

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XLIII (2006)

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 XLIII (2006)

WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE METROPOLII WARMIŃSKIEJ
„HOSIANUM”
OLSZTYN 2007

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 WISNIEWSKI, 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. (0-89) 523 89 84; fax. (0-89) 523 86 45
e-mail: hosianum@hosianum.edu.pl rhos@friko4.onet.pl jang@uwm.edu.pl

Wydano za zgodą
Kurii Metropolitalnej w Olsztynie
Olsztyn, dnia 4 lutego 2005 roku
Nr dz. 107/2005

Redakcja techniczna, opracowanie skróty:
Władysław A. SACHA

Redakcja wydawnicza i korekta:
Elżbieta CIEŚNIARSKA

Opracowanie graficzne okładki:
Adam KARZEL

ISSN 0137-6624

© *Copyright by* Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej „Hosianum”,
Olsztyn 2007

ROZPRAWY i ARTYKUŁY

IMPERIUM ASYRYJSKIE W VII W. PRZED CHR.

Treść: — 1. Ekspansja polityczna Asyrii. — 2. Asyria a państwa satelitarne. — 3. Dokonania kulturalne Asyrii. — 4. Upadek imperium. — Zusammenfassung

Od ok. 1900 roku przed Chr. na starożytnym Bliskim Wschodzie dominowała z małymi przerwami jedna potęga — Asyria. Jej wpływy sięgały przede wszystkim daleko za wschodnie granice imperium i nie ograniczały się tylko do supremacji politycznej, lecz także religijnej i kulturowej. W ciągu swej długowiecznej historii Asyria mogła cieszyć się prawie samymi sukcesami — przede wszystkim militarnymi. Dopiero VII w. przed Chr., po wspaniałym rozkwicie wszelkich nauk i literatury, stał się dla niej czasem schyłkowym i zabójczym w wyniku, jak to zwykle bywa, walk o władzę. Po wyniszczającej rywalizacji między pretendencjami do tronu Asyria znikła z historii na kilka tysięcy lat, by dopiero w połowie XIX w. po Chr. ukazać się, ale już jako zabytkowa ruina.

I. EKSPANSJA POLITYCZNA ASYRII

Nazywane w historiografii państwem nowoasyryjskim imperium zaczęło się umacniać od końca X w. przed Chr. w wyniku wielu przeprowadzonych podbojów skierowanych na północ. Pierwsi władcy tego okresu w wyniku reform gospodarczych i wojskowych (Aurdan II — 935–912 r. przed Chr.), udanej z asyryjskiego punktu widzenia kampanii przeciw Babilonii (Adadnirari II — 911–891 r. przed Chr.) i Aramejczykom (Tukulti-Ninurta II — 891–884 r. przed Chr.) oraz licznym wyprawom wojskowym Anurnasirpala II (883–859 r. przed Chr.) granica państwa została przesunięta aż do Armenii oraz Syrii. Panując nad tak rozległymi terenami dumni władcy asyryjscy tytułowali siebie „panami czterech stron świata”. Politykę tę kontynuował Salmanassar III (858–824 r. przed Chr.), który pokonał moc państwa Urartu oraz Syrii, po tym zaś — sięgnął z sukcesem po Babilonię. W ten sposób Asyria rozciągała się od granic Egiptu aż po Zatokę Perską. Po śmierci Salmanassara III na krótki tylko czas potęga mocarstwa zachwiała się, lecz wyniesiony na tron w wyniku wojskowego przewrotu Tiglatpileser III (744–727 r. przed Chr.) szybko przywrócił dotychczasową pozycję Asyrii na arenie między-

narodowej, łącząc nawet unią personalną Babilonię, przyjmując tam imię tronowe Pulu¹.

Politykę podbojów kontynuował syn Tiglatpilesera III Salmanassar V (727–722 r. przed Chr.), który musiał borykać się z licznymi rewoltami wewnątrz państwa, co jednak nie przeszkodziło mu kontynuować wyprawy na zachód od granic Asyrii. Jednym z najbardziej znanych jego czynów jest uśmierzenie buntu izraelskiego króla Ozeasza (731–722 r. przed Chr.) i oblężenie Samarii, podczas którego w tajemniczych okolicznościach zakończył życie (zob. 2 Krl 17,1–6; 18,9–12). Jego następcą został Sargon II (722–705 r. przed Chr.), który wskutek licznych buntów wewnątrz kraju nie mógł koronować się na króla Babilonu, z czego skorzystał skwapliwie niejaki Merodak-Baladan (Mardukapiliddin — 721–710 r. przed Chr.) obejmując władzę nad południowymi terenami Mezopotamii, który został jednak szybko wygnany przez Sargona II. Założona przez Sargona II dynastia zasiadała na tronie Asyrii bez mała jeden wiek, aż do jej całkowitego unicestwienia².

Ostatnimi najwybitniejszymi władcami państwa nowoasyryjskiego byli: Sennaheryb (704–681 r. przed Chr.), Asarhaddon (680–669 r. przed Chr.) i Assurbanipal (668–627 r. przed Chr.). Pierwszy z nich w 701 r. przed Chr. przeniósł stolicę państwa do Niniwy (zob. 2 Krl 19,36; Iz 37,37), czyniąc to odwieczne miasto prawdziwą metropolią pod względem politycznym i kulturowym. Ćwierć wieku trwały w mieście prace budowlane przy zaangażowaniu tysięcy niewolników, których dostarczały liczne wyprawy wojenne. Zaniedbane dotychczas miasto wzbogaciło się wspaniałymi budowlami i urządzeniami technicznymi, które wyrastały wręcz z ziemi. Powstały zatem potężne mury obronne, wewnątrz których wzniosły się liczne świątynie, pałace wielmożów, przestronne ulice, nowoczesne wodociągi i miłe dla oka parki miejskie³.

Działalność Sennaheryba nie ograniczała się jednak tylko do dbania o zewnętrzny wygląd nowej stolicy imperium. Jego plany polityczne wybiegały daleko poza jej obszar, tym bardziej, że u południowych granic państwa głowę podnosił odwieczny jego konkurent — Babilonia. Wyrazicielem niepodległościowych dążeń Babilonii stał się działający już wcześniej na tym polu Merodak-Baladan. Poszukując zwolenników idei wyzwolenia się spod supremacji Asyrii państw z obszaru Bliskiego Wschodu zwrócił się m.in. do silnego wówczas Elamu, państw z terenu Palestyny oraz judzkiego króla Ezechiasza (728–699 r. przed Chr.), który chętnie przystał do spisku. Powstanie antyasyryjskie wybuchło w 703 r. przed Chr. Babilonia zdołała zrzucić jarzmo asyryjskie, lecz wolność trwała zaledwie 9 miesięcy, kiedy Sennaheryb błyskawicznie rozprawił się z koalicjantami. Według kronik asyryjskich, z terenów zajętych przez Asyryjczyków wprowadzono wówczas do niewoli 208.000 ludzi. Juda na podobny los czekała ok. dwóch lat, kiedy w 701 r. przed Chr., po zdobyciu licznych miast w Palestynie południowej, u wrót Jerozolimy stanęły wojska asyryjskie (zob. 2 Krl 18,13–16). Król Ezechiasz za

¹ NBL 2, kol. 192.

² G. Roux, *Mezopotamia*, Warszawa 1998, s. 257–265.

