującego w grupie układu stosunków interpersonalnych. Jednak uzyskanie syntetycznego obrazu takiego układu możliwe jest dzięki graficznemu przedstawieniu materiału socjometrycznego. Polega ono na wykreśleniu socjogramów, stanowiących graficzne przedstawienie rozkładu struktury stosunków interpersonalnych w badanej grupie. Dokonuje się to na podstawie danych zawartych w tabeli socjometrycznej. W socjogramach uwzględnia się wszystkie lub tylko niektóre osoby uczestniczące w badaniu. Ilość uwzględnionych na nich osób zależy od typu danego socjogramu. I tak socjogram grupowy (nieuporządkowany, kołowy lub hierarchiczny) uwzględnia wszystkie osoby badane, a socjogram indywidualny natomiast tylko te osoby, które są związane bezpośrednio z wyeksponowanym w nim uczestnikiem grupy²⁵.

4. Analiza wyników techniki socjometrycznej

Analizując wyniki badania socjometrycznego warto wziąć pod uwagę następujące kwestie²⁶:

- Ile wyborów otrzymał każdy z członków grupy.

²³ M. Ł o b o c k i, *Metody i techniki badań pedagogicznych*, jw., s. 185–186.

²⁴ Tamże, s. 186.

²⁵ Tamże, s. 187.

²⁶ S. M i k a, *Psychologia społeczna dla nauczycieli*, Warszawa 1998, s. 228–238; A. J a n o w s k i, jw., s. 357–362; P. D u k s a, *Strategie skuteczności szkolnego nauczania religii w Polsce. Studium pedagogicznoreligijne w wymiarze interdyscyplinarnym*, Olsztyn 2007, s. 86–90.

Liczba otrzymanych wyborów pozwala określić zajmowaną pozycję w grupie.

- Ile ich przyznał innym członkom grupy?

Liczba przyznanych wyborów świadczy o relacji danej osoby do grupy. Jeżeli nie korzysta z prawa wyboru i nie dokonuje np. trzech możliwych wyborów, trzeba postawić pytanie, co jest tego przyczyną? Dlaczego nie znajduje w grupie osób, które np. darzy sympatią, szacunkiem.

- Kto zajmuje najwyższą pozycję w grupie (gwiazda socjometryczna)?

Osoba zajmująca najwyższą pozycję w grupie (największa liczba wyborów) jest nieformalnym przywódcą grupy. Jest to na ogół dobry prognostyk, że osoba ta może w przyszłości właściwie wypełniać swoje obowiązki jako formalny kierownik grupy lub pełnić inną funkcję. Trzeba jednak wziąć pod uwagę, czy popularność danej osoby nie wynika z jej negatywnych cech, niepożądanych społecznie; choć ma to miejsce niezwykle rzadko.

Na podstawie badań stwierdzono, że osoby zajmujące wysoką pozycję socjometryczną mają średnio nieco wyższą inteligencję niż pozostali członkowie grupy, ale niezbyt ich przewyższającą. Cechuje ich punktualność, towarzyskość, poczucie humoru, czyli cechy, które mają znaczenie w kontaktach społecznych. Osoby te lepiej znają i w większym stopniu przestrzegają normy własnej grupy.

Ponieważ osoby zajmujące wysokie pozycje socjometryczne w grupie mają znaczny wpływ na pozostałych członków grupy, nauczyciele mogą za ich pośrednictwem wpływać na grupę. Na przykład wychowawca przekonuje osobę zajmującą najwyższą pozycję w grupie o konieczności zmiany zachowania się grupy. Jeśli uda mu się przekonać gwiazdę socjometryczną, to osoba ta może wpłynąć na innych członków grupy, przy czym wpływ ten będzie bardzo skuteczny.

- Kto zajmuje najniższą pozycję w grupie? (osoba odrzucona — z wyborami negatywnymi, osoba izolowana — nie otrzymuje wyborów, osoba marginalizowana — otrzymuje bardzo małą liczbę wyborów).

Niskie pozycje socjometryczne zajmują w grupie zazwyczaj osoby nadmiernie agresywne, mające niedobre kontakty z kolegami, o których można także sądzić, że nie są najlepiej przystosowane społecznie, a także osoby charakteryzujące się niską energią, i takie, których nie interesuje społeczne uznanie.

W prowadzonych badaniach stwierdzono zależność między zajmowaniem niskiej pozycji socjometrycznej, a podatnością na wypadki, a także na choroby. Nie wiadomo jednak co stanowi przyczynę, a co skutek.

Mało popularnych członków grupy można wprowadzać w odpowiednie zespoły, w których będą mieli ułatwione interakcje z innymi członkami grupy, a więc będą mogli wykazać się swoją aktywnością, a przez to podwyższyć własną pozycję w grupie. Szczególnie ważne jest to, aby grupa, w której będą funkcjonować osoby mało popularne, była nieduża, tak by rzeczywiście mogły one ujawnić swoją aktywność.

- Pary odwzajemniające wybory.

Na podstawie uzyskanych wyników można ocenić, jaka atmosfera panuje w grupie. Kiedy mało jest wyborów wzajemnych, a wiele odrzuceń obustronnych, wówczas możemy uważać, iż atmosfera w grupie nie jest najlepsza, a w krytycznej sytuacji grupa może się rozpaść.

- Klika (część grupy wybiera się wzajemnie, izolując się od reszty).

Informacje na temat niekorzystnie oddziałujących klik można wykorzystać do ich rozbijania.

- Paczka (część grupy wybiera się wzajemnie, ale osoby te połączone są z resztą grupy nielicznymi wyborami).

Warto przyrzeć się funkcjonowaniu tych osób. Istnieje prawdopodobieństwo, iż w przyszłości mogą utworzyć klikę.

- Relacje między dziewczętami a chłopcami (wybory wewnętrzne — dokonywane przez dziewczęta lub chłopców w obrębie własnej płci, wybory zewnętrzne — wybory chłopców przez dziewczęta, a dziewcząt przez chłopców).

Brak wzajemnych wyborów między dziewczętami a chłopcami, w przypadku najmłodszych dzieci, może być interpretowany jako prawidłowość rozwojowa tego wieku. Natomiast sytuacja taka uwidoczniła w klasach gimnazjalnych lub ponadgimnazjalnych może wskazywać na istniejący konflikt między dziewczętami a chłopcami. Warto wówczas zainteresować się, co jest tego przyczyną i zastanowić się, co zrobić, by tę sytuację zmienić.

- Szef formalny — szef nieformalny.

Pożądaną z punktu widzenia wychowawczego jest sytuacja, gdy szef formalny jest jednocześnie szefem nieformalnym, czyli osobą, która uzyskała największą lub wysoką liczbę wyborów. Niepokojąca jest natomiast sytuacja, gdy np. gospodarz klasy jest osobą odrzuconą, izolowaną lub marginalizowaną.

- Obliczenie wskaźnika statusu wyborów danej osoby.

Status wyborów danej osoby = $\frac{\text{liczba wyborów otrzymanych przez tę osobę}}{N - 1}$,

gdzie N = liczba członków w grupie. Wskaźnik ten może przyjmować wartość od 0 do 1. Pozwala na porównanie uzyskanych wyników, powtarzając badanie socjometryczne w określonych odstępach czasowych.

- Obliczenie wskaźnika spójności grupy (charakteryzuje grupę jako całość).

Wskaźnik zgodności = $\frac{\text{liczba wzajemnych wyborów w grupie}}{N - 1}$

Klasyczna technika socjometryczna J.L. Moreno jest najbardziej znanym i najczęściej stosowanym sposobem poznawania nieformalnej struktury stosunków interpersonalnych w grupie, także zajmowanych w niej pozycji poszczególnych jej członków. Nie oznacza to, że nie wymaga ona uzupełnienia i wzbogacenia za pomocą innych technik, uchodzących — w porównaniu z wymienioną wyżej — za nietypowe techniki socjometryczne²⁷.

IV. NIETYPOWE TECHNIKI SOCJOMETRYCZNE

Wśród technik tego rodzaju na szczególną uwagę zasługują: technika „Zgadnij kto?”, plebiscyt życzliwości i niechęci oraz technika szeregowania rangowego.

²⁷ M. Ł o b o c k i, Metody i techniki badań pedagogicznych, jw., s. 200–201.

1. Technika „Zgadnij kto?”

Szczególnym rodzajem metody socjometrycznej jest technika „Zgadnij kto?”. Stosuje się ją najczęściej do „rozpoznania” osób spełniających określone role w grupie lub odznaczających się interesującymi wychowawców cechami. Polega na podawaniu przez badane osoby nazwisk tych członków grupy, których zachowanie odpowiada przedstawionej charakterystyce. Na przykład:

- „To jest ktoś, komu można zaufać w grupie”
- „To jest ktoś, kogo wszyscy bardzo lubią w grupie”
- „To jest ktoś, kto chętnie pomaga innym w grupie”
- „To jest ktoś, kto potrafi w klasie wszystko zorganizować”
- „To jest ktoś, kto zawsze przebywa z innymi”
- „To jest ktoś, kto jest zawsze uśmiechnięty i nigdy nie narzeka”
- „To jest ktoś, kto dokucza słabszym, psuje zabawę, jest złośliwy”²⁸.

Lista przedstawionych charakterystyk może być różna. W przypadku zastosowania jej przez nauczycieli dobór zależy w dużej mierze od istniejącej w klasie sytuacji wychowawczej²⁹.

Metoda ta różni się od techniki socjometrycznej J.L. Moreno tym, że wymaga dokonania wyboru spośród członków danej grupy nie tyle na podstawie żywnych wobec nich uczuć sympatii czy też antypatii, ile w wyniku ogólnego rozeznania panującej w niej sytuacji. W związku z powyższym technika socjometryczna J.L. Moreno bada rzeczywiście wzajemne powiązania między członkami grupy, natomiast technika „Zgadnij kto?” dostarcza informacji, jak członkowie grupy spstrzegają te powiązania, a więc bada jakby odbicie struktury grupy w świadomości jej członków (istniejącą w klasie opinię społeczną). Może ona ułatwić poznanie cech wszystkich członków grupy oraz stosunku uczestników do siebie³⁰.

Osobom badanym techniką „Zgadnij kto?” pozostawia się całkowitą swobodę co do liczby podawanych nazwisk, a w wypadku charakterystyk negatywnych przysługuje im prawo do powstrzymania się od jakiegokolwiek odpowiedzi³¹.

2. Plebiscyt życzliwości i niechęci

Duże znaczenie wśród technik socjometrycznych ma plebiscyt życzliwości i niechęci. W przeciwieństwie do klasycznej techniki socjometrycznej stawia on każdego członka badanej grupy wobec zadania oceniania każdego z pozostałych jej członków. Dzięki temu technika ta umożliwia wgląd w całokształt stosunków społecznych danej grupy. Ułatwia zidentyfikowanie osób potrzebujących pomocy, nielubianych i niepopularnych w danej grupie³².

²⁸ M. Łobocki, Wprowadzenie do metodologii, jw., s. 250; T. Pilch, T. Bauman, Zasady badań pedagogicznych. Strategie ilościowe i jakościowe, Warszawa 2001, s. 115.

²⁹ T e n ż e, Metody i techniki badań pedagogicznych, jw., s. 206.

³⁰ T e n ż e, Wprowadzenie do metodologii, jw., s. 250; T. Pilch, T. Bauman, jw., s. 115.

³¹ M. Łobocki, Wprowadzenie do metodologii, jw., s. 250.

³² T e n ż e, Metody i techniki badań pedagogicznych, jw., s. 201.

Technika polega na ustaleniu skali, którą badany ocenia swój stosunek do pozostałych członków grupy. Skala może mieć dowolną ilość stopni. Można zastosować np. pięciostopniową skalę: bardzo lubię (++) , lubię (+) , jest mi obojętny (0) , raczej nie lubię (-) , nie lubię (—).

Badane osoby powinny posługiwać się oznaczeniami (znakami) zamieszczonymi powyżej. Odpowiedni znak zamieszcza się przy każdym nazwisku z wyjątkiem własnego nazwiska, na dostarczonej uprzednio liście. Pedagodzy zalecają, by na liście obejmującej dzieci lub młodzież jakiejś grupy, zamieścić najpierw dziewczęta, a następnie chłopców w kolejności alfabetycznej. W takim porządku ma nastąpić ich ocenianie³³.

W przypadku tego rodzaju badania w klasie szkolnej podaną wyżej skalę można zapisać na tablicy, łącznie z odpowiadającymi poszczególnym jej stopniom znakami (symbolami)³⁴.

3. Technika szeregowania rangowego

Metoda ta polega na tym, że każda z osób badanych wymienia nazwiska i imiona wszystkich członków grupy kolejno według ściśle określonego kryterium oceny, tzn. rozpoczynając od osób, które najbardziej odpowiadają temu kryterium, a kończąc na osobach, które najmniej pozostają z nim zgodne. Kryterium takie może dotyczyć popularności, atrakcyjności, akceptacji w grupie, koleżeństwa itp.³⁵.

Technika ta może odnosić się także do lubianych przez uczniów nauczycieli, przedmiotów szkolnych, prowadzonych zajęć pozalekcyjnych, zainteresowań wybranych tematami (problemami) itp.³⁶.

Celem umożliwienia wykonania takiego zadania, należy członkom grupy udostępnić listę osób, przedmiotów nauczania czy innych danych zgodne z tematyką badania. Osoba badana może odpowiednią cyfrą zaznaczać nazwiska i imiona osób (lub inne dane) od najbardziej do najmniej lubianych³⁷.

Technika powyższa ma jednak pewne wady. Członkowie grupy nie zawsze są w stanie szybko decydować się na kolejne wyliczenie nazwisk swoich koleżanek i kolegów. Opiekunom zaś trudność może sprawić opracowanie i analizowanie zebranego materiału.

V. WNIOSKI KOŃCOWE

Zastosowana metoda socjometryczna wraz z poszczególnymi jej technikami powinna być adekwatna do celów (problemów) badawczych oraz przeprowadzona

³³ M. Ł o b o c k i, Wprowadzenie do metodologii, jw., s. 250–251; T. P i l c h, T. B a u m a n, jw., s. 115.

³⁴ T e n ż e, Metody i techniki badań pedagogicznych, jw., s. 202.

³⁵ Tamże, s. 206–207.

³⁶ Tamże, s. 207.

³⁷ Tamże.

w warunkach zapewniających samorzutność i szczerść odpowiedzi osób badanych³⁸.

Dane uzyskane z badań socjometrycznych wskazują na duże możliwości zastosowania socjometrii w pracy wychowawczej i formacyjnej, zwłaszcza jeżeli przyjmiemy, że wychowawcy lub opiekunowie grup, jako osoby znajdujące się poza grupą, nie zawsze są w stanie ustalić, kto stał się w grupie najbardziej popularny, a kto jest odrzucany, jakie relacje panują w grupie i jakie występują w niej problemy wychowawcze. Oznacza to, że zastosowanie metody socjometrycznej pozwala zatem opiekunowi zdobyć informacje dotyczące zarówno całej grupy, jak i pojedynczych członków. W procesie poznawania członków grupy obie kategorie informacji można traktować jako wzajemnie uzupełniające się. W zależności jednak od aktualnego celu opiekun może być zainteresowany danymi dotyczącymi albo całej grupy, albo konkretnej osoby. W szerszym kontekście pozwala wychowawcy nie tylko poznanie struktury społecznej grupy w różnych jej wymiarach, ale także obserwację dynamiki zmian, jakie zachodzą w jej obrębie. Wymaga to jednak powtarzania badań socjometrycznych w określonych odstępach czasowych i porównywanie kolejno uzyskanych wyników³⁹.

Należy jednak nadmienić, iż metody socjometryczne — jak każde inne metody badań pedagogicznych — nie są uniwersalnym sposobem poznawania stosunków międzyludzkich w grupie, mają również swoje ograniczenia. Za ich pomocą np. trudno byłoby poznać motywy, jakimi członkowie grupy kierują się przy dokonywaniu wyborów socjometrycznych⁴⁰.

Ponadto trzeba pamiętać, że przeprowadzone badania socjometryczne odzwierciedlają tylko i wyłącznie aktualnie panujące w grupie stosunki interpersonalne, w tym także pozycję każdego z jej członków. Wprowadzie stosunki te i zajmowana pozycja na ogół nie zmieniają się z dnia na dzień, lecz nie jest wykluczone, że wskutek zaistniałych pewnych okoliczności czy sytuacji, mogą one ulec nagłym i radykalnym zmianom⁴¹. Warto także pamiętać, że metody socjometryczne nie są samodzielnym sposobem poznania i powinny być stosowane łącznie z innymi sposobami gromadzenia informacji⁴².

Należy także zwrócić uwagę na konieczność zachowania ostrożności co do rozpowszechniania wyników badania socjometrycznego w grupie. Raczej nie należy tych kwestii omawiać publicznie, a już zupełnie nie wolno wskazywać, kto jest odrzucany, czy wyjaśniać wobec wszystkich, kto kogo lubi, a kogo nie lubi⁴³.

Podsumowując należy stwierdzić, że rozpoznanie akceptacji i negacji wewnątrzgrupowej może służyć lepszemu kierowaniu grupą, sterowaniu procesami w niej zachodzącymi, wzmacnianiu zmian pozytywnych, a tłumieniu objawów negatywnych. Sama obserwacja, wynikająca z faktu częstych kontaktów opiekuna z członkami grupy, jest w tym przypadku niewystarczająca. Wiele bowiem

³⁸ M. Łobocki, Wprowadzenie do metodologii, jw., s. 251.

³⁹ Z. Włodarski, A. Hankała, Nauczanie i wychowanie jako stymulacja rozwoju człowieka, Warszawa – Kraków 2004, s. 260.

⁴⁰ M. Łobocki, Wprowadzenie do metodologii, jw., s. 248.

⁴¹ Tenże, Metody i techniki badań pedagogicznych, jw., s. 208.

⁴² T. Pilch, T. Bauman, jw., s. 116.

⁴³ A. Janowski, jw., s. 358.

interakcji ma charakter dość subtelny i przez to trudny do wykrycia. Zastosowanie metody socjometrycznej może służyć temu wnikliwemu oglądowi. Techniki socjometryczne dostarczają nieocenionych informacji i wiedzy instrumentalnej koniecznej do czynności wychowawczych i formacyjnych, do kierowania rozwojem emocjonalnym i społecznym jednostek i grup wychowawczych. Stosowanie technik socjometrycznych wymaga jednak ich znajomości, umiejętności wychowawczych i taktu⁴⁴.

ANWENDUNG SOZIOMETRISCHER METHODEN IN DER ERZIEHUNGS- UND BILDUNGSARBEIT DER KIRCHENGRUPPEN

ZUSAMMENFASSUNG

Eine effektive und wirksame Erziehungs- und Bildungstätigkeit fordert Erkenntnisse über die Zöglinge, wie auch interpersonale Relationen in der Gruppe. Ziel des Kennenlernens der Mitglieder der Gruppe kann die Diagnose der Erscheinung sein, die die Unruhe des Betreuers hervorruft, bzw. die Erlangung von Auskünften über die Bedingungen, unter welchen die Erziehungstätigkeit oder die Prüfung der Folgen eigener pädagogischer Einwirkungen geführt werden. In diesem Artikel wurde der Maßnahmenkatalog der klassischen soziometrischen Technik von J.L. Moreno vorgestellt sowie die Anweisung zur Ergebnisanalyse dieser Untersuchung. Überdies wurden andere sog. atypische soziometrische Techniken vorgestellt: „Errate wer?“, — eine Volksabstimmung des Wohlwollens und der Abneigung sowie die Technik des Rangreihens.

⁴⁴ T. Pilch, T. Bauman, jw., s. 116.

BARIERY KOMUNIKACYJNE KATECHIZOWANEGO DZIECKA AUTYSTYCZNEGO

Treść: — I. Ogólna charakterystyka zaburzeń dzieci autystycznych. — II. Mowa i język. — III. Komunikacja pozawerbalna. — IV. Interakcje społeczne. — V. Inne zaburzenia rozwoju utrudniające komunikację na katechezie — Zusammenfassung

W polskim systemie kształcenia specjalnego przyjęto zasadę, iż wychowanie dzieci niepełnosprawnych powinno się odbywać w maksymalnie dostępnej integracji z dziećmi zdrowymi. Zatem dzieci niedowidzące, z zaburzeniami mowy, niedorozwojem intelektualnym czy nawet autyzmem są kierowane do szkół publicznych¹. Ze względu na wciąż niezaspokojone potrzeby szkolnictwa specjalnego kieruje się dzieci niepełnosprawne do klas niższych ogólnodostępnych szkół publicznych lub do organizowanych przez nie klas specjalnych. O ile sam system kształcenia integracyjnego pozostawia wiele do życzenia budząc wiele kontrowersji² nie zmienia to faktu konieczności poszerzenia zakresu wiedzy, obowiązków, zadań, kompetencji katechety o teorię i praktykę kształcenia specjalnego. Nauczyciel religii rozpoczynający swoją posługę w szkołach i klasach integracyjnych bądź to w szkołach specjalnych musi uzupełnić swoją wiedzę na temat natury, potrzeb i podstawowych zasad oddziaływania religijnego dostosowując ją do tempa pracy osób o różnym odchyleniu od normy. Poszczególne postacie kliniczne upośledzenia umysłowego (osób nimi dotkniętych) wymagają od katechety róż-

¹ Według danych Narodowego Spisu Powszechnego Ludności z 2002 roku, zbiorowość osób niepełnosprawnych stanowiła 10,3% ogółu wszystkich mieszkańców w kraju, za: M. Machnió, Sytuacja prawna osób niepełnosprawnych, w: Zagadnienia społeczne, wychowanie regionalne, opieka socjalna, pomoc psychologiczna, pr. zb. pod red. D. Czubała, G. Grzybek, Bielsko-Biała 2005, s. 195–196.

² W opracowaniach pedagogiczno-psychologicznych w sposób wyraźny można zauważyć przeciwników i zwolenników kształcenia integracyjnego. Pierwsi z nich, ostro krytykują wszelkie przedsięwzięcia służące tworzeniu klas integracyjnych z powodu braku możliwości lokalowych, kadrowych, metodycznych, terapeutycznych. Niepełnosprawne dzieci w integracji ze zdrowymi nie są w stanie otrzymać odpowiedniego, profesjonalnego kształcenia rodząc im tym samym problemy natury psychologicznej i pedagogicznej; zob. szerzej: M. Chodkowska, Problemy wczesnej integracji dzieci niepełnosprawnych: potrzeby i możliwości, w: Pedagogika specjalna, pr. zb. pod red. M. Chodkowskiej, Lublin 1998, s. 49–63; Zwolennicy tego typu kształcenia dowodzą, że grupowanie dzieci o jednym typie patologii, patologię tę wyolbrzymia; D. Marzec, Opieka nad dzieckiem w dobie przemian społecznych, Częstochowa 2000, s. 106–118.

nicowania celów i metod wychowania religijnego gdyż [...] *upośledzenie, choroba lub nieprzystosowanie społeczne w sposób wyraźny wpływa na poznawanie Boga, przeżywanie Go i świadczenie o Nim*³. Specyficzne zaburzenia w rozwoju dziecka z autyzmem warunkują również jego rozwój religijny. O ile w literaturze psychologiczno-pedagogicznej można doszukać się już szerokich opracowań z zakresu specyfiki kształcenia osób dotkniętych autyzmem to problematyka edukacji katechetycznej osób autystycznych jest niezwykle rzadko poruszana⁴.

Zastosowanie w katechizacji z dziećmi autystycznymi tych samych metod co w katechizacji z osobami o obniżonym poziomie umysłowym (bez ich głębokiej analizy i indywidualizacji) jest wyrazem niezrozumienia przez katechetę natury upośledzenia. Pomimo, iż 70% dzieci autystycznych jest upośledzonych intelektualnie⁵ i istnieje dla nich wiele wspólnych cech zachowania to głównym zaburzeniem autystycznym jest niezdolność do interakcji społecznych. Owa niezdolność wyznacza zasady oddziaływania ortodydaktyczno-katechetycznego⁶ i określa cele wychowania religijnego. Dlatego celem niniejszego przedłożenia jest analiza utrudnień wiążących się z komunikacją dziecka autystycznego na katechezie i próba możliwości ich przezwyciężania.

I. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA ZABURZEŃ DZIECI AUTYSTYCZNYCH

W ciągu ostatnich 20 lat badania ujawniły wiele różnych podtypów autyzmu (syndrom Retta, zaburzenia Aspergera, Kanner'a kruchego chromosomu X), ale wciąż trwają dyskusje nad kryteriami, które pozwoliłyby wytyczyć między nimi granice. Charakterystyka dzieci autystycznych jest bardzo trudna i złożona. Trudność ta jest spowodowana tym, iż symptom autyzmu może występować u jednych osób, ale niekoniecznie występuje u wszystkich z nich⁷. Trudno jest zatem stworzyć czytelną klasyfikację, ponieważ każda osoba z diagnozą autyzmu nie mieści się w ramach standardowego *typu*.

³ Z. Brzezinka, *Katecheza specjalna*, w: *Wokół katechezy posoborowej*, pr. zb. pod red. R. Chałupniak, J. Kochel, J. Kostarz, W. Spyra, Opole 2004, s. 223.

⁴ Z zakresu katechizacji dzieci autystycznych doszukano się dwóch najnowszych opracowań: A. Zella, *Katechizacja indywidualna dziecka autystycznego w I etapie edukacyjnym — analiza wybranych aspektów psychologicznych i dydaktycznych*, w: *Katecheza specjalna dzisiaj. Problemy i wyzwania*, pr. zb. pod red. J. Stala, Kielce 2003; E. Plura, *Modlitwa w katechezie osób autystycznych*, *Oligokatecheza* 3(2004).

⁵ Por. J. Krulik-Lasocka, *Pedagogika dzieci z autyzmem i zespołami psychopodobnymi*, w: *Pedagogika specjalna*, pr. zb. pod red. W. Dykciak, Poznań 1997, s. 246.

⁶ *Katechetyka*, wyznaczając metody i treści kształcenia specjalnego korzysta z osiągnięć innych nauk w tym również i dydaktyki w celu ubogacenia i podniesienia skuteczności wychowania w wierze. Ponieważ ortodydaktyka jest częścią dydaktyki ogólnej i zasady przyjęte w dydaktyce ogólnej mają zastosowanie w nauczaniu specjalnym, to ze względu na poszczególne upośledzenia ortodydaktyka zmuszona jest do adaptacji procesu nauczania uwzględniając indywidualne możliwości i potrzeby psychofizyczne dziecka; por. J. Sowa, *Pedagogika specjalna w zarysie*, Rzeszów 1998, s. 53.

⁷ E. Pisula, *Dzieci autystyczne*, w: *Dziecko niepełnosprawne w rodzinie*, pr. zb. pod red. I. Obuchowskiej, Warszawa 1999, s. 296.

Terminu *autyzm* po raz pierwszy użył doktor Leo Kanner w 1943 roku dla opisanego stanu, w którym wyodrębnione przez niego dzieci nie potrafiły nawiązać kontaktu emocjonalnego z innymi osobami. Charakterystycznym objawem autyzmu dziecięcego było wyraźne opóźnienie rozwoju mowy albo jej brak. Przejawiały również całkiem nietypowe reakcje na bodźce zmysłowe i posiadały umiejętności rozwinięte nad wiek, natomiast w innych wykazywały znaczne opóźnienie. Te fenomenalne umiejętności E. Pisula nazywa *wysepkowymi zdolnościami* a obejmują one według niej około 5–15% tej populacji. Umiejętności te nie tylko przekraczają możliwości pełnosprawnych rówieśników, ale i większość osób dorosłych⁸. Niektórzy z nich potrafią wykonać w pamięci skomplikowane działania arytmetyczne, samodzielnie opanować sztukę szybkiego układania puzzli, czytania lub umiejętność zapamiętywania zdumiewających ciągów liczb.

Zespół zaburzeń opisanych przez Kanner, nie był spójny z nieco później opisanym zespołem zaburzeń autystycznych przez Hansa Aspergera. Różnice te opisuje bardzo dokładnie J. Kruk-Lasocka wykazując istotne różnice w motoryce i mowie. W zespole Aspergera w porównaniu do niemówiącego dziecka autystycznego manifestującego stereotypowe ruchy, mowa jest dobrze rozwinięta, składnia poprawna, treść metaforyczna, chociaż nacechowana neologizmami. Pomimo dobrze rozwiniętej mowy prawidłowość komunikacji werbalnej (według wyżej wymienionej autorki) jest niewłaściwa. *Intonacja, głosu jest dziwaczna, głos monotony albo nadmiernie modulowany. Dzieci mają tendencje, przez długi czas do mylenia zaimków osobowych [...] Tworzą nowe słowa, które tylko po części są celne... [...] Dzieci robią często dygresje odbiegające od tematu. Na pytania udzielają odpowiedzi nieistotnych*⁹. Co do różnicy zdań (wielu specjalistów) dotyczących etiologicznych czynników tych dwóch syndromów zaburzeń większość z nich jest zgodna co do tego, że znacząca część dzieci autystycznych nie potrafi uczestniczyć w interakcjach. Jednostronne udziwnione reakcje w kontaktach społecznych oraz niezdolność mówienia mogąca służyć międzyosobowej komunikacji nastęrcza osobom autystycznym poważne trudności w uczeniu się a tym samym w jego wychowaniu religijnym. Nawiązanie relacji interpersonalnych katechety z dzieckiem autystycznym nie stanowi najważniejszego celu katechizacji, ale jest punktem wyjścia w jego realizacji.

II. MOWA i JĘZYK

Porozumiewanie się ludzi między sobą jest możliwe dzięki mowie werbalnej, jak i pozawerbalnej. Porozumienie nadawcy z odbiorcą jest możliwe wówczas, gdy:

- znają ten sam język porozumiewania się werbalny lub pozawerbalny (kod),
- mają zdolność znaczeniowego rozróżniania wyrazów w zależności od kontekstów i związków logiczno-gramatycznych,
- odczuwają potrzebę porozumiewania się, są zainteresowani podjętym tematem (przekaz informacji i jej odbiór),

⁸ E. Pisula, Dzieci autystyczne, w: Dziecko niepełnosprawne, s. 297.

⁹ J. Kruk-Lasocka, jw., s. 248–249.

— gdy okolice mózgu (płat czołowy, ciemieniowy i skroniowy) odpowiedzialne za mowę człowieka funkcjonują prawidłowo.

Jeśli u któregośkolwiek z rozmówców wystąpi brak któregoś z wyżej wymienionych czynników, porozumiewanie może być utrudnione a nawet niemożliwe¹⁰. U dziecka autystycznego każdy z powyższych czynników warunkujący skuteczne porozumiewanie się jest zakłócony. Jego mowa w wielu przypadkach pozbawiona jest kodu informacyjnego, związków logiczno-gramatycznych i znaczeniowego różnicowania wyrazów. Problemy te jak wskazują neuropodolodzy wynikają z nieprawidłowości w funkcjonowaniu centralnego układu nerwowego.

Większość dzieci autystycznych (według U. Frith) w ogóle nie mówi, inne zaczynają mówić późno lub mają problemy z rozumieniem języka i posługiwaniem się niewerbalnymi środkami przekazu¹¹. Bywa i tak, że dzieci autystyczne mówią niekiedy za dużo albo nie wtedy kiedy trzeba. Przybiera ona postać długiego uporczywego monotematycznego monologu nie zwracając uwagi na czas i temat rozmowy. W literaturze przedmiotu używa się terminu *echolalia* na określenie zakłóceń mowy osób autystycznych. *Echolalia* jest połączeniem dwóch słów z języka greckiego *echo* (echo) i *laleo* (mówię) co oznacza automatyczne mimowolne powtarzanie dźwięków, słów i zwrotów językowych bez zwracania uwagi na ich sens i zastosowanie¹². Osoby komunikujące się z innymi osobami za pomocą echolalii powtarzają jak echo wrażenia, które usłyszeli u innych. Na pytanie katechety: *Chodzisz do kościoła z mamą czy tatą?* Dziecko odpowiadało: *Chodzisz do Kościoła z mamą czy tatą?* U niektórych osób występuje pamięć tzw. długoterminowa opóźnioną echolalią. Katecheci, którzy przebywali z dziećmi autystycznymi byli zdania, iż potrafią one wyrecytować fragmenty Pisma Świętego usłyszane wiele dni a nawet miesiące wcześniej na katechezie. Charlesa Hart twierdzi, że *echolalia* nie są mową funkcjonalną i nie przekazują słuchaczowi intencji, chociaż są oznaką obiecującą potencjalne porozumienie. Jednak podczas hospitowanych katechez¹³ z dziećmi autystycznymi można było zauważyć, że katecheta (pracujący piąty rok z dziećmi) potrafił wyróżnić wzorce w echolalii katechizowanego dziecka. Głośno i uporczywie powtarzane przez dziecko zdanie: *Pójdźmy wszyscy* oznaczało prośbę dziecka o włączenie magnetofonu z koledą: *Pójdźmy wszyscy do stajenki*, która była słuchana przez nie w okresie Bożego Narodzenia. Dla osób postronnych hospitujących katechezę było to zdanie przypad-

¹⁰ E.M. Minczakiewicz, *Mowa rozwój zaburzenie, terapia*, Kraków 1999, s. 23–27.

¹¹ U. Frith jest samodzielnym pracownikiem naukowym, od wielu lat zajmującym się w Londynie teorią i praktyką autyzmu; por. U. Frith, *Autyzm, Świat nauki* 8 (1993), s. 58–64.

¹² Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku, t. 1, Warszawa 2003.

¹³ W ramach specjalizacji katechetyczno-pedagogicznej Instytutu Teologicznego im. św. Jana Kantego w Bielsku-Białej od lutego do maja 2006 odbyły się praktyki studenckie w szkole specjalnej w Bielsku-Białej. Hospitowane katechezy i zajęcia terapeutyczne w klasach (3- i 5-osobowych) z dziećmi autystycznymi pozwoliły na podstawową konfrontację teorii z praktyką. Uczestnictwo przyszłych katechetów również w zajęciach terapeutycznych dzieci autystycznych może być (według A. Zellmy) dużą pomocą w konstruowaniu indywidualnych programów katechizacji dzieci autystycznych; por. A. Zellma, jw., s. 239; zob. E. Piśula, D. Danielewicz, *Wybrane formy terapii i rehabilitacji osób z autyzmem*, Kraków 2005; *Terapie wspomagające rozwój osób z autyzmem*, pr. zb. pod red. J. Błeszczynskiego, Kraków 2005.

kowe, komunikat nic nie znaczący i niezrozumiały, natomiast przez katechetę trafnie odczytany. Częsty kontakt katechety z dzieckiem pomógł mu odkryć komunikat dziecka ukrytego za jego zachowaniem. Pomimo, że nie używało zdania zgodnie z jego dosłownym znaczeniem, nie było zdolne dobrać właściwych słów oraz skonstruować zdanie w formie prośby, to potrafiło skojarzyć te słowa i myśl, którą chciało w rzeczywistości wyrazić. Nawet dzieci z łagodnymi postaciami autyzmu myślą czasowniki i zaimki, mowę bierną z mową czynną, czas przeszły z teraźniejszym. Nie potrafią też niekiedy prawidłowo zastosować liczby pojedynczej i mnogiej. Większość z nich ma problemy z mową receptywną (przyjmowanie wiadomości przez obraz i dźwięk) i mową ekspresywną (wyrażaną poprzez gestykulację, modelowanie głosem).

III. KOMUNIKACJA POZAWERBALNA

Zdolność mówienia służy międzyludzkiej komunikacji, ale nie stanowi o niej samej. Istnieją pozawerbalne sposoby porozumiewania się: mimika twarzy uśmiech, śmiech, pauza, rytm, ton głosu, dotyk, posługiwanie się przestrzenią. Komunikacja niewerbalna jak podkreśla J. Zimny jest procesem przebiegającym spontanicznie [...] *obejmującym subtelne nielingwistyczne zachowania, dokonujące się w sposób ciągły* [...] ¹⁴ i jak twierdzi autor w dużej mierze bez udziału świadomości rozmówców. Dużą rolę w komunikacji przypisuje się spojrzeniu i sile wzroku. Utrzymywanie kontaktu wzrokowego z rozmówcą nie tylko wprowadza dobrą atmosferę, ale pozwala odczytać reakcję na treść przekazu, jego szczerość lub brak potwierdzenia tego co mówi. Wzrok jest potężną siłą wspomagającą dobre relacje pomiędzy uczniem a nauczycielem. Skraca dystans między nimi, jest narzędziem umożliwiającym nawiązanie pełnego kontaktu, stwarza szansę na lepsze poznanie rozmówców. Kontakt wzrokowy wzbogacony uśmiechem, zwiększa zaangażowanie tak ucznia, jak i nauczyciela, zbliżając ich do siebie. Również język ciała: gesty, barwa głosu, mimika twarzy, pozwala odczytać chciane i niechciane sygnały niewerbalne.

U dzieci autystycznych w większości przypadków zakłócona jest również komunikacja pozawerbalna. Unikają kontaktu wzrokowego, ignorują wszelkie próby nawiązania z nimi relacji uciekając w samotność. Mogą nie zinterpretować wyrazu twarzy nauczyciela czy jego tonu głosu. Mają problemy z odczytaniem postaw oraz motywacji innych ludzi z nimi się komunikujących a tym samym nie potrafią zinterpretować najważniejszej części wypowiedzi pozawerbalnej: miłości, czułości, przyjaźni, życzliwości, sympatii jak i drwiny, nienawiści czy złości. Ich zaburzenia neurologiczne nie pozwalają im opanować uniwersalnego języka pozawerbalnego. W katechizacji dzieci głęboko upośledzonych umysłowo (w odróżnieniu do dzieci autystycznych, które nie potrafią rozpoznać i zrozumieć znaczeń pozawerbalnych) można z powodzeniem stosować komunikacje pozawer-

¹⁴ J. Z i m n y, Komunikacja interpersonalna, w: Komunikacja w katechezie, pr. zb. pod red. J. Zimnego, Sandomierz 2003, s. 154.

balną gdyż ta grupa dzieci potrafi skupić swoją uwagę na mowie ciała i brzmieniu głosu.

IV. INTERAKCJE SPOŁECZNE

Biologicznie zdeterminowane problemy z mową werbalną jak i niewerbalną utrudniają im interakcje społeczne. W kontaktach z innymi dziećmi pozostają na uboczu, nie wykazują inicjatywy w zabawach a przyłączają się do niej na wyraźną prośbę dorosłego. E. Pisula wyróżnia (za L. Wingiem i J. Goldem)¹⁵ trzy grupy osób autystycznych cechujące się różnym charakterem i stopniem zaburzeń interakcji społecznych.

Pierwsza z nich stanowiąca najliczniejszą grupę tej populacji to osoby (zdaniem autorki) aktywnie unikające kontaktów społecznych. Sprawiają wrażenie głuchych i niewidomych. Pozostawione same sobie są spokojne, lecz próba zbliżenia się do nich powoduje duży niepokój a nawet paniczną ucieczkę. Świat jest dla nich źródłem dyskomfortu z racji (prawdopodobnie) nietypowo odbieranych bodźców zmysłowych. Jedne dzieci są nadwrażliwe na bodźce typu dźwięk, dotyk, zapach, widok, a inne pozostają na nie niewrażliwe. Dlatego u dzieci nie reagujących na bodźce można zauważyć samouszkodzenia (uderzenie, oparzenie, upadek), które nie wywołują u nich reakcji w postaci bólu. Wszelkie działania zmierzające do nawiązania z nimi interakcji wymagają delikatności i wrażliwości ze strony katechety. Nie powinien wołać ich po imieniu i wydawać poleceń. Cichym i spokojnym głosem powinien nazywać czynności dziecka oraz przedmioty, na które patrzy unikając z nim kontaktu wzrokowego.

Druga grupa dzieci autystycznych akceptuje kontakt z drugą osobą, ale w sposób bierny. Inicjatorami kontaktu są tylko w momentach trwogi i wyłącznie do osób zaakceptowanych przez nich samych. Niezdolne są do nawiązania jakiegokolwiek kontaktu z osobami nieznanymi. Dlatego pierwszym zadaniem katechety (w stosunku do dzieci z drugiej grupy) musi być z góry przemyślane działania, które by prowadziły do zmiany negatywnej emocjonalnej oceny jego osoby przez dziecko autystyczne. Jak sami katecheci (pracujący od wielu lat z dziećmi autystycznymi) twierdzą, że w nawiązaniu z nimi kontaktu emocjonalnego sprzyja (przynajmniej na początku) postawa bierna. Należy unikać kontaktu wzrokowego, gestykulacji rąk, gwałtownych ruchów i hałasu. Oznaką akceptacji katechety (co potwierdza analiza teorii O.S. Nikolskiej) jest [...] *zaprzestanie samoagresji, obniżenie niepokoju ruchowego napięcia uwidaczniającego się w motoryce, spadek zachowań stereotypowych i jakby przypadkowe zbliżenie się dziecka w naszą stronę. Wzrasta również prawdopodobieństwo, że zacznie patrzeć w twarz* [...]¹⁶. Przyzwyczajenie się dziecka do naturalnej obecności katechety (co może nastąpić po wielu tygodniach a nawet miesiącach) daje mu szansę na podjęcie działań związanych z posługą katechetyczną. Koniecznym kolejnym krokiem jest

¹⁵ Por. E. Pisula, *juw.*, s. 298–299; M. Piszczek, *Typologia O.S. Nikolskiej — nawiązywanie kontaktu emocjonalnego z dziećmi autystycznymi*, *Rewalidacja* 2 (1999), s. 62–83.

¹⁶ Tamże, s. 72.

organizacja przestrzeni w salce katechetycznej przystosowując ją do stałych prawie, że zrytualizowanych części katechez. Np. na dywanie zawsze śpiewamy piosenkę religijną skacząc, siedząc na stołkach zawsze katecheta czyta urywek Pisma Świętego, na dużym stole zawsze lepimy z plasteliny góry, które Pan Bóg stworzył i wytyczamy drogę, która prowadzi do Boga a w ławkach kolorujemy obrazki. Stałe części katechez oraz stałe wskazówki dają dziecku poczucie bezpieczeństwa i porządku. Katecheza nacechowana też dużą dozą działań sensorycznych, dostarcza mu wiele przyjemnych doznań a tym samym chętnie do nich wraca. W celu zdobycia ich afektywnej uwagi katecheta musi *wiązać* siebie z przyjemnymi dla nich doznaniem.

Dzieci autystyczne z trzeciej grupy, chociaż osiągnęły już pewien stopień samodzielności życiowej to nie są jeszcze zdolne do *komunikacji intencjonalnej*¹⁷. Pomimo, że są aktywni oraz inicjują kontakt z innymi ludźmi, to prowadzona przez nich rozmowa jest afektywnym monologiem wygłoszonym na ściśle interesujący ich temat. Dzieci autystyczne charakteryzujące się tym specyficznym rodzajem komunikacji jak twierdzi E. Pisula [...] *nie uwzględniają perspektywy (zainteresowań, wiedzy) rozmówcy, nie posiadają umiejętności wchodzenia w role, prezentujące powtarzanie, sztywne wzorce zachowań (np. powtarzanie pytań, rytuały werbalne) [...]*¹⁸. Na tym etapie dziecko potrafi już dostrzec drugiego człowieka, ale tylko jako źródło swoich doznań. Katecheta, który został uznany przez dziecko za idealnego słuchacza może stopniowo, spokojnie i życzliwie podsuwać mu właściwe odpowiedzi oraz zadawać pytania. Korzystając z doświadczeń pracy terapeutycznej O.S. Nikolskiej i jej teorii: *nawiązywania kontaktu w ramach fantazji dziecka* można podjąć próbę jej adaptacji do potrzeb katechizacji dzieci autystycznych. Polegałaby ona na tym, iż monologi pełne fantazji dziecka mogą być wykorzystane przez katechetę do ocen moralnych: dobra i zła. Katecheta czyniąc dziecko bohaterem przeżywanego przez nie zdarzenia, wnikając w sens jego monologów (rzeczywistych bądź pełnych fantazji) powinien podjąć delikatną i spokojną próbę oceny czynności zamiarów i pozytywnych postaw bohatera opowiadania. Takie działania katechety nacechowane niewątpliwie dużą dozą cierpliwości dają możliwość wprowadzenia w rozmowę ocenę zachowań innych ludzi oraz ich własnych. Ich afektywne monologi mogą służyć z jednej strony do nauki różnych form kontaktu a z drugiej strony do ocen moralnych bohatera jego opowiadania¹⁹.

Z czasem katecheta może podjąć próbę wprowadzenia katechez tematycznych, ale w każdym przypadku czas katechezy i poszczególnych jego części reguluje (wyznacza) zawsze dziecko. Charakterystyczne dla nich szybkie zmęczenie, przesyycenie realizowanym tematem i zadaniem najczęściej prowadzi to do zaniku współdziałania z katechetą. Wskaźnikiem przytłoczenia jest wzrost napięcia, lęku, a także coraz rzadszy kontakt wzrokowy.

¹⁷ Komunikacja intencjonalna ma miejsce wtedy, gdy dziecko świadomie nadaje i odbiera informacje — raz jest rozmówcą, a raz słuchaczem; por. L. Miozga, Pomóż mi być. Komunikacja i stymulacja zmysłowa osób ze znaczną i głęboką niepełnosprawnością umysłową, Kraków 2005, s. 11–25.

¹⁸ E. Pisula, jw., s. 299.

¹⁹ M. Piszczyk, jw., s. 82.

V. INNE ZABURZENIA ROZWOJU UTRUDNIAJĄCE KOMUNIKACJĘ NA KATECHEZIE

Trudne zadanie nawiązania komunikacji pomiędzy katechetą a dzieckiem autystycznym nie jest jedynym utrudnieniem w ich katechizacji. Obniżony poziom umysłowy w stopniu znacznym lub umiarkowanym, trudności z koncentracją, napady lęku i złości wskutek nietrafnie odbieranych bodźców, wyraźnie wpływają na efektywność porozumiewania się, a tym samym na przekaz wiedzy religijnej. Niezdolność rozumienia przyczyny i skutku, błędne pojmowanie czasu i kolejności, przejawy obniżonej motywacji do wykonywania poleceń, uporczywe zajmowanie się tymi samymi przedmiotami lub tematami (tylko jego interesującymi) utrudniają katechecie ich wychowaniu w wierze. Przeanalizowane badania J. Swettenham i S. Baron-Cohen i przytoczone przez E. Pisulę i T. Gałkowskiego dowodzą także, że dzieci autystyczne nie potrafią prawidłowo rozpoznać stanu umysłu własnego i innych ludzi²⁰. Ta niezdolność do wyobrażania sobie stanu umysłu innego człowieka: jego zamiarów, pragnień, myśli, uczuć ma daleko idące konsekwencje dla procesów poznawczych.

Dzieci rozwijające się prawidłowo w wieku około trzech lat potrafią już rozróżnić i ocenić u siebie i u innych osób postępowanie dobre i złe, potrafią interpretować uczucia i rozumieć ukryte znaczenia wypowiedzianych słów. Potrafią podzielić się odczuciami, doznaniem i przeżyciami a podczas zabaw odgrywać lub naśladować wymyślone przez siebie role i postacie. Te wszystkie umiejętności, które są wyrazem zdolności poznawczych człowieka zdrowego, u dziecka autystycznego są bardzo trudne do zrealizowania, a zdaniem niektórych specjalistów²¹ wręcz niemożliwe.

Powyższa analiza wskazująca na głębokie zaburzenia dziecka autystycznego w wymiarze komunikacji, relacji i interakcji społecznych może prowadzić czytelnika do postawienia pytania o sens jego katechizacji. Czy katecheta jest w stanie przezwyciężyć ich neurologiczne schorzenia i doprowadzić ich do poczucia *sacrum*, do rozróżnienia dobra i zła? Doprowadzić ich do świadomego spotkania z Bogiem? Odpowiedzi na postawione powyżej pytania dla każdego chrześcijanina, a tym bardziej chrześcijańskiego wychowawcy są zbyt oczywiste. Kościół realizując w pełni nakaz Chrystusa: *idźcie i nauczajcie wszystkie narody udzielając im Chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha świętego* (Mt 28,19–20) naucza wszystkie narody a nie tylko wybrane. Słowo Boże kierowane jest do każdego człowieka bez wyjątku. Dlatego wszystkie osoby upośledzone umysłowo i fizycznie (jak podkreśla Jan Paweł II) *Mają prawo tak samo jak i ich rówieśnicy poznać tajemnicę wiary. Większe trudności, jakie napotykają, zwiększają jeszcze zasługę ich własnych wysiłków, jak i wysiłków ich wychowawców*²². Również i Sobór Watykański II w *Deklaracji o Wychowaniu Chrześcijańskim* podkreśla, że wszyscy ludzie, czyli również ci głęboko upośledzeni mają [...] *nienaruszalne prawo do wychowania,*

²⁰ E. Pisula, Dzieci autystyczne, w: Dziecko niepełnosprawne, s. 299; T. Gałkowski, Dziecko autystyczne w środowisku rodzinnym, Warszawa 1995.

²¹ Por. U. Frith, jw., s. 64.

²² CTr 41.

*odpowiadającemu ich własnemu celowi, dostosowanego do właściwości wrodzonych*²³. Pozbawienie dziecka autystycznego możliwości wychowania w wierze byłoby pozbawieniem go praw przynależnych mu jako osobie.

Autyzm, pomimo rozwoju cywilizacji i postępu naukowego naszych czasów pozostawia nadal wiele nierozstrzygniętych kwestii, pojawia się wciąż wiele hipotez wymagających dalszych poszukiwań zwłaszcza w sferze oddziaływań rehabilitacyjnych. Problemy dzieci autystycznych związane z komunikacją, z czynnościami myślenia, z koncentracją stanowią dość złożoną i trudną dziedzinę neurologii, w której panuje jeszcze wiele niejasności. Nawet specjalistom trudno jest rozpoznać symptomy autyzmu, ponieważ (jak wspomniano wyżej) nie każda osoba z taką diagnozą mieści się w ramach standardowego *typu*. Jak wskazują doświadczenia wielu krajów, niektóre dzieci autystyczne pomimo wielu ograniczeń potrafią przy odpowiednim postępowaniu, rehabilitacji i wczesnej interwencji dojść do zupełnej samodzielności, wykazując się w wybranych dziedzinach niezwykle wysokimi zdolnościami.

Każda powierzchowna diagnoza może mieć dla dziecka skutki nie do naprawienia, ale (według Joanny Kruk-Lasockiej) również każde nieprawidłowe działanie pedagogiczne może problemy te spotęgować²⁴. Ze względu na dużą odpowiedzialność katechetów wobec wszelkich działań podejmowanych w ramach katechizacji dzieci z autyzmem, reasumując należy wskazać na trzy istotne kwestie:

1) Pomimo wielu podobnych zaburzeń w zachowaniu dla upośledzenia umysłowego i autyzmu oligofrenokatecheci nie mogą zapominać o odrębnych potrzebach charakteryzujących dzieci autystyczne wyznaczających tym samym inne cele ich edukacji religijnej i inną drogę oddziaływania religijnego.

2) Wyodrębnienie specyfiki zaburzeń rozwoju dziecka autystycznego, uwarunkowanym konkretnym rodzajem upośledzenia, wymaga od katechety głębokiej wiedzy z zakresu etiopatogenezy. Zdobyta wiedza pozwoli mu na rozgraniczenie jednych stanów od drugich, czasem objawowo bardzo podobnych, lecz różnych co do natury i wymagających niejednakowych sposobów ich przewycięzania.

3) Na szczególną uwagę w rozważaniach z zakresu katechizacji dzieci autystycznych zasługuje osoba katechety. Nie kwestionując skuteczności stosowania wypracowanych zasad i metod, należy podkreślić, że osobowość katechety stanowi najbardziej skuteczny czynnik oddziaływania religijnego. Katecheta dzieci autystycznych znający i realizujący zasady nawiązywania kontaktu emocjonalnego musi też być wyjątkowo odpowiedzialny za realizację procesu ortodydaktyczno-katechetycznego. Poczucie odpowiedzialności powinno go zobowiązywać do nawiązywania współpracy z różnymi specjalistami jak i rodziną katechizowanego. U podstaw wszelkich jego relacji interpersonalnych z dzieckiem musi leżeć: życzliwość, przychylność, serdeczność, cierpliwość jak i jego głęboka wiara w Boga, która doda mu sił, gdy rezultaty jego pracy będą skromne lub gdy będzie trzeba na nie długo czekać.

²³ DWCH 1.

²⁴ Zob. szerzej J. Kruk-Lasocka, jw., s. 246.

**KOMMUNIKATIONSSCHRANKEN DES KATECHISIERTEN
AUTISTISCHEN KINDES****ZUSAMMENFASSUNG**

Die Kenntnis der Natur des Autismus, wie auch der Besitz psycho-pädagogischer Fertigkeiten ist im Religionsunterricht mit Autismuskindern unerlässlich. Das Wissen des Katecheten und seine besonderen Veranlagungen begünstigen die eigentliche und gute Planung des Unterrichts, beseitigen aber nicht die Schwierigkeiten im Bereich ihrer Verwirklichung. Diese Form des Religionsunterrichts, ebenso wie jede andere didaktischer-zieherisch-therapeutische Arbeit mit Autismuskindern verläuft nicht auf automatische Art und Weise. Sie fordert eine Anpassung ausgewiesener programmatischer Vorschläge an die individuellen Unterschiede der unterrichteten Schüler mit besonderer Berücksichtigung ihrer Störungen insbesondere im Bereich interpersoneller Kommunikation. Biologisch determinierte Probleme mit der verbalen und außerverbalen Sprache des Kindes erschweren dem Katecheten das Konstruieren katechetischer Interaktionen und führen zur Suche nach angemessenen Formen katechetischer Einwirkung.

CZASOPISMA MŁODZIEŻOWE W DOŚWIADCZENIACH KATECHIZOWANYCH ZE SZKÓŁ PONADGIMNAZJALNYCH

Treść: — I. Przegląd polskiej literatury dotyczącej badań nad czytelnictwem czasopism przez młodzież. — II. Prezentacja wyników badań własnych. — III. Wnioski końcowe. — Zusammenfassung

Ostatnie dziesięciolecie, to czas istotnych przemian, które nastąpiły w zakresie mediów i spowodowały, że czasopisma, zwłaszcza w wersji drukowanej, nie stanowią już podstawowego źródła informacji. Warunkowane jest to upowszechnianiem się nowoczesnych mediów takich, jak np. Internet. Młode pokolenie zaczęło sięgać po nowe źródła informacji, w których przekaz wiadomości staje się interakcyjny — nie ma tu wyraźnego podziału na „nadawcę” i „odbiorcę”, lecz występuje element dwu- lub wielokierunkowej rozmowy¹. W związku z tym tradycyjny sposób przekazu informacji, związany z pismem i drukiem, wydaje się mało wartościowy, a zjawiskiem dość powszechnym wśród młodych staje się dysgrafia, dysleksja i dysortografia. Uwzględniając te konteksty w zadaniach współczesnej edukacji szkolnej, zwraca się uwagę na działania, które przygotowują młodzież do świadomego korzystania z różnych mediów. Chodzi tu zwłaszcza o kształtowanie krytycznej postawy uczniów wobec mediów i selektywnego ich użytkowania. W zakresie tych oddziaływań znajdują się także działania związane z wdrażaniem młodzieży do racjonalnego i selektywnego doboru źródeł informacji, wśród których na uwagę zasługują czasopisma. Zwykle tego rodzaju oddziaływania wiążą się z osobistymi doświadczeniami młodzieży i wpływają na jakość zaangażowania uczniów podczas lekcji religii. Dlatego też celem niniejszego opracowania jest zwrócenie uwagi na specyfikę doświadczeń, jakie katechizowani mają w związku z lekturą czasopism. Obok przeglądu polskiej literatury traktującej o tej problematyce, niezbędna okazała się realizacja własnych badań oraz opracowanie statystyczne pozyskanych informacji i ich analiza.

¹ B. Myrdzik, Informują czy dezinformują? O funkcji informacyjnej mass mediów w edukacji humanistycznej, w: Od teatru żaków do Internetu. O edukacji humanistycznej w szkole, pr. zb. pod red. B. Myrdzik, Lublin 2003, s. 95.

I. PRZEGLĄD POLSKIEJ LITERATURY DOTYCZĄCEJ BADAŃ NAD CZYTELNICTWEM CZASOPISM PRZEZ MŁODZIEŻ

W badaniach pedagogicznych prowadzonych w ostatnich latach daje się zauważyć wzrost zainteresowania mass mediami. Jednak z przeglądu literatury wynika, iż więcej uwagi poświęca się nowoczesnym środkom przekazu informacji². Obok analiz związanych z edukacyjną rolą tradycyjnej telewizji³, pojawiają się opracowania traktujące o funkcjach informacyjnych, wychowawczych, rozrywkowych i propagandowych telewizji satelitarnej, kablowej i cyfrowej⁴. Badacze dużo uwagi poświęcają grom telewizyjnym⁵, i programom „na żywo” z udziałem słuchaczy⁶. Stosunkowo rzadko w nurt tych badań wpisują się analizy traktujące o opiniotwórczej i wychowawczej funkcji czasopism młodzieżowych⁷. Prezentowane są w nich jedynie wybrane czasopisma. Na przykład J. Orlik opisuje prasę młodzieżową na rynku polskim, dowodząc, iż w ostatnich latach przełamano model prasy adresowanej — zależnie od poziomu rozwoju — do czterech grup dzieci i młodzieży. Był to „Miś”, „Świerszчыk”, „Płomyczek” i „Płomyk”. Czasopisma te korespondowały z programem nauczania w szkołach. Dalej J. Orlik zwraca

² Przykładowo wymienić można tu następujące opracowania: J. Dobrołowicz, Nowe media jako przedmiot badań pedagogicznych: ograniczenie metodologiczne i poznawcze, *Rocznik Pedagogiczny* 27: 2004, s. 365–373; M. Dziewiecki, Ponowoczesność, media i ewangelizacja, *KST* 3: 2004, s. 23–47; J. Fiebig, Ogólna charakterystyka oddziaływania mediów masowych, w: Wyzwania pedagogiki medialnej — nowe perspektywy XXI wieku, pr. zb. pod red. M. Sokołowskiego, Olsztyn 2001, s. 35–44; P.T. Nowakowski, Mass media a wychowanie, *Kajet* 5 (2005), s. 15–20; A. Ogonońska, Przemoc w mediach, *Nowa Poliszczyna* 3 (2005), s. 43–47; A. Popławska, Media i edukacja w aspekcie globalizacji, Cieszyn 2003; J. Radziejwicz, Wolny rynek mediów a wychowanie, *Nowa Szkoła* 1 (2005), s. 13–14; W. Karolonek, Pilna potrzeba edukacji do odbioru mediów, *Między nami bibliotekarzami* 3–4 (2004), s. 12–14; S. Zawada, Media — postęp czy zagrożenie?, *Świat i Słowo* 1 (2004), s. 91–100.

³ Zob. np. M. Braun-Gałkowska, Telewizja dzieciom: analiza treści programów, *POW* 35: 1995, nr 10, s. 10–14; A. Lepa, Pedagogika mass mediów, Łódź 1999; I. Zalewska, Wpływ telewizji na rozwój intelektualny ucznia, *Poradnik Bibliotekarza* 6 (2002), s. 27–29.

⁴ Zob. np. A. Barzykowska, Znaczenie i możliwości telewizji kablowej (lokalnej) w rozwijaniu kultury regionalnej, w: Wyzwania pedagogiki medialnej, jw., s. 191–200; M. Braun-Gałkowska, A. Gała, I. Uflik-Jaworska, Treść programów emitowanych przez pięciu polskich nadawców telewizyjnych: raport z badań, *Edukacja Medialna* 1 (2003), s. 17–21; M. Chodorowska-Chomicz, W świecie telewizji, *ŻS* 1 (2005), nr 1, s. 50–53.

⁵ Na szczególną uwagę zasługują następujące opracowania: M. Braun-Gałkowska, I. Uflik-Jaworska, Zabawa w zabijanie, Lublin 2002; A.M. Sałapata, Ekran monitora czarodziejskim lustrem?: pytanie o tożsamość mordującego myszką..., *Edukacja* 2 (2005), s. 103–116.

⁶ Interesujące analizy na ten temat można znaleźć np. w: A. Krauze, Dwa światy Wielkiego Brata — konsekwencje wychowawcze, *Kultura i edukacja* 3–4 (2001), s. 107–117; J. Tatarowicz, Big Brother w... szkole: o roli mediów, *Nowa szkoła* 1 (2002), s. 46–49.

⁷ Przykładowo wymienić można następujące opracowania: A. Białowska, Modele człowieka w czasopiśmie dla młodzieży, *Cywilizacja* 9 (2004), s. 288–290; Z. Kobylńska, Etyczne problemy prasy codziennej, *Zeszyty Teologiczne* 6: 1997, nr 3, s. 4–17; I. Migniewicz, Czasopisma dla młodzieży i ich rola w życiu pokolenia wstępującego, *Dyrektor Szkoły* 6 (2004), s. 57–58; K. Pokorna-Ignatowicz, Media nastolatków. Refleksje nad korzystaniem z prasy, radia i telewizji przez gimnazjalistów — implikacje dla edukacji medialnej, w: Wyzwania pedagogiki medialnej, jw., s. 323–329.

uwagę na nowe tytuły (np. „Bravo”, „Dziewczyna”, „Bravo Girl”, „Popcorn”, „Twist”). Zwykle są to tzw. kolorowe czasopisma, które „stosują system S-M-S, budowany na dozowanej eskalacji trzech aktywności: Sensacji, Muzyki i Seksu⁸, a więc uwzględniają obszary o szczególnym oddziaływaniu na młodego człowieka, powodując chaos w dziedzinie wartości i odwracając uwagę od istotnych problemów młodzieży⁹.

Również inni autorzy (m.in. F. Adamski i M. Pióro¹⁰, A. Pietrzykowska¹¹, I. Zielińska¹²) zauważają, iż obecnie wydawana prasa młodzieżowa ma głównie charakter rozrywkowo-poradniczy. Zawiera informacje na temat mody, urody (np. profesjonalnie wykonanego, chociaż niezbyt subtelnego makijażu), zdrowego stylu życia (m.in. diet odchudzających), kariery, pieniędzy oraz materiały dotyczące życia seksualnego młodych osób (także porady ginekologów i seksuologów w zakresie satysfakcji seksualnej i środków antykoncepcyjnych). Warstwa publicystyczna obejmuje informacje o znanych postaciach świata filmowego i rozrywki oraz ich życiu intymnym z pominięciem znaczenia pracy nad rozwijaniem talentu i związanego z tym trudu czy też rezygnacji. Jednocześnie wmawia się młodzieży, że sukcesy i pieniądze zdobywa się bez wysiłku i kosztem drugiego człowieka. W ten sposób warstwa publicystyczna oderwana jest od problemów przeciętnego człowieka, np. od pracy, bezrobocia, kształcenia, ubóstwa, czy życia codziennego w rodzinie. Wyjątek stanowią tu mniej krzykliwe pod względem graficznym, choć przeznaczone dla odbiorców z tego samego przedziału wiekowego, czasopisma edukacyjne takie, jak np. „Cogito”, „Victor”, „Victor — Junior”, „Testy gimnazjalne”¹³. Na tle innych magazynów dla młodzieży „Cogito” wyróżnia autentyczna troska o rozwój intelektualny i estetyczny młodych czytelników. I chociaż ten dwutygodnik jest też bogato ilustrowany, to jednak można w nim znaleźć cenne informacje związane z edukacją (szkołą, maturą, studiami) i życiem licealistów. Redaktorzy zamieszczają w nim publikacje, wywiady, reportaże. Na szczególną uwagę zasługuje dział „Pro arte”. Teksty tam zamieszczone mają na celu wprowadzenie młodych czytelników w problemy współczesnej kultury artystycznej oraz dostarczenie informacji o lekturach, spektaklach teatralnych i premierach filmowych, a także najważniejszych tendencjach dzisiejszej literatury, teatru czy filmu¹⁴. Często wiadomości kulturalne są redagowane pod kątem potrzeb egzaminacyjnych maturzystów i osób zamierzających studiować kierunki humanistyczne

⁸ J. Orlik, Prasa młodzieżowa na rynku polski, *Wychowawca* 6 (2002), s. 23.

⁹ Tamże.

¹⁰ F. Adamski, M. Pióro, Czasopisma młodzieżowe wobec chrześcijańskiej wizji ludzkiej płciowości, w: Edukacja. Rodzina. Kultura. Studia z pedagogiki społecznej, pr. zb. pod red. F. Adamskiego, Kraków 1999, s. 89–98.

¹¹ A. Pietrzykowska, Analiza pedagogiczna dostępnej na rynku popularnej prasy młodzieżowej, *Opieka. Wychowanie. Terapia* 3–4 (2004), s. 35–38.

¹² I. Zielińska, Prasa młodzieżowa a wartości rodzinne, *Wychowawca* 7–8 (1999), s. 44–46.

¹³ Zob. więcej na ten temat np. w: R. Iluk-Komorowska, Edukacyjny, czyli jaki?, *Nowa Szkoła* 10 (2005), s. 20–22.

¹⁴ Więcej na ten temat zob. w: I. Imielska, Tendencje globalizacyjne a europejskie przemiany kulturowo-obyczajowe (na podstawie analizy treści dwutygodnika dla młodzieży „Cogito”), *Auxilium Sociale* 2 (2005), s. 61–74.

Badacze zgodnie twierdzą, iż głównym, a niekiedy jedynym, środkiem ekspresji i wypowiedzi prasowej w czasopismach młodzieżowych (dostępnych na rynku polskim) jest kolorowa szata graficzna, która przyciąga uwagę młodzieży. Zwykle teksty dziennikarskie mają charakter uzupełnienia lub podpisu pod fotografiami. W konsekwencji czasopisma młodzieżowe są bogate w formę, a nie w treść. Dodatkowo też stosowane przez redakcje różne techniki promocyjne i marketingowe przyciągają nastolatki. Dołączane „prezenty” są najczęściej przedmiotami nie związanymi z treściami zawartymi w czasopiśmie i niekoniecznie adekwatnymi do wieku odbiorców. Najczęściej powtarzające się artykuły promocyjne to: błyszczki do ust, lakiery do paznokci, cienie do powiek w krzykliwych kolorach, flamastry i szablony do wykonywania tymczasowych tatuaży, gąbki usuwające cellulit oraz masowo dołączane płyty CD i DVD, które najbardziej napędzają maszynę zbytu¹⁵.

A. Pietrzykowska, odwołując się do badań prowadzonych przez studentów Instytutu Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji Uniwersytetu Warszawskiego na temat dostępnej na rynku popularnej prasy młodzieżowej zauważa, że *masowo publikowane pisma młodzieżowe w wysokim stopniu odbijają się na stanie świadomości, systemach wartości, guście, normach postępowania młodego pokolenia. Wpływ ten nie zawsze pozostaje pozytywny. Największą wadą jest propagowanie liberalnego, a nawet wyzywającego stylu życia, skupionego jedynie wokół zaspokajania własnych potrzeb. Szeroko rozumiany hedonizm za dobro najwyższe oraz motyw i cel działania uznaje doraźną rozkosz, jaką stanowią „imprezy”, alkohol, seks. Natomiast popularyzowane gotowe, „wspaniałe” szablony rozwiązywania wszelkich problemów dają receptę, jak być w pełni szczęśliwym, odwracając przy tym uwagę od potrzeb i emocji drugiego człowieka, zamykając drogę do przemyśleń czy samodzielnego podejmowania słusznych decyzji*¹⁶. Dalej autorka zarzuca prasie młodzieżowej zbyt małą ilość treści, które rozwijają intelekt i osobowość czytelnika. Jej zdaniem, chociaż w magazynach pojawiają się tematy prospołeczne, to jednak autorzy często nie wychodzą poza powierzchowne zasygnalizowanie problemu (np. ubóstwa, bezrobocia, narkomani, nazizmu). Nie ulega wątpliwości, że czasopismo, które składałby się wyłącznie z artykułów edukacyjnych, pozbawionych rozrywki, znalazłoby wśród nastolatków niewielu czytelników. Nie tłumaczy to jednak faktu, iż dostępne obecnie czasopisma są przedrukami magazynów zachodnich i nie zawsze przystają do problematyki i mentalności polskiej młodzieży¹⁷.

Niepokojący staje się brak wychowawczego i dydaktycznego przesłania prasy młodzieżowej¹⁸. Do takich wniosków doszli m.in. M. Pióro i F. Adamski, którzy analizowali kreowaną w czasopiśmie „Bravo” i „Dziewczyna” wizję ludzkiej płciowości i seksualności. Wspomniani autorzy dowiedli, że w magazynach prezentuje się „nowoczesny” — zlaicyzowany sposób przeżywania przez człowieka seksualności, głównie w aspekcie fizycznym, z pominięciem jej duchowego

¹⁵ A. Pietrzykowska, jw., s. 35–38.

¹⁶ Tamże, s. 37; por. też analizy prowadzone przez A. Białowąs, jw., s. 288–290.

¹⁷ Zob. więcej na ten temat w: Z. Sokół, Międzynarodowe czasopisma młodzieżowe w Polsce (1990–1995), *Poradnik Bibliotekarza* 48: 1997, nr 2, s. 8–11.

¹⁸ I. Migniewicz, jw., s. 57–58; A. Pietrzykowska, jw., s. 37.

wymiaru. Redakcja „Bravo” i „Dziewczyna” przedstawia w zasadzie *miłość erotyczną rozumianą jako zaspokojenie pragnienia zespolenia na drodze fizycznego kontaktu hetero- bądź homoseksualnego*¹⁹, nie poddając jej ocenie moralnej. Co więcej, nie uwzględnia się żadnych wyższych wartości związku między kobietą a mężczyzną²⁰. Przeciwnie, pomija się naukę Kościoła w zakresie czystości przedmałżeńskiej i odpowiedzialnej miłości, a propaguje wzory hedonistyczne²¹.

W związku z powyższymi analizami pozostaje opracowanie D. Pawluk i A. Sojka²². Wspomniane autorki na podstawie artykułów zamieszczanych na łamach „Bravo”, „Popcorn”, „Dziewczyna”, „Jestem” ukazują obraz „nowoczesnej” dziewczyny w czasopismach młodzieżowych i zestawiają go z chrześcijańskim ideałem kobiety. Ich zdaniem szczególnie mogą niepokoić treści związane z życiem intymnym oraz z przygotowaniem do roli żony i matki. Słusznie zauważają sprzeczne z chrześcijańskim powołaniem kobiety, godzące w jej godność i wolność, takie treści, jak: przedmałżeńskie kontakty seksualne, aborcja, antykoncepcja, swoboda seksualna. Dostrzegają też, iż *na łamach polskich czasopism młodzieżowych współczesna nastolatka odarta zostaje z przymiotów z natury jej przypisanych i odróżniających ją od płci przeciwnej, a więc: z delikatności, subtelności, wrażliwości czy skromności. [...] zostaje [też] uprzedmiotowiona, sprowadzona jedynie do obiektu pożądania, chociaż zwolennicy „nowoczesnego” obrazu dziewczyny mówią o jej wyzwoleniu z uległości wobec mężczyzny. Nie przywiązuje się wagi do jej wewnętrznego piękna, walorów umysłu — jest po to, aby podobać się mężczyznom, być przez nich pożądaną. Proponowana wizja przedstawia młodą kobietę pozbawioną głębszej refleksji nad sobą i własnym życiem*²³.

Odrębne, chociaż — jak dotąd — pomijane w analizach pedagogicznych, zagadnienie, stanowią czasopisma komputerowe (np. „Chip”, „Enter”, „PC Word Komputer”, „Komputer Świat”), które są poczytne głównie wśród chłopców. Można w nich znaleźć szereg informacji dotyczących wykorzystania możliwości komputera. Często też dołączone są do nich tzw. testowe wersje programów komputerowych oraz różne gry. Te ostatnie wydają się wzbudzać najczęściej kontrowersji, gdyż dostarczają przyjemności i współkształtują osobowość młodego pokolenia. Z uwagi na fakt, że w większości przypadków dołączone gry komputerowe są pełne przemocy i agresji, okazują się antywychowawcze. Samo też korzystanie z wymienionych czasopism komputerowych, pozbawione krytycznej refleksji, może prowadzić do wyłącznego zainteresowania się wirtualną rzeczywistością²⁴.

¹⁹ F. Adamski, M. Pióro, Czasopisma młodzieżowe wobec chrześcijańskiej wizji ludzkiej płciowości, *Paedagogia Christiana* 2 (1998) nr 2, s. 118–128.

²⁰ Więcej na ten temat piszą: F. Adamski, M. Pióro, jw., s. 118–128; Czasopisma młodzieżowe wobec chrześcijańskiej wizji ludzkiej płciowości, w: Edukacja. Rodzina. Kultura, jw., s. 89–98.

²¹ Interesujące analizy na ten temat prowadzi m.in. E. Bobrowska, Nowe pisma młodzieżowe a wychowanie, w: Wychowanie na rozdrożu. Personalistyczna filozofia wychowania, pr. zb. pod red. F. Adamskiego, Kraków 1999, s. 67–73.

²² D. Pawluk, A. Sojka, Obraz „nowoczesnej dziewczyny na łamach czasopism młodzieżowych wobec chrześcijańskiego ideału kobiety, *Paedagogia Christiana* 4 (1999), s. 188–196.

²³ Tamże, s. 195.

²⁴ Zainteresowanych tą problematyką odsyła się m.in. do M. Ejsmond, B. Komorowska, Media, wartości, wychowanie, Kraków – Gdańsk 2005.

Warto zauważyć, że w badaniach nad polskimi czasopismami młodzieżowymi — jak dotąd — mało uwagi poświęca się prasie stricte katolickiej. Wyjątek stanowią tu krótkie opracowania zachęcające do czytania czasopism o tematyce religijnej²⁵. Niekiedy autorzy rozpatrują prasę katolicką dla młodzieży jako środek dydaktyczny lub też ukazują jej znaczenie w realizacji edukacji czytelniczej i medialnej²⁶.

Wyżej przedstawiona analiza dostępnej literatury traktującej o czasopismach młodzieżowych pokazuje, iż autorzy są zgodni co do decydującego wpływu prasy na kształtowanie się mentalności młodego pokolenia. Nieliczni postrzegają czasopisma jako środek dydaktyczno-wychowawczy, także w nauczaniu religii. Wiążą go z zastosowaniem metody problemowej, gdyż artykuły z czasopism młodzieżowych skłaniają do dyskusji i poszukiwania możliwości optymalnego rozwiązania. Również mogą służyć nauczycielowi religii w zakresie odwołania do doświadczeń młodzieży oraz wspomaganie jej w krytycznym spojrzeniu na kwestie podejmowane przez autorów. Z kolei właściwe wykorzystanie czasopism katolickich może wzbudzić u młodzieży zainteresowanie prasą religijną i zachęcić do czytelnictwa.

II. PREZENTACJA WYNIKÓW BADAŃ WŁASNYCH

Lektura polskich doniesień o badaniach nad rolą dydaktyczno-wychowawczą czasopism młodzieżowych stała się inspiracją do zaprojektowania i przeprowadzenia badań wśród młodzieży ze szkół ponadgimnazjalnych. Szczegółowym celem podjętych badań było określenie doświadczeń uczniów szkół ponadgimnazjalnych w zakresie prasy młodzieżowej i udziału katechety w rozwijaniu zainteresowania prasą katolicką, wraz z znaczeniem wyraźnych różnic między dziewczętami z liceum i chłopcami z zespołu szkół zawodowych. Stwierdzenie różnic, przy świadomości znaczenia prasy dla jakości intelektualnego i kulturalnego rozwoju młodzieży, stanowić mogłoby impuls do podjęcia działań edukacyjnych (głównie prewencyjnych) w celu poprawy zainteresowania uczniów prasą katolicką i wspomaganie w krytycznym korzystaniu z magazynów, które wzbudzają zainteresowanie wśród młodzieży.

W badaniach wykorzystano autorski kwestionariusz ankiety. Badacz zdawał sobie sprawę z tego, że badanie, które przeprowadza nie jest reprezentatywne, lecz stanowi swego rodzaju diagnozę. Na wybór respondentów wpływała ich dostępność. Podstawową techniką, jaką wykorzystano, był kwestionariusz ankiety, jako narzędzie badawcze do określenia doświadczeń młodzieży w zakresie czytelnictwa prasy laickiej i katolickiej.

²⁵ Zob. np. J. Jarowiecki, *Czasopisma katolickie dla dzieci i młodzieży w okresie transformacji ustrojowej*, *Studia Bibliologiczne* 12 (2000), s. 157–171; J. Podlasińska, *Katolickie czasopisma dla dzieci i młodzieży*, *Guliwer* 2 (1997), s. 51–52; G. Rapala, *Czytać, ale co?*, *Wychowawca* 6 (2002), s. 24.

²⁶ Zob. np. Z. Kruszewski, *Edukacja czytelnicza i medialna. Propozycja realizacji ścieżki międzyprzedmiotowej na temat Biblii jako księgi*, *Kat* 47: 2003, nr 7–8, s. 95–100.

W badaniach właściwych przebadano (w roku szkolnym 2004/2005) uczniów VIII Liceum Ogólnokształcącego w Olsztynie i Zespołu Szkół Samochodowych im. por. A.M. Bocheńskiego w Olsztynie. Dobór respondentów miał charakter losowy i grupowy. Pozwalał na porównanie doświadczeń młodzieży z liceum i szkoły o profilu zawodowym. Badaniami próbnymi objęto 26 osób z liceum, 17 z technikum i 12 ze szkoły zawodowej. W trakcie przeprowadzania badań okazało się, iż wszystkie pytania są czytelne i w ostatecznej wersji przyjęto taki sam kwestionariusz ankiety, który składał się z 6 pytań (w tym dwóch wymagających uzasadnienia wybranej odpowiedzi. Ogółem przebadano 332 osoby: 210 uczniów liceum (w tym — 150 dziewcząt i 60 chłopców) oraz 122 uczniów z Zespołu Szkół Samochodowych (w tym — 67 chłopców z technikum oraz 55 chłopców ze szkoły zawodowej). Do analizy zakwalifikowano — w drodze losowej — 240 ankiet (w tym 120 wypełnionych przez dziewczęta z liceum i 120 przez chłopców z zespołu szkół zawodowych)²⁷.

Zebrany materiał ujawnił słuszność założenia, iż młodzież ma różne doświadczenia związane z czytelnictwem prasy i te różnice są wyraźne nie tylko między szkołami, ale także w obrębie danej szkoły (np. między uczniami technikum i klas zawodowych oraz między dziewczętami). 34,7% ankietowanych uczniów z zespołu szkół zawodowych nie czyta żadnych czasopism. W tej grupie dominują uczniowie z klas zawodowych (49 osób). Pozostali czytają różne czasopisma, wśród których wymieniają „Świat Motocykli” (20,7%), „Auto Świat” (9,3%), „Playboy” (7,3%), „Popcorn” (6,7%), „Chip” (6,2%), „Gazetę Olsztyńską” (5,8%), „Fakt” (4,7%), „WAMP” (1,6%), „CKM” (1,0%), „Komputer Świat” (1,0%), „Gazetę Wyborczą” (1,0%). Wyniki te mogą świadczyć o tym, że chłopcy czytają głównie czasopisma, które odpowiadają ich zainteresowaniom i wiążą się z przygotowaniem do zawodu technika mechanika, mechanika pojazdów samochodowych i elektromechanika pojazdów samochodowych.

W wypowiedziach dziewcząt zauważa się większe zróżnicowanie w zakresie czytanych czasopism. Spora grupa uczennic wymienia prasę adresowaną do nastolatka: „Girl” (14,5%), „Dziewczyna” (8,7%), „Bravo Girl” (8,6%), „Głazur” (6,0%), „Cosmopolitan” (6,0%), „Witch” (5,5%), „Ślizg” (4,9%), „Twist” (3,8%), „Popcorn” (2,7%), „WHY?” (2,1%). Część ankietowanych dziewcząt czyta także czasopisma kobiece i codzienną prasę lokalną. Są to następujące magazyny: „Gazeta Olsztyńska” (3,8%), „Viva” (3,5%), „Naj” (3,2%), „Tina” (2,2%), „Świat Kobiety” (2,2%), „Super Expres” (2,1%), „Gala” (1,6%), „Avanti” (1,6%), „Chwila dla Ciebie” (1,6%), „Dobre Rady” (1,1%). Nieliczne dziewczęta piszą, iż czasami czytają „Gazetę Wyborczą” (1,1%), czasopisma komputerowe — np. „Chip” (1,1%) i „Newsweek” (1,0%). Niekiedy uczennice dodają, iż czytają gazety bezpłatne np. „Nasz Olsztyniak” (3,5%) i „Metro” (2,1%). Są także respondentki (5,5%), które nie czytają żadnych czasopism. Z pozyskanych danych nasuwa się wniosek, iż płeć wpływa na jakość czytanych przez młodzież czasopism. Wystąpiły

²⁷ Procent w tabelach obliczano od ilości odpowiedzi. Przystępując do analizy badań respondentów podzielono na trzy grupy: ChZ — chłopców ze szkoły zawodowej; ChT — chłopców z technikum; Dz — dziewczyny z liceum; zakładając, iż może wystąpić zróżnicowanie doświadczeń związanych z czytelnictwem. Ankiety ponumerowano od 1 do 240. Cyfra po przyjętym oznaczeniu wskazuje na numer ankiety.

bowiem istotne zależności pomiędzy chłopcami i dziewczętami. Jednocześnie zauważono, iż chłopców z technikum i szkoły zawodowej nie różni zarówno liczba czytanych czasopism, jak też ich rodzaj. Respondenci wymieniali głównie magazyny poświęcone motoryzacji, popularne pisma dla chłopców i sporadycznie lokalną prasę. Analiza treści uzasadnień ujawniła, że dziewczęta wybierają te czasopisma, z których mogą się dowiedzieć o modzie, urodzie, życiu (25,8%) lub które uważają za interesujące (17,5%). Niekiedy też dodają, iż lubią tematykę podejmowaną w tych czasopismach (14,2%) i dzięki tym czasopismom rozwijają swoje zainteresowania (10,0%). Są także dziewczęta, które — jak same piszą — prasę czytają „z nudów” (5,8%). Aż 26,7% respondentek nie wie dlaczego czyta czasopisma. Takie stwierdzenie znacznie częściej pojawia się wśród wypowiedzi chłopców (51,9%), przy czym w tej grupie znajduje się 49 uczniów z technikum i 48 ze szkoły zawodowej.

W grupie chłopców aż 35,3% stwierdza, iż czytając czasopisma może rozwijać własne zainteresowania. Są to jak najbardziej uzasadnione wypowiedzi, gdyż respondenci wymieniali przede wszystkim magazyny poświęcone motoryzacji, która wprost nawiązuje do profilu edukacji szkolnej. Niekiedy chłopcy dodawali, iż czytają czasopisma, bo lubią podejmowaną w nich tematykę (3,3%), mogą się czegoś nowego dowiedzieć (2,6%) czy też przezwyciężyć nudę (3,2%). Czasami respondenci pisali, iż wymienione przez nich czasopisma są interesujące (0,5%). Wśród tych wypowiedzi grupa chłopców ze szkoły zawodowej (3,2%) nie podała uzasadnienia. Otrzymane dane wskazują więc na różne motywy, jakie decydują o czytaniu czasopism. W znacznym stopniu są one bardzo ogólne i na ich podstawie trudno orzekać, by były warunkowane płcią i typem szkoły.

Warto zwrócić uwagę na fakt, że, w przekonaniu ankietowanej młodzieży, czytane przez nich czasopisma wpływają na kształtowanie się poglądów dotyczących życia. Do typowych odpowiedzi udzielanych przez dziewczęta należały stwierdzenia: uczą życia (37,4%), dają dobre rady (26,3%), pokazują jak nawiązać przyjaźń (17,9%), uczą, jak rozmawiać z innymi osobami (6,7%), pomagają rozwijać umiejętności praktyczne (2,2%) i rozwijają umysł (1,1%). Część respondentek, (głównie osoby, które nie czytają czasopism) stwierdziła, iż czasopisma nie mają żadnego wpływu na przejawiane przez nich poglądy (8,4%). Podobne wypowiedzi pojawiały się wśród chłopców. 29,0% stwierdziło, iż czasopisma nie wpływają na ich poglądy wobec życia. Najwięcej jednak chłopców (31,9%) napisało, iż czasopisma dają dobre rady. Trochę mniej ankietowanych (27,7%) stwierdziło, iż czasopisma uczą życia. Niekiedy ankietowani dodawali, iż artykuły zamieszczone w prasie pokazują, jak rozmawiać z innymi (7,1%) i jak zdobywać dziewczynę (4,3%). Wszystkie te wypowiedzi są charakterystyczne zarówno dla uczniów technikum, jak i klas zawodowych. Nie można więc wskazać na wyraźne różnicowanie poszczególnych grup ankietowanych chłopców.

Niezwykle istotne dla efektywnej katechizacji wydało się poznanie doświadczeń młodzieży związanych z czytelnictwem prasy katolickiej. Dlatego poproszono ankietowanych, by wymienili katolickie czasopisma, które czytają i podali uzasadnienie. Otrzymane dane wskazują, że przeważająca grupa respondentów nie czyta żadnych katolickich czasopism: 87,0% dziewcząt, 92,5% chłopców (w tym 66 ze szkoły zawodowej i 45 z technikum). „Posłaniec Warmiński” czyta 4,1% dziew-

czą. Nieco mniej ankietowanych czyta gazetki parafialne (1,6% dziewcząt i 0,8% chłopców). Wśród ankietowanych są także osoby, które nie udzieliły odpowiedzi na postawione pytanie (7,3% dziewcząt i 5,9 chłopców). Warto dodać, iż jeden z respondentów (0,8%) napisał, iż czasami czyta „Strażnicę”. Jest to niepokojąca wypowiedź, gdyż czasopismo to ukazuje się nakładem sekty Świadkowie Jehowy i przedstawia ich poglądy religijne, które jednoznacznie są sprzeczne z najbardziej oczywistą nauką chrześcijańską (np. Świadkowie Jehowy nie wyznają Trójcy Świętej). W tym — jak sam ankietowany napisał — *czasami świadkowie Jehowy (np. na ulicy) rozdają nieodpłatnie „Strażnicę” i wtedy czytam. Nie widzę w tym niczego złego* ChZ 87). Taki stan wymaga szczególnego zainteresowania ze strony katechety i rozmowy na temat Świadków Jehowy podczas lekcji religii.

Gdy respondentom postawiono pytanie: *jaką rolę mogą spełniać katolickie czasopisma w życiu współczesnej młodzieży?* uzyskano dość zaskakujące wyniki. Ankietowani, chociaż jak deklarowali, nie czytają prasy katolickiej, to jednak sądzą, iż może ona pomóc w odkrywaniu chrześcijańskich zasad życia (31,8% dziewcząt; 4,1% chłopców); pomagać w pogłębianiu wiedzy religijnej (19,3% dziewcząt; 28,3% chłopców); zachęcać do pracy nad sobą (18,2% dziewcząt; 2,1% chłopców); przybliżyć do Boga (9,7% dziewcząt; 8,3% chłopców). Część respondentów napisało, iż nie wie, jaką rolę prasa katolickie może spełniać w życiu młodzieży (18,2% dziewcząt; 37,9% chłopców). Wśród ankietowanych były osoby, które nie udzieliły odpowiedzi na to pytanie (2,8% dziewcząt; 19,3% chłopców). Odnotowane wyniki prowadzą do tezy, że respondenci różnią się w postrzeganiu roli, jaką mogą spełniać katolickie czasopisma w życiu młodego pokolenia. Najbardziej te różnice uwidaczniają się między dziewczętami a chłopcami. Okazuje się, iż uczniowie technikum czy szkoły zawodowej mają trudności z określeniem roli czasopism w życiu młodzieży. Częściej też niż dziewczęta nie udzielają odpowiedzi lub zwracają uwagę na funkcje informacyjne prasy katolickiej.

Pamiętając o tym, że katecheta powinien zachęcać uczniów do lektury prasy katolickiej, zapytano młodzież: *do czytania jakich czasopism zachęcał katecheta podczas lekcji religii?* Najwięcej ankietowanych stwierdziło, iż katecheta nie zachęcał do czytania czasopism katolickich (34,0% dziewcząt; 44,9% chłopców). Inni krótko stwierdzali: nie pamiętam, (31,8% dziewcząt; 39,6% chłopców). Były też osoby, które nie udzieliły na to pytanie odpowiedzi (7,0% dziewcząt; 11,6% chłopców). Inni wymieniali następujące czasopisma: „Gość Niedzielny” (17,4% dziewcząt; 0,8% chłopców), „Posłaniec Warmiński” (4,8% dziewcząt; 2,3% chłopców), „Miłujcie się!” (3,8% dziewcząt; 0,8% chłopców), „Niedziela” (1,2% dziewcząt). Uzyskane wyniki sugerują, iż katecheci sami decydują o tym, czy i jakie czasopisma reklamować wśród młodzieży. I chociaż w obu grupach katechizowali różni nauczyciele, to jednak niektóre tytuły czasopism wymienianych przez ankietowanych są zbieżne. Otwarte pozostaje pytanie o motywy, jakimi kierują się nauczyciele religii zachęcając młodzież do czytania wyżej wymienionych periodyków. Co ciekawe, obowiązujący program nauczania religii, w tej kwestii pozostawia katechecie wybór. Autorzy wskazują jedynie na potrzebę odwoływania się do zróżnicowanych artykułów (tak z prasy katolickiej, jak też laickiej) i wdrażania uczniów do lektury czasopism katolickich.

W końcowej części kwestionariusza zapytano młodzież o to, co jej zdaniem, powinien czynić katecheta, by zachęcić uczniów do czytania prasy katolickiej. Dziewczeta uważały, iż należy analizować podczas lekcji ciekawe artykuły (22,0%), wykorzystywać czasopisma na katechezie (18,5%), pokazywać czasopisma (14,5%). Część ankietowanych zaznaczyła, iż czasopisma katolickie są nudne (10,4%). Inni stwierdzali krótko „nic” (16,7%), „nie wiem” (13,9%). Nieliczne respondenci nie udzieliły odpowiedzi na to pytanie (4,0%).

Podobne wypowiedzi uzyskano od chłopców. Jednak zdecydowanie więcej (ogółem: 25,7% respondentów; głównie uczniów szkoły zawodowej: 28,4%) nie wie, co powinien robić katecheta, by zachęcić młodzież do czytania prasy katolickiej. Wśród wypowiedzi chłopców dominuje stwierdzenie, że katolickie czasopisma są nudne (10,4% uczniów technikum; 31,1% uczniów z klas zawodowych; ogółem 26,9% chłopców). Inne propozycje to: pokazywać ciekawe artykuły (11,2%), wykorzystywać czasopisma podczas lekcji (10,3%), analizować ciekawe artykuły (9,0%). W niektórych ankietach (12,8%) respondenci pisali, iż *katecheta nic nie może zrobić, bo jest to sprawa Kościoła i kościelnych wydawnictw* (ChZ 42). Byli też chłopcy, którzy nie udzielili odpowiedzi na pytanie (3,8%). Uzyskane wyniki pokazują, że chociaż młodzież sporadycznie czyta katolicką prasę, to jednak dostrzega możliwości korzystania z niej podczas lekcji religii. Większą świadomość mają jednak uczennice liceum i uczniowie technikum, co zdaje się potwierdzać, iż uczniowie szkoły zawodowej przewartościowują rolę mediów w życiu człowieka: rezygnują z lektury prasy i książek, by więcej uwagi poświęcić filmom i programom telewizyjnym. Nie byłoby to niepokojące, gdyby nie fakt, że wśród młodzieży zaczyna dostrzegać się tzw. wtórny analfabetyzm²⁸.

III. WNIOSKI KOŃCOWE

Stwierdzonych faktów, ze względu na szczupłość materiału empirycznego, nie można generalizować. Mimo to przedstawione wyniki badań własnych jednoznacznie pokazują, że ankietowani w większości czytają popularną, mało ambitną prasę młodzieżową, w której lansuje się swobodny, pozbawiony trwałych wartości styl życia. Zadaniem respondentów (zarówno dziewcząt, jak i chłopców) katolickie

²⁸ Analfabetyzm wtórny, czy też funkcjonalny, to zjawisko polegające na tym, że osoba potrafi składać litery w wyrazy a wyrazy w zdania, nie rozumie natomiast ich treści i znaczenia. Wiąże się to ze spadkiem czytelnictwa i korzystaniem z mediów elektronicznych, nie zaś zasobów książkowych czy też prasowych. Zdaniem pedagogów i socjologów w Polsce przybywa gwałtownie osób, które nie rozumieją tekstów pisanych. Problem ten — jak wykazują badania socjologów — najczęściej dotyczy uczniów szkół powszechnych, ale również i ludzi dorosłych. Z ostatnich badań wynika, że aż 42,0% Polaków nie rozumie prawie nic z tego, co czyta, a 35,0% rozumie bardzo niewiele. Przerażający jest również fakt, że 44,0% rodaków nie czyta w ciągu roku żadnej książki. W grupie czytających (56,0%), tylko co dziesiąty Polak czyta miesięcznie co najmniej trzy książki. Prasę i czasopisma czytuje jedynie 58,0% Polaków, a najpopularniejszym czasopismem jest „Tele Tydzień”; zob. więcej na ten temat w: <http://www.niუსy.goleńniow.net/pliki/rep/rep-analfabetyzm.php>; D. K o n d r a t, Analfabetyzm funkcjonalny, http://www.remedium-psychologia.pl/2006_2_4.htm, 2006.07.04, godz. 10.15, s. 1–1; A. Z w o l i ń s k i, Słowo w relacjach społecznych, Kraków 2003.

czasopisma młodzieżowe są mało interesujące i nie podejmują szeregu ciekawych zagadnień. Stąd z oferty czasopism wybierają oni głównie prasę laicką o dużym nasyceniu treściami o charakterze seksualnym czy też modzie, urodzie i konsumpcji. Można przypuszczać, że taki stan będzie pogłębiał się i trwał tak długo, jak długo w laickich czasopismach nie będzie przedstawiało się całej prawdy, tzn. dopóki problemy życiowe będą ograniczane do konsumpcji, seksu, podglądania życia intymnego sławnych osób, plotek, rozrywki. Dlatego potrzeba czasopism, które skłaniałyby do refleksji, a nie tylko do bezkrytycznego odbioru i naśladowania życia nacechowanego relatywizmem moralnym.

Niepokojące jest też to, że ze wzrostem katolickiej prasy adresowanej do młodzieży nie wzrasta jej czytelnictwo. Dlatego, aby zainteresować uczniów treścią czasopism katolickich trzeba częściej korzystać z artykułów podczas szkolnych lekcji religii i spotkań duszpasterskich w parafii. Katecheta powinien nie tylko reklamować prasę katolicką, ale tak korzystać z niej, by młodzież miała wiele okazji do konfrontowania zawartych w niej treści z publikacjami z czasopism laickich. Przy tym bardzo ważne jest korzystanie z prasy laickiej i krytyczne spojrzenie na podejmowane w niej kwestie. W ten sposób katechizowani mogą podjąć namysł nad stylem życia lansowanym w prasie laickiej. Poza tym redakcje katolickich czasopism powinny wsłuchać się w głos młodych i zwrócić większą uwagę na interesujące ich problemy oraz na szatę graficzną. W wielu wypadkach do poprawy czytelnictwa prasy katolickiej przez młodzież może przyczynić się zmiana stylu pism oraz większe zainteresowanie magazynami w toku lekcji religii. Katecheta powinien próbować dotrzeć do wychowanków i starać się zachęcić ich do czytelnictwa prasy, przynajmniej w czasie lekcji (np. podczas analizy artykułu i rozmowy o kwestiach w nim podjętych). Młodzież potrzebuje inspiracji i zachęty. Ta oczywista prawda odnosi się także do czytelnictwa prasy katolickiej i powinna towarzyszyć działaniom podejmowanym przez katechetę w zakresie edukacji czytelniczej i medialnej. Wskazuje na potrzebę zmian zarówno co do jakości katolickiej prasy młodzieżowej, jak i działań nauczycieli religii i duszpasterzy.