³ A. Parrot, *Ninive und das Alte Testament*, Zollikon – Zürich 1955, s. 121.

odstąpienie od plądrowania miasta musiał opłacić się bardzo wysokim okupem⁴. Jerozolima na pewien czas mogła poczuć się wolna, lecz nie na długo. Po krótkim czasie wojska Sennaheryba ponownie stanęły pod murami stolicy judzkiej, by ostatecznie rozprawić się z przywódcą rebeliantów z terenu Palestyny — Ezechiąszem z Judy. Jednak, zamiast ten nie powiódł się, ponieważ w czasie oblegania miasta w obozie asyryjskim wybuchła tajemnicza zaraza kładąc pokotem 185.000 wojowników (zob. 2 Krl 19,35–37). Biblia przypisuje to nadzwyczajnej interwencji Boga Izraela, kroniki asyryjskie natomiast przemilczają ten fakt. Czy takie zdarzenie było możliwe?⁵

Grecki historyk Herodot stwierdza, że na obóz asyryjski napadły olbrzymie chmary myszy, które poprzegryzały skórzane części uzbrojenia Asyryjczyków, co zmusiło Sennaheryba do odwrotu. Można pokusić się o zestawienie kilku faktów, które dałyby rzeczywisty obraz całości. Otóż nadzwyczaj liczebna inwazja gryzoni, myszy czy szczurów, mogła spowodować wybuch jakiejś śmiertelnej epidemii, która zdziesiątkowała asyryjską armię, co zmusiło Sennaheryba do odwrotu. Mieszkańcy Jerozolimy natomiast w tym fakcie widzieli cud zdziałany przez Boga na ich rzecz. Posłanie bogatego trybutu do Niniwy przez Ezechiąsza miało zapewnić w przyszłości Judzie spokój ze strony Asyrii, co było tym ważniejsze, że coraz mocniejszy stawał się już Egipt, a więc przynajmniej z jednej strony Juda zapewniła sobie bezpieczeństwo⁶.

Zapewniwszy sobie spokój na zachodzie imperium, Sennaheryb musiał ciągle borykać się z niepokorną Babilonią, w której nieustannie wybuchały antyasyryjskie zamieszki. Chcąc się ostatecznie rozprawić z odwiecznym konkurentem w 694 r. przed Chr. Sennaheryb zaatakował najpierw od strony Zatoki Perskiej Elam, następnie w 689 r. wielkie miasto Babilon. Jednak popełnił przy tym niewybaczalny dla ówczesnych ludzi błąd: splądrował i zburzył świątynię głównego boga Babilonu — Marduka. Nadto nakazał wymordować wszystkich mieszkańców miasta, a je samo zrównać z ziemią i zalać wodą. Nic zatem dziwnego, że w kilka lat później został zamordowany w świątyni boga Nabu podczas modlitwy, co odebrano jako karę bogów Sumeru i Akkadu⁷.

Po nagłej śmierci Sennaheryba panowanie po nim objął według zasad dziedziczenia nie najstarszy syn, lecz syn faworytki zamordowanego króla — Asarhaddon.

⁴ Tekst biblijny (2 Krl 18,14) podaje, że Ezechiąsz dostarczył jako okup 300 talentów srebra, 30 talentów złota oraz spizowe obicia futryn świątyni jerozolimskiej. Natomiast gliniany cylinder Sennaheryba, zapisany pismem klinowym, wylicza jako okup wojenny 800 talentów srebra, 30 talentów złota, drogie naczynia, szlachetne kamienie, licznych śpiewaków i śpiewaczki oraz królewski harem. Tekst asyryjski zob. H. Gressmann, *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, Berlin – Leipzig 1926, s. 353 n. Nadto król asyryjski chwali się w tym dokumencie, że wziął do niewoli 200.150 osób (Biblia przemilcza ten fakt), co wydaje się liczbą bardzo przesadzoną i jest w ogóle największą liczbą wymienioną w asyryjskich dokumentach. Biorąc pod uwagę niewielkie terytorium Judy, niezbyt udaną wówczas wyprawę Sennaheryba oraz prawdopodobieństwo, że jeńcy pozostali w kraju, rodzi się pytanie, dlaczego w kronice występuje tak wysoka liczba? Może to być spowodowane błędnym odczytaniem klinów, gdzie zamiast setek tysięcy występują tysiące. Tak więc chodziłoby o 2150 wziętych do niewoli osób, co jest bardzo prawdopodobne; zob. P. Heineisch, *Geschichte des Alten Testaments*, Bonn 1950, s. 217.

⁵ J. Jelitto, *Historia czasów Starego Testamentu*, Poznań 1961, s. 240–242.

⁶ W. von Soden, *Herrscher im Alten Orient*, Berlin – Göttingen – Heidelberg 1954, s. 108.

⁷ G. Roux, *iw.*, s. 269.

Początek jego panowania naznaczony był walką z braćmi, którzy także rościli pretensje do tronu. Zyskawszy jednak poparcie armii Asarhaddon mógł już bez przeszkód władać Asyrią. W swoich kronikach wspomina, że władzę pomogli zdobyć mu asyryjscy bogowie, którzy później umacniali go w wykonywaniu władzy przez udzielenie szczególnych darów⁸:

Aššur, ojciec bogów, upoważnił mnie przez założenie i zamieszkanie, i przez rozszerzenie obszaru Asyrii. Sin, pan korony, jako mój los ustanowił siłę, męskość, pełnię piersi. Samaš, światło bogów, sławę najwyższą mego najważniejszego imienia rozszerzył. Marduk, król bogów, rzucił strach przed moim królestwem jak burzę potężną na kraje świata. Nergal, najmocniejszy wśród bogów, jako dar udzielił mi złość, przestrasz i blask. Isztar, bogini walki i wojny, jako dar dała mi mocny łuk i oszczep.

Jednym z pierwszych jego posunięć było odbudowanie Babilonu jako zadośćuczynienie oddane bogom tego miasta. Mimo że nowy król asyryjski nie miał tak bezwzględnego charakteru jak jego ojciec, to jednak prowadził liczne wojny, by zapewnić pokój swemu państwu. Początkowo zmuszony był uśmierzyć bunt Aramejczyków z południa, wspieranych przez Elam. Po kilku porażkach to ostatnie państwo zawarło w roku 675 układ, dzięki któremu w Babilonii zapanował spokój. Asarhaddon nie poszedł jednak w ślady swych poprzedników i nie ukarał krwawo zbuntowanych, lecz zadowolili się hojną daniną wojenną.

Więcej problemów sprawiała Asarhaddonowi państwa leżące na zachód od Asyrii, przeciw którym podjął szereg kampanii wojennych. Już w 679 r. przed Chr. umocnił asyryjski garnizon na południu Palestyny, który był pomyślany jako baza wypadowa przeciw Egipcjom. W dwa lata później krwawo stłumił powstanie Sydończyków, którzy byli wspierani przez Tyr. Nie ulega przy tym wątpliwości, że za tymi antyaszyryjskimi zrywami krył się pochodzący z nubijskiej dynastii egipski faraon Taharka (690–664 r. przed Chr.). Jego zakulisowe działanie przekonało ostatecznie Asarhaddona do zniszczenia tego ostatniego ośrodka buntu. Po nieudanej pierwszej kampanii w 674/73 roku przeciw Egipcjom w dwa lata później w toku błyskawicznej kampanii asyryjski generał Ša-nabû-šu zdobył stolicę Egiptu Memfis. Faraon zmuszony został do ucieczki, a w ślad za nim aż do granic Nubii podążyli Asyryjczycy. Cały kraj Asarhaddon podzielił na 22 okręgi podatkowe osadzając w nich swoich gubernatorów. Asyryjskie panowanie nad krajem faraonów trwało dwa lata, kiedy po tym okresie pojawił się Taharka, odbijając Memfis. By stłumić bunt, Asarhaddon wyruszył niezwłocznie nad Nil, lecz w czasie marszu ciężko zachorował kończąc swe życie gdzieś na terenie Palestyny w roku 669 przed Chr.⁹

⁸ Zob. AOAT, s. 354–357.