JUGENDZEITSCHRIFTEN IN DEN ERFAHRUNGEN VON KATECHISIERTEN DER ÜBERGYMNASIALSCHULEN

ZUSAMMENFASSUNG

In den Religionsunterrichtsprogrammen der Schule setzt man Tätigkeiten voraus, die die Jugend zu rationeller und selektiver Auswahl von Informationsquellen vorbereiten. Darunter verdienen Zeitschriften größerer Beachtung. Gewöhnlich sind dieser Art Einwirkungen verbunden mit persönlichen Erfahrungen der Jugend und beeinflussen die Qualität des Engagements der Schüler während der Religionsstunde. Darum wurde in dieser Arbeit die Aufmerksamkeit auf die Eigenart der Erfahrungen gelenkt, die die Katechisierten im Zusammenhang mit der Lektüre- sowohl weltlicher, als auch katholischer Zeitschriften sammeln. Neben der Durchforstung polnischer Literatur, die diese Problematik behandelt, wurde auf eigene Untersuchungen und weitere statistisch bearbeitete Angaben zurückgegriffen. Es zeigte sich, dass die Befragten größtenteils beliebte Jugendpresse lesen, in der ein

zwangloser, dauerhafter Werte beraubter Lebensstil lanciert wird. Der Meinung der befragten Jugend nach sind die katholischen Jugendzeitschriften wenig interessant, und so wird selten nach ihnen gegriffen — gewöhnlich während der Religionsstunde, in der der Religionslehrer für die katholische Presse wirbt und sie zum Lesen anbietet.

AKTUALNOŚĆ MYŚLI PEDAGOGICZNEJ KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO W WYCHOWANIU WSPÓŁCZESNEJ MŁODZIEŻY

Treść: — 1. Założenia wychowawcze Kardynała Stefana Wyszyńskiego. — 2. Cele i zadania wychowania młodzieży. — 3. Formy oddziaływań wychowawczych. — Podsumowanie. — Zusammenfassung

Kościół, który widzi młodych jako „nadzieję”, zdaje sobie też sprawę z tego, że są oni wielkim wyzwaniem dla przyszłości Kościoła¹. Te słowa *Dyrektorium ogólnego o katechizacji* skłaniają do refleksji i równocześnie do poszukiwań takich modeli wychowania współczesnej młodzieży, dzięki którym młodzież rzeczywiście spełniać będzie stawiane jej przez Kościół oczekiwania. Ten sam dokument nieco wcześniej zwraca uwagę na kryzys duchowy i kulturowy obserwowany w dzisiejszym świecie, który szczególnie dotyka ludzi młodych². Dziś zwykło się młodym „przypinać” etykietę, że jest ona zła, że odrzuca Kościół, nie potrzebuje Boga i wiary. Takie poglądy powinny prowokować wszystkich odpowiedzialnych za wychowanie młodego pokolenia do sięgania po takie wzorce i modele, dzięki którym młodzież będzie rzeczywiście „nadzieją” współczesnego świata i Kościoła. Naprzeciw tym zapotrzebowaniom wychodził Prymas Tysiąclecia kardynał Stefan Wyszyński, ze swoją wizją wychowania młodego człowieka. Wizja ta, mimo życia i działalności Prymasa w latach 1901–1981, jawi się jako wciąż aktualna w procesie wychowania młodzieży żyjącej na początku XXI wieku.

Stefan Kardynał Wyszyński wiele miejsca w swoim nauczaniu poświęcał młodzieży. Rozumiał młodego człowieka, znał jego potrzeby i tęsknoty. Był przekonany, że młodzież w głębi serca pragnie dobra, zdolna jest do wysiłku i poświęcenia³. Potrafił on z miłością, ale i z mocą stawiać wymagania młodzieży. Pragnął, by młodzież umiłowała prawdę, żyła w prawdzie i świętości oraz by ufała Bogu i wierzyła w Niego. Już w jego nauczaniu odnajdujemy myśli ukazujące młodzież jako nadzieję Kościoła i państwa. Prymas w swej działalności duszpasterskiej interesował się młodzieżą szkolną, akademicką, seminaryjną i pracującą.

¹ DOK 182.

² DOK 181.

³ A. R a s t a w i c k a, *Dziedzictwo Prymasa Tysiąclecia*, w: *Na granicy tysiącleci*, Instytut Prymasowski Stefana Kardynała Wyszyńskiego (oprac.), Warszawa 2001, s. 48.

Dlatego w jego nauczaniu nie brakuje refleksji dotyczącej założeń, zadań, celów i form wychowania młodzieży.

I. ZAŁOŻENIA WYCHOWAWCZE KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO

Właściwe rozumienie wychowania młodzieży uwarunkowane jest przyjętą przez S. Wyszyńskiego wizją człowieka i społeczeństwa. Na kanwie tej wizji Prymas zwraca uwagę na wychowanie osobowe, społeczne i religijne.

Założenie antropologiczne Kardynała Wyszyńskiego koncentrują się wokół istoty i natury człowieka. U podstaw prymasowskiej myśli pedagogicznej leży poznanie prawdy o sobie samym, o swoim celu i przeznaczeniu. Prymas uznaje pierwszeństwo jednostki w stosunku do rodziny, narodu, państwa. Uważa, że człowiek nie może być podporządkowany żadnej społeczności, ponieważ stanowi najdoskonalszą formę życia społecznego i przerasta wszystko, co jest na Ziemi⁴. Najwyższą wartość w świecie stworzonym przypisuje S. Wyszyński człowiekowi, który jako dziecko Boga wywodzi się z Jego Miłości. Zdaniem Prymasa człowiek ze swojej natury posiada godność, dzięki której cały świat stworzony skierowany jest ku niemu⁵.

Jedną z najbardziej znaczących potrzeb, które człowiek w sobie nosi, jest potrzeba permanentnego rozwoju. Prymas określa człowieczeństwo przede wszystkim jako zadanie. W sposób szczególny obejmuje troską wychowanie młodego pokolenia. Jego wychowawczym założeniem w zakresie sfery osobowej jest wychowanie człowieka samodzielnego, odpowiedzialnego, czującego, myślącego, rozumnego i wolnego. Takie zaś wychowanie uwzględnia rozum, serce oraz wolę. Wychowanie według Prymasa Wyszyńskiego polega na podnoszeniu człowieka w jego własnych oczach. Bóg jako powołujący do istnienia stanowi pierwszy fundament pod wychowanie człowieka. W zrozumieniu całokształtu procesu wychowania — zdaniem Kardynała Wyszyńskiego — konieczna jest właściwa koncepcja osoby ludzkiej⁶.

Założenie społeczne stanowi drugie założenie pedagogiczne Stefana Wyszyńskiego. Niezbędnym warunkiem dla rozwoju człowieka jest udział w życiu społeczności. Wychowanie społeczne człowieka powinno być oparte na zasadzie solidarności, altruizmu i służbie dobru, które realizowane są w życiu w świecie i społeczeństwie⁷. Wychodząc naprzeciw pragnieniom młodzieży poszukującej imponujących ideałów, Kardynał za wzór postępowania stawia Chrystusa, który jest drogą, prawdą i życiem⁸.

⁴ A. R y n i o, Wychowanie młodzieży w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Lublin 2001, s. 77–80.

⁵ S. W y s z y ń s k i, Z gniazda orląt, Rzym 1972, s. 30.

⁶ Tamże.

⁷ T e n ż e, Listy Pastorskie Prymasa Polski 1946–1974, Paryż 1975, s. 76.

⁸ T e n ż e, Prymat człowieka w ładzie społecznym, Londyn 1976, s. 142–143.

Stefan Wyszyński, jako znawca nauk społecznych, ukazuje ludziom młodym prawa oraz powinności wobec środowiska społecznego. Uważa, że każdy człowiek będąc podmiotem praw i obowiązków może i powinien korzystać z prawdy, wolności, sprawiedliwości, szacunku, miłości do własnego dobra i dobra innych ludzi, pełni rozwoju własnej osobowości, wychowania swych dzieci według najlepszego rozeznania, udziału w życiu publicznym, swobodnej działalności gospodarczej⁹. Zdaniem Prymasa należy uznać wartość i godność człowieka, który jest ważniejszy od jakiegokolwiek rzeczy, dlatego nie może stać się jej niewolnikiem. Podobnie też nie może zostać zniewolony przez drugiego człowieka ani przez żadną władzę¹⁰.

Prymas podkreśla wielką rolę wartości moralnych w wychowaniu społecznym. Podmiotem zarówno moralności, jak i wychowania jest człowiek. Nie można zatem rozdzielić tych dwóch aspektów. Ich wzajemna relacja koncentruje się w sumieniu istoty ludzkiej. S. Wyszyński powołuje się na fragment konstytucji *Gaudium et spes*, mówiący o sumieniu: *w głębi sumienia człowiek odkrywa prawo, którego sam sobie nie nakłada, lecz któremu winien być posłuszny i którego głos wzywający go zawsze tam, gdzie potrzeba, do miłowania i czynienia dobra a unikania zła, rozbrzmiewa w sercu nakazem: czyn to, tamtego unikaj [...]. Przez wierność sumieniu chrześcijanie łączą się z resztą ludzi w poszukiwaniu prawdy i rozwiązywaniu w prawdzie tylu problemów moralnych, które narzucają się tak w życiu jednostek, jak i we współżyciu społecznym*¹¹. Jeżeli młody człowiek będzie przestrzegał zasad ewangelicznych, to tym samym będzie budował dobro całej wspólnoty.

Trzecim założeniem wychowawczym Kardynała Wyszyńskiego jest założenie teologiczne dotyczące człowieka oraz jego relacji z Bogiem. Głównym sprawcą wychowania jest Bóg. Prymas uczy, że młody człowiek ma być wychowywany po Bożemu¹². Zachęca także młodzież, by była wierna swojemu człowieczeństwu, które otrzymała od Boga Ojca, Stwórcy rodzaju ludzkiego jako odbicia życia Bożego, miłości, dobroci i mądrości Bożej¹³. Bóg z miłości do człowieka objawił się w Swoim Synu, który nazwany został nauczycielem, drogą, prawdą i życiem¹⁴. W przekonaniu Kardynała wychowaniem najbardziej wszechstronnym i gruntownym jest wychowanie w duchu Jezusowej Ewangelii i pod kierunkiem Kościoła, ponieważ obejmuje ono wtedy całego człowieka, wprowadza harmonię woli, serca i umysłu, kształtuje rozumność, wolność oraz miłość do Boga i drugiego człowieka¹⁵.

Aby wychowanie młodego człowieka było całościowe musi obejmować: wychowanie fizyczne, higieniczne, społeczno-zawodowe, narodowo-obywatelskie, wychowanie umysłu, woli i uczuć oraz szczyt pełnego wychowania, czyli wychowanie moralno-religijne¹⁶.

⁹ A. R y n i o, jw., s. 94–95.

¹⁰ S. W y s z y ń s k i, Wielka Nowenna Tysiąclecia, Paryż 1962, s. 271.

¹¹ KDK 16.

¹² LPPP, s. 208.

¹³ Tamże, s. 215.

¹⁴ Tamże, s. 134.

¹⁵ A. R y n i o, jw., s. 121.

¹⁶ S. W y s z y ń s k i, W światłach Tysiąclecia, Kraków 1981, s. 117.

Kardynał Wyszyński zwraca szczególną uwagę na indywidualność każdej jednostki ludzkiej. Mówi o odrębnym odniesieniu Boga do każdego człowieka. W każdym człowieku obraz Boga jest niepowtarzalny, nieco inny od pozostałych. Dlatego tak istotne jest, aby człowiek był sobą, osobą, osobnością, osobowością. Niezwykłość i potęga człowieka objawia się w tym, że Bóg w swojej dobroci, miłości i mądrości tworzy osobowości odrębne i ubogacone w różny sposób¹⁷.

Prymas kreśli młodzieży optymalny model wychowania oparty na prawdzie i dobru, które mają służyć wyzwoleniu i rozwojowi człowieka. Osoba ludzka powinna realizować się we wspólnocie, rodzinie, narodzie i Kościele.

II. CELE i ZADANIA WYCHOWANIA MŁODZIEŻY

Podstawowe założenia wychowania młodzieży według Prymasa Tysiąclecia stanowią podstawę i pozwalają na sformułowanie celów i zadań wychowania. Główny cel wychowania młodzieży stanowi jej dojrzałość ludzka i chrześcijańska, która warunkowana jest świadomością tego, kim się jest i wypracowaniem jasnego planu życia. Wychowanie, ujęte przez S. Wyszyńskiego w sposób wszechstronny, całościowy i wieloaspektowy, powinno zmierzać do osobistego rozwoju psychicznego, umysłowego, fizycznego, społecznego, duchowego, kulturowego i religijnego młodego człowieka¹⁸. Cele wyszczególnione przez Kardynała to: osobowe wychowanie człowieka, społeczne wychowanie Polaka, a także wychowanie dobrego chrześcijanina. Kardynał Wyszyński wychowanie człowieka sprowadza do wychowania osoby, gdyż każdy człowiek powinien poszerzać i rozwijać swoją osobowość¹⁹.

Prymas stara się o to, aby młodzież poznała prawdę, która czyni człowieka wolnym i dzięki której może ona podejmować trud czynienia dobra. Wychowanie do prawdy zakłada rzetelną naukę, co jest równoznaczne z odrzuceniem lenistwa, które pozbawia wolę i rozum inicjatywy²⁰. Kardynał Wyszyński wskazuje młodemu człowiekowi drogę obowiązku i potrzebę stałego dążenia tą drogą. Podstawowym zadaniem wychowania jest kształtowanie obowiązkowości i odpowiedzialności za siebie, za najbliższych, za dary natury i łaski²¹. W związku z tym należy troszczyć się, aby wychowanie chrześcijańskie obejmowało swym zasięgiem zarówno sferę poznawczą, jak i sferę kształtowania charakteru i rozwoju uczuć oraz nie pomijało strony fizycznej i duchowej²².

Niebezpieczeństwa grożące młodzieży, na jakie zwracał uwagę Prymas, to: nietrzeźwość, lenistwo, nieład pragnień, uczuć, czynów. Nawoływał przy tym, by zwalczać w młodym człowieku brak systematyczności, niekompetencję, psychozę

¹⁷ S. Wyszyński, *Idącym w przyszłość*, Warszawa 1986, s. 12–13.

¹⁸ A. Ryńcio, *iw.*, s. 129.

¹⁹ *Tamże*.

²⁰ S. Wyszyński, *Idącym w przyszłość*, *iw.*, s. 66.

²¹ LPEP, s. 184.

²² A. Ryńcio, *iw.*, s. 139.

lęku, zanik zmysłu estetycznego, brak poczucia istoty piękna, wzrastające zgrubienie form towarzyskich²³.

Kardynał wskazuje na społeczny charakter człowieka, stanowiący podstawę społecznego wychowania Polaka. Podkreśla, iż cała natura człowieka skierowana jest ku współżyciu z innymi ludźmi. Wychowanie w sobie usposobienia społecznego można zatem osiągnąć, nabywając cnoty społeczne oraz wyzbywając się samolubstwa²⁴.

Prymas Wyszyński uważa, iż młodzieży należy stawiać wysokie wymagania. Spełnianie bowiem zadań trudnych, chroni młodego człowieka przed łatwiną życiową, która szybko niesie za sobą nudę²⁵. Kardynał stoi na stanowisku, że całkowite usamodzielnienie to cel wychowania młodzieży. Źródłem szczęścia osobistego i dobra społecznego jest realizowanie obowiązków indywidualnych, społecznych i religijnych. W kwestii społecznego wychowania młodzieży zasadniczym celem wskazanym przez Prymasa jest wychowanie poczucia odpowiedzialności za naród²⁶. Młodych należy wychować na wartościowych, rozsądnych obywateli, ludzi myślących po polsku oraz na prawych chrześcijan²⁷. Stefan Wyszyński podkreśla także potrzebę wychowywania młodzieży w duchu wierności kulturze narodowej. Dlatego akcentuje, że szkoła musi być narodowa, ponieważ wychowanie z założenia powinno być narodowe. Zasadniczy wpływ na wychowanie powinna wywierać rodzina i Naród²⁸.

Następnym celem wyodrębnionym przez Prymasa Wyszyńskiego jest kształtowanie w młodym człowieku właściwego stosunku do pracy, rozumianej jako działanie cechujące osobę ludzką i niezbędne dla pełni jej rozwoju²⁹. Kardynał wzywał zawsze młodzież, aby z miłości do Boga podejmowała trud pracy. Kardynał Wyszyński zachęca do udzielania pomocy młodym osobom, które wkraczają w dorosłe życie, aby potrafili kształtować rzeczywistość według Bożego planu. Młodzież musi być silna i odporna wewnątrz, bo tylko wtedy będzie mogła zająć właściwe miejsce we własnym Narodzie³⁰. Prymas chciał, aby ochrzczeni młodzi mogli stać się uczciwymi obywatelami, nowymi ludźmi, dobrymi chrześcijanami cieszącymi się wolnością.

Wychowanie religijne stanowi szczyt pełnego wychowania, jest jego najgłębszą istotą, ponieważ zawiera w sobie elementy zasadnicze i trwałe. Dla całości wychowania ważny jest duch Ewangelii Chrystusowej oraz prowadzenie przez Kościół Święty³¹. Młodzież powinna kroczyć za Jezusem, który stanowi drogę, prawdę i życie. Musi naśladować Jego miłość, ducha służby ludziom i ofiary. Chrystus winien być dla niej wzorem życia na co dzień³².

²³ LPPP, s. 75.

²⁴ S. Wyszyński, *Miłość i sprawiedliwość społeczna. Rozważania społeczne*, Poznań 1993, s. 110.

²⁵ Tenże, *Problem chrześcijańskiego wychowania młodzieży*, *ZN KUL* 46: 1969, nr 2, s. 12.

²⁶ S. Wyszyński, *Jedna jest Polska. Wybór z przemówień i kazań*, Warszawa 1998, s. 63.

²⁷ A. Rynio, jw., s. 146–147.

²⁸ S. Wyszyński, *Kimże jest człowiek*, Warszawa 1987, s. 244–245.

²⁹ LPPP, s. 758.

³⁰ S. Wyszyński, *Czas to miłość*. Rodzina, t. IV, Gniezno 2001, s. 57.

³¹ Tenże, *W świątłach Tysiąclecia*, Kraków 1981, s. 117.

³² LPPP, s. 134.

Wśród zadań wychowania religijnego młodzieży Prymas wymienia następujące:

- coraz lepsze poznawanie Jezusa Chrystusa,
- wiązanie się z Jezusem w modlitwie i nauce,
- coraz gorętsze miłowanie Jezusa,
- gorliwe wyznawanie Chrystusa przykładem życia i słowem,
- systematyczne uczestniczenie w katechezie.

Najgłębszym wyrazem wierności Chrystusowi jest poznanie, miłowanie i wyznawanie Go³³.

Kardynał uświadamia młodzieży, że tylko w Chrystusie mogą odnaleźć miłość, dobro i prawdę. To Chrystus, będąc Wzorem, kształtuje ich powołanie. Ostrzega, że między codziennością a Ewangelią nie może być rozbieżności. To Ewangelia powinna stanowić podstawę każdego czynu i codziennego życia³⁴. Gdy wychowanie oparte jest na Ewangelii Chrystusowej, a takim jest wychowanie katolickie, w młodzieży wyrabia się poczucie obowiązku, pracowitość, sumienność, duch współpracy, motywacja do pokonywania trudności i wiele innych cnót społecznych i osobistych³⁵.

Prymas Wyszyński podkreśla, że w życiu trzeba kierować się miłością, wypływającą ze źródła, którym jest sam Bóg oraz zawsze dochowywać wierności Krzyżowi i Ewangelii. Krzyż jest szczytowym ideałem wychowania w przezwyciężaniu siebie w sferze umysłu, serca i woli³⁶ oraz stanowi najwspanialszą szkołę wychowania. Symbolizuje on poświęcenie i wyrzeczenie się siebie dla drugiego człowieka, a bez niego nie możemy wypełnić obowiązków na tej Ziemi³⁷.

Na czym zatem według Prymasa polega wierność Ewangelii w życiu ochrzczonego młodego człowieka? Wyraża się ona przede wszystkim w respektowaniu Dekalogu, ładzie społecznym i moralnym, solidnej pracy, szacunku do jej owoców, powściągnięciu namiętności i żądz, trzeźwości, wierności bohaterskiej przeszłości, wierności Kościołowi i Jego Pasterzom.

Pragnieniem Kardynała Wyszyńskiego było wychowanie młodego chrześcijanina do głoszenia świadectwa o poznanej prawdzie. W świadectwie tym jest ważne, aby inni ludzie mogli poznać prawdziwego Boga i tego, którego Bóg posłał — Jezusa Chrystusa³⁸.

III. FORMY ODDZIAŁYWAŃ WYCHOWAWCZYCH

Wychowanie to proces, w którym uczestniczą: Bóg, społeczeństwo i sam wychowywany. Jakie zatem są skuteczne sposoby oddziaływań wychowawczych? Skuteczność wychowania młodego człowieka zależy od następujących środowisk:

³³ S. Wyszyński, jw., s. 54.

³⁴ J. Lewandowski, Młodzież w programie Wielkiej Nowenny Tysiąclecia, w: Wspaniały to Patron, pr. zb. pod red. E. Wolnicz-Pawłowskiej, Warszawa 2001, s. 38.

³⁵ LPPP, s. 175.

³⁶ S. Wyszyński, W świątłach Tysiąclecia, jw., s. 110–111.

³⁷ LPPP, s. 300.

³⁸ A. Rynio, jw., s. 172.

Kościoła, rodziny, szkoły i państwa. Każde dziecko Boże ma niezaprzeczone prawo do wychowania, które przygotowuje do zadań doczesnych i do zjednoczenia z Ojcem Niebieskim. Wychowanie takie jest wszechstronne, obejmuje zakres fizyczny, rodzinny, duchowy, narodowy, umysłowy, religijny, osobisty, gospodarczy i społeczny³⁹.

Pierwsze miejsce w nauczaniu Wyszyńskiego zajmuje rodzina. Rodzice, przekazując dziecku Boży dar życia, powinni pełnić funkcję pierwszych wychowawców. Kardynał poucza, aby rodzice czerpali wzorzec z Najświętszej Rodziny, z której biją promienie na każdą rodzinę domową⁴⁰. Prymas często podkreśla, że małżeństwo jako dzieło samego Boga ma charakter religijny, nadprzyrodzony, chociaż jest związkiem prawnospołecznym. Ukazywał także wartość funkcji prokreacyjnej i wychowawczej rodziny⁴¹. Proces wychowania musi zostać rozpoczęty w rodzinie od lat niemowlęcych, poprzez lata dojrzewania, a nawet po opuszczeniu przez dzieci domu rodzinnego, aż do samodzielnego życia. Obowiązek ten spoczywa głównie na rodzinie i tam musi się rozpocząć⁴². Ważny w wychowaniu jest przykład religijności rodziców, który pozostawia głęboki ślad w psychice dziecka. Skutecznym oddziaływaniem pedagogicznym są: wspólne spędzanie świąt i uroczystości kościelnych, wspólna modlitwa, rozmowy na tematy religijne. Prymas twierdził, że należy równocześnie rozwijać walory religijne i osobiste przez kształcenie woli i rozumu wychowanków aż do pełni ich osobowego rozwoju⁴³. Kardynał nawołuje, aby każdy dzień życia oparty był o prawdy ewangeliczne. Zachęca do czytania Ewangelii w rodzinie w niedziele i święta⁴⁴. Wychowanie do postawy ewangelicznej dokonuje się głównie w domu rodzinnym poprzez udział w postawach reprezentowanych przez rodziców.

Młody człowiek powinien być wdzięczny Bogu za rodziców i tę wdzięczność wyrażać w modlitwie. Dzięki tej modlitwie może wzrastać wrażliwość i troska o rodziców. Jeśli dzieci będą przychodziły rodzicom z pomocą, nie będą im sprawiały przykrości, będą dla nich pociechą, wówczas dom napelni się prawdziwym pokojem a życie stanie się łatwiejsze⁴⁵. Związani w rodzinie domowej, zdaniem S. Wyszyńskiego, uczymy się szerokiego spojrzenia na świat. Taka rodzina zespała nas poprzez potrzebę wzajemnego przywiązania i uczucia i więzy pokrewieństwa⁴⁶.

Kolejnym ważnym zadaniem wychowawczym wyszczególnianym przez Prymasa jest rozwijanie świadomości daru wiary religijnej w celu doprowadzenia młodzieży do pełni jej dojrzałości. Wszystkie wysiłki wychowawcze zmierzają do

³⁹ Cz. S t r z e s z e w s k i, Kardynała Stefana Wyszyńskiego wizja Kościoła, Wrocław 1990, s. 89.

⁴⁰ S. W y s z y ń s k i, Miłość na co dzień. Rozważania, cz. I, Rzym 1971, s. 152.

⁴¹ R. C z a r n o w s k i, Młodzież wierna Chrystusowi. Koncepcja wychowania młodzieży w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, w: Prymasowskie dni Kościoła łomżyńskiego. W setną rocznicę urodzin Kardynała Stefana Wyszyńskiego, pr. zb. pod red. T. Zawistowskiego, Łomża 2001, s. 56.

⁴² J. L e w a n d o w s k i, jw., s. 48.

⁴³ R. C z a r n o w s k i, jw., s. 55–56.

⁴⁴ LPPP, s. 300.

⁴⁵ S. W y s z y ń s k i, Ze stolicy Prymasów. Wybór kazań, Poznań 1988, s. 177–178.

⁴⁶ T e n z e, Ojciec nasz, Poznań 1977, s. 26.

tej pełni, która wyraża się w miłości przez naśladowanie Chrystusa⁴⁷. Dla ludzi pragnących żyć Ewangelią oparciem powinien być Kościół. Jego zadaniem jest stałe wydobywanie człowieka z marazmu jednostronnej cywilizacji technicznej, budzenie w nim wyższych zainteresowań i prowokowanie do myślenia⁴⁸. Jeśli młodzież odnajdzie swoje miejsce w Kościele to jej życie stanie się duchowo głębsze i bogatsze.

Kościół wobec młodych ludzi ma do spełnienia szereg zadań. Przede wszystkim młodemu człowiekowi musi mówić prawdę, budzić ambicję i ocenić to, co zostało dokonane. Wtedy Kościół zasługuje na to, aby być dla młodzieży matką i nauczycielem prawdy. Poza tym, zadaniem wychowawczym Kościoła wobec młodych jest wprowadzenie ich do świadomego i czynnego udziału w kulcie liturgicznym, poprzez który dokonuje się spotkanie i zjednoczenie człowieka z Bogiem. Liturgia przypomina cel ostateczny, jakim jest uwielbienie Boga, stawia przed młodymi ideał osobowy — Jezusa Chrystusa, uczy żywej wiary, ofiary, modlitwy, ułatwia człowiekowi stałość pracy samowychowawczej przez konfrontowanie własnego życia z tajemnicami Chrystusa Pana⁴⁹. Kościół daje człowiekowi poczucie wysokiej godności osobistej, otwiera przed nim szerokie horyzonty. Prymas, nauczając o Kościele zaznaczał wagę chrztu będącego załącznikiem nowego nadprzyrodzonego życia, umacniającego bierzmowania i dającej możliwość odnowy spowiedzi. Wskazuje także na rolę parafii w wychowaniu młodego chrześcijanina jako miejsca, w którym dokonuje się przekazywanie prawdy objawionej. Istotną sprawą jest utrzymywanie łączności z parafią i jej duszpasterzami⁵⁰. Aby móc uczestniczyć w życiu sakramentalnym człowiek najpierw musi uwierzyć. Co zatem może umacniać postawę wiary wśród młodych? Kardynał wśród czynników wzmacniających wiarę szczególnie miejsce przypisuje modlitwie. Podkreśla, że modlitwa uszlachetnia człowieka, czyni go lepszym, sprzyja cierpliwości, pokorze, prawdomówności, wewnętrznemu rozwojowi, chroni człowieka przed załamaniem, uczy przezwycięzać trudności w wierze. Ciągłe aktualną modlitwą, jak zaznacza Kardynał, jest Modlitwa Pańska, której świadome odmawianie pogłębia wiarę, uspołecznia i czyni prawdziwymi chrześcijanami⁵¹. Prymas głosi, że Kościół pełni w wychowaniu rolę integrującą i niezastąpioną. Wychowanie to jest skierowane na rozwijanie osobowej doskonałości, która polega na umiejętności wyboru dobra, jego współtworzenia i uczestnictwa w nim⁵². Kościół dla Kardynała odgrywa znaczenie pierwszorzędne.

Stefan Wyszyński docenia rolę szkoły i państwa w chrześcijańskim wychowaniu młodzieży. Szkoła, zdaniem Prymasa, jest wyrazem potrzeby wychowania nie tylko rodzinnego, ale również społecznego. Należy jednak pamiętać, że nie jest ona pierwszą, ani najważniejszą instytucją wychowawczą. Szkoła jest i poza tym tylko pomocnikiem i zastępcą rodziców. Dlatego nie może wychowywać dzieci niezgodnie z przekonaniem rodziców ani niszczyć wartości wszczepionych

⁴⁷ R. Czarnowski, jw., s. 50.

⁴⁸ A. Rynio, jw., s. 193.

⁴⁹ R. Czarnowski, jw., s. 59.

⁵⁰ S. Wyszyński, W światłach Tysiąclecia, jw., s. 64.

⁵¹ Tenże, Ojciec nasz, Poznań 1977, s. 13.

⁵² A. Rynio, jw., s. 206.

przez rodzinę. Kardynał podkreślał, że szkoła nie może zajmować się tylko nauczaniem, ale powinna podejmować się wychowania swych uczniów⁵³. Nauczyciel, jako osoba odpowiedzialna za proces dydaktyczny i wychowawczy powinien odznaczać się dojrzałością osobowości, wysokim poziomem moralnym i etycznym, a jego postępowanie oparte musi być o zasady moralności chrześcijańskiej. Chrześcijański wychowawca cechować się powinien takimi cnotami ludzkimi jak: pokój, radość, prawda, dobroć, optymizm, cierpliwość, miłość do świata i ludzi, zdolność obcowania z dziećmi i młodzieżą, właściwy sposób oceny, realizm, obiektywizm⁵⁴. Istotne jest, aby szkoła uczyła właściwych wyborów, ukazywała te wartości, które uwzględniają podstawowe potrzeby młodego człowieka: wolnego wyboru oraz potwierdzenia własnej wartości i osobowości. Ważną cechą szkoły przywoływaną przez Prymasa jest jej narodowość i nastawienie na przekazanie dzieciom miłości do kultury domowej, rodzimej i narodowej⁵⁵. W kwestii wychowawczej roli państwa Kardynał twierdzi, że posiada ono prawo i winno wywierać wpływ na kształt wychowania. Państwo powinno prowadzić obywateli do dobra powszechnego, poprzez zaznajomienie z obowiązkami obywatelskimi i narodowymi. W wykonywaniu swoich zadań państwo musi uwzględnić prawa i potrzeby rodziców, Narodu i Kościoła⁵⁶.

Katolickie wychowanie, którego podstawą jest Chrystusowa Ewangelia, wszczepia w dusze młodzieży umiłowanie wszystkich ludzi jako dzieci jednego Ojca, wyrabia w niej poczucie obowiązku i sumienność, pracowitość, zapał w pokonywaniu trudności i wiele innych cnót osobistych i społecznych⁵⁷.

Proces wychowawczy będzie przebiegał prawidłowo, jeżeli będą ze sobą zgodnie współdziałały poszczególne instytucje wychowujące. Każdej z nich Kardynał przypisuje określone prawa, obowiązki i zadania. Na pierwszym miejscu stawiał rodzinę, która stanowi naturalne i niezastąpione środowisko wychowawcze, później Kościół, którego prawo do wychowanie wynika z racji polecenia Chrystusowego, następnie szkołę jako organ pomocniczy rodziny i Kościoła, a na końcu państwo sprawujące organ nadzoru nad pozostałymi i mające obowiązek służyć pomocą, szczególnie rodzinie⁵⁸. Dzięki tym oddziaływaniom wychowawczym młody człowiek może wejść w niosący wiele zagrożeń świat i pokonać napotykaną go trudności.

PODSUMOWANIE

Nauczanie Prymasa Tysiąclecia to pedagogia serca, dobroci, życzliwości i dobrego słowa. To model wychowawczy, który wyrasta z prawd objawionych, a uwzględnia człowieka, Kościół, rodzinę, Naród, modlitwę, pracę i politykę.

⁵³ S. W y s z y Ń s k i, Przewodnie myśli encykliki o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży, AK 156: 1930 z. 1, s. 5.

⁵⁴ R. C z a r n o w s k i, jw., s. 63.

⁵⁵ Tamże, s. 61.

⁵⁶ LPPP, s. 175.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ A. R y n i o, jw., s. 220–221.

Wychowanie zdaniem S. Wyszyńskiego polega na budzeniu człowieczeństwa przez ciągle odwoływanie się do rozumności i wolności wychowywanego. Głównym celem tak rozumianego wychowania jest zdobycie wewnętrznej wolności. To wyzwolenie dokonywało się przez poznanie, mądrość, wolę, wiarę, miłość, dobroć⁵⁹. Według Stefana Wyszyńskiego wychowanie nie polega na dostosowaniu przyszłego obywatela do warunków życia społecznego, ale na tym, by stał się on człowiekiem świadomym swego powołania i przez to był przygotowany do życia w społeczeństwie⁶⁰.

Prymas zachęca młodych, aby zwyciężali siebie, ponieważ zwycięstwo nad sobą jest najtrudniejsze, ale i najbardziej wartościowe. Chrystus stawia ciągle nowe wymagania, a człowiek powinien umiejętnie walczyć ze sobą, ze swymi złymi skłonnościami i popędami⁶¹.

Kardynał podkreśla potrzebę poznania bogactwa własnego przeznaczenia przez młodych. Chce, by młodzi odwoływali się do sił tkwiących w człowieku, takich jak obecność sumienia, pragnienie dobra, możliwość refleksji. Zazwyczaj nie dawał recepty na dojrzałość, ale jedynie wskazywał kierunek dróg, w jaki sposób ją osiągnąć. Wskazywał na potrzebę wiązania wiary z życiem, akceptację siebie, otaczającego świata i czasów, w których żyje⁶².

Prymas głosi, że prawda i dobro nie mogą być jedynie poznawalne, ale powinny być uprawnione, kochane i realizowane, natomiast całościowe wychowanie musi doskonalić zarówno rozum, jak i wolę. Podkreśla, że wychowanie jest oparte na połączeniu ciała i ducha, zdrowia fizycznego i psychicznego, moralnego i duchowego. Zaniedbanie w którymś z aspektów prowadzi do niedorozwoju jednej ze sfer⁶³.

Kardynał Wyszyński nie sprowadza chrześcijaństwa jedynie do sumy prawd i wymogów moralnych, ale wychowuje ludzi w świadomości, iż Bóg czeka na nich w historii i że dla człowieka ochrzczonego nie ma możliwości ucieczki od życia i spraw społecznych. Oryginalność myśli pedagogicznej Prymasa Tysiąclecia nie tyle polega na nowatorstwie czy sprzeciwie wobec panujących prądów, lecz na umiejętnym zaadoptowaniu pewnych nurtów do potrzeb i warunków polskich, na nadaniu im swoistego kształtu i charakteru⁶⁴. S. Wyszyński proponuje stare, tradycyjne formy wychowawcze, natomiast spośród nowych wskazuje tylko na te, które w sposób oczywisty wyrastają ze starych.

Jakie cele, zasady, formy i metody możemy wyodrębnić w omawianej koncepcji wychowania? Wszystkie one wynikają z określonej integralnej wizji osoby ludzkiej. Zakładają one współpracę między wychowującym a wychowywanym. Cele i metody możemy sprowadzić do informowania, formowania i inspirowania. Kardynał dąży do działania opartego na dobru, prawdzie i wolności. W uwrażliwieniu człowieka na nieprawdę, brzydotę, zło oraz nauczaniu go odróżniania

⁵⁹ A. R y n i o, s. 280.

⁶⁰ Tamże, s. 284.

⁶¹ A. R a s t a w i c k a, jw., s. 49–50.

⁶² A. R y n i o, jw., s. 286–287.

⁶³ J. L e w a n d o w s k i, *Antropologia Kardynała Stefana Wyszyńskiego i jej wpływ na kulturę człowieka*, *Comp* 3 (2001), s. 74.

⁶⁴ R. C z a r n o w s k i, jw., s. 66.

wartości od tego, co jest jej zaprzeczeniem widzi jedną z dróg realizowania chrześcijańskiego modelu wychowania⁶⁵.

Warte podkreślenia w prymasowskiej koncepcji wychowania jest to, iż zawiera ono aspekt psychologiczno-moralny. Uwidacznia się to szczególnie w ukazywaniu wychowania jako zespołu działań i wysiłków człowieka zmierzającego do jego dojrzałości psychosomatycznej, zdobycia nowych wartości intelektualnych, moralnych i estetycznych oraz pełniejszego uczestnictwa człowieka w wartościach religijnych. Personalizm Kardynała powoduje, że wychowanie wydaje się być mierzone wyjątkową godnością osoby ludzkiej⁶⁶. Wychowanie jawi się tu jako owoc dialogu miłości. Poprzez wychowanie według tej koncepcji dokonuje się wiązanie społeczeństwa z tradycją, historią i kulturą, co utrwała jego tożsamość i egzystencję. Wychowanie w nauczania Prymasa Tysiąclecia ma charakter antropologiczny, teologiczny i społeczny. Pragnie on ukierunkować młodego człowieka ku wartościom zarówno chrześcijańskim, jak i narodowym⁶⁷.

Przeprowadzona analiza wydaje się potwierdzać fakt, iż nauka Prymasa Tysiąclecia dotycząca wychowania jest nadal aktualna. Kardynał starał się o przywrócenie właściwej wizji osoby, rodziny, Kościoła, szkoły i społeczeństwa. Uważał, że każda osoba jest świadoma swoich dążeń. Ponadczasowa wartość wychowania tkwi w integralności i wrażliwości na wartość człowieczeństwa. Wychowanie to oparte na chrześcijańskiej koncepcji osoby i świata uznaje prawa człowieka, jego wolność i godność. W takim kształcie, mimo upływu wielu lat, model wychowania nakreślony przez Prymasa Tysiąclecia jest wciąż aktualny i godny polecenia wszystkim odpowiedzialnym za wychowanie młodzieży.

ZEITGEMÄÙE PÄDAGOGISCHE GEDANKEN DES KARDINALS STEFAN WYSZYŃSKI GEGENÜBER DER ERZIEHUNG DER HEUTIGEN JUGEND

ZUSAMMENFASSUNG

Die Erziehung beruht nach S. Wyszyński auf dem Wecken der Menschlichkeit durch fortwährende Anweisung zur Verständigkeit und Freiheit des zu Erziehenden. Hauptzweck der so verstandenen Erziehung ist die Erlangung der inneren Freiheit. Diese Befreiung erfolgt durch Erkenntnis, Klugheit, den Willen, den Glauben, die Liebe, die Güte. Nach Stefan Wyszyński beruht die Erziehung nicht auf der Anpassung des künftigen Bürgers an die gesellschaftlichen Lebensbedingungen, sondern darauf, dass er als bewusster Mensch seiner Berufung und dadurch zum Leben in der Gesellschaft vorbereitet wird.

Der Kardinal unterstreicht den Bedarf der Erkenntnis des Reichtums der eigenen Bestimmung seitens der Jugend. Er wünschte sich, die Jugend würde sich auf die im Menschen steckenden Kräfte wie die Gegenwart des Gewissens, den Willen zum Guten, die Möglichkeit des Nachdenkens stützen. Gewöhnlich gab er keine Rezepte für die Reife, aber er zeigte allein die Richtung der Wege, auf welchen sie zu erreichen sei. Er wies auf den

⁶⁵ A. R y n i o, jw., s. 294.

⁶⁶ Tamże, s. 297.

⁶⁷ Tamże.

Bedarf der Bindung des Glaubens an das Leben hin, auf die Akzeptanz seiner selbst, der uns umgebenden Welt und der Zeiten, in denen man lebt.

Kardinal Wyszyński führt das Christentum nicht allein auf die Summe der Wahrheiten und moralischen Anforderungen zurück, sondern erzieht Menschen im Bewusstsein, dass Gott sie in der Geschichte erwartet, und dass es für einen getauften Menschen keine Möglichkeit der Flucht vom Leben und gesellschaftlicher Ereignisse gibt. Die Eigenart seines pädagogischen Gedankens beruht nicht so sehr auf der Neuerungssucht oder dem Widerspruch gegenüber herrschenden Strömungen, sondern auf geschickter Anpassung einiger Strömungen an den Bedarf und die Konditionen in Polen, auf der Verleihung an sie einer eigenartigen Gestalt und Charakters.

Die durchgeführte Analyse scheint die Tatsache zu bestätigen, dass S. Wyszyńskis Erziehungsrichtlinien auch heute aktuell sind. Der Kardinal bemühte sich um die Rückgewinnung der eigentlichen Vision von Person, Familie, Kirche, Schule und von der Gesellschaft. Er meinte, dass sich jede Person ihres Strebens bewusst ist. Der überzeitliche Erziehungswert steckt in der Integrität und der Empfindlichkeit auf den Wert der Menschheit.

Diese Erziehung, die sich an die christliche Auffassung der Person und der Welt anlehnt, erkennt Rechte des Menschen, seine Freiheit und seine Würde an. In solcher Gestalt, trotz vieler vergangener Jahre, ist das vom Primas des Jahrtausends vorgezeichnete Erziehungsmodell fortwährend aktuell und allen verantwortlichen für die Erziehung der Jugend empfehlenswert.

DOBRO WSPÓLNE PODSTAWĄ SPOŁECZNEJ AKTYWNOŚCI HOSPICJUM

Każda społeczność ludzka w swoim istnieniu i historycznym rozwoju kieruje się zasadami regulującymi życie grupy. Mimo że pojęcie norm rządzących zbiorowością wprowadził do nauki społecznej Kościoła dopiero Pius XI w encyklice *Quadragesimo Anno* (QA 79), były one obecne w naturze człowieka, mając źródło w prawie naturalnym¹. Naczelne kanony życia społecznego stanowią podstawę kryteriologiczną do prawidłowego funkcjonowania danej zbiorowości oraz punkt wyjścia w odkrywaniu konkretnych i operatywnych norm życia społecznego. Ruch Hospicyjny wyrasta z przesłania ewangelicznego, które od początku chrześcijaństwa formowało wszelką aktywność na polu charytatywnym. Implikacje nauczania Kościoła, miały znaczący wpływ na genezę i rozwój posługi najbardziej potrzebującym. Aktywność w tym względzie nie zacieśniała się bynajmniej tylko do kręgu infrastruktur eklezjalnych, przeciwnie, z dobrym skutkiem, z uwzględnieniem prądów epoki, sięgała po instytucje świeckie. Można zasadnie postawić twierdzenie, że istotnym aspektem misji Kościoła, skoncentrowanej na osobie ludzkiej, jest wymiar społeczny, co wiąże się z potrzebą i koniecznością adekwatnej nauki, która *istniała od początku* — jak uczy Jan Paweł II — *jako konsekwencja Ewangelii oraz przyniesionej przez Ewangelię wizję człowieka w jego stosunku z innymi ludźmi, a zwłaszcza w życiu wspólnotowym i społecznym*². Odpowiedzialność za dobro człowieka w zbiorowości i zobowiązanie wobec Ewangelii determinują Kościół do zabierania głosu w kwestiach społecznych³.

W terminie *zasada społeczna* uwzględnia się nakaz rozumu praktycznego tworzenia wspólnych wartości jako środków służących rozwojowi osoby ludzkiej. Jest więc ona zasadą bytu i normą naturalno-prawną.

Zasady życia społecznego w działalności Ruchu Hospicyjnego posiadają istotne znaczenie wypływające z ich aksjologii. W nurt posługi chorym terminalnie i ich rodzinom wpisuje się zasada pomocniczości oraz solidarności społecznej, stanowiąc fundament etosu opieki nad umierającymi.

¹ C. Strzeszewski, *Katolicka Nauka Społeczna*, Lublin 1994, s. 512.

² Jan Paweł II, Przemówienie do Konferencji Episkopatu Polski, *ChS* 80 (1979), s. 101.

³ J. Majka, *Nauka społeczna Kościoła, jej charakter i miejsce w orędziu ewangelicznym*, w: DNSK I, s. 7–11.

Zasada dobra wspólnego polega na stworzeniu maksymalnych szans rozwoju jednostkom ludzkim przynależnym do różnych zbiorowości. Wskazuje ona jasno cel i zadania każdej społeczności zachowując właściwą jej tożsamość⁴. Dobro wspólne obejmuje więc warunki życia grupy, w jakich człowiek może pełniej i szybciej osiągnąć własną doskonałość (MM 65, PT 58). Ojciec Święty Jan XXIII podkreśla, że *prawdziwe dobro wspólne polega przede wszystkim na poszanowaniu praw i obowiązków osoby ludzkiej* (PT 60). W powyższych wypowiedziach wskazać można dwa ważne faktory: wytworzenie wartości wspólnych oraz pełny rozwój osobowości. Zatem dobro wspólne nie jest celem samym w sobie, jego sens uzyskuje pełny blask w służbie człowiekowi. Jest więc ono podstawowym motywem i celem ludzkiego działania. Można je rozpatrywać jako byt sam w sobie istniejący, o właściwym dla siebie uposażeniu, o ile jest on realny i pożądany⁵. Z chwilą gdy byt — jako dobro zostaje poznany, staje się on kresem dążenia człowieka. Jest więc bytem, o ile ten może się stać celem dążenia doń; a dobro poznane może się stać motywem jego osiągnięcia⁶. Społeczny charakter jednostki, w którego naturę wpisany jest kierunek tworzenia zrzeseń i społeczności, determinuje ich cel, rozwój człowieka⁷. Reguła ta zakłada istnienie dobra autonomicznego, całego społeczeństwa, każdego i całego człowieka.

Najogólniej stwierdzić należy, że zasada dobra wspólnego opiera się na tendencji wyrażającej istotę życia społecznego określanej jako „dawanie”. Zobowiązuje ona do wkładu jednostek w szeroko rozumiane dobro wspólne społeczności⁸. Nie istnieje jednomyślny pogląd co do istoty tej wartości. Ujęcie instrumentalne, zwane także instytucjonalnym bądź zewnętrznym, traktowane jest jako zespół warunków, urządzeń i środków, w których ludzie znajdują maksymalne możliwości rozwoju własnej osobowości. Podejście immanentne, zwane także duchowym lub wewnętrznym, traktuje dobro wspólne jako miarę doskonałości, wyznaczoną człowiekowi przez naturę. Jego realizacja w konkretnej społeczności wskazuje na stopień urzeczywistnienia ideału w działaniu zbiorowym. Istnieje również zdanie, że nie ma sprzeczności między powyższymi ujęciami. Dobro wspólne ma zarówno charakter instrumentalny jak i immanentny.

Zasadnicza idea dobra wspólnego zawiera postulat bycia osobą w indywidualności i socjalności, gdyż razem można stworzyć większość wartości, które decydują o kształcie człowieczeństwa. *Z coraz ściślejszej zależności wzajemnej — stwierdza Sobór Watykański II — z każdym dniem ogarniającej powoli cały świat wynika, że dobro wspólne — czyli suma warunków życia społecznego, jakie bądź zrzeczeniom, bądź poszczególnym członkom społeczeństwa pozwalają osiągać pełniej i łatwiej własną doskonałość — staje się dziś coraz bardziej powszechne i pociąga za sobą*

⁴ W. Piwo w a r s k i, Zasada miłości społecznej, w: Słownik Katolickiej Nauki Społecznej, pr. zb. pod red. W. Piwo w a r s k i e g o, Warszawa 1993, s. 77.

⁵ J. K o r a l, Podstawy działalności charytatywnej Kościoła na przykładzie organizacji Caritas, Studium etyczno-społeczne, Kraków 2000, s. 145–146.

⁶ T. Ś l i p k o, Etos chrześcijański. Zarys etyki ogólnej, Kraków 1974, s. 76 n.

⁷ J a n P a w e ł II, Orędzie wygłoszone do Organizacji Narodów Zjednoczonych (Nowy Jork 2.10.1979), w: DNSK II, s. 121.

⁸ W. Piwo w a r s k i, Zasada dobra wspólnego, w: Słownik Katolickiej Nauki Społecznej, jw., s. 196 n.

prawa i obowiązki, dotyczące całego rodzaju ludzkiego (KDK 26). Koncepcja dobra wspólnego, jako celu ludzkiego działania osobowego, prowadząca do wzrostu dobra poszczególnej osoby jest zarazem wzrostem dobra społecznego. Tak pojętą wartość należy postrzegać jako naczelną cel i właściwą rację ontyczną życia zbiorowego. Osiąganie tego dobra i jego rozwijanie jest także najważniejszą wartością społeczno-moralną poszczególnego człowieka⁹.

Stwierdzenie zależności — pisze J. Krucina — jaka zachodzi między przydatnością materialnych urządzeń życia społecznego a procesem ludzkiego wartościowania, które nadaje im znaczenie humanistyczne, kieruje raz jeszcze uwagę ku umysłowym i duchowym sprawnościom człowieka. Jeśli wartościowy dodatni charakter rzeczy materialnych jest uzależniony od ich ujmowania i wykorzystywania przez ludzi, właściwe źródło dobra wspólnego musi leżeć poza rzeczami materialnymi. Samo dobro wspólne nie może też jako jakiś byt oderwany wisieć ponad głowami uczestników życia społecznego. Zakładamy, że realne czynniki wyjściowe ustanawiające pierwszą treść dobra wspólnego, znajdują się w obrębie ludzkiej natury. A więc poprzez osobowe wartości jednostek trzeba dochodzić do istoty dobra wspólnego. Dobro jednostkowe jednej osoby jest dzięki podobieństwu wspólnej człowieczej natury uzależnione od innych ludzi¹⁰. Z powyższego cytatu wynika, że to w rozumnej naturze człowieka umiejscawiana jest swoista świadomość dobra wspólnego, która domaga się niejako dopełnienia poprzez życie i działanie grupy. Wartość ta jest celem i formalną racją każdej społeczności.

Dobrem wspólnym jest również powszechny przedmiot dążeń osób, z uwzględnieniem moralnej dymensji tego dobra. Zróżnicowane wartości są koordynowane przez społeczność, aby w ten sposób mogły stać się udziałem społeczności oraz poszczególnych jej członków. Człowiek jest osobą i dlatego dobro wspólne posiada znamię osobowego dobra, powstającego poprzez wzajemną pomoc i współpracę, wytwarzającą materialne, kulturalne i moralne wartości. W ten sposób przyczynia się ono do rozwoju doskonałości wszystkich ludzi stanowiących określoną zbiorowość. Dobro wspólne, skoncentrowane na tworzeniu wartości ponadindywidualnych, konkretyzuje się w miłości społecznej. Jest ono zasadą, która służy właściwej organizacji życia grupy i budowaniu nowego porządku ludzkich relacji. W tym też znaczeniu zasada dobra wspólnego, wsparta personalistyczną koncepcją osoby ludzkiej, jest fundamentem działalności wielu organizacji społecznych, a wśród nich Ruchu Hospicyjnego.

W jakim zakresie zasada dobra wspólnego obecna jest w jego działaniu? Jaki jest jej zasięg, czy dotyczy wszystkich płaszczyzn i form aktywności hospicyjnej? Próbie odpowiedzi na te pytania podejmie poniższa część artykułu.

Ruch Hospicyjny w powszechnym odbiorze kojarzony jest jako organizacja społeczna podejmująca pomoc osobom umierającym, opierająca trzon swojej działalności na bezpłatnej posłudze osób w nią zaangażowanych. W wielu środowiskach lokalnych, w fazie powstawania idei założenia placówki hospicjum, utarło się zawężające definiowanie zakresu aktywności hospicyjnej. Początek lat 90. naznaczony jest klimatem reakcji mieszkańców miejscowości, w otoczeniu których

⁹ J. Kondziela, *Filozofia społeczna*, Lublin 1972, s. 26–41.

¹⁰ J. Krucina, *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, Wrocław 1972, s. 65–66.

zaplanowano ośrodki wsparcia dla osób zarażonych wirusem HIV, bądź chorych na AIDS. Powyższe placówki używały dotychczas i całkiem słusznie stosują dalej nazwę *hospicjum* w odniesieniu do chorych na AIDS w stadium terminalnym. Atmosfera tych wydarzeń znacznie wpłynęła na odbiór Ruchu Hospicyjnego, spychając na margines etos człowieka podejmującego w duchu dobra wspólnego posługę wśród najbardziej potrzebujących. Pierwszoplanową rolę odgrywała wówczas swoiście definiowana tolerancja, którą jakby intrapolowano w obszar Ruchu Hospicyjnego. Zasada tolerancji, jako dobro wspólne, jest obecna w paradygmacie hospicyjnym z całym przesłaniem tego terminu. Odsyła on do łacińskiego czasownika *tolerantia*, który znaczy: znoszenie, wytrzymałość, pobłażanie, cierpliwość, wyrozumiałość. Już na poziomie etymologii zostajemy wprowadzeni w jeden z podstawowych elementów tej postawy, jakim jest fakt przyzwolenia. W swojej głośnej niegdyś książce, zatytułowanej *Katolicy i wolność myśli*, J. Leclercq stwierdza, że tolerancja to zezwolenie negatywne na zło, w istocie swojej, polega na zgodzie na coś, o czym się wie, że jest złe lub błędne, oraz aprobacie negatywnej, która bynajmniej nie jest zachętą¹¹. Owo przyzwolenie stanowi zasadniczy element tolerancji. Zgoda odnosi się do pewnej odmienności manifestowanej przez inną osobę lub ich grupę, co może znajdować swoją ekspresję w głoszonych poglądach, wierzeniach, zachowaniach i postawach. Niektórzy autorzy, np. Z. Pawlak, podejmując próbę zdefiniowania tolerancji, zawężają ją do *traktowania na równi osób, których poglądów, wierzeń i zachowań nie uważa się za prawdziwe i właściwe*¹². Przekonania, poglądy i zachowania stanowią więc kolejny element etosu tolerancji.

Odmiennosc przekonań lub zachowań, która oczekuje naszego przyzwolenia, może stać się udziałem zarówno jednostek, jak i grup społecznych. Ten element tolerancji podnosi się zwłaszcza w literaturze języka niemieckiego. W obrębie zbiorowości wymienia się: mniejszości etniczne, środowiska z marginesu społecznego, ruchy alternatywne, ugrupowania światopoglądowe, religijne itp.¹³. W dyskusji na temat tolerancji prowadzonej na Wyspach Brytyjskich pomiędzy P. Nicholsonem i M. Warnock, zostaje uwypuklony następny element tej postawy, mianowicie waga tego, czemu ją zawdzięczamy. To, co należy akceptować, jest sprawą ważną dla jednostki bądź dla społeczeństwa. Słusznie zauważa Warnock, że inną wagę ma przyzwolenie na sandały przy wizytowym garniturze u swego przyszedłego zięcia a czym innym jest zgoda na tortury dziecka¹⁴.

Zbierając wszystkie elementy, które wchodzą w skład pojęcia tolerancji, należy wskazać na:

- 1) obszar ludzkich poglądów, przekonań, zachowań i postaw;
- 2) przyzwolenie na nie, mimo że uważamy je za błędne lub złe;
- 3) podzielenie tych poglądów przez jednostki lub grupy społeczne;
- 4) to, co jest tolerowane, posiada swoją wagę dla obu stron.

¹¹ J. Leclercq, *Katolicy i wolność myśli*, Kraków 1964, s. 154.

¹² J. Wichrowicz, w: *Katolicyzm A–Z*, pr. zb. pod red. Z. Pawlaka, Poznań 1989, s. 379.

¹³ E. Buchberger, W. Suk, *Kleines Soziallexikon*, Linz 1982, s. 372.

¹⁴ M. Warnock, *The limits of Toleration*, w: *On Toleration*, Oxford 1978, s. 127.

Problem legitymizacji tolerancji w ramach refleksji naukowej przybierał różne uzasadnienia, wskazywano przede wszystkim na wątplenie co do możliwości absolutnej wartości ludzkiego poznania, a więc tym samym posiadania prawdy¹⁵. Byłoby jednak daleko idącym uproszczeniem — uważa Mendus — sądzić, że *tolerancja jest dzieckiem wątplenia a drogą do prawdy jest droga tolerancji*¹⁶. Wystarczających podstaw do przyjęcia tej postawy należy szukać w jej nowszych uzasadnieniach, zwłaszcza zaś w filozofii personalistycznej. Ten, kogo winniśmy tolerować, jest osobą. Jako taki posiada swoją godność i wynikające z niej niezbywalne prawa, które należy respektować. Wśród nich znajduje się prawo do wolności i sprawiedliwości. Wolność człowieka domaga się swobody należnego jej działania, zaś sprawiedliwość — zabezpieczenia tego, co przysługuje osobie jako indywiduum. W tym kontekście staje się zrozumiałe zdanie V. Frankla mówiące, iż *tolerancja nie oznacza, że ktoś akceptuje przekonania kogoś innego, lecz oznacza, że darzy go szacunkiem jako istotę ludzką, wraz z przysługującym jej prawem i wolnością wyboru własnych przekonań i stylu życia*¹⁷. Jednostki czy grupy społeczne posiadają niezbywalne prawa, mimo to jednak ciąży na nich konieczność takiego funkcjonowania konieczność zbiorowości, aby nie przekraczać praw przynależnych innym. Prawa i obowiązki wzajemnie się warunkują i dopełniają. Pomiędzy prawem jednostki lub jakiejś grupy a podobnymi przysługującymi innym, pojawia się miejsce dla tolerancji. Pragnąc uniknąć bolesnego zderzenia dwóch różnych opcji, czy to w sferze poglądów i przekonań, czy w zakresie zachowań, znajduje swoje uzasadnienie etos tolerancji, jako element konstytuujący wzajemne relacje i interakcje pomiędzy członkami tego samego społeczeństwa czy nawet szerzej — w skali ogólnościowej. Tolerancja jest w tym przypadku zasadą etyczną wynikającą z praw wydedukowanych z wcześniej przyjętego przekonania, że człowiek jest nosicielem przynależnej mu godności.

Jednostka lub grupa społeczna, oczekujące dla siebie tolerancji w społeczeństwie, w którym egzystują, mają do niej prawo, o ile nie wejdą w kolizję z co najmniej dwoma wyznacznikami jej granic, którymi są: dobro wspólne oraz moralność. Te wyznaczniki stanowią dwa bieguny, których przekroczenie sytuuje nas już poza obszarem tolerancji. Wspomniane na początku przyzwolenie, już nie może odwoływać się do tej postawy, gdy jest działaniem przeciwnym osobie i jej godności lub moralności strzeżonej przez prawo naturalne. Od zasady tej są jednak wyjątki. Czyny przynoszące szkody zbiorowości lub czyny społecznie niemoralne mogą być tolerowane przez odpowiednie czynniki wtedy, gdy wystąpienie przeciw nim mogłoby przynieść większe zło. Życie grupowe dostarcza wiele takich przykładów, w których roztropność sugerować będzie tolerancję. Ks. Cz. Bartnik wymienia sytuacje najbardziej typowe: przypadek żony alkoholika, która przewidując, że jej ostra reakcja na nałóg męża może pchnąć go do zbrodni, winna zachować tolerancję dla jego przywary; rodzice mogą przystać na narkomanię dziecka, żeby

¹⁵ K. Rahner, H. Vorgrimler, Mały słownik teologiczny, Warszawa 1987, k. 496.

¹⁶ Mendus, Justifying Toleration, Cambridge 1988, s. 4–6.

¹⁷ V.F. Frankl, Psychoterapy and Existentialism. Selected Papers of Logotherapy, Great Britain 1973, s. 358.

nie zerwać z nim wszystkich więzów¹⁸. W tych sytuacjach tolerancja nie jest akceptacją zła jako dobra, lecz jest pewnym gestem, łaską, które chrześcijaństwo nazywa miłosierdziem. Układem odniesienia dla tego rodzaju zachowań nie jest już prawo do uznania przysługujące tolerowanemu, lecz coś, co stoi poza tym prawem a zawarte jest w zasadzie dobra wspólnego. Pomiedzy pobłażaniem dla niemoralnych poglądów i przekonań a zgodą na niemoralne zachowania i postawy istnieje zasadnicza różnica. Przy tych pierwszych, np. w destrukcyjnych kierunkach i organizacjach, by wspomnieć rasizm, zdegenerowany nacjonalizm, terroryzm, nihilizm, jeszcze wszystko można rozpatrywać w kategoriach prawdy i fałszu. Jednak gdy kończy się sfera przekonań a zaczyna sfera działań, zachowań typu morderstwa, rozboje, kradzieże, narkomania, alkoholizm, zniewolenie, wówczas margines tolerancji nie tylko się kurczy, ale w ogóle nie może być o nim mowy¹⁹.

Ruch Hospicyjny na przełomie lat 80. i 90. przeszedł długą wędrówkę związaną ze stworzeniem społecznego poparcia idei posługi wśród osób w stanie terminalnym, nie tylko chorych na AIDS, ale również na nowotwór²⁰. Idea tolerancji na podbudowie ewangelicznej miłości zwyciężyła uprzedzenia, otwierając się na dobro wspólne.

Promieniowanie ducha Jezusowej miłości rozlewa się również na serca ludzi odczytujących powołanie do dzieł miłosierdzia. Jedyne postawa prawdziwej miłości umożliwia podjęcie aktywności wśród osób w terminalnych stadium choroby. Nawet mimo wysokiego wynagrodzenia miesięcznego, w wielu krajach brakuje personelu w tych placówkach²¹. Jedyne prawdziwa miłość względem drugiego człowieka, ukierunkowana na wspólne wartości konkretnej osoby lub określonej społeczności, ma za przedmiot zbiorowość ludzką i właściwe jej dobro. Ona inspiruje działania człowieka, nadając mu orientację osobową i społeczną, uwidaczniając sens całości życia, i decyduje o jego jakości, stając się w ten sposób podstawą bytowania osoby ludzkiej. Miłość jest cnotą naturalną, opartą na społecznej naturze człowieka i dlatego uzdalnia do działania na rzecz wspólnego dobra. Jako największy dar Stwórcy dana jest, by budować odpowiednie relacje między ludźmi. Pojmowana natomiast jako czynne działanie w służbie drugiemu człowiekowi, wspiera ludzką solidarność oraz uwrażliwia na całokształt potrzeb innych osób. Prowadząc do pełni ich dobra, miłość staje się najgłębszym podłożem pozytywnego programu obecności i działania ludzi dobrej woli w świecie.

Zaangażowanie Ruchu Hospicyjnego, podejmującego wsparcie umierających i im najbliższych, określane jest przez wielu jako posługa miłości, kształtująca właściwe rozumienie dobra wspólnego. Jej etos mobilizuje nie tylko osoby z kręgu

¹⁸ Cz.S. Bartnik, Tolerancja, *Gość Niedzielny* 67: 1990, nr 38 s. 3.

¹⁹ H. Sainsbury, *Tolerance and Clash of Ideologies*, London 1967, s. 25.

²⁰ M. Grositz, Hospicjum sprawa trudna, *Sztandar Ludu* z 26.04.1989, s. 8; tenże, Lubelskie hospicjum coraz bardziej realne, *Sztandar Ludu* z 07.08.1989; Nie chcemy umieralni, *Kurier lubelski*, 28.02.1994, s. 1.

²¹ Prezes Hospicjum Małego Księcia w Lublinie, o. Filip Buczyński, na Konferencji z okazji 10-lecia Hospicjum Dobrego Samarytanina w Lublinie relacjonował sytuację opieki terminalnej w Norwegii. Proponowane wysokie miesięczne dochody nie są w stanie zachęcić osób ze średniego i podstawowego personelu medycznego do podjęcia pracy w hospicjum. Prowadzący takie ośrodki z nadzieją kierują wzrok w stronę polskich pielęgniarek i salowych.

hospicyjnego, ale posiada niekwestionowany wpływ na społeczność lokalną we wszystkich przejawach jej życia zbiorowego, budując prawdziwe wartości na drodze autentycznej miłości.

Dobro wspólne w Ruchu Hospicyjnym realizowane jest poprzez odpowiednie struktury. Egzemplifikacją tego jest powołanie do życia Stowarzyszenia Przyjaciół Chorych HOSPICJUM z autonomicznymi ośrodkami dla umierających na terenie Polski oraz Ogólnopolskiego Forum Ruchu Hospicyjnego, zrzeszającego placówki oferujące pomoc terminalnie chorym. Oba powyższe ciała animują, organizują i koordynują przedsięwzięcia skierowane na pomnożenie zapału do świadczenia dobra wspólnego, pragnąc zachować jednocześnie właściwe proporcje między teorią i praktyką hospicyjną. Ruch Hospicyjny charakteryzuje komplementarność obu tych sfer. W podejściu do problemu relacji teorii i praktyki komplementarność służbie umierającym występowały niejednokrotnie uproszczenia i uprzedzenia. Efektem takiego nastawienia było akcentowanie wyższości *praxis* nad naukową refleksją. O ile w odniesieniu do aktywności medycznej tendencja powyższa nie miała miejsca, to w pozostałych obszarach chętnie ją aplikowano. Wzajemny stosunek teorii i praktyki hospicyjnej może być określony jako obustronne oddziaływanie na siebie. Między tymi sferami zachodzi jakościowa przemiana. Teoria potrzebuje sprawdzenia, względnie odparcia jej przez praktykę, z kolei ta druga domaga się oceny w kontekście istniejącej refleksji naukowej. Teoria działania zawiera założenia uzasadniające, a następnie wyjaśniające warunki realizacji, zanim zacznie wyprowadzać praktyczne wnioski. Codzienna pomoc umierającym wprowadza w życie ustalone modele oraz imperatywy i programy pracy. W ten sposób myśl naukowa rozwija się między innymi, jako bodziec działania i przyczynia się do powiększenia dobra wspólnego w postudze umierającym i ich najbliższym.

Nie można uznać wyższości jednego elementu nad drugim, ponieważ teoria i praktyka hospicyjna nie są ani przeciwstawne, ani nie stoją obok czy naprzeciw, ale stanowią dwubiegunową i zróżnicowaną jedność. Obydwie sfery nie są ani czymś jednym, ani nie są względem siebie różne. absolutnie sobie różne. Przy występowaniu dwubiegunowej zależności teorii i praktyki, każda próba ukazania dominacji jednego z czynników będzie daremna, niezależnie od tego, z której strony byłaby podnoszona. Jednostronna refleksja zawsze zakłóca równowagę w tej dziedzinie, ponieważ przeciwstawia obustronnie uwarunkowany etos hospicyjny i nie odpowiada duchowi dobra wspólnego.

Cenionym środkiem przekazywania teorii jest model. Stanowi on element pośredni pomiędzy ideą, zasadą i prawem z jednej strony, a praktyką i wskazaniem z drugiej strony. Ruch Hospicyjny wypracował wzorzec usługi wśród chorych terminalnie. Wskazuje on na to, w jaki sposób teoria może być sprowadzona do praktyki. Model nie jest odpowiednikiem teorii, ale jej wyrazem. Widać na nim wyraźnie to, co jest zawarte w teorii. Występuje w nim coś typowego, co dotyczy nie tylko jednego, ale wszystkich przypadków. Modele mogą być przez praktykę albo sfalszowane, albo potwierdzone — i proporcjonalnie do tego trzeba zmieniać teorię działalności. Może ona także poprawiać albo zupełnie zmieniać praktykę. Uwarunkowania miejsca i czasu mogą w sposób znaczący wpływać na stopień adekwatności modelu hospicyjnego, sugerując uwzględnienie kontekstu społeczno-

ści lokalnej. Aktywność na rzecz umierających wpisuje się w szeroko pojęte dobro wspólne w oparciu o rozeznanie i zastosowanie oczekiwań otoczenia.

Najbardziej widoczną i docenianą działalnością Ruchu Hospicyjnego na rzecz dobra wspólnego jest praca Parafialnych Zespołów Opieki Paliatywnej w diecezjach²². Zasada dobra wspólnego jest realizowana przez te gremia w formie regularnej pomocy medyczno-pielęgniarskiej, jak iniekcje, podawanie leków, obserwacja symptomów choroby; pomocy socjalnej, polegającej na wsparciu w prowadzeniu gospodarstwa domowego, zakupach, sprzętaniu, remontach domowych, finansowaniu kolonii dla dzieci podopiecznych hospicjum, jak i w okresie osierocenia, na pomocy w zakresie opłat za gaz, światło, czynsz czy też należności za przedszkole; wsparciu duchowym: towarzyszeniu, czytaniu książek, wspólnym słuchaniu audycji religijnych, modlitwie²³. Ruch Hospicyjny realizujący zadania opiekuńcze poprzez Parafialne Zespoły Opieki Paliatywnej, posiadając szeroki zakres możliwości działań w gromadzeniu i dystrybucji podstawowych środków materialnych koniecznych do życia i osiągnięcia warunków godnych człowieka, przyczynia się do tworzenia dobra wspólnego dla wielu konkretnych ludzi, dla rodzin i społeczności ludzkich. Parafia ze swojej natury jest wspólnotą lub wspólnotą wspólnot²⁴, formowanie w niej dobra wspólnego jest podstawową zasadą właściwego kształtowania jej religijnego życia. Wartości osiągnięte w myśl tej reguły, jak stwierdza F. Woronowski, to:

- 1) *dobrze zorganizowane i wszechstronne religijno-społeczne nauczanie,*
- 2) *społeczne zasoby materialne parafii (służące wszystkim jej członkom) i prywatne poszczególnych rodzin oraz osób, które służą im samym i w razie potrzeby mogą służyć jako społeczny wkład dla potrzebujących,*
- 3) *zorganizowane zaspokajanie potrzeb duchowych,*
- 4) *rzeczywiste poszanowanie praw każdego człowieka,*
- 5) *dialog i zgoda pomiędzy poszczególnymi członkami oraz pokoleniami,*
- 6) *żywa i dojrzała wiara,*
- 7) *pełna eschatologiczna nadzieja,*
- 8) *rozbudzona i realizowana integralna miłość,*
- 9) *dzięki wierze, nadziei i miłości osiągnięty spokój wewnętrzny ludzi,*
- 10) *coraz pełniejsze zjednoczenie z Chrystusem, które wyraża się szczególnie wspólnotą eucharystyczną*²⁵.

Dobro wspólne jest celem aktywności Ruchu Hospicyjnego poprzez jego struktury lokalne. Do powodzenia współdziałania potrzebne są kompetencje wszystkich uczestników dialogu. Tylko osoby z odpowiednimi kwalifikacjami w swojej dziedzinie mogą skutecznie prowadzić go w ramach Ruchu Hospicyjnego. Nakłada

²² Parafialne Zespoły Opieki Paliatywnej. Rozmowa z dr. Tomaszem Danglem, kierownikiem Zakładu Opieki Paliatywnej Instytutu Matki i Dziecka w Warszawie, *Wiadomości KAI* z 9 listopada 2003, s. 14–15.

²³ M. K a l i n o w s k i, Najbliższe otoczenie wobec chorego terminalnie. Materiały z Konferencji w Lublinie 20 kwietnia 2002 r. „W służbie człowiekowi — hospicjum”, Lublin 2002, s. 33–38.

²⁴ R. K a m i ń s k i, Parafia wspólnotą wspólnot, w: *Kościół w służbie człowiekowi*, pr. zb. pod red. J. Mariańskiego, J. Turka, Olsztyn 1990, s. 203–218.

²⁵ F. W o r o n o w s k i, *Zarys teologii pastoralnej*, T. 3, Warszawa 1984, s. 335–336.

to obowiązek przygotowania wszystkich stron do spełniania tego zadania. W powyższy nurt wpisuje się nauczanie i kształcenie do bezinteresownej posługi chorym w fazie terminalnej.

Znaczącym elementem dobra wspólnego wypracowanego przez Ruchu Hospicyjny jest odpowiedni poziom edukacji i pedagogiki. *Nauczanie i wychowanie — jak pisze F. Woronowski — umożliwiają i ułatwiają człowiekowi ukształtowanie swej osobowości do życia w społeczności ludzkiej, usamodzielnienie, twórczą pracę. Jednostka nieprzystosowana do życia w społeczeństwie na jego poziomie wpada w konflikty z nim, czuje się sama źle, wywołuje zgrzyty swoim zachowaniem i czynami. Z drugiej strony społeczność odczuwa negatywnie jej obecność i działalność — niedostosowaną do wymagań ogółu. Nauczanie i wychowanie zapobiegają na ogół temu niedostosowaniu, pomagając osobie ludzkiej żyć w harmonii z całą społecznością, we wzajemnej służbie i zadowoleniu. Nauczanie umożliwia wreszcie osiągnięcie zawodu i podejmowanie twórczej pracy*²⁶.

Ruch Hospicyjny przykładą dużą wagę do kształtowania właściwych postaw względem chorych terminalnie, promowania etosu bezinteresownej pomocy oraz edukacji wolontariatu. Przykładem są diecezjalne oraz parafialne placówki opieki hospicyjnej, realizujące swoje cele statutowe. Podejmując posługę umierającym, nie tracą z pola widzenia ich najbliższych, jak również obejmują troską społeczność lokalną, przyczyniając się do kreowania postaw i zachowań mających źródło w wartościach społecznie istotnych.

Ważnym czynnikiem procesu edukacji i formacji w zakresie szeroko pojmowanego dobra wspólnego realizowanego przez Ruch Hospicyjny jest działalność naukowa. Chodzi tu przede wszystkim o uczelnie wyższe, przygotowujące doradców rodzinnych i pracowników socjalnych w oparciu o antropologię chrześcijańską. Ruch Hospicyjny, oprócz współpracy z akademiami medycznymi, podejmuje kooperację w zakresie dobra wspólnego z naukami społecznymi i humanistycznymi oraz filozoficznymi. W ostatnim czasie w krąg uniwersyteckich kierunków współpracujących z ośrodkami dla umierających wpisują się nauki o rodzinie²⁷. W Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w Instytucie Nauk o Rodzinie, utworzono w roku 2002 Katedrę Opieki Społecznej, Paliatywnej i Hospicyjnej²⁸. Prowadzi ona refleksję naukową nad zagadnieniami holistycznego i komplementarnego wsparcia społecznego, paliatywnego i hospicyjnego. Środowiska uniwersyteckie publikują wyniki swoich badań przyczyniając się do wzmacniania postaw i zachowań istotnych w nurcie dobra wspólnego²⁹.

Sumując uwagi dotyczące aktywności Ruchu Hospicyjnego w aspekcie dobra wspólnego jako podstawy jego działania, należy przedstawić kilka wniosków. Podstawą działania ruchu jest dobro wspólne, rozumiane jako stworzenie warun-

²⁶ F. Woronowski, jw., s. 323.

²⁷ W roku 2003 kształcenie na tym kierunku prowadzono w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz w Uniwersytecie Opolskim.

²⁸ Instytut Nauk o Rodzinie, *Przegląd Uniwersytecki KUL* 1(2004), s. 30–31.

²⁹ Uniwersytet Stefana Kardynała Wyszyńskiego wydaje periodyk „Studia nad Rodziną”, Katolicki Uniwersytet Lubelski w „Rocznikach Teologicznych” inaugurował w roku 2004 zeszyt numer 10 „Studia nad Rodziną”.

ków ludzkiego współżycia, odpowiednich dla pełnego rozwoju człowieka, pomnażanie wartości ludzkiej osoby aż do naturalnej śmierci. Zasada dobra wspólnego ujmuje istotę życia społecznego i zarazem dyktuje powinność angażowania się i wnoszenia wkładu w kształt zbiorowości, która ujawnia swój personalistyczny charakter poprzez stwarzanie warunków do wszechstronnego rozwoju i doskonalenia się osoby. Determinantą zasady dobra wspólnego jest jednostka ludzka, każdy i cały człowiek. Wynika stąd przesłanie autentycznej współpracy dla wprowadzenia zbiorowych wartości, zarówno w mniejszych, jak i większych grupach. Stoi na straży pełnego i całkowitego rozwoju osoby ludzkiej. Nie dziwi fakt, że dobro wspólne stanowi fundament działalności wielu instytucji życia społecznego, w tym Ruchu Hospicyjnego. W tej części rozprawy poszukiwano odpowiedzi na pytania: w jakim zakresie reguła dobra wspólnego obecna jest w działaniu osób służących umierającym? Jaki jest jej zasięg, czy dotyczy wszystkich płaszczyzn i form pomocy cierpiącym na choroby nowotworowe lub AIDS. Przeprowadzona analiza wskazuje, że Ruch Hospicyjny, opierając swoją aktywność na chrześcijańskiej wizji człowieka, uwzględnia w swojej działalności wynikające z tego faktu aksjomaty. Płaszczyzna medyczna, opieki paliatywnej, jak i psychologiczno-socjalna oraz duchowa, przeniknięte są służbą całemu człowiekowi. Struktury Ruchu Hospicyjnego wpisują się w zasadę dobra wspólnego: animują, organizują i koordynują przedsięwzięcia skierowane na pomnożenie zapału do świadczenia pomocy innym, pragnąc zachować jednocześnie właściwe proporcje między teorią a praktyką. Ruch Hospicyjny charakteryzuje się komplementarnością obu tych sfer. Zasada dobra wspólnego jest realizowana w parafialnych zespołach opieki paliatywnej przez: regularną pomoc medyczno-pielęgniacyjną, wsparcie psychiczne, socjalne i duchowe. Znaczącym elementem dobra wspólnego Ruchu Hospicyjnego jest jego aktywność na polu nauczania i wychowania. Przykłada on dużą wagę do kształtowania właściwych postaw względem chorych terminalnie, promowania etosu bezinteresownej pomocy oraz edukacji wolontariatu. Przykładem są diecezjalne oraz parafialne placówki opieki hospicyjnej, realizujące swoje cele statutowe. Ważnym czynnikiem procesu formacji w zakresie szeroko pojmowanego dobra wspólnego, realizowanego przez Ruch Hospicyjny jest działalność naukowa prowadzona przede wszystkim przez wyższe uczelnie przygotowujące doradców rodzinnych i pracowników socjalnych.

GEMEINSCHAFTSWOHL – GRUNDLAGE GEMEINSCHAFTLICHER AKTIVITÄT EINES HOSPIZES

ZUSAMMENFASSUNG

Jedes menschliche Gemeinwesen richtet sich in seinem Bestehen und in der geschichtlichen Entwicklung nach Prinzipien, die das Leben der Gruppe regulieren. Trotzdem der Begriff der die Population beherrschenden Normen erst Pius XI. mit der päpstlichen Enzyklika Quadragesimo Anno (QA 79) in die Sozialwissenschaft der Kirche eingeführt hatte, waren sie in der Natur des Menschen anwesend und wurzelten im natürlichen Recht.

Die Verantwortung für das Wohl des Menschen in der Population und die Verpflichtung gegenüber dem Evangelium berechtigt die Kirche zum Eingreifen in gemeinschaftliche Fragen.

Das Prinzip des Gemeinwohles beruht auf der Schaffung von maximalen Entwicklungsaussichten für einzelne menschliche Individuen, die verschiedenen Populationen angehören. Sie weist eindeutig auf Ziel und Aufgaben jedes Gemeinwesens und bewahrt die ihr eigene Identität. Das Gemeinwohl umfasst also die Lebensbedingungen der Gruppe, in der der Mensch voll und schneller die eigene Vollkommenheit (MM 65, PT 58) erreichen kann. Der Heilige Vater, Johannes XXIII. unterstreicht, dass das wahre Gemeinwohl vor allem auf der Achtung von Rechten und Pflichten der menschlichen (PT 60) Person beruht.

Prinzipien des gesellschaftlichen Lebens in der Tätigkeit der Hospizbewegung besitzen eine wesentliche Bedeutung, die sich aus ihrer Axiologie ergibt. In die Strömung des Krankendienstes und der betroffenen Familien schreiben sich das Hilfsprinzip und die gemeinschaftliche Solidarität ein, die das Fundament des Ethos der Betreuung von Sterbenden bildet.

Das Gemeinwohl in der Hospizbewegung wird durch angemessene Strukturen verwirklicht. Dessen Exemplifikation ist die Begründung des Vereins Freunde der Kranken HOSPIZ mit autonomen Zentren für in Polens Grenzen Sterbende und des Gesamtpolnischen Forums der Hospizbewegung, die die Hilfszentren für Terminalkranke vereinigen.

SYNOD DIECEZJALNY ODPOWIEDZIĄ NA ZNAKI CZASU

Treść: — I. *Duc in altum!* — II. Synodalność i pojęcie synodu diecezjalnego. — III. Konieczność odczytywania znaków czasu. — IV. Znaki naszego czasu — wyzwania dla Kościoła. 1. Wychowanie do wiary ludzi młodych. 2. Nowa ewangelizacja w nowym tysiącleciu chrześcijaństwa. — Zakończenie. — Zusammenfassung

I. *DUC IN ALTUM!*

Na zakończenie Wielkiego Jubileuszu dwutysiąclecia chrześcijaństwa, u progu XXI wieku, Ojciec św. Jan Paweł II wezwał każdego z wiernych słowami samego Jezusa Chrystusa: *Duc in altum!* — *Wyptyń na głębie!* (Łk 5,4)¹. Papieski apel ma na celu umocnienie naszej wiary, abyśmy ufnie otwierali się na to wszystko, co stanie się naszym udziałem w przyszłości. Dnia jutrzejszego nie można się lękać. On już został zaplanowany i zapisany przez Boga, który wyznacza dziejom kierunek i nadaje im określony sens.

Aby podjąć wyzwania przyszłości, trzeba — zgodnie z sugestią Jana Pawła II wyrażoną w Liście apostolskim *Novo millennio ineunte* — rozpocząć od refleksji nad kształtem odnowy Kościoła, która była celem II Soboru Watykańskiego. Recepcja całego bogactwa nauczania soborowego wymaga ponownego przemyślenia i nowego odczytania w kontekście współczesności. Najodpowiedniejszym miejscem realizacji tego zamierzenia jest wspólnota Kościoła lokalnego. Ojciec św. ujmując tę prawdę w następujący sposób: *W ramach wyznaczonych przez uniwersalne i niepodważalne zasady jedyny program Ewangelii musi się nadal ucieleśniać — jak dzieje się od początku — w historycznej rzeczywistości każdej wspólnoty kościelnej. Właśnie w Kościołach lokalnych można określić konkretne elementy programu — cele i metody pracy, zasady formacji i doskonalenia duszpasterzy i ich współpracowników, sposoby poszukiwania potrzebnych środków — dzięki którym orędzie Chrystusa może docierać do ludzi, kształtować wspólnoty, głęboko na nie oddziaływać poprzez świadectwo o wartościach ewangelicznych, składane także w życiu społecznym i kulturze*². Pora zatem — podkreśla Jan Paweł II — *aby każdy Kościół, rozważając to, co Duch Święty powiedział do Ludu Bożego w tym*

¹ NMI 1.

² Tamże 29.

szczególnym roku łaski, a właściwie w przeciągu całego okresu od Soboru Watykańskiego II do Wielkiego Jubileuszu, ocenił swoją gorliwość i z nowym zapętem podjął swą pracę duchową i duszpasterską³. Zakorzenie Kościoła w czasie i przestrzeni sprawia, że musi on nieustannie dostosowywać i aktualizować formy przekazu Ewangelii, tak, aby jego misja wychodziła naprzeciw potrzebom, zainteresowaniom i mentalności współczesnego człowieka⁴.

Zwołany przez ks. abpa dra Wojciecha Ziembę Metropolitę Warmińskiego 29 VII 2006 r., w 763. rocznicę utworzenia Diecezji Warmińskiej, I Synod Archidiecezji Warmińskiej pod hasłem *Przypatrzmy się powołaniu naszemu!* (por. 1 Kor 1,26) jest odpowiedzią na papieskie wezwanie *Duc in altum!* oraz narzędziem uwspółcześnienia zbawczego orędzia Jezusa Chrystusa proklamowanego w Kościele Warmińskim. Zadania, jakie postawił przed synodem Pasterz Archidiecezji, doskonale wpisują się w logikę *oceny dotychczasowej gorliwości*, która ma zaowocować *podjęciem z nowym zapętem pracy duchowej i duszpasterskiej: Synod będzie miał charakter duszpasterski i prawny zarazem. Powinien odnieść nauczanie i prawo współczesnego Kościoła do sytuacji wiernych świeckich i osób duchownych w Archidiecezji. Mam nadzieję, że Synod przyczyni się do wzbogacenia świadomości wiary Ludu Bożego Archidiecezji Warmińskiej, a także da impuls do kształtowania postaw chrześcijańskich na początku XXI stulecia. Celem Synodu będzie także pełniejsza asymilacja nauczania i prawa współczesnego Kościoła w życie Archidiecezji*⁵.

II. SYNODALNOŚĆ i POJĘCIE SYNODU DIECEZJALNEGO

Synodalność stanowi konstytutywny element Kościoła. Dotyka jego najgłębszej natury i tożsamości. Wszystkie struktury instytucjonalne Kościoła są z nią związane i w pewnym sensie jej służą⁶.

Synodalność posiada trynitarny fundament. Trójjedyny Bóg jest źródłem komunii, misji i wzorem życia synodalnego we wszystkich jego przejawach. Szczególnie uwidacznia się to w sposobie prac każdego synodu. Jego uczestnicy powinni otworzyć się na światło Bożej prawdy, ale również pozwolić kształtować się przez zrozumienie i przyswojenie wyjątkowych relacji, które jednoczą trzy Osoby Boskie⁷. Relacje Ojca, Syna i Ducha Świętego posiadają charakter wzajem-

³ NMI 3.

⁴ W. Kasper, *La théologie et l'Église*, Paris 1990, s. 191–212. Refleksja teologiczno-pastoralna nad sytuacją współczesnego Kościoła i propozycje jego odnowy zob. J. Rigal, *Préparer l'avenir de l'Église*, Paris 1993; tenże, *L'Église en quête d'avenir*, Paris 2003; G. Lafont, *Imaginer l'Église catholique*, Paris 2000.

⁵ Abp Wojciech Ziembka, Dekret wznawiający prace Synodu Archidiecezji Warmińskiej, *Biuletyn Synodu Archidiecezji Warmińskiej* 1 (2007), s. 13; zob. także Regulamin Pierwszego Synodu Archidiecezji Warmińskiej 10, *Biuletyn Synodu Archidiecezji Warmińskiej* 1 (2007), s. 17–18.

⁶ J. Rigal, *L'Église en chantier*, Paris 1995³, s. 213; zob. B. Sesoüé, *Le magistère à l'épreuve*, Paris 2001, s. 253–254; Z.J. Kijas, *Synod*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin – Kraków 2002, s. 1165–1167.

⁷ J. Rigal, jw., s. 213–218.

ności. Każda z Osób jest dla innej *darem* i *przyjęciem*, daje i otrzymuje. W tym sensie możemy powiedzieć, że żadna z Osób Trójcy nie jest samowystarczalna, żadna nie dominuje nad drugą, ani nie zamyka się w sobie. Trzy Osoby, połączone tą samą boską naturą, stanowią wspólnotę doskonałą, nie tracąc przy tym własnej odrębności (por. Mt 11,27; 1 Kor 2,11)⁸. Wzajemna relacja Osób Trójcy Świętej odzwierciedla istotę synodalnego zaangażowania w ten sposób, że każdy jego uczestnik staje się dla drugiego *darem* i *przyjęciem*, służy innym i wszyscy razem pracują na rzecz wspólnego dobra. W zgromadzeniu synodalnym każda osoba może odnaleźć siebie jako ważną i wartościową dla innych, równą wobec drugih, choć równocześnie różniącą się od innych i przez to komplementarną (dopełniającą inne osoby) dla dobra całej wspólnoty⁹.

Instytucja synodu diecezjalnego zawsze istniała w Kościele, choć na przestrzeni wieków przyjmowała różne funkcje i zadania. Było to uzależnione od stopnia świadomości eklezjalnej i potrzeby dziejowej¹⁰. Dziś członkami synodu diecezjalnego są obok duchownych i zakonników wierni świeccy. Fakt ten posiada doniosłe znaczenie pastoralne, bowiem wierni wszelkiego stanu stanowią i adresata dokumentów synodu (ustaw, zarządzeń, dyrektyw) i jego podmiot. Zgodnie z odnowioną eklezjologią synod diecezjalny jest konkretnym wyrazem komunii istniejącej w Kościele partykularnym.

Słowo *synod* pochodzi z języka greckiego (*sun-odos*) i oznacza tyle, co *iść razem, kroczyć razem tą samą drogą*. *Iść razem* nie oznacza automatycznie stawiania identycznych kroków czy też poruszania się w tym samym rytmie. *Iść razem* to więcej niż spotkać się lub zaangażować w to samo dzieło, to przede wszystkim odkryć i otworzyć się na nową drogę, którą się podąży, iść z innymi na spotkanie Ducha Świętego. On nieustannie wzywa każdego chrześcijanina do podjęcia nowych wyzwań, które niosą nowe czasy. Nawiązując do znanej myśli A. de Saint-Exupéry'ego, można powiedzieć, że postępowanie synodalne to nie spoglądanie na siebie, lecz patrzeć razem w tym samym kierunku¹¹.

Określenie synodu diecezjalnego znajdujemy w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku. Stanowi on, iż *Synod diecezjalny jest zebraniem wybranych kapłanów oraz innych wiernych Kościoła partykularnego, którzy dla dobra całej wspólnoty diecezjalnej świadczą pomoc biskupowi diecezjalnemu* (kan. 460). Ze względu na charakter urzędu biskupa diecezjalnego tylko on może zwołać synod, przewodniczyć mu, i on jest jego jedynym ustawodawcą¹². Zgromadzenie synodalne nie jest więc organem ustawodawczym, lecz doradczym biskupa, który sprawuje pasterską pieczę nad powierzonym mu Kościołem partykularnym. Poprzez synod biskup wyraża władzę prawodawczą w swojej diecezji¹³.

⁸ Ch. Duquoc, Dieu différent, Paris 1977, s. 121–122.

⁹ J. Rigal, jw., s. 218–219.

¹⁰ E. Corecco, Sinodalità, w: Nuovo Dizionario di Teologia, red. G. Barbaglio, S. Dianich, Alba 1977, s. 1470; T. Pawluk, Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II, T. II: Lud Boży jego nauczanie i uświęcanie, Olsztyn 2002², s. 201–202.

¹¹ J. Rigal, jw., s. 212.

¹² KPK kan. 460–468.

¹³ L. Gerosa, Prawo Kościoła, Poznań 1999, s. 344–347; E. Sztafrowski, Synod diecezjalny w doktrynie soborowej i jej wyraz w posoborowych synodach polskich, PK 39: 1987, z. 1–2, s. 61–75.

Zgromadzenie synodalne jest manifestacją całego Kościoła diecezjalnego. Synod nie jest tylko sprawą kilku delegatów zebranych wokół swego biskupa, którym powierzono przygotowanie dokumentów o praktyce życia w danym Kościele lokalnym. Prace synodu powinny objąć i mobilizować do działania wszystkich członków wspólnoty eklezjalnej. Synodalne *poruszenie* powinno dotrzeć także do tych środowisk, gdzie praktykuje się tylko okazjonalnie lub wcale, do poszukujących, do tych którzy czują się wyłączeni ze wspólnoty Kościoła i marginalizowani, do obojętnych religijnie i niewierzących¹⁴.

Synod diecezjalny jest swoistym egzaminem z eklezjologii praktycznej, bo w nim wzywa wszystkich ochrzczonych do uczestnictwa w życiu Kościoła. Zgromadzenie synodalne jest owocem wyboru. Prawo elektoralne zaprasza wspólnoty diecezjalne (parafie, stowarzyszenia, grupy) do delegowania swych przedstawicieli do prac synodu. Jest to bardzo ważne doświadczenie dla różnych wspólnot, ponieważ daje im okazję partycypowania w misji samego Chrystusa, prowadzonej przez następców apostołów i ich współpracowników. Praktycznym przejawem tego udziału może być przygotowanie podczas spotkań synodalnych diecezjalnego programu duszpasterskiego, realizowanego następnie w parafiach¹⁵.

Dynamika prac synodalnych, jako specyficzny akt Kościoła lokalnego, zawiera w sobie cztery podstawowe elementy: słuchanie; dyskusję; podejmowanie decyzji; celebrację.

Synodalne *słuchanie* polega na wsłuchiwaniu się w głos współczesności, rozpatrzeniu całej rzeczywistości człowieka żyjącego w świecie, będącego zarazem członkiem wspólnoty eklezjalnej. Uczestniczący w synodzie nie mogą zapomnieć, iż Kościół jest obecny i prowadzi swą misję w świecie, który nieustannie się zmienia. Relacje człowieka z przyrodą, człowieka z samym sobą i z innymi ludźmi ulegają głębokim modyfikacjom dzięki silnemu oddziaływaniu na nie nauki i techniki¹⁶.

Pomimo tego, że jako stworzony przez Boga świat jest ze swej natury dobry, nie jest jednak *tu i teraz* idealny. Pośród ewidentnych przejawów swej wielkości, a więc dążenia do postępu w dziedzinie społecznej, politycznej i ekonomicznej, do których prowadzi go ludzka wolność, niesie także trudności i niepowodzenia, jest nie tylko miejscem zbawiania się człowieka, lecz także areną stałego dramatu *mysterium iniquitatis*, a w biegu historii możemy doszukać się także wydarzeń antyzbawczych¹⁷. Należy jednak porzucić pokusę oderwania od świata, pogodzić się z faktem, że orędzie ewangeliczne zostało skierowane do takiej, a nie jakiejś innej, wyidealizowanej rzeczywistości. Wszystkie uwarunkowania świata, pozytywne i negatywne, stanowią dla pojedynczego człowieka i wspólnoty wierzących swoisty *kairos* (bardzo istotny i szczególny moment ludzkiego czasu, w którym Bóg obdarza zbawieniem), domagający się odczytania¹⁸.

¹⁴ J. R i g a l, jw., s. 219–220.

¹⁵ Tamże, s. 220.

¹⁶ Tamże, s. 221–222.

¹⁷ KDK 9.

¹⁸ J. N a g ó r n y, Poślannictwo chrześcijan w świecie, T. 1: Świat i wspólnota, Lublin 1997, s. 47; P. G ó r a l c z y k, Chrześcijanin otwarty na znaki czasu, *ComP* 19: 1999, nr 6 s. 13.

Podczas synodu Kościół diecezjalny uczy się sztuki dyskusji, dialogu. Debaty i negocjacje stanowią nieodłączny element życia eklezjalnego. Na początku V wieku św. Paulin z Noli nauczał, że to, co dotyczy wszystkich, powinno być także przez wszystkich przedyskutowane¹⁹.

Dzięki dialogowi synodalnemu wspólnota kościelna rozpoznaje w ludzkiej historii obecność Boga i Jego zamysły oraz realizuje nadprzyrodzony zmysł wiary²⁰. *Sensus fidei* to zdolność udzielona przez Boga całej społeczności eklezjalnej dla poznania rzeczywistości Objawienia i trafnego odróżniania prawdy od błędu w wierze²¹. Zapewnia ogółowi wiernych jednomyślność w ocenie fenomenów współczesności, budzi powszechny konsensus, co do ich teologicznych treści i wpływających z nich wezwań²².