⁹ W. von Soden, jw., s. 119–124.

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

Honorem Assurbanipala było rozprawienie się z groźnym konkurentem na zachodzie imperium — Egiptem. Okazja nadarzyła się wkrótce, kiedy egipscy namiestnicy zbuntowali się przeciw Asyryjczykom, ci zaś nie zwlekając błyskawicznie pojawili się w delcie Nilu (667 r. przed Chr.), poddając ją ponownie swej władzy. Znany już faraon Taharka i tym razem zdołał umknąć. Zdobycie Górnego Egiptu zapewniłoby Assurbanipalowi niepodzielne panowanie w tym rejonie, lecz udało mu się uprowadzić do Niniwy władcę Sais Necho, którego wkrótce potem ułaskawił i ustanowił władcą Sais (610–595 r. przed Chr.), a jego syna Psametyka — namiestnikiem Atribis. W ten sposób Asyria zapewniła spokój w części Egiptu¹⁰.

Wkrótce jednak pojawił się niejaki Tanutamon Kuszyta, który obwołał się królem i w zwycięskim pochodzie zdobył Asuan, Teby oraz Memfis. Assurbanipal na te poczynania nowego faraona zareagował błyskawicznie i ponownie przejął w swe władanie Memfis, zmuszając Tanutamona do ucieczki. W akcie zemsty asyryjski król zniszczył doszczętnie dumne Teby — siedzibę Amona i zagarnął niezliczone, gromadzone od wieków skarby świątynne. Teoretycznie Asyria mogła się poczuć władczynią całego Egiptu¹¹.

Obok militarnych sukcesów w Egipcie Assurbanipal mógł pochwalić się także udanymi podbojami na terenach fenickich, gdzie podporządkował sobie Arad i Tyr. Sukcesy militarne Assurbanipala zapewniły imperium spokój na kilka lat. Jednak po dziesięciu latach kontroli nad Egiptem w 655 r. przed Chr. zbuntował się przeciw Asyrii Psametyk, syn uhonorowanego przez Assurbanipala Necho, odzyskując niezależność. Jakby tego kłopotu było mało, ustanowiony królem w Babilonie brat Assurbanipala Šamaš-šum-ukin stanął na czele ligi antyaszyryjskiej, do której należały kraje Aramejczyków, Elamitów oraz państwa syropalestyńskie. Walka trwała cztery lata; po tym zaś czasie Babilon zdobyto w 648 r. przed Chr., a brat-buntownik zginął w płomieniach pałacu. W roku 639 została zniszczona stolica Elamu Suza, a cały kraj został obrócony w perzynę¹².

Podbiwszy bądź zniszczywszy na zawsze swoich wrogów Assurbanipal mógł teraz odbierać hołdy od swych poddanych i płać się w zrabowanym bogactwie. Granice imperium asyryjskiego były teraz rozległe jak nigdy dotąd, a jego blask zdawał się być nieprzemijający. Był to jednak tylko pozorny spokój i złudna chwala. Za wszystkimi tymi zwycięstwami kryła się ogromna ofiara Asyrii złożona

¹⁰ J. Zabłocka, *Historia Bliskiego Wschodu w starożytności*, Wrocław 1987, s. 338.

¹¹ P.A. Clayton, *Die Pharaonen. Herrscher und Dynastie im Alten Ägypten*, Augsburg 1998, s. 193.

¹² C. Schedl, *Historia Starego Testamentu*, t. 4, Tuchów 1995, s. 248 n.

bogom wojny, która sprawiła, że była ona, wbrew pozorom, teraz słabsza niż kiedykolwiek. Był to już lew czekający nieświadomie na swą śmierć.

II. ASYRIA A PAŃSTWA SATELITARNE

Na scenie dziejów starożytnego Bliskiego Wschodu Asyria zajmuje wyjątkowe miejsce, które zostało wyznaczone przez jej politykę zewnętrzną. Głównym nurtem polityki wobec terenów i krajów ościennych była przede wszystkim ekspansja militarna. Nie należy jednak rozumieć jej w sensie dzisiejszej polityki, lecz trzeba wziąć pod uwagę faktor religijny. Wszystkie wojny podejmowane i prowadzone były na rozkaz oraz w imię boga Assura. Król asyryjski rozszerzał w imię tego boga zakres swoich wpływów, a lokalne bóstwa bardzo często były uprowadzane w niewolę do stolicy imperium, gdzie pełniły podrzędną rolę wobec Assura. W aspekcie administracyjnym podbite tereny stawały się państwami-satelitami mocarstwa asyryjskiego. Trend ten zaznaczył się przede wszystkim w czasach państwa nowoasyryjskiego.

Będąca kolosem politycznym Asyria przytłaczała swą wielkością wszystkie sąsiednie państwa, które w porównaniu z nią jawiły się jako polityczne karły. Podobnie rzecz miała się i z Judą, która tylko dzięki niecodziennemu zbiegowi okoliczności uniknęła zagłady politycznej za czasów króla Ezechiasza. Następni królowie judzcy, Manasses (699–643 r. przed Chr.) i Amon (643–641 r. przed Chr.), zmuszeni byli zachować wiernopoddańczą postawę wobec asyryjskich władców. Wraz z innymi królami z Bliskiego Wschodu — między innymi z Hatti, Tyru, Byblos, Edomu, Moabu, Ammonu, Gazy, Aszkalonu i Ekronu — otrzymali nakaz dostarczania materiałów budowlanych do Niniwy. W czasie kampanii militarnych asyryjskich władców przeciw Egiptowi Palestyna była tranzytem dla wojsk hegemonu. Stąd wszyscy zależni władcy zostali zmuszeni do zaopatrywania asyryjskich oddziałów w żywność oraz wszystkie niezbędne rzeczy potrzebne do zachowania sprawności bojowej.

Również polityka zagraniczna nie mogła być prowadzona już niezależnie od decyzyjnego centrum w Niniwie; wszystko musiało być uzgadniane z aktualnym panem tego świata. Jeśli jakiś wasal chciał czasami wykazać swą własną inwencję, szybko był przywoływany do porządku. Tak stało się między innymi z Manassesem, który dał się wciągnąć do koalicji antyasyryjskiej. Skutki tego okazały się fatalne: król dostał się do niewoli, w nozdrze wbito mu kółko i na linie jak niewolnika pognano do Babilonu. Po krótkim czasie został jednak uwolniony, zapewne wskutek złożenia nowej przysięgi wierności (zob. 2 Krn 33,11–13)¹³.

Dowodem lojalności wobec hegemonu bardzo często było wprowadzenie kultu boga Assura do własnej religii. Wyraźnym tego potwierdzeniem jest postawa judzkiego króla Achaza (734–728 r. przed Chr.), który ocalił swe państwo od najazdu przez Tiglatpilesera III nie przystępując do koalicji antyasyryjskiej, którą utworzyli król Damaszku Resin i król Izraela Pekach. Achaz musiał jednak zapłacić

¹³ Tamże, s. 249 n.

za to pewną cenę, czyniąc Judę państwem wasalskim Asyrii (zob. 2 Krl 16,7–9). Poważniejsze jednak następstwa tego kroku uwidoczniły się na polu religii. Choć nigdzie nie spotyka się wyraźnie obowiązku oddawania czci bogom asyryjskim, niemniej należy przypuszczać, że w akcie lojalności wobec dominanta uznawano wyższość tych bogów nad własnym bogiem. Nadto upokarzające położenie narodu judzkiego przyczyniło się do utraty ufności w moc JHWH, co było przyczyną szerzenia się kultów pogańskich rodzimych — kananejskich i zagranicznych.

W czasie pobytu w Damaszku, gdzie stał się przed Tiglatpileserem III i okazał mu hołd poddaństwa, Achaz sporządził rysunek ołtarza brązowego poświęconego bogom asyryjskim. Następnie nakazał ustawić kopię tego ołtarza na dziedzińcu świątyni jerozolimskiej, *by w dym obrócić swą ofiarę całopalną i ofiarę pokarmową oraz by wylać ofiarę płynną, a krwią swych ofiar biesiadnych skropić ołtarz* (zob. 2 Krl 16,10–16). Te poczynania Achaza można uważać za symboliczne gesty lojalności wobec Asyrii, jednak biorąc pod uwagę sugestywne wyrażanie swych uczuć i myśli w świecie semickim, należy przypuszczać, że taką postawę uważano powszechnie za niezwykle upokarzającą, a cały lud utrzymywał zapewne, że JHWH już nie ma władzy w swym domu¹⁴.

Oznaki lojalności władców Judy wobec Asyrii osiągnęły swój kulminacyjny punkt za czasów Manassesesa i Amona, którzy realizowali całkowicie odmienną politykę religijną niż ich poprzednik Ezechiasz. Przejawem tego było swobodne istnienie wszelkich kultów pogańskich tak kananejskich jak i asyryjskich (zob. 2 Krl 21,3–7). Nie należy przy tym sądzić, że było to świadome i celowe odejście od rodzimej religii jahwistycznej. JHWH jako Bóg narodowy odbierał nadal cześć od swych wyznawców, lecz obok innych bóstw. Hołdowanie kultom obcym należałoby w tym kontekście ujmować jako właśnie przejaw politycznego uzależnienia się od Asyrii¹⁵.

III. DOKONANIA KULTUROWE ASYRII

Wszyscy władcy asyryjscy jako politycy oraz wojownicy, którzy brutalnie obchodzili się ze swymi wrogami, mogą wzbudzać bardzo mało sympatii, albo w ogóle jej nie wywoływać. Jednak ich postępowanie mało odbiegało od ówczesnych postaw innych władców starożytnych. Istnieje przy tym także druga strona medalu, która ukazuje królów asyryjskich jako wysoce uzdolnionych organizatorów życia administracyjnego, kulturowego i nade wszystko jako wielkich budowniczych. Taką działalnością mógł poszczycić się także Sennaheryb, który otwiera fatalny w skutkach dla Syrii VII wiek przed Chr.

Jednym z największych jego dokonań inżynierskich było doprowadzenie wody do stolicy państwa Niniwy oraz położonych na północ od niej terenów za pomocą kanału Tebiltu. Aby uzyskać zaplanowany skutek, od strony północnej skonstruowano ujęcie wody w rzece Gomel i kanałem długości 50 km, do którego

¹⁴ J. Bright, Historia Izraela, Warszawa 1994, s. 284 n.

¹⁵ Tamże, s. 323.

dołączono po drodze pomniejsze strumienie, poprowadzono go przez pagórki do rzeki Chosr okalającej Niniwę. Po drodze należało dodatkowo pokonać dolinę o szerokości 280 m. W tym celu została zbudowana szeroka na 28 m grobla z ogromnych bloków wapiennych wsparta na licznych łukowatych przęsłach. Sennaheryb chwali się przy tym, że na dokonanie tego przedsięwzięcia potrzebował tylko 15 miesięcy. W celu uchronienia Niniwy przed powodzią założono niedaleko miasta sztuczne rozlewisko w formie porośniętego trzciną i licznymi roślinami wodnymi bagniska, które miało odbierać nadmiar wody w czasie wiosennych wylewów. Był to przy tym swego rodzaju rezerwat przyrody, ponieważ sprowadzono na ten teren wiele ptaków wodnych oraz zwierząt, a także zasadzono liczne rzadkie gatunki drzew. W ciągu następnych lat, wraz ze wzrostem zapotrzebowania na wodę, rozszerzano ów park przyrodniczy oraz rozbudowywano ujęcia wodne¹⁶.

Sennaheryb rozbudował także pałac królewski, którego ruiny do dzisiaj zdumiewają i fascynują. Potrzebował do tego tysięcy bloków kamiennych oraz płyt nie tylko do podwyższenia tarasów celem zniwelowania nierówności terenu, lecz także do upiększenia sal oraz do wykonania potężnych rzeźb. Liczne sale w pałacach królewskich ozdobione były wspaniałymi płaskorzeźbami, a wejść do nich strzegły potężne wyrzeźbione w kamieniu uskrzydłone byki z ludzkimi twarzami. Każda sala ozdobiona była tematycznie, na ścianach znajdowały się dopasowane treściowo reliefy. Można więc było zobaczyć wspaniałe sceny batalistyczne z wypraw Sennaheryba, krajobrazy z górami czy też widoki z rozlewiskami wodnymi. Obok tego przedstawiono roboty budowlane z zaakcentowaniem transportu ciężkich bloków kamiennych. Liczną grupę płaskorzeźb stanowią sceny religijne związane z mitologią asyryjską, na przykład walczące demony czy fantastyczne stworzenia¹⁷.

Na podstawie budowlanych dokonań Sennaheryb jawi się jako wielce utalentowany władca, który nie ograniczał się tylko do trzymania miecza w rękę, lecz dbał także o rozwój gospodarczy i kulturowy swego państwa. Niestety, nie zdołał jednak utrzymać wewnątrz swego kraju licznych drobnych i szybko tłumionych zamieszek, które w 681 r. przed Chr. doprowadziły do jawnego powstania, w wyniku którego został zamordowany przez swych synów (zob. 2 Krl 19,36–37). Następcą jego został jego syn Asarhaddon.

Nie był on tej samej miary co jego ojciec: niezdecydowany, bojaźliwy, zabobonny i często chorujący. Jednak i on osiągnął liczne sukcesy militarne. Wykazał się także działalnością budowniczą, o czym świadczą oficjalne sprawozdania królewskie i także listy zachowane na glinianych tabliczkach. Niewątpliwie jego działalność budowlana była znacznie skromniejsza niż jego ojca Sennaheryba. Można wspomnieć rozbudowę koszar w Niniwie wzniesionych przez poprzednika oraz rozpoczęcie odbudowy zniszczonego także przez niego Babilonu, gdzie zbudował świątynię Marduka. Wzniósł od nowa bądź odbudował także w Niniwie kilka świątyń oraz park. W mieście Assur zbudował świątynię dedykowaną

¹⁶ E. Cassin, J. Bottéro, J. Vercoutter, *Die Altorientalischen Reiche III*, Frankfurt/M. 1997, s. 72.

¹⁷ W. von Soden, *juw.*, s. 112–115.

narodowemu bogu Aszszurowi. Do swego programu odbudowy lub przebudowy Asarhaddon włączył również dwa inne miasta — Kalah i Arbela¹⁸.

Więcej danych istnieje o pozapolitycznej działalności Assurbanipala, który nie tylko planował nowe wyprawy wojenne, lecz także wykazywał bardzo duże zainteresowanie i znajomość szeroko rozumianą kulturą oraz sztuką, za czym przemawiają asyryjskie świadectwa piśmienne. Assurbanipal był przy tym jednym z nielicznych królów, który umiał pisać i czytać skomplikowane pismo klinowe, o czym z dumą donosi:

Nauczyłem się, co mądry Adapa mi przybliżył: przyswoiłem ukryty skarb — całą sztukę pisaną na tabliczkach, zostałem wtajemniczony (w wiedzę) o znakach na niebie i na ziemi, zabierałem głos w zgromadzeniu mędrców, razem z najbardziej doświadczonymi interpretatorami wątroby wyjaśniałem znaki na wątrobie. Umieję rozwiązywać skomplikowane, zagmatwane zadania dzielenia i mnożenia, zawsze uczyłem się mozolnie odczytywać kunsztownie zapisane tabliczki w trudno zrozumiałym języku sumeryjskim i akkadyjskim, posiadam wejrzenie w zapisane kamienie z czasów przed potopem, które całkowicie są niezrozumiałe¹⁹.