Jak to już zostało powyżej powiedziane, zgromadzenie synodalne nie posiada uprawnień decyzyjnych, lecz jest ciałem doradczym, wspomagającym, konsultacyjnym. Jedynym prawodawcą na synodzie diecezjalnym jest biskup diecezjalny. To on podpisuje i promulguje dekry synodalne. Ale nie można zapomnieć, że czyni to po wysłuchaniu głosu delegatów synodu, z których każdy wypełnia powierzone mu zadania i służy radą zgodnie z kompetencjami²³. W tym sensie można powiedzieć, że biskup diecezjalny na synodzie niejako dzieli się swą odpowiedzialnością i władzą ze wspólnotą, której przewodzi. Nie jest więc wyizolowaną instancją ustawodawczą, lecz bardziej weryfikującą i nadającą ostateczny kształt propozycjom komisji i zespołów synodu²⁴.

Zgromadzenia synodalne zakorzenione są w celebracjach liturgicznych. Z nich czerpią potrzebną moc Ducha, który sprawia, że Kościół jest zawsze w stanie reformy (*Ecclesia semper reformanda*). Odnowa, której służy synod, dokonuje się najpierw w jego członkach, poprzez słuchanie słowa Bożego, udział w Eucharystii, trwanie na wspólnej modlitwie. Sam synod możemy nazwać jedną wielką celebracją Kościoła diecezjalnego, bowiem stanowi wspólnotowy akt wiary w Boga Trójjedynego, który jest obecny i działa w swoim Kościele. Także prawo kanoniczne mówi o celebrowaniu synodu²⁵. Widać tu wyraźnie, że kościelne zasady prawne są zakorzenione w misterium chrześcijańskim²⁶.

III. KONIECZNOŚĆ ODCZYTYWANIA ZNAKÓW CZASU

Realizacja zadań synodu, nakreślonych przez Arcybiskupa Metropolite Warmińskiego wymaga dogłębnej analizy współczesnej rzeczywistości, uwarunkowań społeczno-kulturowych ludzkiej egzystencji. Można to uczynić korzystając z sobo-

¹⁹ J. R i g a l, jw., s. 222–223.

²⁰ T e n z e, Découvrir les ministères, Paris 2001², s. 141–142.

²¹ J. M a s t e j, Sensus fidei, w: Leksykon teologii fundamentalnej, jw., s. 1097.

²² K K 12; F. A r d u s s o, Magisterium Kościoła. Posługa Słowa, Kraków 2001, s. 47–49; G. T h i l s, Nieomyślność „in credendo” w eklezjologii, *Znak* 27: 1975, s. 185–195; J. R a t z i n g e r, Le Nouveau Peuple de Dieu, Paris 1971, s. 77.

²³ T. P a w l u k, jw., s. 204–205.

²⁴ J. R i g a l, L'Église en chantier, jw., s. 223.

²⁵ K P K kan. 461.

²⁶ J. R i g a l, jw., s. 223–224.

rowej wizji Kościoła, który odczytuje wolę Bożą wpisaną w dzieje poprzez rozpoznanie i interpretuje znaków czasu²⁷.

Powszechna wola zbawcza Boga (zob. 1 Tm 2,4) oraz fakt pełni Objawienia i — co za tym idzie — zbawienia dokonanego w Jezusie Chrystusie (zob. Dz 4,12; Flp 2,9–11) implikuje problematykę trwania i przekazywania tegoż Objawienia i zbawienia w dziejach, tak, aby było ono dostępne wszystkim ludziom wszystkich czasów. Wyjaśniając powyższe zagadnienie należy stwierdzić, że Chrystus założył Kościół, aby był on jakby historycznym przedłużeniem Jego egzystencji, kontynuującym historię zbawienia jako jej ostatni etap. Z woli Jezusa Chrystusa zbawienie realizuje się dziś w Kościele i przez Kościół, ponieważ On jest stale w nim obecny²⁸.

Misja Kościoła wobec świata jako kontynuacja misji Chrystusa, polegająca na obecności w świecie i pełnym zaufania dialogu z nim, byłaby niemożliwa bez rozpoznania i interpretacji znaków czasu, które stanowią faktory poznania świata i jego aktualnej kondycji²⁹. W Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* czytamy: *Kościół [...] zmierza ku jednemu tylko, a mianowicie, by pod kierownictwem Ducha Świętego Pocieszyciela prowadzić dalej dzieło samego Chrystusa, który przyszedł na świat, żeby dać świadectwo prawdzie, żeby zbawiać, a nie sądzić, żeby służyć, a nie żeby Jemu służyć. Aby takiemu zadaniu sprostać, Kościół zawsze ma obowiązek badać znaki czasów i wyjaśniać je w świetle Ewangelii, tak aby mógł w sposób dostosowany do mentalności każdego pokolenia odpowiadać ludziom na ich odwieczne pytania dotyczące sensu życia obecnego i przyszłego oraz wzajemnego ich stosunku do siebie. Należy zatem poznawać i rozumieć świat, w którym żyjemy, a także jego nieraz dramatyczne oczekiwania, dążenia i właściwości*³⁰. W postaci owych znaków Kościół otrzymuje nie tylko konieczny dla swej służebnej roli wobec zbawienia człowieka opis sytuacji, która stanowi punkt wyjścia w podejmowanych przez niego działaniach, lecz także kryjące się w rzeczywistości znakowej potwierdzenie Bożej obecności w dziejach oraz przejaw Jego zbawczej woli: *Lud Boży pobudzany wiarą w to, że prowadzi go Duch Pański napętlający okrąg Ziemi, stara się w wydarzeniach, potrzebach i pragnieniach, w których uczestniczy z resztą ludzi naszej doby, rozpoznać, jakie w nich mieszczą się prawdziwe znaki obecności lub zamysłów Bożych. Wiara bowiem rozjaśnia wszystko nowym światłem i ujawnia Boży zamysł odnośnie do pełnego powołania człowieka; dlatego kieruje ona umysł do rozwiązań w pełni ludzkich*³¹.

Czym więc są owe znaki czasu? Biorąc pod uwagę teksty dokumentów II Soboru Watykańskiego oraz sugestie Marie-Dominique'a Chenu — francuskiego

²⁷ P. Rabczyński, *Znaki czasów według Marie-Dominique Chenu*, Olsztyn 2007, s. 95–155.

²⁸ M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, T. 1: Z teorii teologii fundamentalnej, Lublin 1994, s. 218; J. Schmitz, *La rivelazione*, Brescia 1991, s. 156–160; J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, s. 50; K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987, s. 280.

²⁹ M.-D. Chenu, *Peuple de Dieu dans le monde*, Paris 1966, s. 53–55.

³⁰ KDK 3–4.

³¹ KDK 11.

dominikanina, powszechnie uważanego za głównego teologa znaków czasu i za niestrudzonego propagatora projektu teologii skonstruowanej na ich podstawie³² — można zaproponować następujące określenie interesujących nas fenomenów: *Znaki czasu to powszechnie uświadomione wydarzenia historyczne, oznaczone pozytywnymi cechami, obejmujące różne dziedziny życia ludzkiego, które interpretowane w świetle wiary stanowią wyraz zbawczej obecności i woli Bożej*³³.

IV. ZNAKI NASZEGO CZASU — WYZWANIA DLA KOŚCIOŁA

Wnikliwa analiza rzeczywistości pozwala na wyodrębnienie naszych rodzimych znaków czasu, z którymi powinien zmierzyć się Kościół w Polsce i w Archidiecezji Warmińskiej. Należy je następnie *przetłumaczyć na język konkretnych problemów i zadań*³⁴.

Pomocą w wyróżnieniu i interpretacji znaków naszego czasu będzie nauczanie II Soboru Watykańskiego (1962–1965), Sługi Bożego Jana Pawła II, Benedykta XVI oraz dokumenty II Polskiego Synodu Plenarnego (1991–1999).

Szczególne znaczenie dla rozważań podjętych w niniejszym opracowaniu będą miały wskazania Benedykta XVI zawarte w jego przemówieniach wygłoszonych w listopadzie i grudniu 2005 roku do biskupów polskich w trakcie ich wizyty *ad limina Apostolorum*. Przesłania Ojca Świętego stanowią odpowiedź Biskupa Rzymu na świadectwo, które złożyli nasi pasterze o życiu i działalności swych Kościołów.

Papież, w przemówieniach skierowanych do każdej z trzech grup biskupów, wskazał na ważne wyzwania stojące przed Kościołem w Polsce. Można je podzielić na dwa duże bloki tematyczne: *A. Wychowanie do wiary ludzi młodych; B. Nowa ewangelizacja w nowym tysiącleciu chrześcijaństwa*. Przedstawione poniżej zadania, związane z każdym ze wspomnianych bloków, nie wyczerpują całego pola zainteresowania komisji i zespołów synodalnych. Można je natomiast potraktować jako pewne kierunki działania, a także inspirację dla podjętego dzieła synodalnego.

1. Wychowanie do wiary ludzi młodych

Znakiem naszego czasu jest fakt, iż *bardzo wielu młodych ludzi przejawia głęboką wrażliwość na potrzeby innych, zwłaszcza biednych, chorych, samotnych, niepełnosprawnych. Dlatego chętnie podejmują różne działania, by nieść pomoc potrzebującym. Istnieje też autentyczne zainteresowanie sprawami wiary i religii,*

³² C. Geffré, *Théologie de l'incarnation et théologie des signes des temps chez le Père Chenu*, w: M.-D. Chenu, *Moyen-Âge et modernité*, Paris 1997, s. 131–132; R. Gibellini, *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, Paris 1994², s. 225–231; Ch. Potworowski, Marie-Dominique Chenu, w: *Penseurs et apôtres du XX^e siècle*, red. J. Genest, Québec 2001, s. 122–124; P. Nitecki, *Rozpoznawać znaki nowych czasów*, Warszawa 2002, s. 136–137.

³³ P. Rabczyński, *iw.*, s. 78.

³⁴ II Polski Synod Plenarny (1991–1999). *Potrzeba i zadania nowej ewangelizacji na przełomie II i III tysiąclecia chrześcijaństwa* 15.

potrzeba bycia razem w zorganizowanych i nieformalnych grupach oraz chęć doświadczania Boga. Świadectwem tego jest liczny udział młodych Polaków w rekolekcjach, pielgrzymkach, Europejskich Spotkaniach Młodych czy Światowych Dniach Młodzieży. To wszystko stanowi dobry fundament duszpasterskiej troski o duchowy rozwój młodzieży. [...] Wychowanie do wiary musi polegać przede wszystkim na rozwijaniu właśnie tego, co jest w człowieku dobre³⁵.

Propozycje odpowiedzi na powyższą sytuację:

- 1) rozwój wolontariatu,
- 2) tworzenie młodzieżowych zespołów *Caritas* w parafiach i w szkołach,
- 3) organizowanie rekolekcji, zwłaszcza zamkniętych oraz dni skupienia dla różnych grup,
- 4) systematyczne prowadzenie szkoły modlitwy w parafiach (wspaniałą ku temu okazją są rekolekcje szkolne w okresie Adwentu czy Wielkiego Postu),
- 5) powstawanie domów rekolekcyjnych oraz innych miejsc modlitwy i skupienia, a także ośrodków formacji duchowej dla wszystkich, którzy szukają głębszego kontaktu z Bogiem,
- 6) troska kapłanów o właściwe sprawowanie liturgii, o piękno słowa, gestu, muzyki, tak aby liturgia była coraz bardziej czytelnym znakiem zbawczego Misterium, które się w niej dokonuje,
- 7) włączenie młodych w liturgiczną akcję (aktywny udział w przygotowaniu liturgii, zaangażowanie w Liturgię Słowa, w służbę Ołtarza, przygotowanie oprawy muzycznej),
- 8) wspieranie ruchu oazowego «Światło-Życie»,
- 9) ścisła współpraca Kościoła z rodziną, ze szkołą, z władzami samorządowymi, uczelniami wyższymi i innymi świeckimi instytucjami zajmującymi się wychowaniem młodych,
- 10) rozwój katechezy parafialnej, która dopełnia katechezę szkolną,
- 11) organizowanie katechezy dorosłych,
- 12) poszukiwanie nowych form duszpasterstwa akademickiego,
- 13) wspieranie kościelnych środowisk naukowych, troska o kształcenie i rozwój kadr duchownych i świeckich oraz tworzenie im odpowiedniego zaplecza materialnego,
- 14) tworzenie i wykorzystanie w dziele ewangelizacji kultury w coraz szerszym zakresie katolickich rozgłośni radiowych i telewizyjnych, zarówno tych o charakterze lokalnym, regionalnym, czy też ogólnopolskim,
- 15) troska o wysoki poziom prasy katolickiej³⁶.

2. Nowa ewangelizacja w nowym tysiącleciu chrześcijaństwa

Znakiem naszego czasu jest pilna potrzeba nowej ewangelizacji. Jej celem jest *budzenie «żywej, świadomej i odpowiedzialnej wiary»*. Zgodnie z zapowiedzią Jana

³⁵ Benedykt XVI, Przemówienie do I grupy biskupów polskich 26 XI 2005: Misja Kościoła w dziedzinie wychowania.

³⁶ Tamże.

Pawła II, potwierdzoną przez Benedykta XVI, dzieło nowej ewangelizacji *musi nawiązywać do nauki Soboru Watykańskiego II. Musi być, jak uczy tenże Sobór, dziełem wspólnym biskupów, kapłanów, zakonów i świeckich: dziełem rodziców i młodzieży*»³⁷.

Odpowiedzią na potrzebę nowej ewangelizacji powinno być:

- 1) świadectwo życia biskupa diecezjalnego wskazujące na aktualność „wzorca Chrystusowego”,
- 2) szczególna troska biskupów o swoich najbliższych współpracowników — prezbiterów,
- 3) troska o dzieło budzenia powołań i dbanie o jakość wychowania w seminarium duchownym,
- 4) praktyka stałej formacji kapłanów,
- 5) podejmowanie posługi misyjnej i pracy duszpasterskiej w krajach, w których brak duchowieństwa,
- 6) włączenie się zakonów w diecezjalny program ewangelizacji i podejmowanie duszpasterskich zadań, zgodnie z ich charyzmatem,
- 7) objęcie szczególną troską zakony żeńskie i zakony kontemplacyjne,
- 8) podjęcie refleksji nad problematyką budzenia i wspierania powołań do zakonów żeńskich,
- 9) zaangażowanie wiernych świeckich w życie publiczne,
- 10) dawanie odważnego i czytelnego świadectwa wartościom chrześcijańskim na forum publicznym,
- 11) odważna troska o zachowanie tożsamości katolickiej i narodowej,
- 12) prowadzenie przez laikat dialogu na płaszczyźnie politycznej w duchu umiłowania prawdy, służby oraz solidarności w dziele angażowania się na rzecz dobra wspólnego,
- 13) wspieranie posługi laikatu przez duchownych³⁸,
- 14) podejmowanie różnego rodzaju inicjatyw, aby parafia stawała się coraz bardziej «wspólnotą kościelną» i «kościelną rodziną»,
- 15) tworzenie parafialnych rad duszpasterskich i ekonomicznych,
- 16) żywy kontakt duszpasterzy ze wspólnotami działającymi w ramach parafii i współpraca tychże wspólnot,
- 17) tworzenie i realizacja pod kierunkiem duszpasterzy programu duszpasterskiego parafii,
- 18) koncentrowanie działań duszpasterskich na doświadczeniu sakramentalnym, a szczególnie na przeżywaniu misterium Eucharystii,
- 19) troska kapłanów o ministrantów i lektorów spełniających posługę przy Ołtarzu Pańskim oraz o czynne uczestnictwo dziewcząt w liturgii (zaowocuje ona w dziele budzeniu powołań kapłańskich i zakonnych),
- 20) wspieranie katolickich ruchów ewangelizacyjnych,
- 21) właściwe rozumienie ekumenizmu (*Zawsze musi on polegać na poszukiwaniu prawdy, nie zaś na łatwych kompromisach, które mogą prowadzić ruchy katolickie do utraty własnej tożsamości*),

³⁷ B e n e d y k t XVI, Przemówienie do II grupy biskupów polskich 3 XII 2005: Ewangelizacja zadaniem wszystkich.

³⁸ Tamże.

22) wdrożenie duszpasterstwa specjalistycznego, odpowiadającego potrzebom danego terytorium³⁹.

ZAKOŃCZENIE

Synod diecezjalny możemy nazwać niezwykłą duchową przygodą, która ma na celu przystosowanie tego wszystkiego, co stanowi diecezję do współczesności, biorąc pod uwagę specyfikę i możliwości danego Kościoła lokalnego. Adaptacja ta dokonuje się dzięki właściwemu rozpoznaniu i interpretacji znaków czasu. Te wyjątkowe fenomeny odkrywane w biegu historii stanowią wyraz zbawczej obecności i działalności Boga w dziejach i ułatwiają odczytywanie Jego woli. Znaki czasu są dla wspólnoty eklezjalnej wyraźnym sygnałem potrzeby aktualizowania Bożego Objawienia oraz dostosowywania form jego przekazu do zmieniającej się stale mentalności. Podstawowym celem wysiłków Kościoła, także tych synodalnych, jest troska o człowieka, żyjącego w konkretnym momencie dziejowym, aby odczytał on rzeczywistość objawioną i odpowiedział na nią aktem wiary.

Każdy synod jest doskonałą okazją, aby doświadczyć eklezjalnej komunii, bowiem jego członkowie dzielą między sobą radości i nadzieje, smutki i trwogę, będące jakże często udziałem Kościoła lokalnego. Synodalna *communio* będzie przejawiać się również wtedy, gdy wszyscy uczestnicy synodu, w jednym Duchu, w jednej wierze i miłości, wspólnie będą starali się wprowadzić jego postanowienia w praktykę życia Kościoła.

DER DIÖZESANKIRCHENTAG – ANTWORT AUF ZEICHEN DER ZEIT

ZUSAMMENFASSUNG

An der Schwelle des XXI. Jahrhunderts rief der Heilige Vater Johannes Paul II. jeden der Gläubigen mit den Worten Jesus Christus auf: Duc in altum! – Laufe auf die Tiefe aus! Um die Herausforderungen der Zukunft aufzunehmen, muss über die Erneuerung der Kirche nachgedacht werden. Der angemessenste Platz der Verwirklichung dieser Absicht ist die Gemeinschaft der örtlichen Kirche. Der von Erzbischof Dr. Wojciech Ziemia, Ermlands Metropolit, für den 29. 07. 2006 anberaumte Diözesankirchentag des Ermländischen Erzbistums unter der Losung: Schauen wir unserer Berufung zu! ist die Antwort auf die päpstliche Aufforderung Duc in altum! sowie ein Werkzeug der Vergegenwärtigung der rettenden Botschaft von Jesus Christus verkündet in der Ermländischen Kirche.

Die Synodalität bildet das konstitutive Element der Kirche und besitzt Tridentiner Fundamente. In Übereinstimmung mit der erneuerten Ekklesiologie ist der Diözesankirchentag konkreter Ausdruck des Abendmahles in der partikulären Kirche. Die Versammlung des Diözesankirchentages ist keine Legislative, sondern ein beratendes Organ des Bischofs, der die Hirtenbetreuung über die ihm anvertraute partikuläre Kirche ausübt. Der Diözesankirchentag ist eine eigenartige Prüfung in praktischer Ekklesiologie, da er alle Getauften zur

³⁹ B e n e d y k t, XVI, Przemówienie do III grupy biskupów polskich 17 XII 2005: Apostolstwo wiernych świeckich w Kościele.

Teilnahme am Leben der Kirche aufruft. Die Dynamik synodaler Arbeiten als spezifischer Akt der örtlichen Kirche involviert vier Grundelemente: Zuhören; Diskussion; Entscheidung und Zelebration.

Die Verwirklichung der Aufgaben des Diözesankirchentages erfordert eine tiefgründige Analyse der gegenwärtigen Wirklichkeit, der gesellschaftlich-kulturellen Bedingungen des menschlichen Daseins. Man kann dies auf der Grundlage der Konzil-Vision der Kirche tun, die den in der Geschichte eingetragenen Göttlichen Willen über die Erkenntnis und Interpretation der Zeichen der Zeit abliest. Die Zeichen unserer Zeit weisen auf zwei Hauptherausforderungen hin: 1. Erziehung junger Menschen zum Glauben; 2. Neue Evangelisation im neuen Jahrtausend des Christentums.

ROCZNE SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO METROPOLII WARMIŃSKIEJ „HOSIANUM” W OLSZTYNIE (2005/2006)

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 2005 do 31 sierpnia 2006 roku.

Rok akademicki 2005/2006 był 441. 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. 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 2005/2006 Zarząd Seminarium tworzyli: Rektor: ks. prałat kanonik prof. zw. dr hab. Władysław Nowak; Wicerektor: ks. dr Paweł Rabczyński; Dyrektor ds. Administracyjnych (Ekonom): ks. prałat kanonik mgr Ludwik Kaniuga; Prefekci: ks. dr Piotr Dernowski, ks. dr Cezary Opalach. 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 mgr lic. Kazimierz Dawcewicz, ks. dr Tadeusz Marcinkowski. Jako przewodnicy i mistrzowie życia wewnętrznego prowadzili oni regularne rozmowy z Alumnami oraz kierownictwo duchowe. Ponadto Spowiednikami Alumnów byli: ks. kan. mgr Marian Dubicki, ks. kan. mgr lic. Romuald Zapadka, ks. prałat mgr Ryszard Andrukiewicz, ks. mgr lic. Janusz Wieszczyński, ks. mgr lic. Andrzej Adameczyk. 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: a) z urzędu — bp prof. zw. dr. hab. Julian Wojtkowski, bp dr Jacek Jezierski, ks. prałat kanonik dr Edward Michoń, ks. prałat kanonik prof. dr hab. Władysław Nowak, ks. dr Paweł Rabczyński, ks. dr Piotr Dernowski, ks. dr Cezary Opalach; b) z nominacji — ks. prałat kanonik dr Jan Guzowski, ks. prałat kanonik dr Andrzej Lesiński, ks. kanonik prof. dr hab. Andrzej Kopiczko, ks. kanonik mgr Mirosław Hulecki, ks. mgr lic. Tomasz Garwoliński, ks. mgr Piotr Sroga, ks. kanonik mgr lic. Marek Paszkowski, ks. kan. mgr lic. Stanisław Zinkiewicz, ks. dr Zdzisław Żywica. Komisja, pod przewodnictwem ks. abpa dra Edmunda Piśacza Metropolity Warmińskiego, obradowała tradycyjnie trzy razy w roku: na początku roku formacji, po pierwszym semestrze i na zakończenie roku.

5. Dyrektorem Biblioteki WSD MW „Hosianum” był ks. 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.

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 Niedźwiedz.

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. mgr lic. Łucja Jaworska, s. mgr Marianna Ulman, s. Emilia Ostrowska. Kapelanem Sióstr był ks. prałat kanonik mgr Ludwik Kaniuga.

II. ALUMNI

1. Rok akademicki 2005/2006 w WSD MW „Hosianum” w Olsztynie rozpoczęło 102 Alumnów. Na roku I — 36, na roku II — 12, na roku III — 11, na roku IV — 21, na roku V — 13, na roku VI — 6. Trzech Alumnów przebywało na rocznym urlopie udzielonym przez Rektora Seminarium. Alumni brali udział w comiesięcznych konferencjach z ks. arcybiskupem dr. Edmundem Piśzczem Metropolitą Warmińskim, odbywali comiesięczne dni skupienia, uczestniczyli w cotygodniowych konferencjach ascetycznych i wychowawczych.

2. W pierwszym semestrze Alumni pełnili następujące funkcje: senior — dn Karol Gresik, wicesenior — Jacek Możejko (rok V), gospodarz — dn Grzegorz

Zapotoczny, wicegospodarz — Paweł Kacprzak (rok V), sacelan — dn Paweł Władyka, wicesacelan — Krzysztof Sowa (rok V), ceremoniarz — dn Michał Rosengart, wiceceremoniarz — Andrzej Baj (rok V), infirmarz — dn Piotr Nowak, wiceinfirmarz — Piotr Zygmunt (rok III), organista — Tomasz Niedźwiedzki (rok V), wiceorganista — Dariusz Sonak (rok II). W drugim semestrze: senior — Jacek Możejko (rok V), wicesenior — Bartłomiej Sobierajski (rok IV), gospodarz — Paweł Kacprzak (rok V), wicegospodarz — Adam Łukowski (rok IV), sacelan — Krzysztof Sowa (rok V), wicesacelan — Krzysztof Pliszka (rok IV), ceremoniarz — Andrzej Baj (rok V), wiceceremoniarz — Wojciech Milczarek (rok IV), infirmarz — Piotr Zygmunt (rok III), organista — Tomasz Niedźwiedzki (rok V), wiceorganista — Dariusz Sonak (rok II).

3. W roku akademickim 2005/2006 Alumni byli zobowiązani do uiszczania czesnego w wysokości 150 zł miesięcznie.

4. W roku akademickim 2005/2006 w „Hosianum” funkcjonowały następujące Agendy Kleryckie: Stowarzyszenie Alumnów „Bratniak” (Prezes — Piotr Drzewiński, rok IV; opiekun — ks. Cezary Opalach), Agenda Sportowa (animator — Przemysław Jaroń, rok III; opiekun — ks. Piotr Dernowski), Czasopismo Kleryckie „Serce Warmii” (Redaktor naczelny — Karol Krukowski, rok IV; Zastępca redaktora naczelnego — Bartłomiej Koziej, rok III; Redaktor techniczny — Jacek Pietrasiuk, rok I; Współpraca — Krzysztof Pliszka, rok IV i Wiesław Szyszkowski, rok II; opiekun — ks. Piotr Dernowski), Klerycka Grupa Miłosierdzia „Auxilium” (Lider — Marcin Bałdyga, rok IV; Zastępca lidera — Piotr Zygmunt, rok III; opiekun — ks. Piotr Dernowski); Kleryckie Koło Misyjne (odpowiedzialny — Jacek Ćwieka, rok IV); Audycja Alumnów „Hosianum” Gloria. FM (Redaktor naczelny — Krzysztof Pogorzelski, rok IV; Łukasz Gawęł, rok III; Jarosław Rutkowski, rok III; opiekun — ks. Piotr Dernowski); Harcerski Krąg Klerycki „Orzeł” (Przewodniczący — Piotr Zygmunt, rok III; opiekun — ks. Piotr Wiśniewski); Modlitewna Wspólnota Odnowy Charyzmatycznej „Laetitia et Pax” (odpowiedzialny — dn Karol Gresik; opiekun — o. Tadeusz Marcinkowski); Grupa Modlitewna w duchu Taizé „Nowe Jeruzalem” (odpowiedzialny — Mariusz Roman, rok V); Wspólnota Ruchu Światło-Życie (odpowiedzialny — Bartłomiej Sobierajski, rok IV); Wspólnota „Immaculata” (opiekun — o. Tadeusz Marcinkowski); Wspólnota „Misericordia Dei” (opiekun — o. Tadeusz Marcinkowski); Zespół Muzyczny Soli Deo Gloria (odpowiedzialny — Tomasz Niedźwiedzki, rok V; opiekun — ks. Piotr Dernowski); Klerycka Grupa Powołańcowa „Wieczernik” (opiekun — ks. Paweł Rabczyński). Stronę internetową Seminarium (www.hosianum.edu.pl) przygotowywali Alumni na czele z Bartłomiejem Sobierajskim (rok IV) pod kierunkiem ks. Cezarego Opalacha.

III. WAŻNIEJSZE WYDARZENIA W ŻYCIU WSPÓLNOTY SEMINARYJNEJ

1. Życie Wspólnoty seminaryjnej w roku akademickim 2005/2006 toczyło się zgodnie z programem zawartym w *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* oraz wskazaniem ks. arcybiskupa dra Edmunda Piszczka Metropolity Warmińskiego. Inspiracją w pracy formacyjnej była pierwsza encyklika Ojca św. Benedykta XVI „*Deus caritas est*” (25.12.2005) oraz Program Duszpasterski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski na rok kościelny 2005/2006 „Przywracajmy nadzieję ubogim”.

2. Cała Wspólnota Seminaryjna z wielką radością śledziła przebieg wizyty apostołskiej Ojca św. Benedykta XVI w Polsce w dniach 25–28 maja 2006 roku pod hasłem *Trwajcie mocni w wierze*, a także uczestniczyła w nabożeństwie eucharystycznym w Częstochowie (26.05.2006), gdzie papież spotkał się z zakonnikami, seminarzystami oraz przedstawicielami ruchów katolickich i życia konsekrowanego.

3. Ważnym wydarzeniem w życiu Wspólnoty Seminaryjnej była decyzja Ojca św. Benedykta XVI, ogłoszona przez ks. abpa dra Józefa Kowalczyka — Nuncjusza Apostołskiego w Polsce dnia 30 maja 2006 roku, o przyjęciu rezygnacji ks. abpa dra Edmunda Piszczka z obowiązków pasterza Archidiecezji Warmińskiej (złożonej zgodnie z kan. 401 § 1 KPK) oraz mianowanie ks. abpa dra Wojciecha Ziembę, dotychczasowego Metropolity Białostockiego — Arcybiskupem Metropolita Warmińskim.

4. W roku akademickim 2005/2006 Moderatorzy i Alumni konsekwentnie prowadzili Dzieło Budzenia Powołań. 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. Za pośrednictwem Wydziału Nauki Katolickiej Warmińskiej Kurii Metropolitalnej podjęto współpracę z katechetami w celu promocji szeroko rozumianej kultury powołaniowej.

5. Alumni „Hosianum” uczestniczyli w sympozjach i sesjach naukowych organizowanych przez Wydział Teologii UWM oraz inne ośrodki naukowe w Polsce. Na zaproszenie Księdza Rektora Seminarium gościło panią prof. zw. dr hab. Annę Świderkównę, Katechistów Drogi Neokatechumenalnej oraz Absolwentów „Hosianum”: ks. dra Mariana Midurę — Krajowego Duszpasterza Kierowców i ks. Jacka Kryszka — misjonarza z Brazylii.

6. W seminarium powstała Sala Pamięci Jana Pawła II z eksponatami związanymi z pobytem Ojca św. w Olsztynie. W Sali znajduje się również wystawa ku czci Sługi Bożego Papieża Jana Pawła II ze zbiorów ks. abpa dra Józefa Kowalczyka, Nuncjusza Apostołskiego w Polsce, подарowanych WSD MW „Hosianum” w Olsztynie.

7. Na początku roku akademickiego Seminarium wydało kolorowy album pod redakcją ks. Rektora Władysława Nowaka, w którym zawarto dzieje i współczesność naszej *Alma Mater*.

8. Pod kierunkiem ks. Rektora Władysława Nowaka przygotowano projekt budowy sali gimnastycznej i pozyskano środki finansowe na jego realizację. 21 lipca 2006 r. została zawarta umowa pomiędzy Wojewodą Warmińsko-Mazurskim Panem Adamem Supłem a Wyższym Seminarium Duchownym Metropolii Warmińskiej „Hosianum” reprezentowanym przez Rektora WSD MW ks. prof. dr. hab. Władysława Nowaka i ks. Prokuratora mgra Ludwika Kaniugę o dofinansowanie projektu pn. „Poprawa jakości kształcenia w Wyższym Seminarium Duchownym w Olsztynie poprzez budowę sali gimnastycznej” Z/2.28/I/1.3.1/348/05. Projekt zostanie zrealizowany w 75% ze środków Europejskiego Funduszu Rozwoju Regionalnego, natomiast 25% będą stanowiły środki własne.

9. Kalendarium:

9–11.09.2005 — W seminarium odbyły się Warmińskie Dni Duszpasterskie;

11.09.2005 — Wspólnota seminaryjna uczestniczyła w Archidiecezjalnych Uroczystościach Odpustowych w Gietrzwałdzie;

19.09.2005 — Zjazd Alumnów Roku I, którzy w Tygodniu Propedeutycznym zostali wprowadzeni w życie seminaryjne;

20.09.2005 — Posiedzenie Komisji ds. Świeceń i Posług;

25.09.2005 — Zjazd Alumnów Roczników II–VI;

26–29.09.2005 — Rekolekcje na rozpoczęcie roku akademickiego (prowadził Ojciec Tomasz Kwiecień OP);

30.09.2005 — Liturgiczna Inauguracja 441. roku działalności „Hosianum”. Podczas uroczystej Mszy św. pod przewodnictwem ks. abpa dra Edmunda Piszczka 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;

1.10.2005 — Wspólnota seminaryjna uczestniczyła w Inauguracji Roku Akademickiego 2005/2006 Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie oraz w Inauguracji na Wydziale Teologii UWM;

2.10.2005 — Pielgrzymka autokarowa do Gietrzwałdu;

3.10.2005 — Rozpoczęcie zajęć dydaktycznych;

11.10.2005 — Wspólnota „Hosianum” przeżywała swój Dzień Wieczystej Adoracji;

16.10.2005 — Moderatorzy i Alumni wzięli udział w V. Dniu Papieskim;

20–21.10.2005 — Wspólnota seminaryjna zorganizowała czuwanie modlitewne dla studentów Wydziału Teologii UWM z okazji Peregrynacji Ikony Matki Bożej Stolicy Mądrości;

3.11.2005 — Seminarium gościło ks. abpa dra Józefa Kowalczyka Nuncjusza Apostolskiego w Polsce, który przewodniczył Mszy św. w kościele seminaryjnym i modlił się w intencji rychłej beatyfikacji i kanonizacji Sługi Bożego Papieża Jana Pawła II;

10.11.2005 — Msza św. koncelebrowana pod przewodnictwem ks. bpa dra Jacka Jezierskiego za zmarłych ks. Profesorów, Alumnów i Pracowników Seminarium;

11.11.2005 — Moderatorzy i Alumni wzięli udział w uroczystościach z okazji odzyskania przez Polskę niepodległości w 1918 roku, które odbyły się w kościele Najświętszego Serca Pana Jezusa w Olsztynie;

19.11.2005 — Wspólnota seminaryjna uczestniczyła w Uroczystości Patronalnej ks. abpa dra Edmunda Piszczka Metropolity Warmińskiego;

21.11.2005 — W seminarium odbył się Dzień Skupienia Księży Archidiecezji Warmińskiej oraz Spotkanie Księży Proboszczów Alumnów z Zarządem Seminarium;

6.12.2005 — Alumni Roku II przygotowali zabawę mikołajową dla dzieci z przedszkola katolickiego w Olsztynie, natomiast Alumni Roku V wystawili sztukę kabaretową motywowaną codziennym życiem seminaryjnym;

8.12.2005 — ks. bp dr Jacek Jezierski udzielił świeceń diakonatu alumnowi roku VI Tomaszowi Łukasiukowi;

9.12.2005 — Wspólnota seminaryjna uczestniczyła we Mszy św. w konkatedrze św. Jakuba w Olsztynie pod przewodnictwem ks. abpa dra Edmunda Piszczka Metropolity Warmińskiego za zmarłego Biskupa Warmińskiego dra Jana Obłąka, zmarłych Biskupów i Kanoników Warmińskich;

20.12.2005 — Wigilia seminaryjna z udziałem ks. abpa dra Edmunda Piszczka Metropolity Warmińskiego;

27.12.2005 — W seminarium odbyło się Spotkanie Opłatkowe Ministrantów i Lektorów Archidiecezji Warmińskiej. Wzięło w nim udział ok. 300 osób;

27–30.12.2005 — Wspólnota seminaryjna zorganizowała Rekolekcje dla Maturzystów. Uczestniczyło w nich 22 młodzieńców. Moderatorem był ks. mgr Wojciech Kotowicz, student filozofii w KUL Jana Pawła II, pomagali mu księża Diakoni.

8.01.2006 — Zarząd Seminarium i Alumni Roku V przygotowali Noworoczne Spotkanie Członków Stowarzyszenia Przyjaciół WSD MW „Hosianum”;

28.01.2006 — Obchodziliśmy Liturgiczne Wspomnienie św. Tomasza z Akwinu, patrona studiujących filozofię i teologię. Okolicznościową homilię wygłosił ks. dr Bolesław Bieniek;

14.02.2006 — Posiedzenie Komisji ds. Świeceń i Posług (podsumowanie I semestru, dopuszczenie do Świeceń Diakonatu i Prezbiteratu oraz do Posług Lektoratu i Akoliatu);

28.02.2006 — Alumni Roku III zorganizowali humorystyczny Wieczór Ostatkowy;

1–4.03.2006 — Odbyły się Rekolekcje Wielkopostne, które przeprowadził Ojciec mgr Barnaba Olszewski OFM;

4.03.2006 — Alumni Roku III otrzymali z rąk ks. bpa dra Jacka Jezierskiego posługę lektora, zaś Alumni Roku IV — posługę akolity; Tego dnia wieczorem księża Diakoni rozpoczęli pracę duszpasterską w wyznaczonych parafiach Archidiecezji Warmińskiej;

6.03.2006 — W Seminarium odbył się Wielkopostny Dzień Skupienia Księży Archidiecezji Warmińskiej;

18.03.2006 — Pod przewodnictwem ks. abpa dra Edmunda Piszczka obchodziliśmy Uroczystość odpustową ku czci św. Józefa, patrona seminarium;

25.03.2006 — Wielkopostny Dzień Skupienia przeżywali w seminarium Rodzice Alumnów; Alumni Roku III przygotowali Misterium Męki Pańskiej;

26.03.2006 — Wspólnota Seminaryjna odbyła doroczną wielkopostną pielgrzymkę autokarową do Kalwarii Warmińskiej w Głotowie;

13–16.04.2006 — Wspólnota „Hosianum” brała czynny udział w Triduum Paschalnym w bazylice konkatedralnej św. Jakuba w Olsztynie;

23.04.2006 — „Hosianum” uczestniczyło we Mszy św. i procesji ulicami Olsztyna ku czci św. Wojciecha;

1.05.2006 — Odwiedziliśmy Misyjne Seminarium Księży Werbistów w Pieniężnie;

2.05.2006 — 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 Jezierny. Po Mszy św. można było sprawdzić swoją kondycję fizyczną, grając w piłkę nożną, lub biorąc udział w rozgrywkach tenisa stołowego. W rozgrywkach wzięło udział około 600 zawodników. Alumni przygotowali także wystawę pt. „Z życia seminarium”, projekcję filmu „Misja”, konkurs biblijny oraz punkty gastronomiczne. Po południu w kościele seminaryjnym odbyło się Nabożeństwo Majowe, a następnie można było posłuchać kleryckiego zespołu muzycznego „Soli Deo Gloria”;

3.05.2006 — Seminarium wzięło udział w obchodach religijno-patriotycznych w kościele Najświętszego Serca Pana Jezusa w Olsztynie z okazji Uroczystości Najświętszej Maryi Panny Królowej Polski;

7.05.2006 — W Niedzielę Dobrego Pasterza (IV Niedziela Wielkanocna) Moderatorzy i Alumni wyjechali do poszczególnych parafii naszej Archidiecezji w ramach Dzieła Budzenia Powołań;

8.05.2006 — W kościele seminaryjnym odbyły się Skrutynia Kandydatów do Świeceń Diakonatu i Prezbiteratu, poprzedzone indywidualnymi rozmowami z Księdzem Arcybiskupem;

12.05.2006 — Alumni Roku I przygotowali przedstawienie multimedialne „Pożegnanie Księży Diakonów”;

13.05.2006 — ks. abp dr Edmund Piszcz obchodził Złoty Jubileusz Świeceń Kapłańskich;

13.05–18.05.2006 — W Archidiecezjalnym Domu Pielgrzyma w Gietrzwałdzie odbyły się rekolekcje przed święceniami diakonatu i prezbiteratu. Prowadził je ks. dr Tadeusz Marcinkowski, ojciec duchowny;

19.05.2006 — W bazylice konkatedralnej św. Jakuba w Olsztynie ks. bp dr Jacek Jezierny udzielił święceń diakonatu dziesięciu Alumnom Roku V: Andrzejowi Bajowi, Jakubowi Ilczukowi, Pawłowi Kacprzakowi, Jarosławowi Kruszewskiemu, Jackowi Możejce, Tomaszowi Niedźwiedziem, Piotrowi Nowakowi, Mariuszowi Romanowi, Krzysztofowi Sowie, Andrzejowi Turczynowi. Po uroczystości odbyła się wspólna agapa w refektarzu seminaryjnym;

20.05.2006 — W bazylice konkatedralnej św. Jakuba w Olsztynie ks. abp dr Edmund Piszcz Metropolita Warmiński udzielił święceń prezbiteratu sześciu Diakonom: Sławomirowi Brewczyńskiemu, Karolowi Gresikowi, Tomaszowi Łukasiukowi, Michałowi Rosengartowi, Pawłowi Władycy i Grzegorzowi Zapotoczemu;

22.05.2006 — Neoprezbiterzy odprawili w Seminarium Mszę św. Prymicyjną;

26.05.2006 — Spotkanie z Ojcem św. Benedyktem XVI na Jasnej Górze;

30.05.2006 — Ojciec św. Benedykt XVI przyjął rezygnację księdza arcybiskupa dra Edmunda Piszczka z obowiązków pasterza Archidiecezji Warmińskiej oraz mianował księdza arcybiskupa dra Wojciecha Ziembę, dotychczasowego Metropolite Białostockiego — Arcybiskupem Metropolita Warmińskim;

5.06.2006 — Wspólnota „Hosianum” obchodziła XV rocznicę pobłogosławienia Seminarium przez Ojca św. Jana Pawła II; z tej okazji dokonano posadzenia „dębu papieskiego” przed rektorem seminarium;

6.06.2006 — Moderatorzy i Alumni wzięli udział w obchodach XV. rocznicy pobytu Ojca Świętego Jana Pawła II w Olsztynie;

9.06.2006 — Odbyło się kanoniczne objęcie Archidiecezji Warmińskiej przez ks. abpa dra Wojciecha Ziembę;

11.06.2006 — Wspólnota seminaryjna uczestniczyła w Uroczystym Ingresie ks. Abpa dra Wojciecha Ziembę do bazyliki współkatedralnej św. Jakuba w Olsztynie;

12.06.2006 — Nowy Arcybiskup Metropolita Warmiński dr Wojciech Ziembę spotkał się w seminarium z Moderatorami i Alumnami;

15.06.2006 — Seminarium brało udział w Procesji Bożego Ciała ulicami Olsztyna;

17.06.2006 — Odbyło się spotkanie z Księżmi Opiekunami praktyk rocznych i wakacyjnych Alumnów;

21.06.2006 — Posiedzenie Komisji ds. Święceń i Posług (podsumowanie II semestru);

24.06.2006 — Została odprawiona Msza św. na zakończenie roku formacji seminaryjnej 2005/2006. Po indywidualnych rozmowach z ks. Rektorem Alumni udali się na zasłużone wakacje;

7–9.07.2006 — ks. Rektor Władysław Nowak wraz z Ojcem Duchownym Kazimierzem Dawcewiczem przeprowadził Rekolekcje dla Rodziców Alumnów;

15.08.2006 — Wspólnota seminaryjna uczestniczyła w Uroczystym Ingresie ks. abpa dra Wojciecha Ziembę do bazyliki archikatedralnej we Fromborku.

ROCZNE SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI WSDMW „HOSIANUM” W OLSZTYNIE (2006/2007)

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 2006 do 31 sierpnia 2007 roku.

Rok akademicki 2006/2007 był 442. 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 2006/2007 Zarząd Seminarium tworzyli: Rektor: ks. prałat kanonik prof. zw. dr hab. Władysław Nowak; Wicerektor: ks. dr Paweł Rabczyński; Dyrektor ds. Administracyjnych (Ekonom): ks. prałat kanonik mgr Ludwik Kaniuga; Prefekci: ks. dr Piotr Dernowski, ks. dr Cezary Opalach (do 30.06.2007), ks. mgr Zdzisław Kieliszek (od 1.07.2007). 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 mgr lic. Kazimierz Dawcewicz (do 20.04.2007), ks. dr Tadeusz Marcinkowski, ks. mgr Andrzej Mięgrała (od 18.04.2007). Jako przewodnicy i mistrzowie życia wewnętrznego

prowadzili oni regularne rozmowy z Alumnami oraz kierownictwo duchowe. Ponadto Spowiednikami Alumnów byli: ks. kan. mgr Marian Dubicki, ks. kan. mgr lic. Romuald Zapadka, ks. prałat mgr Ryszard Andrukiewicz, ks. mgr lic. Janusz Wieszczyński, 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 kan. dr Edward Michoń, ks. kan. inf. dr Jan Jerzy Górny, ks. prałat kan. dr Wiesław Więcek, ks. kan. dr hab. Edward Wiszowaty — prof. UWM, ks. prałat kan. prof. Władysław Nowak — Rektor, ks. dr Paweł Rabczyński — Wicerektor, ks. dr Piotr Dernowski — Prefekt, ks. dr Cezary Opalach — Prefekt, ks. prałat kan. dr Jan Guzowski, ks. prałat kan. dr Andrzej Lesiński, ks. kan. prof. Andrzej Kopiczko, ks. mgr lic. Tomasz Garwoliński, ks. dr Lucjan Świto, ks. kan. 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. mgr lic. Tomasz Garwoliński. W Bibliotece pracowały także: mgr Małgorzata Bujnowska, mgr Iwona Spałek, 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.

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 Niedźwiedz.

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. mgr lic. Łucja Jaworska, s. mgr Marianna Ulman, s. Emilia Ostrowska. Kapelanem Sióstr był ks. prałat kanonik mgr Ludwik Kaniuga.

II. ALUMNI

1. Roku akademickim 2006/2007 w WSD MW „Hosianum” w Olsztynie rozpoczęło 89 Alumnów. Na Roku I — 20, na Roku II — 20, na Roku III — 11, na Roku IV — 10, na Roku V — 18, na Roku VI — 10. Alumni odbywali comiesięczne dni skupienia, uczestniczyli w cotygodniowych konferencjach ascetycznych i wychowawczych.

2. W pierwszym semestrze Alumni pełnili następujące funkcje: senior — dn Jacek Możejko, wicesenior — Bartłomiej Sobierajski (rok V), gospodarz — dn Paweł Kacprzak, wicegospodarz — Adam Łukowski (rok V), sacelan — dn Krzysztof Sowa, wicesacelan — Krzysztof Pliszka (rok V), ceremoniarz — dn Andrzej Baj, wiceceremoniarz — Wojciech Milczarek (rok V), infirmarz — Daniel Kocięcki (rok V), wiceinfirmarz — Piotr Zygmunt (rok IV), organista — Łukasz Kowalski (rok V), wiceorganista — Dariusz Sonak (rok III). W drugim semestrze: senior — Bartłomiej Sobierajski (rok V), wicesenior — Jarosław Dobrzeński (rok IV), gospodarz — Adam Łukowski (rok V), wicegospodarz — Roman Dąbkowski (rok IV), sacelan — Krzysztof Pliszka (rok V), wicesacelan — Maciej Burdyński (rok IV), ceremoniarz — Wojciech Milczarek (rok V), wiceceremoniarz — Bartłomiej Koziej (rok IV), infirmarz — Daniel Kocięcki (rok V), wiceinfirmarz — Sebastian Chandzel (rok IV), organista — Łukasz Kowalski (rok V), wiceorganista — Dariusz Sonak (rok III).