Charakter Assurbanipala znacznie odbiegał od asyryjskiej normy, według której poszczególni władcy byli niepohamowani w swym okrucieństwie i nienasyconej żądzy krwawego rozszerzania granic imperium. Assurbanipal był niewątpliwie bardziej powściągliwy i trzeźwy w ocenie aktualnej sytuacji, ale bez dalekowzroczności swego dziadka Sennaheryba, co w krótkim czasie doprowadziło do utraty politycznej i militarnej siły państwa, a w konsekwencji do jego upadku po śmierci króla. Pozapolityczna działalność Assurbanipala rozciągała się na szereg dziedzin szeroko rozumianej kultury. Przede wszystkim należy go zdefiniować jako wielkiego znawcę i opiekuna wszystkich ludzi sztuki, rzemiosła, kultury, a także dobrej rozrywki.

Od tej strony Assurbanipal dał się poznać już ponad półtora wieku temu, kiedy w połowie XIX wieku odkryto starożytną dumną Niniwę wraz ze słynną biblioteką króla wydobytą na światło dzienne po dwóch i pół tysiącleciach przez H. Rassama. Przedstawiając ogólnie działalność budowlaną króla można stwierdzić, że w znacznym stopniu przewyższył w tym względzie swoich poprzedników. Przede wszystkim dokończył rozpoczęte przez Asarhaddona prace budowlane zaniechane z powodu jego przedwczesnej śmierci. Kontynuował zatem przedsięwzięcia w Niniwie przy głównym pałacu królewskim oraz podjął się nowych zadań budowlanych w tym mieście. Królewska rezydencja była ostatnim tego typu przedsięwzięciem władcy: wyróżniała się mnogością olbrzymich tarasów, otoczona była wspaniałym parkiem, w którym znajdowały się egzotyczne drzewa, rośliny

¹⁸ ABD IV, s. 746.

¹⁹ Tłum. za: E. Cassin, J. Bottéro, J. Vercoutter, jw., s. 91 n.

i zwierzęta. Ściany niezliczonych wręcz pomieszczeń pałacowych pokryte były kamiennymi płytami z płaskorzeźbami sugestywnie ukazującymi sukcesy Assurbanipala.

Pałac w Niniwie nie był jedynym polem budowlanym króla. Kontynuował w tym mieście rozbudowę koszar, świątyń oraz pomniejszych rezydencji królewskich. Nie zaniedbał również pod względem budowlanym takich miast jak Assur, Arbela czy Kalah, osobiście patronując wszystkim pracom. W dalszym ciągu prowadził także szeroko zakrojone prace nad odbudową Babilonu²⁰.

Z imieniem Assurbanipala łączy się jednoznacznie przede wszystkim jego słynna biblioteka znajdująca się na terenie pałacu w Niniwie. Niezwykłość jej polega nie tylko na ilości oraz jakości przechowywanych tam świadectw literatury starożytnej, lecz także na jej umieszczeniu na terenie świeckim, poza okręgiem sacrum. Od tysiącleci bowiem tego rodzaju instytucje znajdowały się tylko przy świątyniach. Pionierskim także w postępowaniu Assurbanipala było zgromadzenie w jego bibliotece nie tylko dokumentów państwowych, lecz także umieszczenie na specjalne polecenie króla całej znanej wówczas literatury w języku sumeryjskim i akkadyjskim spisanej skomplikowanym pismem klinowym. Były to nie tylko teksty oryginalne istniejące w czasach współczesnych królowi, lecz także odpisy dawno nie istniejących już oryginałów.

Assurbanipal nie tylko zgromadził tysiące zapisanych tabliczek glinianych, lecz także wszystkie je skatalogował. Kiedy tekst jednej tabliczki przechodził na następną, stosowano „łapaną linię”, to znaczy powtarzano ostatnie słowa poprzedniej tabliczki na nowej, by nie zagubić wątku przy ewentualnym pomieszaniu się tabliczek. Jeśli pewna liczba tabliczek tworzyła serię, numerowano ją, tak jak dziś numeruje się strony książki lub tomy jakiejś serii. Każdej serii nadawano nazwę, która podawana była na początku i końcu każdej tabliczki. Często nazwą były początkowe słowa pierwszej tabliczki, jak do dzisiaj stosuje się w dokumentach papieskich. Na odpisach znajduje się również informacja o oryginale: skąd pochodzi, gdzie się aktualnie znajduje, w jakim jest stanie. Aby mieć pewność, że tekst nie zostanie sfalszowany, na końcu każdego z nich podawano liczbę wierszy²¹. W wypadku tekstu anonimowego podawano imię kopisty, a czasem także imię jego ojca i dziada. Podawano także datę spisania oryginału lub uczynienia kopii, co można porównać z dzisiejszym umieszczaniem daty wydania²².

Do najśłynniejszych utworów odnalezionych w bibliotece Assurbanipala, znanych każdemu interesującemu się kulturą starożytnego Orientu, należy niewątpliwie epos „Gilgamesz”, zawierający między innymi opowieść o potopie, oraz epos „Enuma eliś”, opowiadający o powstaniu świata²³. Oczywiście, pośród znanych dziś przeszło 25.000 tabliczek z biblioteki w Niniwie znajdują się także inne liczne twory: mity, zbiory wypowiedzi oraz opowiadań mądrościowych, hymny, modlit-

²⁰ ABD IV, s. 746.

²¹ Czynność podobna do izraelskich pisarzy i masoretów, którzy policzyli w każdej księdze Biblii hebrajskiej ilość logicznych fragmentów, wierszy, słów oraz liter.

²² M.A. B e e k, *An Babels Strömen*, München 1959, s. 104–108.

²³ Oba dzieła wydane po polsku. Pierwszy z nich przez J. Wittlina we Lwowie w 1922 r. oraz przez R. Stillera w Warszawie w 1967 i 1982 r.; drugi epos — przez J. Bromskiego w Warszawie w 1925 r., a jego reprint we Wrocławiu w 1998 r.

wy, które już wówczas należały do kulturowego dziedzictwa ludzkości i które dzisiaj w dużym stopniu je tworzą. Katastrofa Niniwy i pożerający ją w 612 r. przed Chr. pożar nie zniszczył owego dobra kulturowego, jak pożar biblioteki aleksandryjskiej wniecony przez muzułmanów unicestwił tysiące papirusowych zwojów, ponieważ zapisane było w glinie. Dzięki niej więc ocalała duża część starożytnej literatury oraz świadectw codziennego życia.

Obfitość informacji o Assurbanipalu urywa się nagle w 639 r. przed Chr. po zniszczeniu potęgi Elamu. Wiadomo jeszcze tylko, że perski król Cyrus I (650–600 r. przed Chr.) próbował utworzyć koalicję z Asyrią przeciw Medii, lecz prawdopodobnie nie doszła ona do skutku. W tym momencie rozpoczyna się wielkie milczenie czasu i nie wiadomo, czy błyskawiczny upadek Asyrii rozpoczął się już w końcowych latach rządów Assurbanipala, czy dopiero po jego śmierci. W każdym razie działalność tego króla na niwie kultury i sztuki była ostatnim wspaniałym zrywem dumnej niegdyś Asyrii.

IV. UPADEK IMPERIUM

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

Nie była to jedyna czarna chmura nadciągająca nad Asyrię. Już w 630 r. przed Chr. pozostający dotychczas w przymierzu z imperium Scytowie splądrowali północne tereny państwa, a kilkanaście lat później uniezależniła się Syria. W ślad za nią poszły najpierw miasta fenickie, które czując słabość polityczną Asyrii odzyskały wolność. Ruchy wolnościowe dotarły także i do Palestyny, gdzie judzki król Jozjasz (641–609 r. przed Chr.) przywrócił nie tylko swobodę polityczną, lecz również i religijną²⁴.

Potężne dotychczas państwo mezopotamskie z trudem tylko utrzymywało swe tereny położone centralnie w Mezopotamii. Nowy król Babilonii nie patrzył obojętnie na te wydarzenia. Nawiązawszy kontakty z Medią, która wzrosła do lokalnej potęgi na Wyżynie Irańskiej za Kyksaresa (625–585 r. przed Chr.), postanowił ostatecznie rozprawić się z podupadłą już Asyrią. Sin-šari-iškun, czując zbliżające się zagrożenie, zwrócił się o pomoc do egipskiego faraona Psametyka, który jednak nie chciał tak do końca angażować się w konflikt z nową babilońską siłą, stąd i jego pomoc nie przeważała szali w stronę Asyrii²⁵.

²⁴ J. Bright, *iw.*, s. 324–327.

²⁵ G. Roux, *iw.*, s. 305 n.

Po wieloletnich walkach, kiedy wojska asyryjskie od czasu do czasu odnosiły nikłe sukcesy, w 615 r. przed Chr. w wyniku zmasowanego ataku Medów zostało zniszczonych wiele asyryjskich miast leżących na północy kraju. Poruszając się dalej na południe zimą 614 r. przed Chr. zdobyli pradawną stolicę religijną Aszszur. Babilończycy pospiesznie wyszli na spotkanie wojsk Kyarksaresa (w Babilonie znany pod imieniem Umakitar), z którym zawarli przymierze przypieczętowane później małżeństwem syna Nabopolassara Nabuchodonozora z córką króla medyjskiego Amytis. W ten sposób los Asyrii został już przypieczętowany²⁶. Na ostateczny cios nie trzeba było długo czekać. Po trzech miesiącach oblężenia w 612 r. przed Chr. padło wreszcie centrum polityczne Asyrii — Niniwa²⁷. Splądrowane i zburzone dumne miasto dumnego imperium popadło w zapomnienie na przeszło dwa tysiące lat, kiedy dopiero w 1849 roku ery chrześcijańskiej łopata angielskiego podróżnika i odkrywcy Austena Henry Layarda na nowo wydobyła na światło dzienne starożytne miasto²⁸.

Zdawać by się mogło, że wraz ze śmiercią Sin-šari-iškuna w płomieniach ginącego miasta niczego więcej nie usłyszy się już o Asyrii. Tak jednak się nie stało. Jeden z generałów pobitej armii asyryjskiej skrył się w Haranie, gdzie ogłosił się królem przybierając imię Aššur-uballit II (611–609 r. przed Chr.) jako nawiązanie do wielkiego władcy asyryjskiego z XIV w. przed Chr., który uwolnił Asyrię spod władzy Hurytów. Babilończyk Nabopolassar nie patrzył beczynn timer na te poczynania. Jesienią 610 r. przed Chr. przy pomocy Medów zdobył Haran, z którego ostatni samozwańczy władca asyryjski ratował się ucieczką przez Eufrat do Syrii. Wspierany przez oddziały egipskie wysłane przez faraona Necho usiłował przedostać się do górnej Mezopotamii celem odzyskania Haranu. Posuwając się przez tereny Palestyny na dolinie Ezdrelon napotkał wojska judzkiego króla Jozjasza, który wydał mu bitwę, podczas której otrzymał śmiertelne rany (zob. 2 Krl 23,29–30; 2 Krn 35,20–27).

Ostatnie walki między dogorywającą Asyrią a Babilonią trwały jeszcze trzy miesiące po śmierci Jozjasza, w wyniku których ostatecznie Asyria i Egipt zostali odrzuceni za Eufrat. Usunięty w 606 r. przed Chr. od władzy Aššur-uballit ostatecznie zamknął dwutysiącletnią historię Asyrii. Teraz na politycznej scenie starożytnego Bliskiego Wschodu zmienił się układ sił i wyróżniały się trzy potęgi: Egipt, Babilonia i Persja. Taki układ polityczny nie zapewniał jednak stabilizacji sił, gdyż każde z tych państw dążyło do dominacji nad innymi. Także małe ludy zamieszkujące górzyste tereny bliskowschodnie łakomym okiem spoglądały na cywilizowane tereny leżące w żyznych dolinach starożytnego Bliskiego Wschodu. W takiej konstelacji politycznej żydowska Juda będzie tylko zabawką polityczną w rękach mocarstw²⁹.

²⁶ W. von Soden, jw., s. 138 n.

²⁷ Plastyczny opis jej upadku zob. księgę proroka Nahuma. Także W. Chrostowski, *Księga Nahuma jako świadectwo asyryjskiej diaspory Izraelitów*, w: *tenże*, *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*, Warszawa 2003, s. 81–89.

²⁸ Zdarzenia związane z odkryciem Niniwy zob. J. Meuszyński, *Odkrywanie Mezopotamii*, Warszawa 1977, s. 46–58.

²⁹ C. Schedl, jw., s. 256 n.

ASSYRISCHES IMPERIUM IM 7. JH. R. CHR.

ZUSAMMENFASSUNG

Seit 1900 v. Chr. dominierte Assyrien im westlichen Teil des alten Orients. Über Jahrhunderte erfreute es sich politischer und militärischer Erfolge. Das siebte Jahrhundert vor Chr. war für Assyrien das letzte in seiner Geschichte. Charakteristisch für die assyrischen Herrscher war ihre hegemoniale und expansive Politik gegenüber ihren Nachbarstaaten. Das spiegelte sich sogar in ihrer Titulatur wider: „Herrscher der vier Weltrichtungen“. Die letzten großen Könige Assyriens waren: Sanherib, Asarhaddon und Assurbanipal. Sanherib verlegte die Hauptstadt nach Ninive und belagerte erfolglos Jerusalem. Diese drei Könige beherrschten ein Reich, das sich bis nach Ägypten erstreckte. Unter Assurbanipal, der durch seine Gelehrsamkeit und große Bibliothek Berühmtheit erlangte, zeigten sich erste Anzeichen des Verfalls, die während der Rivalität seiner Söhne rasch fortschritten. Im Jahre 612 v. Chr. fiel Assyrien in die Hände Babyloniens und wurde für 25 Jahrhunderte vergessen. Heute kennt man von der ehemaligen Großmacht Assyrien nicht mehr seine politische Erfolge, sondern seine Kultur: zahlreiche Paläste und vor allem unschätzbare Bibliothek Assurbanipals mit ihrer Literatur. Dank dieser ist Assyrien nicht ganz in der Vergessenheit verschwunden, sondern lebt weiter als ein Beispiel der Unsterblichkeit der menschlichen Kultur.

MEMRA TARGUMÓW I SŁOWO JANOWE

Treść: — 1. Słowo w świecie antycznym. — 1. Słowo w Biblii. — 3. Słowo u Filona. — 4. Słowo Semitów — *Memra*. — 5. Słowo w prologu Janowym do czwartej Ewangelii. — Summary

Prolog do czwartej Ewangelii z punktu widzenia genezy tekstu, jego struktury literackiej i doktrynalnej stanowi od wieków przedmiot naukowej refleksji. Odkrycie i opublikowanie targumu palestyńskiego do Pięcioksięgu z kodeksu *Neofiti I* stało się punktem wyjścia do badań tekstu Janowego, z oryginalnym ujęciem terminu *Słowo*, w świetle tradycji targumicznej. Ważne miejsce w starożytnej haggadzie żydowskiej zajmuje *Memra Jahweh*. Rozwój idei *Memry* w świecie semickim, jej powiązania z *Logosem* Filona i *Słowem* z prologu Janowego stanowią istotny temat toczącej się debaty.