3. W roku akademickim 2006/2007 Alumni byli zobowiązani do uiszczania czesnego w wysokości 150 zł miesięcznie.

4. W roku akademickim 2006/2007 w „Hosianum” funkcjonowały następujące Agendy Kleryckie: Stowarzyszenie Alumnów „Bratniak” (prezes — Piotr Drzewiński, rok V; opiekun — ks. Cezary Opalach), Agenda Sportowa (animator — Przemysław Jaroń, rok IV; opiekun — ks. Piotr Dernowski), Czasopismo Kleryckie „Serce Warmii” (Redaktor Naczelny — Karol Krukowski, rok V; Zastępca Redaktora Naczelnego — Bartłomiej Koziej, rok IV; Redaktor Techniczny — Jacek Pietrasiuk, rok II; opiekun — ks. Piotr Dernowski), Klerycka Grupa Miłosierdzia „Auxilium” (Lider — Marcin Bałdyga, rok V; Zastępca Lidera — Piotr Zygmunt, rok IV; opiekun — ks. Piotr Dernowski); Kleryckie Koło Misyjne (odpowiedzialny — Jacek Cwięka, rok V); Audycja Alumnów Hosianum Gloria. FM (Prowadzący audycje: Krzysztof Pogorzelski, rok V; Dariusz Jasiński, rok III; Mariusz Dzikczek, rok II; opiekun — ks. Piotr Dernowski); Harcerski Krąg Klerycki „Orzeł” (Przewodniczący — Piotr Zygmunt, rok IV; opiekun — ks. Piotr Wiśniewski); Modlitewna Wspólnota Odnowy Charyzmatycznej „Laetitia et Pax” (opiekun — o. Tadeusz Marcinkowski); Grupa Modlitewna w duchu Taizé „Nowe Jeruzalem” (odpowiedzialny — dn Mariusz Roman, rok VI); Wspólnota Ruchu Światło-Życie (odpowiedzialny — Bartłomiej Sobierajski, rok V); Wspólnota „Immaculata” (opiekun — o. Tadeusz Marcinkowski); Wspólnota „Misericordia Dei” (opiekun — o. Tadeusz Marcinkowski); Zespół Muzyczny Soli Deo Gloria (odpowiedzialny — Łukasz Kowalski, rok V; opiekun — ks. Piotr Dernowski); Klerycka Grupa Powołańcowa „Wieczernik” (prezes — Sławomir Skorupski, rok V; opiekun — ks. Paweł Rabczyński). Stronę internetową Seminarium (www.hosianum.edu.pl) przygotowывali Alumni na czele z Bartłomiejem Sobierajskim (rok V) pod kierunkiem ks. Cezarego Opalacha.

III. WAŻNIEJSZE WYDARZENIA W ŻYCIU WSPÓLNOTY SEMINARYJNEJ

1. Życie Wspólnoty seminaryjnej w roku akademickim 2006/2007 toczyło się zgodnie z programem zawartym w *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* oraz wskazaniami ks. arcybiskupa dra Wojciecha Ziemby Metropolity Warmińskiego. Inspiracją w pracy formacyjnej była Posynodalna adhortacja apostołska *Sacramentum caritatis* Ojca św. Benedykta XVI (22.02.2007) oraz Program Duszpasterski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski na rok kościelny 2006/2007 *Przypatrzmy się powołaniu naszemu*.

2. Cała Wspólnota Seminaryjna z entuzjazmem włączyła się w wielkie dzieło I Synodu Archidiecezji Warmińskiej, zwołanego 29.07.2006 roku, w 763. rocznicę utworzenia Diecezji Warmińskiej, przez J.E. ks. abpa dra Wojciecha Ziembę Metropolity Warmińskiego pod hasłem *Przypatrzmy się powołaniu naszemu!*, a uroczyste zainaugurowanego 4.11.2006 roku we Współkatedrze św. Jakuba w Olsztynie.

3. Ważnym wydarzeniem w życiu Wspólnoty Seminaryjnej były Obchody XV rocznicy utworzenia Archidiecezji i Metropolii Warmińskiej, a także Jubileusz XXV rocznicy sakry biskupiej i XL rocznicy święceń kapłańskich ks. abpa dra Wojciecha Ziemby Metropolity Warmińskiego, którego obchody miały miejsce 26.06.2007 roku w Bazylice Współkatedralnej św. Jakuba w Olsztynie pod przewodnictwem ks. abpa dra Józefa Kowalczyka Nuncjusza Apostołskiego w Polsce.

4. W semestrze zimowym roku akademickiego 2006/2007 Alumni „Hosianum” uczestniczyli w specjalnie przygotowanych dla nich zajęciach *Public relation*. Prowadził je pan mgr Lech Miodek, były ambasador i dziekan korpusu konsularnego MSZ, a obecnie wykładowca Uniwersytetu Warszawskiego. Alumni uczestniczyli również w sympozjach i sesjach naukowych organizowanych przez Wydział Teologii UWM oraz inne ośrodki naukowe w Polsce.

5. W roku akademickim 2006/2007 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.

6. W roku formacji 2006/2007 podjęto inicjatywę comiesięcznych spotkań Moderatorów z Rodzicami Alumnów poszczególnych roczników.

7. W roku formacji 2006/2007 z inicjatywy księdza Rektora Władysława Nowaka powstały w „Hosianum” nowoczesne obiekty sportowe: korty tenisowe

oraz sala gimnastyczna. Korty zostały uroczystie pobłogosławione i oddane do użytku podczas seminaryjnego Dnia Wdzięczności 2.05.2007 r. przez ks. infułata dra Jana J. Górnego, który był fundatorem tego obiektu. Uroczystego pobłogosławienia i otwarcia sali gimnastycznej dokonał ks. abp dr Józef Kowalczyk Nuncjusz Apostolski w Polsce 26.06.2007 roku.

8. Kalendarium:

8–10.09.2006 — W seminarium odbyły się Warmińskie Dni Duszpasterskie.

10.09.2006 — Wspólnota seminaryjna uczestniczyła w Archidiecezjalnych Uroczystościach Odpustowych w Gietrzwałdzie.

18.09.2006 — Zjazd Alumnów Roku I, którzy w Tygodniu Propedeutycznym zostali wprowadzeni w życie seminaryjne.

19.09.2006 — Posiedzenie Komisji ds. Świeceń i Posług.

24.09.2006 — Zjazd Alumnów Roczników II–VI.

25–28.09.2006 — Rekolekcje na rozpoczęcie roku formacji (Prowadził ks. kan. prof. dr hab. Mariusz Szram).

28.09.2006 — **Liturgiczna Inauguracja 442. roku działalności „Hosianum”.** Podczas uroczystej Mszy św. pod przewodnictwem ks. abpa dra Wojciecha Ziemy 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.

29.09.2006 — Wspólnota seminaryjna uczestniczyła w Inauguracji Roku Akademickiego 2006/2007 na Wydziale Teologii UWM.

30.09.2006 — Pielgrzymka autokarowa do Gietrzwałdu.

1.10.2006 — Wspólnota Seminaryjna uczestniczyła w Uroczystości Inauguracji Roku Akademickiego 2006/2007 na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie.

2.10.2006 — Rozpoczęcie zajęć dydaktycznych.

7.10.2006 — Na zaproszenie księdza Rektora Wspólnota Seminaryjna gościła Siostry ze Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia (7.10.2006), które przypomniały świadectwo życia św. Faustyny Kowalskiej, przedstawiły historię powstania Sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Łagiewnikach oraz istotę Nabożeństwa do Bożego Miłosierdzia.

9.10.2006 — Liturgiczna Inauguracja budowy Sali Gimnastycznej. Pobłogosławienia kamienia węgielnego dokonał ks. abpa dr Józef Kowalczyk Nuncjusz Apostolski w Polsce, zaś wmurowania — ks. Abp dr Wojciech Ziemia Metropolita Warmiński.

11.10.2006 — Wspólnota „Hosianum” przeżywała swój Dzień Wieczystej Adoracji.

15.10.2006 — Moderatorzy i Alumni wzięli udział w Uroczystej Mszy św. koncelebrowanej w bazylice współkatedralnej w Olsztynie z okazji VI Dnia Papieskiego i 65. rocznicy urodzin ks. abpa dra Wojciecha Ziemy Metropolity Warmińskiego.

21.10.2006 — Spotkanie Księży Proboszczów Alumnów z Moderatorami Seminarium.

22–28.10.2006 — Podczas Tygodnia Misyjnego Alumni mieli okazję spotkania z byłymi misjonarzami z naszej Archidiecezji: ks. Andrzejem Wanago, ks. Januszem Ostrowskim oraz o. Wiesławem Dudarem SVD — Dyrektorem Referatu Misyjnego Księży Werbistów w Pieniężnie. Jednym z największych przeżyć Tygodnia Misyjnego była czwartkowa Eucharystia, sprawowana w Kościele Seminaryjnym przez księdza biskupa Cyryla Klimowicza, absolwenta „Hosianum”, a obecnie Biskupa Diecezji Irkuckiej.

9.11.2006 — Msza św. koncelebrowana pod przewodnictwem ks. abpa dra Wojciecha Ziemby Metropolity Warmińskiego za zmarłych Biskupów Warmińskich, Księży Profesorów, Alumnów i Pracowników Seminarium.

11.11.2006 — W 88. rocznicę odzyskania przez Polską niepodległości po latach zaborów Moderatorzy i Alumni wzięli udział w uroczystej Mszy św. w bazylice współkatedralnej w Olsztynie. Uroczystościom przewodniczył ks. abp dr Wojciech Ziemia Metropolita Warmiński.

17.11.2006 — Wspólnota seminaryjna uczestniczyła w Uroczystości Imienin i Urodzin ks. arcybiskupa Seniora dra Edmunda Piszczca.

22.11.2006 — W seminarium odbyło się Spotkanie Rodziców Alumnów Roku I z Moderatorami.

25.11.2006 — Moderatorzy i Alumni „Hosianum” wzięli udział we Mszy Św. za zmarłych profesorów, pracowników i studentów Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Celebryze przewodniczył ks. bp dr Jacek Jezierski, homilię wygłosił ks. kan. prof. dr hab. Edward Wiszowaty, prodziekan Wydziału Teologii UWM.

26.11.2006 — W seminarium odbyło się Spotkanie Rodziców Alumnów Roku II z Moderatorami.

3.12.2006 — Miało miejsce spotkanie Rodziców Alumnów Roku IV z Moderatorami.

6.12.2006 — Alumni Roku II przygotowali zabawę mikołajową dla dzieci z przedszkola katolickiego w Olsztynie, natomiast Alumni Roku V wystawili sztukę kabaretową motywowaną codziennym życiem seminaryjnym.

16.12.2006 — 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.

21.12.2006 — Uroczysta Wigilia Seminaryjna z udziałem ks. abpa dra Wojciecha Ziemby Metropolity Warmińskiego.

27.12.2006 — W seminarium odbyło się Spotkanie Opłatkowe Ministrantów i Lektorów Archidiecezji Warmińskiej. Wzięło w nim udział ok. 250 osób.

27–30.12.2006 — Wspólnota seminaryjna zorganizowała Rekolekcje dla Maturzystów. Uczestniczyło w nich 16 młodzieńców. Moderatorem był ks. mgr Wojciech Kotowicz, student filozofii w KUL Jana Pawła II, pomagali mu Księża Diakoni.

6.01.2007 — Moderatorzy i Alumni uczestniczyli we Mszy św. Uroczystości Objawienia Pańskiego w bazylice współkatedralnej św. Jakuba w Olsztynie, której przewodniczył Metropolita Warmiński. Po południu w seminarium odbyła się tradycyjna już kolęda z błogosławieniem mieszkań.

7.01.2007 — Zarząd Seminarium i Alumni Roku V przygotowali Noworoczne Spotkanie Członków Stowarzyszenia Przyjaciół WSD MW „Hosianum”.

18–25.01.2007 — W ramach spotkań ekumenicznych związanych z Tygodniem Modlitw o Jedność Chrześcijan, na zaproszenie ks. abpa dra Wojciecha Ziembę Metropolity Warmińskiego, w naszej wspólnocie seminaryjnej gościł ks. biskup Jakub Ordynariusz Diecezji Prawosławnej Białostockiej i Gdańskiej (15.01.2007). Ponadto w nabożeństwie ekumenicznym w „Hosianum” wziął udział ks. Roland Zagóra — Proboszcz Parafii ewangelicko-augsburskiej w Nidzicy (18.01.2007).

28.01.2007 — Obchodziliśmy Liturgiczne Wspomnienie św. Tomasza z Akwinu, patrona studiujących filozofię i teologię. Liturgii przewodniczył ks. abp dr Wojciech Ziemia Metropolita Warmiński, natomiast okolicznościową homilię wygłosił ks. dr Stefan Ewertowski.

2.02.2007 — W Święto Ofiarowania Pańskiego, które jest zarazem Dniem Życia Konsekrowanego, „Hosianum” uczestniczyło we Mszy św. w bazylice współkatedralnej św. Jakuba w Olsztynie pod przewodnictwem Metropolity Warmińskiego. Podczas Eucharystii osoby konsekrowane odnowiły swoje śluby i przyrzeczenia. Obecnie w Archidiecezji Warmińskiej pracuje 122 kapłanów zakonnych i 346 sióstr.

10.02.2007 — Posiedzenie Komisji ds. Święceń i Posług (podsumowanie I semestru, dopuszczenie do Święceń Diakonatu i Prezbiteratu oraz do Posług Lektoratu i Akolitu).

20.02.2007 — Podczas sesji naukowej poświęconej życiu i działalności kardynała Stanisława Hozjusza nastąpiło uroczyste otwarcie w seminarium Warmińskiego Archidiecezjalnego Centrum Badań Hozjańskich, które zostało powołane do istnienia przez ks. abpa dra Wojciecha Ziembę 5.08.2006 roku, w 427. rocznicę śmierci Sługi Bożego Stanisława kard. Hozjusza. Prezentacji postaci Wielkiego Biskupa Warmińskiego dokonał ks. prof. zw. dr hab. Alojzy Szorc, natomiast pomieszczenia Centrum pobłogosławił ks. bp dr Jacek Jezierski.

20.02.2007 — Alumni Roku III zorganizowali humorystyczny Wieczór Ostatkowy.

21.02.2007 — W Środę Popielcową Wspólnota Seminaryjna uczestniczyła w bazylice konkatedralnej św. Jakuba we Mszy św. koncelebrowanej pod przewodnictwem ks. abpa Seniora dra Edmunda Piszczaka.

21–24.02.2007 — Odbłyły się Rekolacje Wielkopostne, które przeprowadził Ojciec prof. dr hab. Józef Augustyn SI.

24.02.2007 — Alumni Roku III otrzymali z rąk ks. bpa dra Jacka Jezierskiego posługę Lektora, zaś Alumni Roku IV — posługę Akolity. Tego też dnia wieczorem Księża Diakoni rozpoczęli pracę duszpasterską w wyznaczonych parafiach Archidiecezji Warmińskiej.

26.02.2007 — W „Hosianum” odbyła się Konferencja Rejonowa Księży i Katechetów Archidiecezji Warmińskiej.

26.02.2007 — Wspólnota seminaryjna gościła w swoich progach olsztyńskiego poetę pana Stefana Połoma, który zaprezentował fragmenty swojej twórczości.

4.03.2007 — Wielkopostny Dzień Skupienia przeżywali w seminarium Rodzice Alumnów; Alumni Roku III przedstawili Misterium Męki Pańskiej.

8.03.2007 — Przy współudziale Alumnów, w „Hosianum” odbył się diecezjalny etap Olimpiady Teologii Katolickiej.

17.03.2007 — Pod przewodnictwem ks. abpa dra Wojciecha Ziemby Metropolity Warmińskiego obchodziliśmy Uroczystość Odpustową ku czci św. Józefa, patrona seminarium. Okolicznościową homilię wygłosił ks. abp Senior dr Edmund Piszcz. W uroczystości wzięli udział Moderatorzy i Alumni Misyjnego Seminarium Księży Werbistów w Pieniężnie. Po obiedzie wysłuchaliśmy gawędy mazurskiej pana Erwina Kruka, poety, pisarza, społecznika, miłośnika historii i ziemi mazurskiej. Na zakończenie wspólnego świętowania wysłuchaliśmy koncertu Chóru Mieszanego „Ars Vocale” Katedry Muzyki UWM i Chóru Chłopięco-Męskiego Miasta Olsztyna.

25.03.2007 — Wspólnota Seminaryjna odbyła doroczną wielkopostną pielgrzymkę autokarową do Sanktuarium Najświętszego Sakramentu i Męki Pańskiej w Głotowie.

26.03.2007 — W obchody Uroczystości Zwiastowania Pańskiego (Dzień Świętości Życia), w czasie porannej Eucharystii, kilku Alumnów z naszej Wspólnoty Seminaryjnej złożyło uroczyste zobowiązanie realizacji duchowej adopcji dziecka poczętego.

30.03.2007 — Moderatorzy i Alumni uczestniczyli w Drodze Krzyżowej ulicami miasta Olsztyna.

2.04.2007 — W bazylice współkatedralnej św. Jakuba w Olsztynie, obchodziliśmy II Rocznicę śmierci Sługi Bożego Jana Pawła II, modląc się o Jego rychłą beatyfikację.

5–8.04.2007 — Wspólnota „Hosianum” brała czynny udział w Triduum Paschalnym w bazylice konkatedralnej św. Jakuba w Olsztynie.

15.04.2007 — Odbyło się Spotkanie Rodziców Alumnów Roku V z Moderatorami.

22.04.2007 — W wigilię Uroczystości św. Wojciecha, „Hosianum” uczestniczyło we Mszy św. w intencji duchowieństwa Archidiecezji Warmińskiej oraz nowych powołań kapłańskich i zakonnych w kościele św. Wojciecha w Olsztynie. Po Mszy św. odbyła się procesja z relikwiami Świętego ulicami Osiedla Mleczna.

23.04.2007 — Obchodziliśmy Uroczystość św. Wojciecha — Głównego Patrona Archidiecezji Warmińskiej i zarazem Uroczystość Patronalną ks. arcybiskupa dra Wojciecha Ziemby Metropolity Warmińskiego. Podczas Mszy św. koncelebrowanej homilię wygłosił ks. bp dr Jacek Jezierski, który złożył również życzenia Dostojnemu Solenizantowi.

25.04.2007 — Alumni uczestniczyli w dorocznej Pielgrzymce Maturzystów Archidiecezji Warmińskiej do Sanktuarium Matki Bożej Gietrzwałdzkiej.

29.04.2007 — W Niedzielę Dobrego Pasterza (IV Niedziela Wielkanocna) Moderatorzy i Alumni wyjechali do poszczególnych parafii naszej Archidiecezji w ramach Dzieła Budzenia Powołań.

1.05.2007 — Odwiedziliśmy Misyjne Seminarium Księży Werbistów w Pieniężnie. Tradycyjny mecz piłki nożnej między drużynami seminaryjnymi zakończył się naszą porażką 1:8.

2.05.2007 — 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. W sportowej części Dnia Wdzięczności wzięło udział około 800. ministrantów i lektorów. Alumni przygotowali także wystawę pt. „Z życia seminarium”, projekcję filmu, konkurs biblijny oraz punkty gastronomiczne. Po południu w kościele seminaryjnym odbyło się Nabożeństwo Majowe, któremu przewodniczył nowy Ojciec Duchowny — ks. Andrzej Migrała.

3.05.2007 — 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. abp senior dr Edmund Piszczyk.

6.05.2007 — Spotkanie Moderatorów z Rodzicami Księża Diakonów.

9–11.05.2007 — Wspólnota „Hosianum” odbyła pielgrzymkę autokarową do Wilna.

16.05.2007 — Alumni Roku I przygotowali przedstawienie multimedialne pt. „Pożegnanie Księża Diakonów”.

17.05.2007 — Uczestniczyliśmy w Jubileuszu 25. rocznicy Świeców Biskupich Księdza Arcybiskupa Seniora Edmunda Piszczyka. Okolicznościową homilię wygłosił ks. kardynał Józef Glemp Prymas Polski.

17.05.2007 — Rozpoczęły się rekolekcje przed święceniami diakonatu (w Gietrzwałdzie, prowadził ojciec duchowny ks. Andrzej Migrała) i prezbiteratu (w Głotowie, prowadził ojciec duchowny ks. Tadeusz Marcinkowski).

24.05.2007 — W kościele seminaryjnym odbyły się Skrutynia Kandydatów do Świeców Diakonatu i Prezbiteratu, poprzedzone indywidualnymi rozmowami z księdzem arcybiskupem Metropolita Warmińskim.

25.05.2007 — W bazylice konkatedralnej św. Jakuba w Olsztynie ks. bp dr Jacek Jezierski udzielił święceń diakonatu 15. Akolitom „Hosianum”. Święcenia otrzymali: Marcin Bałdyga (Łankiejmy), Piotr Drzewiński (Serock), Tomasz Jarzynka (Olsztyn, św. Józefa), Daniel Kocięcki (Nidzica, bł. Bolesławy Lament), Karol Krukowski (Lubomino), Andrzej Lisiecki (Grudusk), Adam Łukowski (Rozogi), Wojciech Milczarek (Korsze), Krzysztof Pliszka (Momajny), Krzysztof Pogorzelski (Lidzbark Warm., św. Andrzeja), Łukasz Sadko (Niedomice), Sławomir Skorupski (Ruszkowo), Bartłomiej Sobierajski (Ostróda, bł. Hiacynty i Franciszka), Bogusław Sułcki (Pluskowęsy), Stanisław Szymański (Morąg, Świętej Trójcy). Po uroczystości odbyła się wspólna agapa w refektarzu seminaryjnym.

26.05.2007 — W bazylice konkatedralnej św. Jakuba w Olsztynie ks. abp dr Wojciech Ziemia Metropolita Warmiński udzielił święceń prezbiteratu 10. Diakonom, Alumnom „Hosianum”. Święcenia otrzymali: dn Andrzej Baj (Wierzawice), dn Jakub Ilczuk (Jeziorany), dn Paweł Kacprzak (Szczytno, św. Brata Alberta), dn Jarosław Kruszewski (Kanigowo), dn Jacek Możejko (Lidzbark Warmiński (św. Ap. Piotra i Pawła), dn Tomasz Niedźwiedzki (Olsztyn, MB Fatimskiej), dn Piotr Nowak (Bartoszyce, św. Brata Alberta), dn Mariusz Roman (Krzywonoga Mała), dn Krzysztof Sowa (Olsztyn, św. Józefa), dn Andrzej Turczyn (Henrykowo).

28.05.2007 — Neoprezbiterzy odprawili w Seminarium Mszę św. Prymicyjną.

6.06.2007 — Pod przewodnictwem ks. abpa dra Wojciecha Ziemby Metropolity Warmińskiego Wspólnota „Hosianum” obchodziła XVI rocznicę pobłogosławienia Seminarium przez Ojca św. Jana Pawła II oraz X rocznicę święceń kapłańskich ks. wicerektora Pawła Rabczyńskiego.

7.06.2007 — Seminarium brało udział w Procesji Bożego Ciała ulicami Olsztyna.

12.06.2007 — W „Hosianum” odbył się Dzień Pamięci Warmińskich Kapłanów-Męczenników, który jest Dniem Modlitw o Uświęcenie Kapłanów, a także nastąpiło zakończenie etapu diecezjalnego procesu beatyfikacyjnego Sługi Bożego Kardynała Stanisława Hozjusza.

21.06.2007 — Posiedzenie Komisji ds. Święceń i Posług (podsumowanie II semestru).

22.06.2007 — Świętowaliśmy 25. rocznicę święceń kapłańskich absolwentów „Hosianum”: ks. bpa dra Tadeusza Płoskiego Biskupa Polowego Wojska Polskiego, ks. prof. dra hab. Bogdana W. Matysiaka oraz ks. prałata Ryszarda Andrukiewicza.

23.06.2007 — Po indywidualnych rozmowach z ks. Rektorem Alumni udali się na zasłużone wakacje.

MATERIAŁY i RECENZJE

Wychowanie personalistyczne. Wybór tekstów, praca zbiorowa pod red. F. Adamskiego, WAM, Kraków 2005, s. 422.

Książka *Wychowanie personalistyczne*, będące wyborem artykułów 22 wybitnych i znanych polskich uczonych — filozofów, moralistów i pedagogów z takich między innymi ośrodków naukowych jak: Katolicki Uniwersytet Lubelski, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Uniwersytet Jagielloński, Uniwersytet Warszawski, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum” w Krakowie, powinna zainteresować tych wszystkich, którym na sercu leży jak najpełniejszy, a więc całościowy, wieloaspektowy proces wychowania człowieka. Jest ona bowiem adresowana, jak proponuje Wydawca, do szerokiego kręgu pedagogów, nauczycieli i studentów zainteresowanych problematyką człowieka-osoby w świetle założeń filozoficznych ukierunkowanych na wartości wychowania integralnego. Truizmem jest stwierdzenie, że proces ten należy do jednych z najpoważniejszych aktywności człowieka, że jest zadaniem żmudnym, długotrwałym i wymaga od rodziców, wychowawców, pedagogów, nauczycieli i duszpasterzy zarówno dojrzałej postawy moralnej jak i wiedzy. Potocznie mówi się, iż „dzieci rosną same”, ale przecież same nie wychowują się, nie uformują swej osobowości i charakteru. Potrzebny jest im ktoś, kto będzie przewodnikiem, mistrzem, autorytetem, kto będzie ich prowadził do autentycznej dojrzałości, do rozwinięcia wszystkich tkwiących w nich potencjalności. Kto zajmuje się w jakikolwiek sposób wychowaniem wie, że to zadanie niełatwe i wymaga ciągłego samodoskonalenia się, ćwiczenia w cnotach, a także pogłębianie teoretycznej wiedzy na temat samego wychowania. W wychowaniu bowiem nie tylko chodzi, aby dziecko utrzymać przy życiu, ale przede wszystkim, aby wpoić mu miłość do życia. Nasuwa się w tym kontekście symbol Ziemi Obiecanej użyty przez Ericha Fromma w jego „Sztuce miłości”. Ziemia Obiecana opisana jako „mlekiem i miodem płynąca” jest symbolem rodzica, wychowawcy, który może dziecku przekazywać tylko mleko, a więc troszczyć się o nie w sensie biologicznym, podtrzymując jego życie, ale może ofiarować mu także miód, czyli słodycz życia, radość życia, zadowolenie ze swej egzystencji, szczęście. Aby być dobrym rodzicem, wychowawcą, pedagogiem trzeba umieć także obdarzać wychowanka ową słodyczą życia, która tożsama jest z miłością do życia.

Polecana przeze mnie książka jest lekturą, która dotyka obu tych aspektów wychowania, proponując integralny model wychowania, a więc koncepcję, która obejmuje wychowanie we wszystkich jego aspektach, dając zarówno „mleko”

i „miód”, jako niezbędne składniki prawidłowego rozwoju człowieka. Jak pisze we wprowadzeniu do książki jej redaktor Franciszek Adamski: *W wymiarze edukacyjnym personalizizm akcentuje fakt niepowtarzalności osoby oraz jej prawo do wyboru własnej drogi rozwoju i doskonalenia osobowego — włączając w to wszystkie formy i poziomy kształcenia i wychowania. Godność i wolność osoby przeciwstawia się jakimkolwiek sterowaniu tym wychowaniem, manipulowaniu treściami kształcenia i wychowania, jego zinstrumentalizowaniu czy zmonopolizowaniu — co nie oznacza, że wychowanie nie powinno być kierowane. Wręcz przeciwnie, powinno być skierowane na wartości chronione przed treściami i sytuacjami stanowiącymi antywartości. Ażeby mogło być pełne, powinno być dziełem wielu ośrodków oddziaływania: rodziny, instytucji, szkoły, Kościoła, związków i stowarzyszeń młodzieżowych, środków masowego przekazu oraz norm społeczno-prawnych leżących u podstaw kultury każdego społeczeństwa. Punktem odniesienia do wszelkich oddziaływań wychowawczych jest odpowiedź na pytanie o człowieka i jego miejsce w porządku bytów stworzonych. Z odpowiedzi na to pytanie wynika cel, istota i przebieg procesów wychowawczych.* Autorzy zaproszeni do napisania tej książki starają się dać jak najpełniejszą odpowiedź na te pytania, a odpowiedź ta, jak wskazuje tytuł książki, ma charakter personalizmu chrześcijańskiego osadzonego na całościowej analizie fenomenu człowieka.

Książka składa się z czterech działów *Człowiek — osoba podmiotem wychowania, Od filozofii człowieka do filozofii wychowania, Wychowanie ukierunkowane na wartości, Wychowanie personalistyczne wychowaniem integralnym.* Dział pierwszy koncentruje się na wyjaśnieniu, kim jest człowiek w oparciu o założenia filozofii chrześcijańskiej. Autorzy ukazują fenomen człowieka w rozmaitych aspektach jego bycia i działania. O. Mieczysław Krapiec OP opisuje więc człowieka jako „fakt” jawiący się dwustronnie: jako „natura” i jako „duch”, który jest bytem unikalnym, bytem (w sobie i dla siebie) osobowym, a nie tylko egzemplarzem określonego gatunku *homo sapiens*. Istnienie osoby jest więc istnieniem unikalnym i jako takie winno być brane pod uwagę w procesie wychowania. Na ów cielesno-duchowy wymiar wskazuje także refleksja ks. Romana Darowskiego SJ, który dokonuje całościowej analizy człowieka, a która powinna być brana pod uwagę, jeśli chcemy człowieka wychować właśnie w modelu personalizmu chrześcijańskiego, zakładającego komplementarność jego sfery cielesnej i duchowej. Pozostali autorzy Ewa Cyrańska, s. Zofia Zdybicka, Beata Kurdybacha, ks. Wojciech Bołoz i Adam Stanowski ukazują człowieka w jego partykularnych wymiarach, podkreślając odniesienia transcendentne, społeczne, kulturowe, a także biologiczne, będące konieczną podstawą wychowania personalistycznego.

Dział drugi pracy ukazuje wartość proponowanego wychowania personalistycznego, na co wskazują Katarzyna Kaczmarek i Tadeusz Gadacz, podkreślając godność osoby ludzkiej, będącej fundamentem wychowania, na co wskazuje także ks. Jerzy Bagrowicz, które powinno zarazem swoistym spotkaniem osób. Wychowanie jako spotkanie osób widziane „w optyce bycia” Tadeusz Gadacz ujmuje jako spotkanie wychowanka z „wychowawcą wychowującym”, który jest mistrzem. Przeciwnieństwem tak rozumianego wychowania jest wychowanie ujęte w „optyce funkcjonowania”, gdy wychowawca jest funkcjonariuszem, jego autorytet oparty

jest na władzy i na prawie porządku, a jego relacja do wychowanka jest relacją siły i moralności opartej na przymusie. Wychowanie personalistyczne, jak dowodzi natomiast ks. Józef Majka, jest zarazem wychowaniem na wskroś chrześcijańskim, korespondującym z określeniem wychowania proponowanego przez Sobór Watykański II, jako kształtowanie osoby ludzkiej w kierunku jej celu ostatecznego, a równocześnie dla dobra społeczeństwa i Kościoła przez harmonijny rozwój wrodzonych właściwości fizycznych, moralnych i intelektualnych.

W dziale trzecim autorzy chcą uwypuklić zasadniczy rys wychowania personalistycznego, będącego wychowaniem ku wartościom i ich urzeczywistnieniu. Dwoje autorów ks. Zbigniew Sareło i Katarzyna Olbrycht zwracają uwagę zwłaszcza na kwestię tolerancji, która niestety często rozumiana jest opacznie przez pedagogów jak i również nadużywana. Ks. Zbigniew Sareło, precyzując termin *tolerancja* określa również jej granice, o których zapomina się, traktując błędnie tolerancję jako życzliwą akceptację wszystkich i wszystkiego, co miewa w procesie wychowania fatalne skutki.

Ostatni dział książki koncentruje się na ukazaniu wychowania personalistycznego jako wychowania integralnego, obejmującego tak ważne rzeczywistości człowieka jak: prawda (Franciszek Adamski), wychowanie moralne (Stefan Kunowski), wychowanie religijne (Katarzyna Olbrycht), wychowanie do wolności i odpowiedzialności (ks. Marian Nowak), wychowanie do miłości (Maria Kaczyńska), wychowanie seksualne (Wanda Półtawska). Książkę zamyka niezwykle cenna refleksja Franciszka Adamskiego *Wychowanie ukierunkowane na wartości wyzwaniami aksjonormatywnego ładu społeczno-moralnego*, będąca ukazaniem konieczności porządkowania wewnętrznego świata człowieka jak i rzeczywistości społecznej, zwłaszcza w kontekście rozchwiania tego ładu w aktualnej epoce dominującego liberalizmu i postmodernizmu.

Książka *Wychowanie personalistyczne* z całą pewnością, zgodnie z zamierzeniem, intencją i nadzieją pomysłodawcy dzieła Franciszka Adamskiego jest pozycją, która wychodzi na przeciw zapotrzebowaniu polskiej edukacji na publikację, ukazującą wychowanie w optyce chrześcijańskiego personalizmu ubogaconego myślą i nauczaniem Jana Pawła II, będąc równocześnie cennym źródłem wiedzy na temat wychowania i inspiracją w praktyce procesu wychowawczego.

Zdzisława Kobylińska

A. Jucewicz, *Specyfika moralności chrześcijańskiej w świetle nauczania Jana Pawła II*, Referat Misyjny Seminarium Duchownego Księży Werbistów, Pieniężno 2004, ss. 235.

Ks. Antoni Jucewicz to znakomity teolog moralista, zajmujący stanowisko adiunkta Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego i wicerektora Misyjnego Seminarium Księży Werbistów w Pieniężnie. Jego główne kierunki badań to problematyka związana ze specyfiką moralności chrześcijańskiej i zagadnienia z zakresu antropologii teologicznej, jak również zagadnienia z zakresu teologii małżeństwa i rodziny. Efektem tych zainteresowań jest interesująca praca *Specyfika moralności chrześcijańskiej w świetle nauczania Jana Pawła II*. Książka ta, będąca zarazem rozprawą doktorską, jest cennym wkładem w dyskusję nad istotą moralności chrześcijańskiej, jaką zapoczątkował Sobór Watykański II, a także odpowiedzią na postulat posoborowej odnowy, zalecającej weryfikację refleksji nad istotą, źródłami i charakterystycznymi cechami moralności wierzących w Chrystusa. Myśliciele, którzy szczegółowo zajęli się tą kwestią jak choćby Josef Ziegler, Josef Fuchs, Franz Böckle, czy w Polsce Helmut Juros podkreślali konieczność ponownego prześledzenia specyfiki moralności chrześcijańskiej, wyróżniając te cechy, które decydują o jej szczególności, pamiętając, że moralność chrześcijańska jest moralnością rodzajowo i wewnętrznie odrębnie ukonstytuowaną. Chrześcijanin bowiem winien posiadać swój własny, właściwy sobie system etyczny, który nie powinien być synkretycznym zlepkiem różnych elementów zapożyczonych z rozmaitych koncepcji etycznych czy religii. Moralisci wskazywali więc na wiele różnych cech, które decydują o unikalności i odrębności moralności chrześcijańskiej, choćby na: teonomiczny charakter uzasadnień norm etycznych, ścisłe powiązanie z antropologią wypracowaną na gruncie metafizyki i Pisma Świętego, osadzenie etyki chrześcijańskiej na miłości nadprzyrodzonej, która porządkuje inne wartości, nadając im właściwe miejsce i dynamizm, czy też nadanie moralności chrześcijańskiej wyraźnego rysu chrystocentrycznego i jej realizacji poprzez działanie Ducha Świętego. Te lub inne cechy wyróżnione jako specyficzne dla moralności chrześcijańskiej w zaproponowanych refleksjach teologicznomoralnych współczesnych myślicieli, nie zamknęły jednak koniecznej dysputy filozoficzno-teologicznej wokół *proprium* moralności chrześcijańskiej. Dobrze więc, że zagadnieniu temu postanowił przyjrzeć się ks. A. Jucewicz, analizując tę, jakże doniosłą kwestię, w świetle ponad dwudziestoletniego nauczania Jana Pawła II, i choć, jak podkreśla Autor, papież nigdzie tą problematyką nie zajął się wprost, to jako Głowa Kościoła,

z konieczności poruszył szereg aspektów tego zagadnienia, które układają się w jedną doktrynalną całość.

Ks. Jucewicz za cel książki przyjął sformułowanie odpowiedzi na pytanie: co w świetle całości nauczania Jana Pawła II wyróżnia moralność chrześcijańską od innych moralności pozachrześcijańskich, co jest jej specyfiką, charakterystycznym i niepowtarzalnym znamieniem, co stanowi jej właściwość? Sądzę, że odpowiedź na tak postawione pytanie z pewnością zainteresuje moralistów, teologów i etyków, badaczy nauczania Jana Pawła II, duszpasterzy i tych wszystkich, którzy starają się swe życie uczynić dojrzałym i w pełni autentycznym, na bazie moralności ufundowanej na wyznawanej wierze w Jezusa Chrystusa. Książka ta wyjaśnia bowiem, czym jest moralność chrześcijańska i jaka jest jej rola w formowaniu człowieka jako *nowego stworzenia*. Oprócz tych walorów publikacja posiada jeszcze inną wartość poznawczo-pragmatyczną. Autor nie bez powodu konfrontuje, często ostro, naukę Jana Pawła II z laicką wizją człowieka i świata, chce bowiem, aby ukazanie owej specyfiki wierzących w Chrystusa, jak sam powiada we *Wstępie*, stało się *pomocą w polemice ze współczesnymi nurtami liberalistyczno-indywidualistycznymi i promowanymi przez nie postawami, które niejednokrotnie prowadzą do nihilizmu, beznadziejności i absurdu. Podjęte zagadnienie pośrednio posłużyć może ujawnieniu prawdy o człowieku, jego przeznaczeniu, sensie i celu życia, a nade wszystko o jego transcendentnym wymiarze moralnym i o nadziei, wykraczającej poza doczesność*.

Praca A. Jucewicza została podzielona na trzy rozdziały, odsłaniając trynitarny i historiozbawczy schemat. Pierwszy rozdział *Moralność chrześcijańska w świetle stworzenia* jest teologicznomoralnym opisem dzieła stworzenia przez Boga Ojca, wskazującym na źródło poznania moralności i jej charakter. Człowiek jako *imago Dei* posiada nieutralną i niepowtarzalną godność, ponieważ Bóg stworzył go na Swoje podobieństwo i ze względu na niego samego. Ta prawda wskazuje na transcendentny wymiar moralności, a jej odkrywanie decyduje o podstawach moralności chrześcijańskiej. Moralność specyficznie chrześcijańska posiada także aspekt immanentny, gdyż prawo moralne jest wpisane w naturę człowieka i odczytywane poprzez sumienie będące transcendentno-teonomicznym czynnikiem ludzkiej immanencji. W tym kontekście Autor odwołuje się równocześnie do relacji prawa i wolności w ramach teologicznej zasady słusznej autonomii rzeczy stworzonych, podkreślając, iż papież widzi w moralności chrześcijańskiej formę teonomii uczestniczącej, będącej etyczną symbiozą transcendencji i immanencji w człowieku. Ponadto ks. A. Jucewicz dokonuje analizy relacji prawdy i wolności, z której wynika, iż te dwie kategorie etyczne charakteryzuje nierozzerwalna więź, będąca fundamentem wewnętrznej integralności człowieka. Prawda określa wolność, jest drogą do zrozumienia wolności, zakreśla granice wolności. Ten aspekt wolności jest według Autora na tyle istotny, iż wymaga odrębnego, precyzyjnego określenia i ks. A. Jucewicz tworzy takie pojęcie, proponując termin *aletheiomorficzność wolności*. Miejmy nadzieję, że to określenie wejdzie na trwałe do słownika etyczno-teologicznego i będą go stosować inni filozofowie i teologowie.

Rozdział drugi *Jezus Chrystus normą moralności chrześcijańskiej* poświęcony jest zagadnieniu chrystocentrycznego wymiaru moralności uczniów Chrystusa. Refleksja w rozdziale tym dotyczy trzech aspektów omawianego zagadnienia.

Pierwszy z nich to opis kondycji osoby dotkniętej przez grzech pierworodny na tle Objawienia chrześcijańskiego, która pokazuje, iż działanie człowieka nieodkupionego nie może mieć wymiaru nadprzyrodzonego. Stąd, co jasno podkreśla papież, *grzech i Odkupienie są terminami współzależnymi w dziejach zbawienia*. Człowiek nie jest jednak pozostawiony sam sobie, gdyż dana jest mu droga wyjścia z niemocy grzechu. Tą drogą jest Chrystus, który odnawia człowieka, ocala go. Odkupienie człowieka przez śmierć krzyżową przynosi przebaczenie i wyzwolenie go. Człowiek staje się *nowym stworzeniem według słów św. Pawła: jeżeli więc ktoś pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem. To, co dawne, minęło, a oto wszystko stało się nowe. Wszystko zaś pochodzi od Boga* (2 Kor 5,17–18). Dlatego w nauczaniu papieża, co podkreśla Autor, elementem specyfiki moralności chrześcijańskiej będzie prawda o przeobstwieńczeniu człowieka w Jezusie Chrystusie i naśladowanie Odkupiciela. Oba te faktory stanowią bowiem centralny i niezbywalny fundament życia chrześcijańskiego, które nie jest tylko spekulatywną propozycją, lecz konkretną, całościową egzystencją chrześcijańską czerpiącą swoje uzasadnienie i celowość z Osoby Jezusa Chrystusa. Dlatego jak słusznie zauważa ks. A. Jucewicz: wiara jako odpowiedź Jezusowi Chrystusowi jest drogą moralności chrześcijańskiej. Wiara, mając charakter responsoryczny, jest właśnie odpowiedzią na wezwanie zawierzenia Bogu i Jego Słowu, odpowiedzią całościową, posiadającą swe implikacje w życiu moralnym. Chrześcijanin więc osiąga pewność swej egzystencji, otrzymuje siłę do realizacji Kazania na Górze, żyje nadzieją i potrafi znosić przeciwności i cierpienia swego życia, gdyż ma perspektywę wypełnienia swej egzystencji w eschatologicznym spotkaniu z Chrystusem. *Prawdziwe doświadczenie wiary — pisze Autor — burzy bowiem wszelkie bariery, sztuczne enklawy, mury, i otwiera człowieka na swych bliźnich, na świat stworzony, w pełnym poszanowaniu prawdy o tych wartościach. Wiara jest ostatecznym potwierdzeniem ogólnoludzkiego doświadczenia miłości i związanego z nim ryzyka. Skłania chrześcijanina, aby od miłości kierowanej pragnieniem własnego szczęścia (miłość-potrzeba) umiał przechodzić do miłości jako daru, czyli do miłości agape, która charakteryzuje się wymiarem kenotycznym — właściwym moralności chrześcijańskiej.*

Kolejnym aspektem rozważań, dotyczących chrystocentrycznego charakteru moralności chrześcijańskiej, jest jej paschalny wymiar. Misterium Paschalne Jezusa Chrystusa jest bowiem ontycznym źródłem moralności chrześcijańskiej. Człowiek doświadcza potrzeby Paschy jako konsekwencji upadku, własnej kruchości, słabości, niewystarczalności. Gdyby ludzie mogli przewyciężyć w sobie śmierć, to cierpienie, śmierć i Zmartwychwstanie Chrystusa nie byłyby im potrzebne. Tymczasem jednak człowiek, przeżywając swą niemoc, dostrzega, że sam zbawić się nie może, że Zbawienie może pochodzić jedynie od Boga, że jest ono darem. Ten dar z kolei obliuguje do realizacji czynków godnych tego daru. Dlatego papież napisze: *Pełny obraz zbawczego wyzwolenia człowieka zawiera w sobie głęboką świadomość daru Boga w Chrystusowym krzyżu i zmartwychwstaniu odkupieńczym, a równocześnie odpowiedzialności za ten dar: świadomość zobowiązań natury duchowej i moralnej. Dotykamy tutaj zarazem niejako samych korzeni „etosu Odkupienia”*. Człowiek więc przemieniony przez Chrystusa zostaje niejako wszczepiony w Jego życie, jego byt zostaje, jak pisze Autor, *uchrystusowiony*, co

powoduje, że życie moralne człowieka zanurza się w Boskiej naturze, w dynamicznym i personalistycznym odniesieniu do Zbawcy. Życie nowego człowieka jest życiem samego Chrystusa, gdyż wyraża się poprzez miłość nadprzyrodzoną i kenotyczną, miłość w wymiarze Chrystusowego Krzyża.

Ostatni dział refleksji na temat specyfiki moralności chrześcijańskiej ks. A. Jucewicz poświęca Duchowi Świętemu, który jest źródłem dynamiki tejże moralności. Duch Uświęciiciel wspomaga wierzącego poprzez porzucenie grzesznego stylu życia i wejścia na drogę nawrócenia i pokuty. W aspekcie antropologii pneumatohagijnej człowiek otrzymuje więc pełne zrozumienie czym jest grzech i równocześnie doznaje umocnienia w postanowieniu nawrócenia się i poprawy. W aspekcie etyki pneumatohagijnej zaś, wierzący dzięki Duchowi Świętemu nie tylko poznaje wymagania Ojca, które stają się jego wewnętrzną inklinacją, ale także otrzymuje siłę duchową i moc do ich realizacji. Duch Święty wprowadza więc w nowe, dojrzałe życie w pełni chrześcijańskie, stając się tym samym znakiem owej specyfiki moralności chrześcijańskiej.

Reasumując należy stwierdzić, że w świetle analizy podjętego tematu, *proprium* moralności chrześcijańskiej jest przede wszystkim pochodną wiary, a więc ma charakter duchowy, głęboko zakorzeniony w ontycznej strukturze człowieka. Z nauki papieskiej ks. A. Jucewicz wydobywa ową prawdę o orędziu zbawienia Jezusa Chrystusa, którego Wcielenie i Odkupienie nadało nowy sens egzystencji człowieka. I choć, jak nadmieniałam wyżej, Jan Paweł II nie poświęca żadnego osobnego opracowania temu zagadnieniu, to z Jego nauczania Autor wydobywa te najistotniejsze elementy, które potwierdzają soteriologiczny wymiar życia chrześcijańskiego zanurzonego w trynitarnie i historiozbawcze misterium Chrystusa.

Praca ks. A. Jucewicza zatem, przybliżając chrześcijańską doktrynę moralną tym samym wypełnia lukę w polskiej literaturze teologicznomoralnej w zakresie *proprium* moralności wierzących w Chrystusa, bowiem, o ile mi wiadomo, jest to pierwsza praca w całości poświęcona temu zagadnieniu. Tym niemniej, jak zaznacza sam Autor, problematykę tę ze względu na swą doniosłość i aktualność, zwłaszcza we współczesnym zsekularyzowanym świecie, należałoby poddać jeszcze gruntowniejszej analizie, choćby na tle teologicznomoralnych publikacji po Soborze Watykańskim II, który zachęcał do refleksji i analiz nad istotą moralności chrześcijańskiej, mogących przyczynić się do przywrócenia wciąż naruszanej lub kwestionowanej jedności wiary i moralności.

Zdzisława Kobylińska

Zatroskany o człowieka i świat. Nauczanie etyczno-społeczne Jana Pawła II. Wybrane zagadnienia, praca zbiorowa pod red. ks. Henryka Skorowskiego, Krośnieńska Oficyna Wydawnicza, Krosno 2005, ss. 623.

Śmierć wielkiego Polaka, Jana Pawła II wciąż skłania do pochylenia się nad Jego nauką, nie tylko po to, aby oddać Mu szczególny hołd i wyrazić swoją wdzięczność, lecz także dlatego, aby zapewnić, że pozostawione przez Niego nauczanie jest i będzie wciąż aktualne i inspirujące. Na temat nauki Jana Pawła II pojawiło się w ciągu tych prawie 27 lat sprawowania pontyfikatu wiele różnych opracowań, analiz i kompendiów, jednakże wydaje się, iż Jego intelektualna spuścizna będzie kopalnią wiedzy dla wielu jeszcze pokoleń. Znamienne są słowa wypowiedziane w wywiadzie dla TVP przez Benedykta XVI dotyczące właśnie nauczania Jana Pawła II: *To wszystko składa się na przebogate dziedzictwo, które nie zostało jeszcze w Kościele dostatecznie przyswojone. Ja więc moją zasadniczą misję widzę nie w ogłaszaniu wielu nowych dokumentów, ale raczej w pomaganiu, aby te już istniejące zostały przyswojone, gdyż stanowią przebogaty skarb — są autentyczną interpretacją Soboru Watykańskiego II. Z tego też między innymi powodu, a także z powodu pewnego wewnętrznego imperatywu i potrzeby wniesienia swojego osobistego wkładu w interpretację tekstów Ojca Świętego, wielu autorów chce podzielić się swoją pogłębioną refleksją i analizą zarówno w aspekcie teologicznym, społecznym, jak i w aspekcie antropologiczno-etycznym. Bo przecież patrymonium Jana Pawła II jest przebogate: 14 encyklik, czyli dokumentów doktrynalno-pastoralnych, adhortacje, listy apostolskie, *Listy o pokoju*, ukazujące się na początek roku, przemówienia papieskie z pielgrzymek do kilkudziesięciu państw świata, przemówienia wygłoszone podczas środowowych audiencji generalnych, czy też twórczość, którą można nazwać „osobistą”, obejmująca teksty pisane prozą o tematyce biograficzno-wspomnieniowym, a także jeden utwór poetycki *Tryptyk Rzymski*. Nie należy zapominać także o publikowanych tekstach sprzed pontyfikatu, o tej jakże ważnej spuściznie teologiczno-filozoficznej.*

Nie pozostawia więc wątpliwości, że teolodzy, filozofowie, przedstawiciele różnych nauk humanistycznych nadal będą badać to Wielkie Dziedzictwo, aby przybliżyć ją możliwie najszerszemu gronu czytelników pragnących zapoznać się bardziej systematycznie z nauką papieża. Taką książką, imponującą w swych rozmiarach, bo liczącą ponad 600 stron jest pozycja *Zatroskany i o człowieka i świat*, która ukazała się pod redakcją wybitnego specjalisty w zakresie socjologii, chrześcijańskich nauk społecznych i etyki społecznej ks. prof. dra hab. Henryka

Skorowskiego, prorektora Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Ten znany polski badacz i ekspert problematyki etyczno-społecznej Kościoła, przygotowując to znakomite kompendium, przyczynił się do ubogacenia oferty na rodzimym rynku wydawniczym, właśnie z zakresu nauczania etyczno-społecznego Jana Pawła II, i aczkolwiek, jak wskazuje podtytuł, są to tylko *Wybrane zagadnienia*, to jednak nie umniejsza to w niczym wartości tej cennej pozycji. Trzeba też docenić fakt, iż 24 autorów rozsianych po wielu ośrodkach akademickich w Polsce otrzymało szansę przedstawienia fragmentu swojego dorobku na temat Jana Pawła II w jednym dziele, które ma szansę trafić do szerokiego kręgu odbiorców. Książka ta bowiem ma wielu adresatów. Z dużym powodzeniem mogą korzystać z niej teolodzy, antropolodzy, etycy, socjologowie, ci, którzy wykładają te i pokrewne dyscypliny na szczeblu akademickim, jak również i katecheci szkół średnich, studenci, uczniowie. Z pewnością chętnie sięgną po tę książkę także i duszpasterze, animatorzy, moderatorzy, politycy, samorządowcy, jak i wszyscy, którym nauczanie Jana Pawła II jest bliskie i drogie lub też są dopiero na początku drogi i chcą zapoznać się w sposób systematyczny i uporządkowany z tymże, jakże cennym dorobkiem intelektualnym papieża — Polaka.

Książka podzielona jest na cztery działy: *Człowiek, Małżeństwo i rodzina, Naród i Życie społeczne*. Jak pisze we *Wstępie* ks. Henryk Skorowski: *taka logika układu pracy wynika z logiki myśli papieża. Dla Jana Pawła II podstawową kwestią w jego nauczaniu jest bowiem sama wizja i koncepcja człowieka. To na niej opiera się i zasadza całość nauczania w innych kwestiach szeroko rozumianego życia społecznego. Stąd ważność pytania o najgłębszą prawdę o człowieku.[...] Z kolei z prawdy o człowieku wynika prawda o jakości życia małżeńsko-rodzinnego, narodowego i wielu innych kwestii społecznych stanowiących kontekst życia człowieka*. W pierwszym rozdziale poświęconym koncepcji człowieka, będącym próbą podjęcia najważniejszych wątków antropologicznych nauczania papieża, pojawiają się takie zagadnienia jak: personalistyczna koncepcja człowieka, rozumienie godności człowieka (ks. Janusz Tokarczyk, ks. Cezary Liwiński), sumienie (ks. Marcin Nowicki), wstydlivość (ks. Jarosław Klusak), czy cierpienie w wymiarze soteriologicznym (Zdzisława Kobylińska). Ten zarys problematyki antropologicznej jest fundamentalny, stanowi bowiem punkt wyjścia dla wszystkich innych rozważań. Trudno bowiem wyobrazić sobie szczegółowe rozwiązania wielu kwestii etyczno-społecznych bez jasno i wyraźnie zarysowanej wizji człowieka. Od koncepcji osoby ludzkiej, jaką posiada się w punkcie podjętych rozważań, zależą partykularne rozstrzygnięcia najważniejszych spraw, dotyczące współczesnego człowieka. Bez odpowiedzi na pytanie „kim jest człowiek?” nie zrozumie się ani imperatywów moralnych, ani zasad życia małżeńsko-rodzinnego i społecznego. Rozdział pierwszy daje taką odpowiedź, która z kolei otwiera drogę do pogłębienia refleksji nad najważniejszymi zagadnieniami koncentrującymi się wokół problematyki małżeństwa i rodziny. W tym rozdziale autorzy zgłębiają takie tematy jak: nierozzerwalność małżeństwa (ks. Przemysław Pawelski), godność ciała (Michał Rychert), współczesne zagrożenia rodziny (ks. Henryk Kołodziejczyk), wychowanie moralne młodzieży (ks. Dariusz Matuszyński), czy też program odnowy moralnej młodzieży polskiej (ks. Jacek Żurawski). Małżeństwo i rodzina jawi się

w nauczaniu Jana Pawła II nie tylko jako wspólnota biologiczna lub kulturowa, ale jako podstawowa wspólnota etyczna i religijna, co implikuje jej zadania i cele polegające między innymi na zrodzeniu i wychowaniu potomstwa, dążeniu do rozwoju wszystkich członków tej wspólnoty, czy uspołecznieniu człowieka.

Kolejny rozdział został poświęcony szerokiemu zagadnieniu narodu. Temat ten pozostaje wciąż ważki i aktualny zwłaszcza w Europie, gdy w kontekście procesu jednoczenia się Starego Kontynentu w jeden organizm, wciąż otwarte jest pytanie o tożsamość narodu i jego szeroko rozumianą autonomię. W tej części książki można zapoznać się z takimi problemami jak teologia narodu (ks. Henryk Skorowski), odnowa moralna narodu (ks. Mariusz Chamarczuk), miejsce narodu we wspólnotach państw (ks. Grzegorz Jędraszak), czy też dowiedzieć się jak przedstawia się postać Jana Pawła II w polonijnych podręcznikach do kształcenia literacko-kulturalnego (Wojciech Pelczar).

Ostatni rozdział książki *Życie społeczne* stanowi wieloaspektowe omówienie różnych przejawów rzeczywistości społecznej człowieka, w której prymat powinna stanowić osoba ludzka, co Jan Paweł II mocno podkreśla w swoim nauczaniu, i na co autorzy tego rozdziału wielokrotnie wskazują, akcentując konieczność tworzenia takiego życia społecznego, które byłoby „skrojone” na miarę wielkości człowieka, na miarę jego bycia „inaczej i wyżej” niż wszystkie inne byty. Znakomicie ujmują to poszczególne artykuły tego rozdziału. Ks. Edmund Robek zarysowuje koncepcję rozumienia ładu społecznego i moralnego, jaki wyłania się z papieskiego przesłania. Ks. Henryk Skorowski, a także w komplementarnym artykule ks. Leszek Śpiewak, przybliżają czytelnikom jakże ważną zasadę życia społecznego, jaką jest zasada solidarności, która z ontycznego, jurydycznego i etycznego punktu widzenia jest nie do przecenienia w relacjach indywidualnych, wspólnotowych i międzynarodowych. Ten sam autor ks. Henryk Skorowski, jako znawca problematyki praw człowieka, daje również ich zarys i przegląd, który wyłania się z papieskiego nauczania. Na temat współczesnych zagrożeń prawa do życia pisze zaś Weronika Zaremba, dostrzegając pilną potrzebą kontynuacji dyskusji na takie istotne problemy, jak zabijanie dzieci nienarodzonych czy eutanazja, będące przejawem, używając terminu Jana Pawła II, „cywilizacji śmierci”. Obok tego tematu pojawia się jednak i zagadnienie „cywilizacji miłości” jako przyszłości świata, przybliżone przez ks. Tadeusza Strońskiego, w którą przecież wpisuje się odnowa moralna jako element procesu ewangelizacji w przepowiadaniu ludów Afryki, co zauważa kolejny autor ks. Marek Barański, jak i konieczność nowej ewangelizacji wobec zagrożeń moralnych współczesnego świata, co znów mocno akcentuje w swym tekście ks. Włodzimierz Kruczkowski. Takim zagrożeniem jest chociażby kryzys wartości moralnych i widmo współczesnej wojny, podkreślone przez autora ks. Krzysztofa Niegowskiego, będące źródłem ogromnego niepokoju Jana Pawła II — orędownika pokoju, który niósł jego orędzie choćby w corocznych *Listach o pokoju*. W tym kontekście pojawia się, jakże korespondujący z tymi zagrożeniami, temat wolności jako prawa i obowiązku moralnego człowieka w ujęciu ks. Stanisława Ręblińskiego, a także analiza pojęcia miłości miłosiernej ks. Zygmunta Wolanina, bez których to wartości, jak stwierdza Jan Paweł II, życie społeczne nie mogłoby funkcjonować, a człowiek stałby się tylko jednym z elementów mechanizmu życia społecznego, a nie jego głównym podmiotem.

Ten przedstawiony katalog tematów oczywiście nie wyczerpuje całości problematyki etyczno-społecznej poruszanej przez Jana Pawła II, ale przecież jest niewątpliwie ważnym przyczynkiem do badań na tym polu, także jako punkt wyjścia dla własnych rozważań, przemyśleń i analiz czytelników, którzy sięgną po tę książkę. Wyłaniają się z niej bowiem nie tylko omówione szczegółowe problemy, lecz z jej lektury wyłania się także postać głównego Autora Jana Pawła II — Zatrokanego Papieża, jak pięknie pisze ks. Janusz Mierzwa, zatrokanego o świat, o człowieka i o wieczność. Obyśmy i my po lekturze tej książki byli nieco bardziej zatroskani o te wartości.

Zdzisława Kobylińska

Ks. Stanisław Jasionek, *Wychowanie moralne*, WAM, Kraków 2006, ss. 100.

Książka Stanisława Jasionka SJ *Wychowanie moralne* jest kolejną pozycją w serii Biblioteki Pedagogiki Religijnej. Ta niewielka objętościowo książka jest jednak potrzebnym głosem w sprawie jednego z najważniejszych wymiarów wychowania — wychowania moralnego. Wydaje się, że w dzisiejszym zsekularyzowanym świecie epoki postmodernizmu, charakteryzującym się przede wszystkim daleko posuniętym relatywizmem moralnym, skrajnym subiektywizmem w rozwiązywaniu dylematów moralnych, a także apoteozą wolności wызutej z odpowiedzialności, nigdy dość przypominania o zasadniczych podstawach wychowania, zwłaszcza w kontekście urabiania tej delikatnej osnowy postępowania ludzkiego jaką jest moralność. Tymczasem, jakże sporadycznie przypomina się konstatacja, że łatwiej człowiekowi skomponować porywający utwór muzyczny, czy napisać piękny wiersz niż przeżyć przyzwoicie cały dzień. Można jednak starać się dążyć do wyrobienia w sobie niezbędnych sprawności, które uzdolnią nas do tego, aby nasze działanie w aspekcie moralnym przychodziło nam jednak *firmiter, promte et delectabiliter*. I temu służy właśnie wychowanie moralne człowieka, czyli jak powiada we *Wstępie* bp prof. dr hab. Antoni Długosz „tworzenie wielkiej sztuki życia”. Bo w istocie wychowywać moralnie to uczyć sztuki dobrego przeżywania życia, które jest niepowtarzalnym darem, a zarazem zadaniem danym do realizacji. Aby ten dar dobrze wypełnić i wykorzystać trzeba uświadomić sobie, co podkreśla Autor, używając znanej formuły G. Marcela, że człowiek przede wszystkim musi bardziej „być”, a nie „mieć”. Być nie tylko z drugimi, ale także dla drugich. Jak ten cel zrealizować? Ks. Jasionek odpowiada na to pytanie w siedmiu zwięzłych rozdziałach, ujmujących najważniejsze zagadnienia dotyczące formacji moralnej człowieka.

Rozdział pierwszy poświęca określeniu czym jest wychowanie moralne w całości kształceniu procesu wychowawczego, definiując między innymi pojęcie i cel wychowania, metody wychowania moralnego, jak również, przybliżając relacje jakie zachodzą między wychowankiem a osobą wychowawcy.

Następnie Autor dokonuje charakterystyki działania ludzkiego, wychodząc od określenia struktury wolnego czynu ludzkiego i podkreślając wartość moralną działania człowieka. Ważnym momentem tego etapu refleksji jest wyakcentowanie istotnego wymogu wychowania moralnego, jakim jest prowadzenie wychowanka do wolności rozumianej jako zdolność wyboru autentycznego dobra i jego realiza-

cję. Autor, mówiąc o wolności nie zapomina jednak i o odpowiedzialności, która zawsze winna z nią współistnieć. W tymże rozdziale ks. S. Jasionek dotyka także problemu słabości natury ludzkiej, jakimi są wady moralne. Nie można lekceważyć ich, zwłaszcza, że wad jest dwa razy więcej niż cnót (wady z nadmiaru i niedomiaru w stosunku do cnoty — jest więc z czym zmagać się w życiu moralnym). Wady bowiem jako stałe usposobienie do wykonywania czynów moralnie złych mogą i *de facto* rujnują postępowanie człowieka.

Rozdział trzeci Autor poświęca istotnemu zagadnieniu kształtowania sumienia moralnego. Temat jest niezwykle ważny, ponieważ współcześnie funkcjonuje niedobra, niepokojąca i niestety narastająca tendencja powoływania się na sumienie w kontekście najrozmaitszych niemoralnych działań, które usprawiedliwia się wygodną normą sumienia, pomijając jednak zupełnie konieczność i obowiązek kształtowania prawidłowego, jak mówi Autor, oświeconego sumienia. To oczywiście, że sumienie jako subiektywna norma moralności jest busolą naszego postępowania i oceny pod kątem dobra i zła moralnego naszych decyzji i czynów wyłonionych na ich podstawie, ale nie oznacza to wcale, że zawsze bez najmniejszego ryzyka można iść za jego głosem. Najpierw w procesie wychowawczym trzeba zadbać o jego formację, co jest właśnie głównym celem wychowania moralnego człowieka. Autor słusznie wskazuje tu na rolę roztropności, która przecież, jak zauważył św. Tomasz z Akwinu w *Sumie teologicznej* w artykule *Utrum prudentia sit virtus specialis est?* jest cnotą specjalną, nazwaną potem przez o. Jacka Woronieckiego w *Katolickiej etyce wychowawczej* „cnotą dobrze wychowanego sumienia”.

Kolejny rozdział koncentruje się na zagadnieniu wychowania do miłości, które polegać ma, jak pięknie pisze Autor, na „wychowaniu serca”, i które, jak mówi Jan Paweł II, oznacza „otwarcie się każdego jestestwa na istnienie innych, zdolność ich rozpoznawania i rozumienia”. W wymiarze miłości ks. S. Jasionek akcentuje takie ważne elementy jak: wychowanie do pełni człowieczeństwa, miłość bliźniego, właściwe podejście do płciowości, wychowanie do czystości, wychowanie do wierności małżeńsko-rodzinnej i szacunek do życia. Na tle tychże zagadnień Autor zwraca uwagę na szczegółowe problemy, z którymi ludzie często nie radzą sobie jak nieuporządkowanie popędu seksualnego, zwłaszcza homoseksualizm czy też niewierność małżeńska. Naświetla także takie zagadnienia jak na przykład eutanazja, zabijanie nienarodzonych, badania prenatalne, zapłodnienie „w szkle”, samobójstwo, terroryzm, kara śmierci, czy też alkoholizm lub narkomania.

W rozdziale piątym, zatytułowanym *Wychowanie do prawidłowych relacji międzyludzkich* ks. S. Jasionek pragnie zwrócić uwagę czytelnika na człowieka rozumianego jako *homo socialis*, a więc osobę, która potrzebuje do życia drugich, której niezbywalnym prawem jest prawo do życia w społeczności i w prawdzie. Z tego prawa wynikają jednak i określone obowiązki jak choćby szacunek do dobra wspólnego, respekt dla cudzej własności, kształtowanie wrażliwości na prawdę, a także troska o przyrodę i poszanowanie prawa pozytywnego. Bez tych elementów niemożliwe byłoby prowadzenie życia społecznego. Tym bardziej więc wychowawcy, w twórczym procesie kształtowania wychowanków, winni uwrażliwiać ich na te konieczne i nieodłączne od osoby atrybuty formowania ich człowieczeństwa.

Rozdział szósty Autor poświęca na przypomnienie najważniejszej części aretologii, jakim jest teoria czterech cnót kardynalnych. Ważne to przypomnienie, gdyż obecnie sporadycznie mówi się *explicite* o cnotach, często myśląc, że słowo cnota jest nadto archaiczna, a tym samym także treść, która za tym słowem kryje się. Zresztą sami pedagodzy i wychowawcy mylnie określają na przykład „wartością”, kategorią pedagogiczną, zaletą, zdolnością, to co jest w sensie klasycznym właśnie cnotą. Warto pamiętać więc, że roztropność, męstwo, sprawiedliwość i umiarkowanie są tak zwanymi czterema cnotami kardynalnymi, z których można wyodrębnić szereg innych. Ojciec Jacek Woroniecki w swej *Katolickiej etyce wychowawczej* opisuje około osiemdziesięciu rozmaitych cnót, o których dziś rzadko pedagodzy pamiętają, lub nie potrafiąc wyjaśnić czym jest choćby długo-myślność, wielkoduszność czy eutrapelia.

Ostatni rozdział jest opisem różnych podmiotów wychowujących, mających do spełnienia ważną rolę w wychowaniu moralnym. Tymi podmiotami jest przede wszystkim rodzina, potem szkoła, Kościół, środki społecznego przekazu, czy też grupa rówieśnicza. Podmioty wychowujące, i to jest ważna konstatacja Autora, niezależnie od tego, czy działają w sposób spontaniczny czy zamierzony winny uświadomić sobie pierwszorzędną metodę wychowania moralnego, którą stanowi dawanie przykładu postępowania moralnego. Do tego elementu skutecznego wychowania jakim jest przykład dodałabym miłość, czyli bezwarunkowe kochanie wychowanka. Dobry przykład i miłość są bowiem dwoma najważniejszymi metodami pedagogicznymi, są esencją wychowania, której nie zastąpią ani pedagogiczne studia ani przeczytane książki z tej dziedziny, bowiem *verba docent sed exempla trahunt*, a jeśli będą to przykłady dawane z miłością, wówczas można być pewnym prawdziwego sukcesu wychowawczego.

Książka księdza S. Jasionka niewątpliwie warta jest polecenia i lektury, gdyż koncentruje się na jednym z najbardziej newralgicznych aspektów wychowania — formowaniu moralności. A przecież należy wciąż pamiętać, że praktycznie nie ma dziedziny życia ludzkiego, która nie byłaby „dotknięta” przez moralność. Wartość więc wychowania moralnego jest nie do przecenienia, zwłaszcza dziś, gdy wychowanie moralne sprowadza się jedynie do wykształcenia postawy tolerancji czy tak zwanej poprawności politycznej. To zredukowanie wychowania moralnego, pomniejszenie jego roli w teorii wychowania, przynosi niestety ujemne skutki, co jednak może być przedmiotem odrębnej pracy. Książkę *Wychowanie moralne* polecam tym wszystkim, którzy w jakikolwiek sposób wychowują lub będą wychowywać, którzy mają wpływ na kształtowanie postaw i osobowości innych, i którzy są w jakikolwiek sposób twórcami sztuki autentycznego życia opartego na wierze, nadziei i miłości.

Zdzisława Kobylińska

Przedziwna Matka Stworzyciela Swego. Antologia dawnej polskiej poezji maryjnej, wybrał, opracował i wstępem poprzedził Roman Mazurkiewicz, Wydawnictwo Księży Marianów MIC, Warszawa 2008, ss. 584.

Polska pobożność maryjna, począwszy od pierwszych stuleci chrześcijaństwa na naszych ziemiach i najslawniejszej *Bogurodzicy* aż po czasy nam współczesne, obfituje w niemal nieprzebrane bogactwo utworów poetyckich. We wszystkich epokach Kościoła w Polsce czciciele Najświętszej Maryi Panny dedykowali Jej swoje poematy, które powstawały z potrzeby serca. Najpiękniejsze wiersze, hymny i pieśni do Bożej Rodzicielki starano się gromadzić i wydawać drukiem. W minionym wieku dawną poezję maryjną w szerokim zakresie uchroniły od zapomnienia dwie pozycje: T. Jodełka, *Polska poezja maryjna. Antologia*, Niepokalanów 1949 oraz *Z głębokości. Antologia polskiej modlitwy poetyckiej*, oprac. A. Jastrzębski, A. Podsiad, Warszawa 1966. Ponadto na wspomnienie zasługuje dwutomowy zbiór utworów głównie z XIX i XX wieku, opracowany przez ks. Michała Jagosza: *Pieśni sanktuariów maryjnych*, Wydawnictwo Calvarianum, Kalwaria Zebrzydowska 1997, t. I, ss. 391, t. II, ss. 441.

W nurt popularyzowania poezji maryjnej włączył się Roman Marek Mazurkiewicz, który zgromadził i przygotował do druku materiał obejmujący ponad 300 utworów staropolskich ku czci Matki Bożej. Omawianą przez nas antologię Mazurkiewicz wydał drukiem mając już w swym dorobku takie publikacje książkowe, jak między innymi: *Bóg się rodzi... 100 najpiękniejszych kołęd i pastorałek*, Arka, Kraków 1992, *Korona Dziewicy Maryi. Antologia polskich średniowiecznych pieśni maryjnych*, oprac. i tłum. R. Mazurkiewicz i M.J. Mikoś, Collegium Columbinum, Kraków 2002, oraz *Polskie średniowieczne pieśni maryjne. Studia filologiczne*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2002. Jako znawca religijnej literatury staropolskiej, mariologii oraz kultury średniowiecznej podjął się niezwykle trudnego zadania wyboru reprezentatywnego zbioru zabytków polskiej poezji maryjnej. W opracowanej antologii udostępnił czytelnikom spuściznę ponad pięciu wieków od średniowiecza po schyłek epoki oświecenia, często po raz pierwszy wydobytą z rękopisów i starodruków.

Przedziwna Matka Stworzyciela Swego. Antologia dawnej polskiej poezji maryjnej, to poetyckie świadectwo wiary chrześcijańskiej i miłości do Najświętszej Maryi Panny. Zawiera utwory zróżnicowane gatunkowo i stylistycznie, zarówno dzieła wybitnych poetów, jak i wiersze pozbawione większych ambicji literackich. Wszystkie jednak łączy „maryjny” charakter. Teksty artystyczne przeplatając się z twórczością ludową, popularną czy wprost dewocyjną razem tworzą rozległą

panoramę dawnej pobożności. Są cennym źródłem do badań nad dziejami kultu Matki Bożej w Polsce.

Całość zebranego materiału pogrupowana jest nierównomiernie w pięciu działach ułożonych według epok: Z poezji średniowiecznej. I. „*Bogiem sławiona Maryja*”. *Praojców naszych śpiew* (s. 25–50), II. „*Na tę wszyscy poglądaycie*”. *W kręgu twórczości bernardyńskiej* (s. 53–73), III. „*Ave, królewska Panno!*” *Z liryki łacińskiej* (s. 77–86); Z poezji renesansowej. I. „*Kto chce Pannie Maryi służyć*”. *W nurcie kontynuacji* (s. 91–114), II. „*Drżące gwiazdy ęmi zorzą różaną*” *Madonna humanistów* (s. 117–146), III. „*On Bóg był, jam bogiem nie była*” *Maryja protestantów* (s. 149–156); Z poezji barokowej. I. „*Afekt nabożny i prośba zbawienna*”. *W kręgu modlitw i kontemplacji* (s. 161–280), II. „*Żyłś na ziemi, jakbyś żyła w niebie*” *Żywot Bogarodzicy na święta rozpisany* (s. 283–380), III. „*Dziardyn otwieram wielki...*” *Ogrody, wieńce, kwiaty...* (s. 383–426), IV. „*Przedziwna Matko w tym świętym obrazie*” *Sanktuaria i wizerunki* (s. 429–443), V. „*Króluje w Polsce najczystsza Dziewica*” *Królowa Sarmatów* (s. 447–471); Z poezji oświeceniowej (s. 475–502).

Zgonie z prawdą historyczną zdecydowanie najobszerniej reprezentowane są zabytki barokowe, a najskromniejszą grupą tworzą pisma z epoki oświecenia.

Kluczem do zrozumienia dawnej poezji jest obszerny wstęp napisany przez R. Mazurkiewicza. Autor antologii zamieścił w nim szczegółową charakterystykę teologiczno-literacką epok, z których pochodzą teksty. W uwagach edytorskich wyjaśnił zasady zastosowanej transkrypcji oraz podał bibliografię ważniejszych opracowań polskiej poezji. Do niezwykle wartościowych elementów antologii należą noty o autorach i o utworach anonimowych. Orientację w gąszczu różnorodnych tekstów ułatwiają indeksy ułożone alfabetycznie: indeks incypitów wierszowych oraz indeks autorów.

Czytając po kolei przedstawioną antologię można prześledzić wpływ kultury zachodniej oraz bizantyjsko-słowiańskiej na poszczególne epoki i zaobserwować proces kształtowania się obrazu Maryi rozpowszechnionego w dzisiejszej społeczności polskiej. Uważny czytelnik poezji zauważy, że pewne prawdy wiary dotyczące Najświętszej Maryi Panny były w historii przeżywane z różnym natężeniem. Najstarsze, a więc średniowieczne utwory wierszowane, wzorowane na poezji łacińskiej charakteryzują się ewangelicznymi obrazami Maryi w kontekście historii zbawienia. Dostrzeżemy w nich także dużo teologicznych tytułów i przywilejów Maryi, pośród których dominują: „dziewicza rodzicielka i matka Boga, pełna łaski, najświętsza z ludzi, współuczestniczka w dziele odkupienia, królowa nieba i ziemi”. Spotkamy się z piętnastowieczną wiarą w niepokalane poczęcie i duchowe macierzyństwo Maryi. W renesansie Maryja ukazywana jest przez humanistów jako Orodowniczką i Wspomożycielką, Panią ze szlachetnego rodu chrońcą przed zarzą i wojnami. To Dziewicza Matka Boża w wizerunkach rozdzielająca łaski i obdarzająca zdrowiem. Do pełnego obrazu epoki odrodzenia należą poezja protestancka ukazująca Matkę Pańską, jako służebnicę w historii zbawienia wyróżniającą się pokorą serca, wiarą i stałością. Czasy baroku obfitują w niezliczone tytuły, przesadne porównania, kwieciste epitety i metafory wychwalające pokorę, czystość, piękno, miłosierdzie i królewskość Maryi. Matka Boża czczona jest w związku z Chrystusem, jako zależna od Niego Pośredniczka, a także jako

wielka Obrończyni i Królowa Polski. W powściągliwej twórczości maryjnej okresu oświecenia odnajdziemy tytuły błogosławionej Dziewicy Maryi, Niepokalanej Bogarodzicy, świętej i bolesnej Matki, Królowej nieba i ziemi, a także „Rodzicę Boską” na Jasnej Górze. Maryja rozumiana jest w relacji do Trójcy Świętej, jako „Miasto Syna Boga”, „Łóżnica Ducha Najświętszego droga”, „Żywy portret twarzy Boga Ojca”.

Dzieło wykonane przez R. Mazurkiewicza zasługuje na uznanie i wdzięczność współczesnych. Dla osób prawdziwie pobożnych i wrażliwych na piękno, dawna poezja maryjna dostarcza wytchnienia i wielu szlachetnych wzruszeń. W zależności od potrzeby serca i stanu ducha katolik trzeciego tysiąclecia może ubogacać osobistą modlitwę dziedzictwem swych ojców. Wraz z dawnymi poetami może Najświętszą Maryję Pannę nie tylko czcić, wzywać, błagać, przepraszać i Jej dziękować, ale także wychwalać, podziwiać, zachwycać się Jej pięknem, świętością i dobrocią, a nade wszystko naśladować oczarowany Jej przykładem.

Ks. Sławomir Ropiak

WYKAZ SKRÓTÓW

- AK — *Ateneum Kapłańskie*, Włocławek 1909–
- APN — Archiwum Parafialne w Nawiadach.
- APO — Archiwum Państwowe w Olsztynie.
- BF — *Breviarium Fidei*. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, J.M. Szymusiak, S. Głowa (opr.), Poznań 1964.
- CA — Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, 1991.
- ChS — *Chrześcijanin w świecie*, Warszawa 1969–
- ComP — *Communio*. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny, Poznań 1981–
- Conc — *Concilium*. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny, Poznań 1965–71.
- CTr — Jan Paweł II, Adhortacja Apostolska *Catechesi Tradendi*, 1979.
- CzST — *Częstochowskie Studia Teologiczne*, Częstochowa 1973–
- DBS — *Dictionnaire de la Bible*. Supplement I–XI, red. L. Pirot, A. Robert, Paris 1928–88.
- DCE — Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, 2005.
- DH — *Enchiridion Symbolorum*, H. Denzinger, Friburgi/Br. (do 31 wyd., 1961).
- DiM — Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, 1980.
- DNSK — Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła, t. I–II, Rzym – Lublin 1996.
- DOK — Kongregacja ds. Duchowieństwa, Dyrektorium ogólne o katechizacji, Poznań 1998.
- DS — *Enchiridion Symbolorum*, H. Denzinger, A. Schönmetzer, Friburgi/Br. 1963.
- DWCH — Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, 1965.
- EB — *Enchiridion biblicum*. Documenta ecclesiastica. Sacrum Scripturam spectantia, Neapoli 1961.
- EiE — Jan Paweł II, Adhortacja Apostolska *Ecclesia in Europa*, 2003.
- EK — Encyklopedia Katolicka, Lublin 1985.
- HD — *Homo Dei*. Przegląd ascetyczno-duszpasterski, Tuchów 1932–1939, Wrocław 1940–1956, Warszawa 1957–
- Kat — *Katecheta*. Dwumiesięcznik poświęcony zagadnieniom nauczania religii, Poznań 1957–
- KDK — Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 1965.
- KK — Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 1964.

- KKK — Katechizm Kościoła Katolickiego, 1992.
 KL — Sobór Watykański II, Konstytucja o Liturgii *Sacrosanctum Concilium*, 1965.
 KMW — *Komunikaty Mazursko-Warmińskie*, Olsztyn 1946–1950, 1957–
 KNSK — Kompedium nauki społecznej Kościoła, 2005.
 KO — Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, 1965.
 KPK — Kodeks Prawa Kanonicznego, Poznań 1983.
 KST — *Kieleckie Studia Teologiczne*, Kielce.
 KTWI — *Kwartalnik Teologiczny Wileński*, Wilno 1923–1926.
 LC — *Liberi Caroli*.
 LG — Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego, t. II, *Wielki Post, Okres Wielkanocny*.
 LPEP — Listy Pasterskie Episkopatu Polski 1946–1980, Paryż 1981.
 LPPP — Listy Pasterskie Prymasa Polski 1946–1974, Paryż 1975.
 MD — Jan Paweł II, List apostolski *Mulieris Dignitatem*, 1995.
 MM — Jan XXIII, Encyklika *Mater et magistra*, 1961.
 MST — K. Rahner, K. Vorgrimler, Mały słownik teologiczny, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987.
 NMI — Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*.
 PH — Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Persona humana*.
 PK — *Prawo Kanoniczne*, Warszawa 1958–
 POW — *Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze*, Warszawa 1961–
 PP — *Przegląd Powszechny*, Kraków 1884–1935, Warszawa 1936–1939, 1947–1953, 1982–
 PP — Paweł VI, Encyklika *Populorum Progressio*, 1967.
 PSin II — Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, (red.) M. Peter, M. Wolniewicz, wyd. II poprawione, t. II, Poznań 1984.
 PT — Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, 1963.
 QA — Pius XI, Encyklika *Quadragesimo Anno*, 1931.
 RB — *Revue Biblique*, Paris 1892–1940, 1948–
 RBL — *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, Kraków 1948–
 RF — *Roczniki Filozoficzne*, Lublin 1948–
 RN — Leon XIII, Encyklika *Rerum novarum*, 1891.
 RP — Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et Paenitentia*.
 RTK — *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, Lublin 1949–
 SH — *Sensburger Heimatbrief*.
 SNT — Słownik Nowego Testamentu, X. Leondufour, Poznań 1997.
 SRS — Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, 1988.
 STB — Słownik Teologii Biblijnej, Poznań 1990.
 STh — Sancti Thomae Aquinatis, Summa Theologica I–III, Taurini 1939 (Suma teologiczna I–III, t. IXXXIV, Londyn 1962–86).
 STV — *Studia Theologica Varsaviensis*, Warszawa 1963–
 ŚL — Śpiewnik Liturgiczny, red. ks. K. Mrowiec, Lublin 1988.
 ŚS — J. Siedlecki, Śpiewnik kościelny, wyd. XXXVII zmienione, prac. zb. red. ks. K. Mrowiec CM, Opole 1982.
 VS — Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 1993.
 VT — *Vetus Testamentum*, Leiden 1951–
 WDP — *Wiadomości Diecezjalne Podlaskie*, Siedlce 1918–1949, 1957–

- ZCz* — *Znaki Czasu*. Kwartalnik religijno-społeczny, Paris 1986–1987, Roma 1988–
- ZN KUL* — *Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, Lublin 1958–
- ŻSz* — *Życie Szkoły*, Toruń 1946–1950, Warszawa 1951–

SKOROWIDZ GEOGRAFICZNY

- Afryka 273
Akwin 71, 101–103, 158, 159, 161, 248, 257, 276
Akwizgran 35
Alba 233
Aleksandria 63
Anglia 114
Archidiecezja warmińska 232, 237, 246–250, 254, 256–259
Arda, ziemia 121
Aszszur 18
Atlantyda 120
Aweyden (Nawiady) 47–50, 52–54, 57, 58
- Babięta 58
Bartoszyce 259
Bawaria, kr. 48
Berlin 57, 156
Bielsko-Biała 185, 188
Biskupiec k. Reszla 49, 58
Bizancjum 35, 36, 39
Bliski Wschód 29, 30
Bonn 23
Braniewo 61, 63, 67
Brazylia 246
Brescia 24, 236
- Cambridge 223
Casale Monferrato 87
Cesarstwo Bizantyjskie 36
Chawila, kr. 18
Chiddekel, odnoga rajskiej rzeki 18, 20
Cierzpięty 54
Cieszyn 196
Czarny Kraj 121
Czersk 64
Czerwotka 56
Częstochowa 37, 93, 160, 185, 246, 283
- Diecezja chełmińska 50, 51
— irkucka 256
— Prawosławna Białostocka i Gdańska 257
— warmińska 49, 51, 232, 254
Dłużec 53, 54, 56, 57
Działdowo 55
- Eden, ogród rajski 18–21
Eufrat, rz. 20
Europa 35, 155–157, 273
— Północna 129
- Francfort (Frankfurt) 42
Freiburg (Fryburg) 25
Friburgi/Br. (Freiburg im Breisgau = Fryburg Szwajcarski) 283
Frombork 250
- Galindia, kr. 48
Ganthen (Ganty) 54
Ganty 54
Garden City 19
Gdańsk 199
Gichon, odnoga rajskiej rzeki 18, 20
— potok jerozolimski 13
Gietrzwałd 47, 247, 255, 259
Głotowo 248, 258, 259
Gniezno 142, 211
Golanka 54, 57
Gołdap 58
Gondoru 120
Göttingen (Getynga) 19
Great Britain (Wielka Brytania) 223
Grecja 25
Grottaferrata 62
Grudusk 259

- Hamburg** 51
Hannover 36
Heliopolis, święty staw 13
Henrykowo 259
- Izrael** 14, 26
- Jasna Góra w Częstochowie** 160, 249, 281
Jerozolima 11, 12, 144
Jeziorany 259
Jeziro Białe k. Dłużca 53
 — Mokre 55
 — Nawiadzkie 48
Jordan, rz. 20
- Kalwaria Zebrzydowska** 279
Kanigowo 259
Katowice 142, 147, 166
Kętrzyn 47, 48, 50, 55
Kielce 186, 284
Klewki 244, 252
Kołowin 55
Konstantynopol 37
Korsze 259
Königsberg (Królewiec; Kaliningrad) 52
Kraków 7, 17, 62, 63, 65, 66, 71, 73, 82, 89, 92,
 134, 135, 141–143, 145, 155, 158–160, 163,
 169, 172, 173, 181, 183, 191, 197, 199, 204,
 209, 211, 220, 222, 232, 235, 236, 263, 277,
 279, 284
Krosno 271
Królestwo Czarów 121
 — Polskie 50
Królewiec (Königsberg) 55, 58
Krutyn 54
Krzywonoga Mała 259
Kusz, kr. 18
- Leiden (Lejda)** 284
Lidzbark Warmiński 67, 259
Linz 222
London (Londyn) 224
Londyn 101, 188, 208, 284
Lublin 7, 23, 93, 100, 105, 118, 133, 143, 157,
 161, 185, 195, 196, 208, 219, 221, 224, 226,
 232, 234, 236, 283–285
Lubomino 259
- Łagiewniki** 255
Łankiejmy 259
Łomża 213
Łódź 196
- Machary** 54
Mainz (Moguncja) 42
Masuren (Mazury), kr. 49
Mazury, kr. 49, 51, 55
Mediolan 41, 43
Mezopotamia, kr. 20
Milano (Mediolan) 88
Mojtyny 48, 59
Momajny 259
Morağ 259
Mordor, kr. 124
Moskwa 129
Mrażowo 56, 58
- Nawiady** 47–60, 283
Nazaret 14
Neapoli (Neapol) 283
Neidenburg (Nidzica) 49
Nidzica 257, 259
Nicea 35, 40, 42
Niedomice 259
Niemcy 4, 57, 58
 — Zachodnie 156
Niepokalanów 279
Nieśmiertelne Kraje 123
Nola 235
**Nordenbork (= Nordenburg; Kryłowo, Okręg
 Kaliningradzki)** 50
Norwegia 224
Nowy Żydrój 59
Numenor, baśniowe królestwo 120
- Ogród** 18
 — rajski 18, 26
Olsztyn 3, 4, 7, 35, 49, 51, 54, 56, 58, 63, 66, 69,
 71, 99, 132, 142, 144, 155, 163, 171, 178,
 195, 196, 201, 226, 233, 236, 243, 246–251,
 254–259, 283, 284
Opole 94, 133, 186, 284
Oxford 222
Orlean 35
Orneta 67
Ostpreußen (Prusy Wschodnie) 49
Ostróda 259
- Palestyna, kr.** 20
Państwo niemieckie 59
 — polskie 59
Parafia Ewangelicko-Augsburska w Nidzicy 257
Paris (Paryż) 8, 23, 232, 235–237, 283–285
Paryż 209, 284
Peitschendorf (Piecki) 56
Pelplin 138, 156

- Perat, odnoga rajskiej rzeki 18, 20
 Piecki 54, 56, 57, 59
 Pieniężno 249, 256, 258, 267
 Pisz 55
 Piszon, odnoga rajskiej rzeki 18, 20
 Pluskowesy 259
 Polonia (Polska) 243
 Polska 51, 59, 113, 163, 178, 198, 204, 211, 225,
 237, 246, 247, 254–256, 267, 272, 279
 Poznań 7, 19, 25, 102, 104, 109, 113, 115, 135,
 136, 141, 145, 156, 186, 211, 213, 214, 222,
 233, 283, 284
 Prusy, kr. 51, 58
 — Książęce 50
 — Wschodnie 57–59
- Quebec 237
- Ras Szamra, święte źródło 13
 Radom 158, 164
 Reszel 67
 Roma (Rzym) 18, 25, 62, 86, 88, 91, 285
 Rosja 54, 55, 58, 113
 Rozogi 259
 Ruciane 56
 Ruspe 43
 Ruszkowo 259
 Ryn 47, 48
 Rzeszów 186
 Rzym 36, 37, 208, 213, 237, 283
- Sandomierz 140, 163, 189
 Sankt Augustin 4
 Sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Łagiew-
 nikach 255
 Sheffield 18
 Sensburg (Mragowo) 49, 56
 Serock 259
 Sewilla 43
 Siedlce 4, 284
 Skandynawia, kr. 114
 Sopot 61
 St. Ottilien 86
 Stany Zjednoczone (USA) 174
 Stalowa Wola 17
 Stare Kiełbonki 54
 Starostwo ełckie 50
 — leckie (ełckie) 50
 — nordenborskie 50
 — ryńskie 50
 — straduńskie 50
 — szestneńskie 50
 Stary Kontynent (Europa) 156, 273
- Strasbourg 68
 Stuttgart 21
 Syjon 10, 14
 — (gr. Sidon, hebr. Gion), wzgórze w Jerozoli-
 mie 144
 Szara Przystań 123
 Szczytno 259
 Szeol (krajina zmarłych) 25
 Szestno 48
 Szklarnia 54
- Śródziemie (zob. J.R.R. Tolkien), krajina 114,
 116, 118, 120–123, 126
- Taizé 245, 253
 Taurini (Turyn) 284
 Toledo 140
 Tor Vergata, rzymski kampus uniwersytecki 160
 Toruń 285
 Tournai (Turyn) 23
 Tygrys, rz. 20
- Ukta 54, 55, 60
- Warmia, kr. 50, 51, 61
 Warpuny 59
 Warszawa 4, 18–20, 31, 36, 69, 85, 86,
 113–115, 119–121, 140, 142, 145, 158, 159,
 171, 174, 177, 178, 181, 183, 186, 188, 211,
 212, 219, 220, 223, 226, 227, 236, 237, 272,
 279, 283–285
 Watykan 143
 Wrocław 86, 127, 145, 160, 164, 213, 221, 283
 Wschód (kraje wschodnie) 36, 37, 44
 — (ogród Eden) 19
 — (przeszłość) 19, 20
 — Starożytny 11
 Würzburg 49
 Westpreußen (Prusy Zachodnie) 49
 Weyden 48
 Węgorzewo 50
 Wierzawice 259
 Wilno 284
 Włochy 101
 Włocławek 283
- Zachód (państwa zachodnie) 19, 20, 36, 38, 41,
 44, 157
 ZSRR (Związek Socjalistycznych Republik Ra-
 dzieckich) 129
 Związek Radziecki (ZSRR) 129

SKOROWIDZ NAZW i NAZWISK

- Abraham 8
Abramowski, prof. 48
Abrazik Gustaw z Mojtyń 59
Achteimeier P.J. 19
Adam, bibl. 32, 138, 145, 146, 150, 152, 153
Adamczyk Andrzej, ks. mgr lic. 243, 252
Adamski Franciszek 125, 197–199, 263–265
Agenda Sportowa Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum” 245, 253
AIDS — nabyty zespół zaniku odporności 222, 224, 228
Ainurowie 121, 122
Akademia Podlaska, Siedlce 4, 7
Akwinata (Tomasz z Akwinu, św.) 72, 103, 106
Albert Brat 259
Albrecht Hohenzollern (1490–1568) ostatni w. mistrz krzyż., pierwszy książę Prus 50
Amalekici 13
Ambroży, św. 104
Ambroży z Mediolanu (ok. 339–397), bp, św. 41, 43, 105
Amiot F. 33
Amon, król judzki (639–638 p.n.e.) 8
Anat (Asztarte) 25
Andrea Sebastian, dn 52
Andrukiewicz Ryszard, ks. prałat mgr 243, 252, 260
Andrzej Apostoł, św. 259
Anna, św. 109
APN — Archiwum Parafialne w Nawiadach 48, 50, 52–54, 57, 58, 283
APO — Archiwum Państwowe w Olsztynie 54, 283
Apostołowie 143
Apulejusz (ok. 125 – zm. po 170) 44
Aragon, król tulaćz 123
Archidiakoni 50
Ardusso F. 235
„Arka” — wydawnictwo 279
Arystoteles (ok. 384–332 p.n.e.) 43, 72, 101, 102, 104, 107, 164
Asperger Hans 187
— Aspergera zaburzenia (zespół) 186, 187
Aszera (Asztarte) 25
Asztarte (Anat, Aszera), małżonka Baala 25
Atanazy Bibliotekarz 36
— Wielki (ok. 295–373) 41
Auer A. 95
Augustyn Aureliusz, św. (354–430) 41, 42, 77, 92, 161
Augustyn Józef, o. prof. dr hab. SJ 63, 64, 257
Aule, z rodu Valarów 123
Auzepy M. 42
Baal, bóstwo Syrii i Palestyny 25
Bafia Stanisław CSsR, ks. dr hab. prof. UWM 4
Bagrowicz Jerzy, ks. 264
Baj Andrzej, dn 245, 249, 253, 259
Bałdyga Marcin, dn 245, 253, 259
Bałtruszewicz Teodor, ks. 59
Barański Marek, ks. 273
Barbaglio G. 233
Bardel M. 126, 127
Barthelemy D. 23
Barfkoviin Anna Katarzyna z d. Hoffmannin, żona Jana Barfkoviusa 53
Barfkovius Jan, dn 53
Baron-Cohen S. 192
Bartnik Cz.S., ks. 223, 224
Barzykowska A. 196
Bastin G. 172
Batszeba 11
Bauman T. 181–184
Beda Czcigodny (ok. 673–735), św. 43
Begrich J. 13
Beinert W. 141, 143
Bełch S. 101, 102
Benedykt XVI (2005–), pp 156, 237–240, 246, 249, 250, 254, 271, 283