I. SŁOWO W ŚWIECIE ANTYCZNYM

Grecki termin *logos* — *słowo* ma wielowiekową, przebogata tradycję. Jej źródła należy szukać w myśli starożytnej Grecji wraz z przestrzeniami wypracowanych przez nią koncepcji. Podstawowym ujęciem terminu *słowo* jest myśl, rozum. Pojęcie *logos* wprowadził do nauki Heraklit pojmując je jako kosmiczną siłę rozporządzającą wszechświatem. Platon łączył ten termin z prawdą, wiedzą i cnotą. Stoicy postrzegali *logos* jako przeznaczenie oraz zasadę nadającą kosmosowi charakter i spójność, zaś neoplatonicy — hipostazę rozumu bóstwa¹. W mistyce hermytyków *logos* stał się kosmiczno-stwórczą siłą, Nosicielem poznania i Objawicielem rzeczy tajemnych.

Na przestrzeni wieków rzeczywistość *logosu* — *słowa* przeniknęła różnorakie systemy filozoficzne i religijne stając się ideą powszechną.

¹ Na ten temat zob. S. Wypych, *Słowo Boże*, w: *Vademecum biblijne*, t. 4, Kraków 1991, s. 7–25.

II. SŁOWO W BIBLI

Pojęcie *słowo* jest często obecne w Septuagincie, ale w znaczeniu biblijnym, to znaczy dalekim od filozoficznej treści antycznego świata. Jako odpowiednik hebrajskiego terminu *dābār* oznacza po prostu wypowiedź, słowo. Jahwe kieruje to *słowo* do natchnionych mężów (por. np. Wj 3,4 n.; 1 Krl 18,1 n.; Iz 7,3; Jr 1,2,4 n.) i ludu. Ma ono również moc stwórczą i rozporządzającą światem (por. Rdz 1,3.6.9 n.: *...rzekł Bóg, niech się stanie...*, Ps 33,6: *Słowem Pana zostały uczynione niebiosy i tchnieniem ust Jego cała moc ich*). Słowo, którym Bóg powołał rzeczy do istnienia, stanie się w późniejszej tradycji Pośrednikiem aktu stwórczego. W Iz 46,10 n. i Mdr 18,15 słowo Jahwe z chwilą jego wypowiedzenia otrzymuje cechy osobowe, niejako własny byt. Odtąd, bez spoczynku, ono samodzielnie będzie zdążać do wytyczonego celu, aż zamierzony cel osiągnie.

W pismach Nowego Testamentu termin *słowo* odnosi się do orędzia głoszonego przez Jezusa, bądź określa naukę chrześcijańską. Słowo Boga często jest związane z posłannictwem zbawienia (por. Łk 8,11; 2 Tm 2,9; Ap 1,9, a szczególnie 1 J 1,1). Ten aspekt podejmuje Paweł (por. 1 Tes 2,13), apostołowie (np. Dz 13,5 por. 6,2) i sam Jezus (zob. Łk 5,1 por. Mk 2,2 i par.)². Choć pojęcie *słowo* jest wielokrotnie użyte w Nowym Testamencie, to tylko w czwartej Ewangelii i 1 J pojawia się w znaczeniu personalnym na określenie osoby Jezusa³. Słowo Janowe (1,1.14) stanowi *hapax legomenon* w ramach odgórnej chrystologii.

III. SŁOWO U FILONA

Rozwój myśli, zwłaszcza w kręgach dualistycznych, zaowocował pojawieniem się tendencji, by ukazać bóstwo bez jakichkolwiek powiązań z materią. *Logos* — *słowo*, postrzegany jako Rozum Boga, stał się pewnego rodzaju ogniwiem łączącym Absolut ze stworzonym światem i ludzkością⁴. *Słowo* pozwalało w ten sposób uchwycić Boga dwuaspektowo: jako transcendentnego i immanentnego w tym samym czasie. Starożytna sztuka interpretacji, zwłaszcza Biblii, rozwinięta w Aleksandrii osiągnęła zdecydowaną przewagę nad metodami rabinicznymi. Niektórzy uczeni wiążą genezę Janowej koncepcji Słowa z rozwojem synagogal-

² C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, 2 ed., London 1978, s. 128–129. Autor podkreśla, że gdy Paweł proklamuje samego Jezusa (por. 1 Kor 1,23; 2 Kor 4,1–6; Ga 3,1), synoptycy głoszą nadejście wraz z Nim Królestwa Bożego (Mk 1,15), Jan przedstawia posłannictwo Jezusa jako objawienie Jego samego.

³ Tamże. Autor podkreśla, że inne teksty NT, takie jak: Kol 1,1–15 i Hbr 1,1–4, bez użycia terminu *Logos* wydobywają myśl chrystologiczną zawartą w J 1,1–18. Spośród pisarzy NT nie kto inny jednak jak tylko Jan, dzięki literackiemu i teologicznemu kunsztowi, ujął w jednolitą całość zróżnicowaną myśl żydowską, hellenistyczną i wczesnochrześcijańską przystosowując ją do Jezusa. Nie należy jednak sądzić, że czwarty ewangelista stworzył swoje dzieło jedynie przez mistrzowskie połączenie spekulacji judaizmu i hellenizmu. Jan rozpoczyna swoją księgę od Chrystusa, który sam jest Ewangelią, Słowem wypowiedzianym przez Boga. Słowo rzeczywiście istnieje, ale jest niezrozumiałe jeśli się je oddzieli od historycznej osoby Jezusa z Nazaretu.

⁴ D. Boyarin, *The Gospel of Memra: Jewish Binitarianism and the Prologue of John*, *HTR* 94: 2001, s. 243–284.

nych spekulacji Żydów i judeochrześcijan na temat Rdz 1 i Tory⁵, czego wyrazem są refleksje Filona z Aleksandrii. Filon, czerpiąc obficie z bogactwa myśli hellenistycznej, starał się ją połączyć z nauką wypływającą z prawa Mojżeszowego. W istocie, filozof przekonywał o wyższości biblijnej mądrości nad mądrością grecką. *Logos* w rozumieniu Filona jest archetypem całej rzeczywistości, pra-myślą Boga. W pewnej mierze ta pra-myśl uczestniczy w Stwórcy, w dziele stworzenia i kierowania kosmosem, dlatego często zdaje się przybierać osobowy charakter. *Logos* nie jest Bogiem, ale pierwotnym synem Boga, na wzór którego Bóg stworzył świat. Przez niego podtrzymuje świat w istnieniu i kieruje nim. *Logos* jest najwyższą ideą, treścią idei, ideą idei, architektem, namiestnikiem Boga na ziemi, arcykapłanem i parakletem. Bóg, *Logos* i świat to trzy kolejne szczeble drabiny bytów zstępujące od doskonałości do niedoskonałości. *Logos* w łączności z Bogiem Filon określa mianem „drugiego boga”, ale natychmiast podkreśla, że Bóg jest jeden⁶. Zdaniem Boyarina⁷, postrzegającego *Logos* Filona jako blisko związany ze Słowem teologii, niektóre teksty filozofa dzięki starotestamentalnym odniesieniom mogą rzeczywiście świadczyć na korzyść takiej opinii. W *De migratione Abrahami* (47–48) czytamy: [...] *podczas, gdy głos śmiertelników jest rozpoznany przez słuchanie, święta wyrocznia daje do zrozumienia, że słowa Boga są widziane jak widziane jest światło* [...]. Zaraz potem Filon przywołuje tekst z Wj 20,18, w którym Mojżesz mówi o doświadczeniu ludu na Synaju, jakim było widzenie Głosu. W komentarzu Filona jest wyraźna wskazówka, iż opisane wydarzenie nie było wywołane ruchem powietrza czy narządami ust i języka, ale było to promieniowanie Bożej wspaniałości i dobroci. Połączenie terminów: *słowa* i *światło* pozwala uchwycić związek z prologiem Janowym. Jeszcze wyraźniejszą paralelę do J 1,1–18 jest fragment z *Quis rerum divinarum haeres sit* (205–206): *Jemu [swemu Słowu], Ojciec wszystkiego dał specjalne prerogatywy, by stanął na granicy i oddzielił stworzenie od Stwórcy. [...] „i ja stanąłem między Panem i tobą” (Pwt 5,5). On nie jest ani nie stworzony jak Bóg, ani stworzony, jak ty, ale w połowie pomiędzy dwoma skrajnościami.* W opinii krytyka, jeśli powyższy cytat nie świadczy o tym, że Filon jest na drodze wiodącej do Damaszku, to jest na pewno na drodze prowadzącej do Nicei i kontrowersji związanych z drugą Osobą Trójcy Świętej⁸.