- Berdyński, z Nawiad 50, 51
 Bergson Henri (1859–1941), filozof 73
 Berotius [Boretius?] Grzegorz Friedrich, ks. 53
 Białowąs A. 196, 198
 Biblioteka Wyższego Seminarium Duchownego
 Metropolii Warmińskiej „Hosianum” w Olsztynie 244, 252
Bielawny Krzysztof, ks. 47–60
 Bielecki S. 29
 Bieniek Bolesław, ks. dr 248
 „Big-Brother” — program TV 196
 Bizantyńscy 40
 Błeszczyński J. 188
 Bobola Andrzej, św. 85
 Bobrowska E. 199
 Boecjusz (ok. 480–524), logik, filozof, teolog 43
 Boetticher Adolf 49, 54
 Bocheński A.M., por. 201
 Bohn M.G. 68
 Bołoz Wojciech, ks. 264
 Boretius Grzegorz, ks. 53
 — Michał, adiunkt ks. G. Nennichiusa 52
 Borowicz K. 20
 Borowski W. CRL 140, 142, 145
 Borutka T. 155, 158, 160–163, 165, 167, 168
 Bouyer L. 135, 142
 Böckle Franz 95, 267
 Braniewianka (Regina Protmann) 62
 Braun-Gałkowska M. 196
 Brewczyński Sławomir 249
 Briks P. 19, 21, 22, 28, 29, 31, 32
 Brodniewicz J. 156
 Brzezinka Z. 186
 Buchberger E. 222
 Bujnowska Małgorzata, mgr 244, 252
 Burdyński Maciej, dn 253
 Buxakowski J. 138, 142, 144
 Büttner Jan Heinrich, ks. 54
- „Caritas”, org. dobroczynna 220, 238
 Carpenter H. 113, 115
 Cencini A. 65, 68
 Chałupniak R. 186
 Chamarczuk Mariusz, ks. 273
 Chandzel Sebastian, dn 253
 Chenu Marie-Dominique, dominikanin franc.
 236, 237
 Chodkowska M. 185
 Chodorowska-Chomicz M. 196
 Chojnacki W. 51
 Chór Chłopięc-Męski Miasta Olsztyna 258
 — Mieszany „Ais Vocale” Katedry Muzyki
 Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego 258
- Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum” 244, 252
 Chrostowski W. 23
Chudzikowska-Wołoszyn Małgorzata 35–45
 Ciborovius Grzegorz, ks. 52
 Collegium Columbinum, wydawnictwo 279
 Coogan M.D. 18
 Corecco E. 233
 Cothenet E. 20
 Cottier G. 94
 Courth F. 143, 144
 Crawford P.L. 30
 Curon, rolnik z Nawiad 50
 Cynceron (106–43 p.n.e.) 44, 104
 Cyrańska Ewa 264
 Cyryl Aleksandryjski (380–444) 41
 Czarnowski R. 213–216
 Czarodzieje 120, 123
 Czubala D. 185
- Ćwięka Jacek 245, 253
- Dangel Tomasz, dr 226
 Daniel, dzierżawca ziemi parafialnej w Nawiadach 55
 Danielewicz D. 188
 Darowski Roman, ks. SJ 264
 Dawcewicz Kazimierz, ks. kan. mgr lic. 243, 250, 251
 Dawid (XI/X p.n.e.), król żyd. 8, 9, 11, 12, 14, 144, 145, 153
 — dynastia 9, 14
 — synowie 11
 „Dawid Zachodni” (Karol Wielki) 36
 Dąbkowski Roman, dn 253
 Delhaye Ph. 87, 88
 Demmer K. 95
 Demony 120
 Denzinger H. 283
 Dernowski Piotr, ks. dr prefekt 243–245, 251–253
 Deutschen Ordens — Zakon Szpitala Najśw. Maryi Panny Domu Niemieckiego w Jerozolimie; krzyżacy 49
 Dębek P. 127
 Diabeł 26
 Dianich S. 233
 Długosz Antoni, bp prof. dr hab. 275
 Dobrołowicz J. 196
 Dobrzeńcki Jarosław, dn 253
 Dominikanki z klasztoru św. Anny 109
 Donat (IV w.), nauczyciel św. Hieronima 43
 „Droga Neokatechumenalna” 246
 Drozdek M. 64

- II [Drugi] Polski Synod Plenarny (1991–1999) 237
- II [Drugi] Sobór Watykański (1962–1965) 231, 236
- Drzewińska E. 121, 125, 128
- Drzewiński Piotr 245, 253, 259
- Dubarle A.M. 25
- Dubicki Marian, ks. kan. mgr 243, 252
- Duda Helmud, ks. 58
- Dudar Wiesław SVD, o. 256
- Duksa Piotr*, ks. 171–184, 178
- Duquoc Ch. 125, 127, 233
- Dwór frankoński (karoliński) 35, 36, 38, 43
- Dykcik W. 186
- Dziasek F. 136, 138, 139, 145, 146
- Dziczek Mariusz, dn 253
- Dzieło Budzenia Powołań przy WSDMW „Hosianum” w Olsztynie 246, 249, 254, 258
- Dziewiecki M. 196
- Dzieża W. 135
- E-fired J.M. 25
- Ejmond M. 199
- Elfy 117, 120–124, 126, 128, 129
- Eliade Mircea (1907–1986), rumuński religioznawca 119
- Endlich M.A.C. 68
- Entowie 121, 123
- Esser K. 68
- Europejczycy 156
- Europejski Fundusz Rozwoju Regionalnego 247
- Europejskie Spotkania Młodych 238
- Ewa, bibl. 32, 138
- Ewangelicy 53, 59
- Ewertowski Stefan, ks. dr 257
- Eynikel E. 21, 22
- Ezechiel, prorok 8
- Faraonowie egipscy 10
- Fel S. 166
- Fenrychowa J. 71
- Fiebig J. 196
- Figa Nello A. 88–90, 93, 94, 96
- Filipiak Marian 7, 9, 13, 14
- Filiponi 55
- Filozof (św. Tomasz z Akwinu) 101
- Frankl V.F. 223
- Frankowie 36, 37, 39
- Frączkowski H. 60
- Freeman A. 36–38
- Frith U. 188, 192
- Fromm Erich (1900–1980), filozof 260
- Fryderyk I Hohenzollern (1657–1713), „król w Prusiech” 53
- Wilhelm IV (1795–1861), król pruski 56
- Fuchs Józef 86, 87, 95, 267
- Fulgencjusz z Ruspe (467–532), bp 43
- Funk Grzegorz Wilhelm, ks. 54
- Gablentz, rolnik z Nawiad 50, 51
- Gadacz Tadeusz 264
- Galindowie, plemię staropruskie 49
- Galopin P.M. 31
- Gała A. 196
- Gałkowski T. 192
- Garwoliński Tomasz, ks. mgr lic. 244, 252
- Gatti G. 86, 87, 90, 91
- Gaweł Łukasz 245
- Gedeon 13
- Geffré C. 237
- Genest J. 237
- Gerosa L. 233
- Gibellini R. 237
- Gieltkant Karol, ks. 55
- Glaß G. 49
- Glaß P. 49, 51, 55
- Glemp Józef, kard. 259
- „Gloria” FM, audycje alumnów WSDMW „Hosianum” 245, 253
- Głowa S. 283
- Golde J. 190
- Gospodarstwo rolne WSDMW „Hosianum” w Klewkach 244, 252
- Góralczyk P. 234
- Górny Jan J., ks. inf. dr 244, 252, 255
- Granat W. 138, 141, 143
- Greycy 37, 38, 40, 41
- Greger Michał, ks. 53, 54
- Greniuk F. 93
- Grelot P. 24, 33
- Gresik Karol, dn 244, 245, 249
- Gressmann H. 13
- Grositz M. 224
- Grupa Modlitewna w duchu Taizé „Nowe Jezuzalem” przy WSDMW „Hosianum” 245, 253
- Grün A. 66
- Grzechowiak St. 142
- Grzegorz I Wielki (590–604), pp 41, 43, 105
- Grzegorz z Nyssy (ok. 335–394) 41
- Grzybek G. 185
- Grzybek S. 22, 24
- Gubała W. 95
- Guillet J. 31
- Gunkel H. 13, 19
- Gusovius Piotr, ks. 52
- Guzowski Jan*, ks. dr, red. nac. „Studiów Warمیńskich” 4, 244, 252

- Hadrian I** (76–138), cesarz rzymski 36, 37
Hankała A. 183
Hannover Hahnsche Buchhandlung, wydawnictwo 36
Harcerski Krag Klerycki „Orzeł” przy WSDMW „Hosianum” 245, 253
Haro Garcia R. de 92
Hart Charles 188
Hartknoch Andreas 49
Hauspie K. 21, 22
Häring B. 94, 95
Heinze Benno, ks. 52, 58
Heitmann D. 52, 53, 58
Herr T. 160, 162
Hiacynta, bł. 259
Hick John 72, 73
Hieronim (ok. 340–420), św. 19, 42, 43
HIV (= Human Immunodeficiency Virus — wirus wywołujący AIDS) 222
Hiob, bibl. 105
Hobbit/hobbici 114, 121–123, 126
Homerski J. 145
Hospicjum Dobrego Samarytanina w Lublinie 224
 — **Małego Księcia w Lublinie** 224
Hozjusz Stanisław, kard. 257, 260
Höffner J. 159–161
Huidberg F. 26
Hulecki Mirosław, ks. kan. mgr 244
- Ikonofile greccy** 38
Ilczuk Jakub, dn 249, 259
Iluk-Komorowska R. 197
Iluvatar 122, 123
Imielska I. 197
Imschoot P. 23
Iklingowie 113
Instytut Matki i Dziecka w Warszawie 226
 — **Nauk o Rodzinie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego** 227
 — **Profilaktyki Społecznej i Resocjacji Uniwersytetu Warszawskiego** 198
 — **Prymasowski Stefana Kardynała Wyszyńskiego** 207
 — **Teologiczny im. św. Jana Kantego w Bielsku-Białej** 188
Irena, cesarzowa bizantyjska 35, 38
Izolda 117
Izrael, lud 14, 143, 150, 151
Izraelici 8, 20, 24
Izydor z Sewilli (ok. 560–636), św. 43
- Jagodziński T.** 116
Jagosz Michał, ks. 279
- Jahwe** 9–14, 17, 18, 135
Jakub, bp Diecezji Prawosławnej Białostockiej i Gdańskiej 257
Jakub, św. (Starszy) patron Olsztyna 249, 250, 254, 256, 257
Jan XXIII (1958–1963), pp 160, 220, 284
Jan Paweł II (1978–2005), pp 64, 69, 90–96, 143, 156, 158, 160–163, 168, 169, 192, 219, 220, 231, 233, 237–239, 246–248, 250, 258, 260, 265, 267, 268, 270–274, 276, 283, 284
Jan Apostoł, św. 52, 53, 143
Janiak E. 86
Janker H. 23
Jankowski A. OSB 134, 147
Janowski A. 171, 178, 183
Janssens L. 95
Jaroć Przemysław 245, 253
Jarosz E. 174–176
Jarzynka Tomasz, dn 259
Jarowiecki J. 200
Jasiński Grzegorz 55, 56
 — **P.** 85
 — **Stanisław**, ks. kan. mgr 244, 252, 253
Jasionek Stanisław, ks. SJ 275–277
Jastrzębski A. 279
Jaworska Łucja, s. mgr lic. 244, 252
XI [Jedenasty] Synod w Toledo (675) 140
Jehoasz 8
Jennings H.H., współpr. J.L. Moreno 174
Jeńcy wojenni 58
Jeroboam 11
Jeziński Jacek, bp dr 144, 244, 247–249, 252, 256–259
Jezińska J. 171
Jędraszak Grzegorz, ks. 273
Jędrzejewski S. 26
Jodełka T. 279
Jonas Jan, dn 53
Jonasz 141, 153
Jozue 10
Jucewicz Antoni, ks. 267–270
Jungen Konrad von, wielki mistrz krzyżacki 47
Jurczyk B. 93
Jurewicz O. 19, 29, 32
Juros Helmut 267
Juszczak W. 267
- Kacprzak Paweł**, dn 245, 249, 253, 259
Kaczmarek Katarzyna 264
Kaczyńska Maria 265
Kajfasz 53
Kalinowski M. 226
Kambureli M.T. 31
Kamiński R. 226

- Kaniuga Ludwik, ks. prałat kan. mgr 243, 244, 247, 251, 252
- Kanner Leo, dr 187
- odczyn kruchego chromosomu X 186
- Kanty Jan, św. 188
- Karol Wielki (742–814), król Franków 35–37, 39–44
- Karolingowie, dynastia władców frankijskich 36
- Karolonek W. 196
- Karpiński F. 137
- Kartezjusz (René Descartes, 1596–1650), filozof 73, 74, 77–79
- Karzel Adam* 4
- Kasjodor (ok. 490 – ok. 583) 42
- Kasper Walter 140, 232
- Katarzyna Aleksandryjska (z Aleksandrii), św. 63, 66
- Katedra Muzyki Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego 258
- Opieki Społecznej, Paliatywnej i Hospicyjnej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 227
- Katolicki Uniwersytet Lubelski 17, 227, 263
- Filia WNS w Stalowej Woli 17
- Kaznowski K. 9
- Keilert Engelbert, o. SJ, spowiednik bł. Reginy Protmann 65
- Kempa J. 166
- Kieliszek Zdzisław, ks. mgr 251
- Kijas Z.J. 232
- Klein W. 56
- Klemens Prudencjusz (ok. 400) 43
- Kler frankoński 36
- Klerycka Grupa Miłosierdzia „Auxilium” przy Wyższym Seminarium Duchownym Metropolii Warmińskiej „Hosianum” 245, 253
- — Powołaniowa „Wieczernik” przy WSDMW „Hosianum” 245, 253
- Kleryckie Koło Misyjne przy WSDMW „Hosianum” 245, 253
- Klonowski 137
- Klose A. 159
- Klimczuk Zygmunt*, ks. 155–170
- Klimowicz Cyryl, bp 256
- Klugan A. 31
- Klusak Jarosław, ks. 272
- Knauer P. 95
- Kobylińska Zdzisława* 99–111, 263–277, 196, 272
- Kochanowicz R. 117, 118
- Kochel J. 186
- Kocięcki Daniel, dn 253, 259
- Kokot J. 115
- Kolosanie 147
- Kotakowski Leszek, filozof 115
- Kołodziejczyk Henryk, ks. 272
- Komorowska B. 199
- Komisja ds. Świeceń i Postług WSDMW „Hosianum” 247, 248, 250, 252, 255, 257, 260
- Teologiczno-Historyczna Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 142
- Komitet Obrony ks. B. Heinze 58
- Kondrat D. 204
- Kondziela J. 221
- Konferencja Episkopatu Polski 219, 243, 246, 251, 254
- Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego (Seminariów i Instytutów Naukowych) 243, 251
- Nauki Wiary 17, 27
- Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów 140
- Konieczka Johann, ks. 54
- Konstantyn VI, syn cesarzowej bizantyjskiej Ireny 35, 38
- Konsystorz ewangelicki 55
- pomezkański 50
- sambijski 50
- Koperek J. 163, 168
- Kopiczko Andrzej, ks. kan. prof. dr hab. 49, 244, 252
- Koral J. 220
- Korpus Konsularny MSZ 254
- Kosłowski, organista w Dłużcu 56
- Kostarz J. 186
- Kostorz Jerzy, ks. 207–218
- Kościół tolkienistów 113
- Wschodu 36
- Zachodu 36
- Kościół diecezjalny 232, 234, 235
- Ewangelicko-augsburski 50, 51, 55, 59, 60
- lokalny 231, 234, 240
- partykularny 233
- Rzymskokatolicki 59, 60
- Warmiński 232
- Zachodni 134, 149
- Kotowicz Wojciech, ks. mgr 248, 256
- Kowalska Faustyna, św. 255
- Kowalczyk Józef, ks. abp, nuncjusz 246, 247, 254, 255
- Kowalski J. 94, 95
- Kowalski Łukasz, dn 253
- Koziej Bartłomiej, dn 245, 253
- Kranoludy 117, 120, 121, 123, 126
- Krauze A. 196
- Krawczyk Roman*, ks. prof. dr hab. 4, 7–15, 25
- Krapiec Mieczysław A. OP 100, 105, 164, 264
- Krebs Łucja Maria 66
- Krośnieńska Oficyna Wydawnicza 271
- Król Elfów 122
- Franków (Karol Wielki) 37
- Olch 122

- Królicki Z.A. 113
 Królikowski J. 89
 Królowie izraelscy 11
 — jerozolimscy 8
 Krucina J. 164–166, 221
 Kruczkowski Włodzimierz, ks. 273
 Kruk Erwin, poeta, pisarz 258
 Kruk-Lasocka Joanna 186, 187, 193
 Krukowski Karol 245, 253, 259
 Krupiński Zygmunt, ks. 54
 Kruszewski Jarosław, dn 249, 259
 — K. 171
 — Z. 200
 Kryszek Jacek, ks. misjonarz 246
 Krzyżaniak W. 125
 Kselman J.S. 19
 Księża Marianie 279
 Kuhschmalz Franciszek, ks. bp 52
 KUL — Katolicki Uniwersytet Lubelski 248, 256
Kutaczkowski Jerzy, ks. 17–34
 Kupis B. 119
 Kupny J. 166
 Kurdybacha Beata 264
 Kwiecień Tomasz, o. CP 247
- Lafont G. 232
 Lament Bolesława, bł. 259
 Langkammer H. OFM 145
 Lasoń G. 116, 118
 Leclercq J. 222
 Leeuw G. van der 119, 124
 Legaci papiescy 36
 Leon XIII (1878–1903), pp 161, 164, 168, 284
 Lepa A. 196
 Lesiński Andrzej, ks. prałat kan. dr 244, 252
 Lewandowski J. 212, 213, 216
 Lewi, pokolenie 11, 12
 Lewiatan, mityczny smok 26
 Lewicka K. 117
 Lewis C.S. 113
 Leyding Gustaw 56
 Lichański J.Z. 115, 127, 129
 Lisiecki Andrzej, dn 259
 Liwiński Cezary, ks. 272
 Lokato A. 94
 Longman T. 20–23, 26, 27
 Ludwig Michael, ks. 54
 Lukas Lucas L. 94
 Lurker M. 25
 Lust J. 21, 22
 Luter Marcin, dr, reformator 50, 51
- Łach Stanisław 7–9, 13, 23
 Łącki P. 156
 Łobocki M. 172–178, 180–183
 Łukasiuk Tomasz, dn 248, 249
 Łukasz, św. 52, 53
 Łukaszuk T. 37
 Łukowski Adam, dn 245, 253, 259
- Machinek Marian* MSF, ks. dr hab. prof. UWM 4
 Madianici 13
 Magdziarz J. 60
 Majka Józef, ks. 160, 161, 219, 265
 Manatti M. 8
 Manning T., abp 90
 Marcel G. 275
 Marcinkowski Tadeusz, ks. dr 243, 245, 251, 253, 259
 Marcol A. 94
 Marcjonizm, gnostycyzm judeochrześcijański 143
 Marek, św. 52, 53
Markowski Mieczysław, prof. dr hab. 4
 Mariański J. 170, 226
 Maritain Jacques, filozof 71–83
 Martini K., kard. 90
 Marzec D. 185
 Mastej J. 235
 Mateusz, św. 52, 53, 138, 145
 Matka Regina (Regina Protmann) 61, 69
 Matuszyński Dariusz, ks. 272
 Matysiak Bogdan W., ks. prof. dr hab. 260
 Mazur J. 160
 Mazurkiewicz Roman Marek 279–281
 Mazurzy 59
 McCormick R. 95
 Melchizedek, król i kapłan 8, 11, 12
 Mendus 223
 Merecki J. 93
 Merino E. 92
 Merkisch E. 56
 Merton Tomasz 62
 Mesjasz 7, 8, 11
 Metzger B.M. 18
 Meurer Michael, proboszcz z Kętrzyna 50
 Mędrycy 120
 Michoń Edward, ks. prałat kan. dr 244, 252
 Midura Marian, ks. dr 246
 Migniewicz I. 196, 198
 Migrąła Andrzej, ks. mgr 251
 Mierzwa Janusz, ks. 274
 Mierzwiński B. 33
 Mieszkowski T. 284
 Międzynarodowa Komisja Teologiczna 88, 89
 Mika S. 178

- Mikoś M.J. 279
 Milczarek Wojciech, dn 245, 253, 259
 Minczakiewicz E.M. 188
 Minissale A. 24
 Miodek Lech, mgr 254
 Miozga L. 191
Misiaszek Antoni, ks. dr hab. prof. UWM 4
 Misyjne Seminarium Księży Werbistów w Pie-
 niężnie 249, 258, 267
 Młotek A. 86
 Modlitewna Wspólnota Odnowy Charyzmatycz-
 nej „Laetitia et Pax” przy WSDMW 245,
 253
 Moeller Friedwald 51, 52, 54
 Morciniec P. 94
 Moreno Jacob L. 171, 172, 174, 175, 180, 181
 Moritz Irena, żona ks. Benno Heinze 58
 Mrowiec K. CM, ks. 133, 284
 MSZ — Ministerstwo Spraw Zagranicznych 254
 Müller G.L. 141
 Mycek S. 163
 Myrdzik B. 195
- Nadolny S. 48
 Nadolski B. 142
 Nagórny J. 93, 95, 96, 234
 Nalaskowski Aleksander 155
 Natan, prorok 11, 13, 14
 Nennichius Grzegorz, ks. 52
 Neuner P. 143, 144
 Nicea II — Sobór Nicejski II (787) 42
 Nicholson P. 222
 Niedźwiedzki Tomasz, dn 245, 259
 Niedźwiedź Leszek, ks. prałat mgr lic. 244, 252
 — Tomasz, dn 249
 Niegowski Krzysztof, ks. 273
 Nikolska O.S. 190, 191
 Niemcy 51
 Nitecki P. 237
 Noble, o. 109
 Nowak Marian, ks. 265
 — Piotr, dn 245, 249, 259
Nowak Władysław, ks. prałat kan. prof. zw. dr
 hab., rektor WSDWM „Hosianum” 4, 142,
 243, 244, 246, 247, 250–252, 254
 Nowakowski P.T. 196
 Nowicki Marcin, ks. 272
 Nowogrod Mateusz, ks. 51, 52
 — Piotr, ks. 51
- Obarski M. 115
 Obłąk Jan, bp 248, 256
 Obuchowska I. 186
- Ogonowska A. 196
 Ogólnopolskie Forum Ruchu Hospicyjnego 225
 Ogórek P. 62
 Ojcowie Kościoła 38, 40, 41, 43, 44, 103, 105,
 142
 — Soborowi 37, 38, 40
 Olbrycht Katarzyna 265
 Olczyk K.M. 66
 Olejnik S. 96
 Olszewski Barnaba OFM, mgr 248
 Opalach Cezary, ks., dr prefekt 243–245,
 251–253
 Ordynariat Polowy Wojska Polskiego w War-
 szawie 219
 Organizacja Narodów Zjednoczonych 220
 Orkowie 120
 Orlik J. 196, 197
 Orozjusz, poeta łac. 43
 Ostrowska Emilia, s. 244, 252
 Ostrowski Janusz, ks. 256
 Otto R. 119, 120
 Ozjasz, król 12
 VIII [ósme] Liceum Ogólnokształcące w Olsz-
 tynie 201
- Pachciarek P. 284
 Pallottinum, wydawnictwo 140, 143
PAN — Polska Akademia Nauk 4
 Państwowy Uniwersytet Humanistyczny w Mo-
 skwie 129
 Papieska Komisja Biblijna 26
 Papież-Polak (Jan Paweł II) 272
 Parafialne Zespoły Opieki Paliatywnej 226
Parzych Katarzyna, dr, sekr. red. „Studiów War-
 mińskich” 4, 244, 252
 Paszkowski Marek, ks. kan. mgr lic. 244
 PAT — Papieska Akademia Teologiczna 185
 Pawelski Mieczysław, ks. 272
 Paweł VI (1963–1978), pp 157, 162, 163, 284
 — św. 53, 57, 99, 135, 143, 151, 159, 269
Pawliszyn Mirosław, o. CSsR 71–83
 Paulin z Noli, św. 235
 Pawlak Z. 222
 Pawluk D. 199
 — T. 233, 235
 Pelczar Wojciech 273
 Penili Johann/Jan 51
 Perkins P. 28
 Peter M. 19, 284
 Petsch Melchior 50
 Pieper J. 99
 I. [pierwszy] Synod Archidiecezji Warmińskiej
 (2006) 232
 Pietkun W. 140
 Pietrasiuk Jacek 245, 253

- Pietrzykowska A. 196–198
 Pilch T. 181–184
 Pilkiewicz M. 177
 Piotr, św. 53, 57, 95
 Pióro M. 197–199
 Piłat 53
 Pirot L. 283
 Pisula E. 186–188, 190–192
 Piszcz Edmund, ks. abp dr 244, 246–249, 256–259
 Piszczek M. 190, 191
 Pius XI (1922–1939), pp 160–162, 165, 166, 219, 284
 — XII (1939–1958), pp 138, 161
 Piwowarski Władysław 156–158, 166–269, 220
 Plancjades Fulgencjusz Fabiusz (V–VI w.), identyfikowany z bp. Fulgencjuszem z Ruspe (467–532) 43
 Platon 103, 104
 Pliszka Krzysztof, dn 245, 253, 259
 Plura E. 186
 Pluta Andrzej, ks. prałat mgr 244, 252
 Płoski Tadeusz, ks. bp dr 260
Podgórska Teresa P. 61–70, 63, 67
 Podlaśńska J. 200
 Podsiad A. 279
 Pogorzelski Krzysztof, dn 245, 253, 259
 — Piotr, ks. 51
 Pokorna-Ignatowicz K. 196
 Polacy 204
 Połom Stefan, poeta 257
 Popławska A. 196
 Poster Henryk, rolnik z Golanki 57
 Potworowski Ch. 237
 Powołańowe Niedziele Seminaryjne w WSDMW „Hosianum” 246
 Póltawska Wanda 265
 Prokopiuk J. 119
 Procy 28
 Protestantyzm 50, 51
 Protmann Regina, bl. 61–70
 Prusowie 49
 Prymas Tysiąclecia (kard. Stefan Wyszyński) 207, 210, 215–217
 Przedszkole katolickie w Olsztynie 248
 Przedziecki Piotr, ks. 51
 Przyborowska B. 155
 PWT — Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie 85
- Rabczyński Paweł**, ks. dr, wicerektor WSDMW „Hosianum” 231–260, 236, 243–245, 251–253, 260
 Radwan M. 126
 Rahner Karl 223, 236, 284
 Radzewicz J. 196
 Rak P. 135
 Rapala G. 200
 Rastawicka A. 207, 216
Ratajczyk Anna S.M. CSC 113–131
 Ratzinger Joseph, kard. 134, 155–157, 235, 236
 Ravasi G. 21
 Rebić A. 25
 Referat Misyjny Księży Werbistów w Pieniężnie 256
 Reformacja 51
 Renckens H. 23
 Retta syndrom 186
 Rębliński Stanisław, ks. 273
 Rigał J. 232–235
Rivinius Karl-Josef SVD, ks. prof. dr hab. 4
 Robek Edmund, ks. 273
 Robert A. 283
 Robotnicy przymusowi 58
Rogalewski Tadeusz MIC, ks. dr hab. prof. UWM 4
Rogowski Cyprian, ks. prof. zw. dr. hab., zast. red. nac. „Studiów Warmińskich” 4
 — Johann, dn 54
 Roman Mariusz, dn 245, 249, 253, 259
 Romaniuk K. 143
 Roos L. 166
Ropiak Sławomir, ks. kan. 133–154, 133, 244, 252, 279–281
 Rosengart Michał, dn 245, 249
 Rotruda, córka Karola Wielkiego 35
 Rousseau Jan Jakub 155
Rozen Barbara, czł. red. „Studiów Warmińskich” 4
 RPG — Role Playing Games — gry komputerowe 126, 127, 131
 Ruch Hospicyjny 219–229
 Ruchy gromadkarskie 56
 — sekciarskie 56
 Rusecki M. 232, 236
 Russian and East European Institute 129
 Rutkowski Jan, ks. 54, 55
 — Jarosław 245
 — Karol Wilhelm Henryk, ks. syn Jana
 Rychert Michał 272
 Ryczan K. 161
 Ryken L. 20–23, 26, 27
 Rynio A. 208–212, 214, 217
 Rzymianie 143, 146, 151
- SA — inicjał dn. Sebastiana Andreae 52
Sacha Władysław Andrzej 4
 Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede
 — Kongregacja Doktryny Wiary 88

- Sadko Łukasz, dn 259
 Sadok, kapłan 13
 Sainsbury H. 224
 Saint-Exupéry Antoine de 233
 Salomon 8, 10, 11, 13
 Sałapata A.M. 196
 Samarytanin 163
 Samusch, nauczyciel i organista w Dłużcu 56
 Sareto Zbigniew, ks. 265
 Sarmaci 280
 Saul 11
 Sauron 121
 Schiller Friedrich (1759–1805), pisarz 122
 Schilling O. 25
 Scholz F. 95
 Schmitz J. 236
 Schönfeld Johann/Jan von, komtur 47, 48
 Schungel H. 24
 Schüller B. 96
 Sedulisz (1. poł. V w.) 43
 Sekcja św. Andrzeja Boboli „Bobolanum” 85
 Semicci 29
 Serejski M.H. 36, 39
 Sesboüé B. 135, 232
 Shaw G. 18
 Siedlecki Jan, ks. 133, 134, 284
 Silvestrini F. 86
 Siostry Katarzynki 68
 Skibniewska M. 120–122
 Skorowski Henryk, ks. prof. dr hab. 271–273
 Skorupski Sławomir, dn 253, 259
 Smok/smoki 128
 Sobierajski Bartłomiej, dn 245, 253, 259
 Sobór Efeski (431) 144
 — Nicejski II (787) 35–38, 40–42, 44
 — Trydencki (1545–1563) 96, 143
 — Watykański II (1962–1965) 138, 158, 192, 220, 239, 265, 267, 270, 271, 283, 284
 Sojka A. 199
 Sokołowski K. 115
 — M. 196
 Sokół Z. 198
 Solms E. de 8
 Sonak Dariusz 245, 253
 Sowa J. 186
 — Krzysztof, dn 245, 249, 253, 259
 Spalek Iwona, mgr 244, 252
 Specovius Michał, ks. 54
 Speiser E.A. 19
 Spindelböck J. von 86–90, 93, 94, 96
 Spital H.J., bp 90
 Spyra W. 186
 Sroga Piotr, ks. mgr 163, 244
Stach-Hejosz Magdalena 185–194
 Stanowski Adam 264
 Stala J. 186
 Staroobrzędowcy (Filiponi) 54
 Starzec Franciszek, ks. kan. 259
 Steinau A., architekt 57
 Stępień J. 24
 Stowarzyszenie Alumnów „Bratniak” WSDMW „Hosianum” 245, 253, 257
 — Przyjaciół Chorych „Hospicjum” 225
 — — Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum” 248
 Stroński Tadeusz, ks. 273
 Strzeszewski Cz. 157, 159, 168, 213, 219
 Suk W. 222
 Sułeki Bogusław, dn 259
 Supeł Adam, wojewoda 247
 Swettenham J. 192
 Syjon (Kościół) 144, 150
 Sylwanowicz A. 114, 115
 Synod Archidiecezji Warmińskiej 232
 — Biskupów 89, 90
 — Diecezjalny 231, 233, 234
 Symeon Słupnik (522–596) 41
 Synowiec Julian S. 7, 9, 12, 19, 20, 23, 24
 Syrach 105
 Szafrąska A. 86
 Szatan 25, 26, 141, 153
 Szczurek J.D. 142
 Szlachta B. 163
Szorc Alojzy, ks. prof. zw. dr hab., prof. UWM 4, 257
 Szostak W. 115, 116
 Szostek A. 93
Szot Leon, ks. 219–229
 Sztáfrowski E. 233
Sztychmiller Ryszard, ks. prof. zw. dr hab. 4
 Szyjewski A. 117
 Szymanek E. 141, 143
 Szymański A. 165
 — Stanisław, dn 259
 Szyborska Wisława 71
 Szymon W. OP 141, 143
 Szymusiak J.M. 283
 Szyzkowski Wiesław 245
 Ślipko T. 220
 Śpiewak Leszek, ks. 273
 Świadkowie Jehowy 203
 „Światło-Życie”, ruch oazowy 238
 Światowe Dni Młodzieży 238
 Świerzczek L., ks. 134
 Świderkówna Anna, prof. zw. dr hab. 246
 Świeżawski S. 102
 Świto Lucjan, ks. dr 252

- Taborski A. 163
 Tatarowicz A. 119
 Tatarowicz J. 196
 Teodulf z Orleanu 35, 39
 Teolodzy frankońscy (karolińscy) 35, 38, 40–44
 Teuber G. 56
 Thils G. 235
 Thomae Aquinatis (św. Tomasz z Akwinu) 99
 Tischner Józef, ks. prof., filozof 82
 TN KUL — Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 133
 Toeppen Max 49, 50, 55
 Tokarczyk Janusz, ks. 272
 Tolkien Christopher, syn Johna 121
 — John Ronald Reuel, pisarz sf 113–131
 Tomasz z Akwinu (1225–1274), św. 71–73, 77, 92, 99–107, 158, 159, 161, 248, 257, 276
Torończak Edward SJ 85–97
 Tournay R. 8
 Towarzystwo Naukowe Warszawskie 36
 Tristan 117
 Trolle, baśniowe ludki 120
 Tronina Antoni 7, 9, 11, 14
 Tromp N.J. 25
 Turczyn Andrzej, dn 249, 259
 Turek J. 226
 Tusch Johann Jacob, dn 54
 TVP — Telewizja Polska 271
- Uczeni karolińscy/frankońscy 37, 38, 40, 41, 44
 Uflik-Jaworska I. 196
 Ulman Marianna, s. mgr 244, 252
 Uniwersytet Jagielloński 263
 — Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie 227, 263, 272
 — Opolski 207, 227
 — Warmińsko-Mazurski w Olsztynie 35, 71, 99, 135, 155, 171, 195, 247, 251, 255, 256, 267
 — Warszawski 198, 254, 263
 Utsch A. 56
 UWM — Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie 4
- Valarowie 120, 123
 Valiena 123
 Vannier M.-A. 142
 Vaughan A., bp 90
 Vaulx J. 121
 Vaux R. 23
 Vorgrimler H. 223
 — K. 284
- WAM, wydawnictwo 263, 277
 Wanago Andrzej, ks. 256
 Wanovius Stanisław, ks. 52, 53
 Warmińskie Archidiecezjalne Centrum Badań Hozjańskich 257
 Warnock M. 222
 Wąż, symbol zła, chaosu, wróg bóstw 25, 26, 31
 Weekendowe Dni Powołaniowe 246, 254
 Wehrmacht — armia niemiecka 58
 Weigel George, filozof, teolog 156, 157
 Węclawski T. 135, 142
 Wicher W. 104
 Wichrowicz J. 222
 „Wielki Brat”, program TV 196
 Wieszczyński Janusz, ks. mgr lic. 243, 252
 Więcek Wiesław, ks. prałat, kan. dr 252
 Wigand Jan, bp sambijski 51
 Wilhoit J.C. 20–23, 26, 27
 Williams Charles 113
 Will Gustaw, ks. 56–58
 Willamovius Cyprian, ks. 52
 — Kryspin, syn Cypriana, ks. 52
 Wingie L. 190
 Wiszowaty Edward, ks. kan. dr hab. prof. UWM 252, 256
Wiśniewski Jan, ks. dr hab. prof. UWM 4
 — Piotr, ks. 245, 253
 Władca Ciemności 124
 Władysław Paweł, dn 245, 249
 Włodarski Z. 181
 WNSiS Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego 99
 Wojciech, św. 249, 258
Wojciechowski Michał, prof. dr hab. prof. UWM 4
 Wojna polsko-szwedzka (1655–1660) 52
 Wojsko Polskie 260
 Wojtkowski Julian, bp prof. zw. dr hab. 244
Wojtyśka Henryk Damian CP, ks. prof. dr hab. 4
 Wolanin Zygmunt, ks. 273
 Woliński J. 135
 Wolnicz-Pawłowska E. 212
 Wolniewicz M. 284
 Wołoszynowa L. 177
 Woroniecki Jacek, o. 100, 276, 277
 Woronowski F. 226, 227
 Wróbel J. 86
 Wspólnota Ruchu „Światło-Życie” przy WSDMW „Hosianum” 245, 253
 — „Immaculata” przy WSDMW „Hosianum” 245, 253
 — „Misericordia Dei” 245, 253
 Wydawnictwo Calvarianum 279
 — Księżę Marianów MIC 279
 — Naukowe Akademii Pedagogicznej 279
 Wydział Nauk Społecznych i Sztuki Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego 99

- Wydział Nauki Katolickiej Warmińskiej Kurii Metropolitalnej 246
— Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego 207
— *Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie* 2, 3, 7, 35, 71, 133, 155, 171, 195, 243, 246, 247, 251, 254–256
Wysocka E. 174–176
Wyszyński Stefan, kard. 207–218, 272
Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum” w Krakowie 263
Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej „Hosianum” w Olsztynie 2, 4, 231, 243, 247, 251
- Zachariasz 8
Zagóra Roland, ks. proboszcz parafii ewang.-augsb. w Nidzicy 257
Zakład Opieki Paliatywnej Instytutu Matki i Dziecka w Warszawie 226
Zakon Najśw. Maryi Panny (Krzyżacy) 49, 50
Zaleski W. SDB 140
Zalewska I. 196
Zapadka Romuald, ks. kan. mgr lic. 243, 252
Zapotoczny Grzegorz, dn 244, 245, 249
Zaremba Weronika 273
Zawada S. 196
Zawistowski T. 213
Ząbczyk Teresa 244, 252
Zdybicka Zofia, s. 118, 128, 129, 264
- Zellma Anna* 186, 188, 195–206
Zeman J., ks. 134
Zespół Muzyczny „Soli Deo Gloria” przy WSDMW „Hosianum” 245, 249, 253
— Szkół Samochodowych im. por. A.M. Bocheńskiego w Olsztynie 201
Zgromadzenie Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia 255
— — św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy 62, 65, 68, 244, 252
Ziegler Josef 267
Zielińska I. 196, 197
Ziomba Wojciech, ks. abp dr 232, 246, 250, 251, 254–258, 260
Zimny J. 189
Zinkiewicz Stanisław, ks. kan. mgr lic. 244, 252
Ziółkowski A. 115
— Z. 20
Zorell F. 18, 19, 21, 22, 25, 26, 28, 29, 31, 32
Zwoliński A. 158, 160, 204
Zychowicz J. 134
Zygmunt Piotr 245, 253
- Żabski T. 127
Żeleźnik T. 160
Żurawski Jacek, ks. 272
Żydzi 141
Żywica Zdzisław, ks. dr 244

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN und ARTIKEL

Roman KRAWCZYK: <i>Psalm 110. Die Thronerhebung des Königs-Priesters</i> . . .	7
Jerzy KUŁACZKOWSKI: <i>Die Erbsünde und ihre Folgen für die Relationen zwischen Mann und Frau vor dem Hintergrund des Kpt. 3</i>	17
Małgorzata CHUDZIKOWSKA-WOŁOSZYN: <i>Karolingische „Bücher“ – fränkische Antwort aufs II. Nizäische Konzil von 787</i>	35
Krzysztof BIELAWNY: <i>Geschichte des Kirchspiels Nawiady zwischen 1397–2000</i>	47
Teresa P. PODGÓRSKA: <i>Regina Protmann – ihr Weg zur Heiligkeit</i>	61
Mirosław PAWLISZYN CSsR: <i>Rundum den „Sechsten Weg“ J. Maritain</i> . . .	71
Edward TOROŃCZAK SJ: <i>Theologisch-moralische Interpretation „Optio fundamentalis“ im Nachkonzil-Unterricht der Kirche</i>	85
Zdzisława KOBYLIŃSKA: <i>Rolle der Tugend der Umsicht in der Bildung des moralischen Lebens des Menschen auf Grund philosophischer Analyse des Artikels „Utrum prudentia sit virtus specialis (Sancti Thomas Aquinatis, Summa Theologiae II-II, Q. 47, A. 5)“</i>	99
Anna RATAJCZYK CSC, <i>Sacrum im Schaffen von John Ronald Reuel Tolkien</i>	113
Sławomir ROPIAK: <i>Theologischer Inhalt von Osterliedern, die Hymnen in der Liturgie der Stunden vertreten</i>	133
Zygmunt KLIMCZUK: <i>Grundsätze des gesellschaftlichen Lebens</i>	155
Piotr DUKSA: <i>Anwendung soziometrischer Methoden in der Erziehung und Bildung von Kirchengruppen</i>	171
Magdalena STACH-HEJOSZ: <i>Kommunikationsschranken des katechisierten austinschen Kindes</i>	185
Anna ZELMA: <i>Jugendzeitschriften in den Erfahrungen von Katechisierten der Übergymnasialschulen</i>	195
Jerzy KOSTORZ: <i>Zeitgemäße pädagogische Gedanken des Kardinals Stefan Wyszyński gegenüber der Erziehung der heutigen Jugend</i>	207
Leon SZOT: <i>Gemeinschaftswohl – Grundlage gemeinschaftlicher Aktivität eines Hospizes</i>	219
Paweł RABCZYŃSKI: <i>Der Diözesankirchentag – Antwort auf Zeichen der Zeit</i>	231
Paweł RABCZYŃSKI: <i>Jahresbericht zur Tätigkeit des Priesterseminars „Hosianum“ in Olsztyn (2005/2006)</i>	243
Paweł RABCZYŃSKI: <i>Jahresbericht zur Tätigkeit des Priesterseminars „Hosianum“ in Olsztyn (2006/2007)</i>	251

BEITRÄGE UND REZENSIONEN

Zdzisława KOBYLÍŃSKA – Rezension: <i>Personelle Erziehung</i> . Auswahl von Texten, Kollektivarbeit, Redaktion: F. Adamski	263
Zdzisława KOBYLÍŃSKA – Rezension: A. Jucewicz, <i>Eigenart der christlichen Sittlichkeit vor dem Hintergrund der Lehren von Johannes Paul II.</i> , Missionsbericht des Seminars der Verbisten, Pieniężno 2004	267
Zdzisława KOBYLÍŃSKA – Rezension: <i>Besorgt um des Menschen und die Welt. Die sittlich-gesellschaftlichen Lehren von Johannes Paul II. Ausgewählte Probleme</i> , Kollektivarbeit, Redaktion: Henryk Skorowski	271
Zdzisława KOBYLÍŃSKA – Rezension: Stanisław Jasionek, <i>Moralische Erziehung</i>	275
Sławomir ROPIAK – Rezension: <i>Die wundervolle Mutter Ihres Schöpfers. Gedichtsammlung früherer polnischer Marienpoesie</i> , ausgewählt, bearbeitet und mit einer Einleitung versehen von Roman Mazurkiewicz	279
<i>Verzeichnis der Abkürzungen</i>	283
<i>Geographisches Verzeichnis</i>	287
<i>Namensregister</i>	291
<i>Inhaltsverzeichnis</i>	303

SPIS TREŚCI

ROZPRAWY i ARTYKUŁY

Ks. Roman KRAWCZYK: <i>Psalm 110. Intronizacja króla-kapłana</i>	7
Ks. Jerzy KUŁACZKOWSKI: <i>Grzech pierworodny i jego następstwa dla relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą w świetle Rdz 3</i>	17
Małgorzata CHUDZIKOWSKA-WOŁOSZYN: „ <i>Księgi karolińskie</i> ” — <i>frankońska odpowiedź na Sobór Nicejski II z roku 787</i>	35
Ks. Krzysztof BIELAWNY: <i>Dzieje parafii Nawiady w latach 1397–2000</i> . . .	47
Teresa P. PODGÓRSKA: <i>Reginy Protmann droga do świętości</i>	61
O. Mirosław PAWLISZYN CSsR: <i>Mysząc wokół „Szóstej drogi” J. Maritaina</i> . .	71
Edward TOROŃCZAK SJ: <i>Teologiczno-moralna interpretacja „Optio fundamentalis” w posoborowym nauczaniu Kościoła</i>	85
Zdzisława KOBYLIŃSKA: <i>Rola cnoty roztropności w formacji życia moralnego człowieka na podstawie analizy filozoficznej artykułu „Utrum proidentia sit virtus specialis?” (Sancti Thomae Aquinatis, Summa Theologiae II–II, Q. 47, A. 5)</i>	99
S. M. Anna RATAJCZYK CSC: „ <i>Sacrum</i> ” w <i>twórczości Johna Ronalda Reuela Tolkiena</i>	113
Ks. Sławomir ROPIAK: <i>Treść teologiczna wielkanocnych pieśni zastępujących hymny w Liturgii Godzin</i>	133
Ks. Zygmunt KLIMCZUK: <i>Podstawowe zasady życia społecznego</i>	155
Ks. Piotr DUKSA: <i>Zastosowanie metody socjometrycznej w pracy wychowawczej i formacyjnej grup kościelnych</i>	171
Magdalena STACH-HEJOSZ: <i>Bariery komunikacyjne katechizowanego dziecka autystycznego</i>	185
Anna ZELMA: <i>Czasopisma młodzieżowe w doświadczeniach katechizowanych ze szkół ponadgimnazjalnych</i>	195
Ks. Jerzy KOSTORZ: <i>Aktualność myśli pedagogicznej Kardynała Stefana Wyszyńskiego w wychowaniu współczesnej młodzieży</i>	207
Ks. Leon SZOT: <i>Dobro wspólne podstawą społecznej aktywności hospicjum</i> . .	219
Ks. Paweł RABCZYŃSKI: <i>Synod diecezjalny odpowiedzią na znaki czasu</i> . . .	231
Ks. Paweł RABCZYŃSKI: <i>Roczne sprawozdanie z działalności WSDMW „Hosianum” w Olsztynie (2005/2006)</i>	243
Ks. Paweł RABCZYŃSKI: <i>Roczne sprawozdanie z działalności WSDMW „Hosianum” w Olsztynie (2006/2007)</i>	251

MATERIAŁY i RECENZJE

Zdzisława KOBYLİŃSKA – recenzja: <i>Wychowanie personalistyczne</i> . Wybór tekstów, praca zbiorowa pod red. F. Adamskiego	263
Zdzisława KOBYLİŃSKA – recenzja: A. Jucewicz, <i>Specyfika moralności chrześcijańskiej w świetle nauczania Jana Pawła II</i> , Referat Misyjny Seminarium Duchownego Księży Werbistów Pieniężno 2004	267
Zdzisława KOBYLİŃSKA – recenzja: <i>Zatroskany o człowieka i świat. Nauczanie etyczno-społeczne Jana Pawła II. Wybrane zagadnienia</i> , praca zbiorowa pod red. ks. Henryka Skorowskiego	271
Zdzisława KOBYLİŃSKA – recenzja: Ks. Stanisław Jasionek, <i>Wychowanie moralne</i>	275
Ks. Sławomir ROPIAK – recenzja: <i>Przedziwna Matka Stworzyciela Swego. Antologia dawnej polskiej poezji maryjnej</i> , wybrał, opracował i wstępem poprzedził Roman Mazurkiewicz	279
<i>Wykaz skrótów</i>	283
<i>Indeks geograficzny</i>	287
<i>Indeks nazw i nazwisk</i>	291
<i>Inhaltsverzeichnis</i>	303

Wydawnictwo WSDMW „Hosianum”

Wydanie I. Objętość 28,5 ark. wyd. = 19,5 ark. druk. B₁/16.

Fotoskład, przygotowalnia offsetowa i druk:

Studio Poligrafii Komputerowej „SQL” s.c.

10-684 Olsztyn, ul. Wańkowicza 24, tel./fax 089 542 03 39, 089 542 87 66
e-mail: studio@sql.com.pl

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XLIV–XLV (2007–2008)

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XLIV–XLV (2007–2008)

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XLIV–XLV (2007–2008)

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XLIV–XLV (2007–2008)

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XLIV–XLV (2007–2008)

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XLIV–XLV (2007–2008)

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XLIV–XLV (2007–2008)

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XLIV–XLV (2007–2008)

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XLIV–XLV (2007–2008)

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XLIV–XLV (2007–2008)

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XLIV–XLV (2007–2008)

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XLIV–XLV (2007–2008)

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XLIV–XLV (2007–2008)

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XLIV–XLV (2007–2008)

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XLIV–XLV (2007–2008)

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XLIV–XLV (2007–2008)

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XLIV–XLV (2007–2008)

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XLIV–XLV (2007–2008)

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XLIV–XLV (2007–2008)

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XLIV–XLV (2007–2008)

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XLIV–XLV (2007–2008)

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XLIV–XLV (2007–2008)

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XLIV–XLV (2007–2008)

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XLIV–XLV (2007–2008)

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XLIV–XLV (2007–2008)

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XLIV–XLV (2007–2008)

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XLIV–XLV (2007–2008)

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XLIV–XLV (2007–2008)

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XLIV–XLV (2007–2008)

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XLIV–XLV (2007–2008)

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XLIV–XLV (2007–2008)

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XLIV–XLV (2007–2008)

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XLIV–XLV (2007–2008)

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XLIV–XLV (2007–2008)

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XLIV–XLV (2007–2008)

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XLIV–XLV (2007–2008)

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XLIV–XLV (2007–2008)

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XLIV–XLV (2007–2008)

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XLIV–XLV (2007–2008)

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XLIV–XLV (2007–2008)

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XLIV–XLV (2007–2008)