W stoicko-platońskim języku Filon ukazuje wreszcie *Słowo* jako rzeczywistość, która ma cechy biblijnego Słowa Bożego i zajęła miejsce biblijnej Mądrości. Źródłem synagogalnej refleksji o *Mądrości — Słowie* (por. Mdr 18,14 n.; Syr 24,6–8) jest tradycja sapiencjalna. Hymn z Prz 8,22–31 (por. Hi 28) wychwala przymioty Mądrości ukazując Ją jako pełną wdzięku Towarzystkę Boga zajmującą miejsce po stronie Stwórcy. Idea, że Bóg jest obecny w świecie przez *Słowo/Mądrość*, była szeroko rozpowszechniona w I wieku i nadal żywa w judaizmie

⁵ S. Mędała, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, Kraków 1993, s. 149.

⁶ Filon Aleksandryjski, Pisma, t. 1, przekład i komentarz L. Joachimowicz, Warszawa 1986, s. 20–26.

⁷ D. Boyarin, jw., s. 249–252. Przekład tekstów Filona zawartych w artykule D. Boyarina dokonano z języka angielskiego.

⁸ Tamże, s. 251.

drugiego stulecia⁹. Słowo stanowiło w ten sposób wspólny element religijnych wyobrażeń Boga wśród Żydów z diaspory i chrześcijan.

Ze względu na złożoność materii i problematyczność tekstów, nie jest łatwo zdefiniować naukę Filona o Logosie. Wydaje się, że nie miał on do końca jasno i wyraźnie sformułowanych poglądów na pochodzenie i naturę Logosu¹⁰. Idea Słowa w jego ujęciu łączy różnorodne motywy, które Grecy skrzętnie rozdzielali, a mianowicie, platońskie idee, stoickie siły i wreszcie żydowskie anioły. W ten sposób Filon dostosował antyczny Logos do zasad transcendencji Boga w judaizmie. Nierozstrzygniętą pozostaje kwestia czy Logos Filona to rzeczywiście wyodrębniona od Boga istota, czyli Osoba, czy tylko uosobiona boska właściwość.

IV. SŁOWO SEMITÓW — MEMRA

Semickim odpowiednikiem greckiego terminu *Logos* jest *Memra*. Pojęcie *Memry* pojawia się wielokrotnie w aramejskiej parafrazie ksiąg Starego Testamentu, targumach¹¹, często w tych kontekstach, w których Żydzi z diaspory stosują termin *Logos*. Targumy miały pierwotnie zastosowanie w liturgii synagogałnej obok tekstu hebrajskiego. Później, w szkołach rabinicznych dokonano ich rewizji i stylizacji literackiej przystosowując je do rabinicznej ideologii i interpretacji. W średniowieczu uzyskały status dzieł wyłącznie literackich¹².

Memra przeniknęła do myśli Żydów palestyńskich jako rezultat rozważań o formie objawienia się Boga, czyli uosobionym Słowie lub Bożej Mądrości. Żydzi przejęli od Greków metodę alegoryczną, by móc uniknąć antropomorfizmów w opisie Boga, a tym samym właściwie interpretować Pismo Święte¹³. Po niewoli babilońskiej w Izraelu dokonuje się proces bardziej duchowego i etycznego pojmowania Boga. W teologicznych spekulacjach akcentowano całkowitą odrębność Boga od świata uniemożliwiająca Mu jakkolwiek styczność z materią. Rygorystycznie pojmowany dualizm ducha i materii nie zezwalał na przypisywanie Bogu atrybutów sprzecznych z Jego transcendencją. W tej sytuacji zaistniała konieczność personifikowania przymiotów Boga pełniących rolę pośredniczącą pomiędzy Nim i światem. Rozważania synagogałne torują *Memrze* coraz wyraźniej drogę od form bardziej abstrakcyjnych, nieosobowych do osiągnięcia pełnej autonomii, własnej tożsamości. D. Muñoz León¹⁴ dowodzi, że w żydowskiej refleksji pojęcie *Memra* miało potrójne zastosowanie, a mianowicie: mogło wskazywać na Boga (*metonimia*), było opisowym mówieniem o Stwórcy bez używania Jego imienia (*peryfrazą*), a wreszcie oznaczało boską hipostazę. Krytyk sugeruje, że *Memra* posłużyła autorowi czwartej Ewangelii do wyjaśnienia najtrudniejszego zagadnienia chrześcijańskiej katechety, a mianowicie, że *Słowo było Bogiem* (J 1,1).

⁹ Tamże, s. 247–249.

¹⁰ Filon Aleksandryjski, jw., s. 24–25.

¹¹ L. Sabourin, *The Memra of God in the Targums*, BTB VI: 1976, nr 1, s. 79–85. W targumach do Pięcioksięgu termin *Memra* występuje ponad 600 razy.

¹² S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, s. 354.

¹³ Filon Aleksandryjski, jw., s. 16.

¹⁴ Opinię egzegety przytacza S. Mędała w: *Wprowadzenie do literatury*, jw., s. 368.

Memra pojawia się w różnych kontekstach teologicznych ilustrujących jej funkcje, a mianowicie¹⁵:

a) funkcja stwórcza: Rdz 1,3: *I „Memra” Jahwe powiedziała: „Niech będzie światłość” i była światłość przez Jego „Memrę”*; Rdz 14,19.22: *Abram otrzymał błogosławieństwo Boga Najwyższego, który przez swoją „Memrę” stworzył niebo i ziemię*; Pwt 8, 3 głosi, że człowiek żyje dzięki wszystkiemu, co zostało stworzone przez *Memrę* Jahwe; Wj 20,11; 31,17 oraz Iz 45,12 podają, że dzieło stwórcze *Memra* Pana dokonała w sześciu dniach¹⁶.

b) funkcja objawieniowa: Rdz 3,8.10: *I oni usłyszeli głos „Memry” Jahwe. I „Memra” Jahwe wezwata mężczyznę*; Rdz 18,1: *I ukazała się mu „Memra” Jahwe. W Rdz 5,24.29 Henoch został wzięty przez Memrę Pana.*

c) funkcja zbawcza: Wj 13,21: *I „Memra” Jahwe prowadziła ich podczas dnia w słupie obłoku*; Pwt 32,39: *„Memra” Jahwe objawiła się, by zbawić Jego lud.*

Działalność *Memry* można zsumować do roli objawieniowej i boskiej komunikacji z ludźmi. Ona jest obecna w historii Noego (Rdz 8–9), by zawrzeć przymierze z patriarchami (por. Rdz 9,12–17), karze niegodziwców z Sodomy i Gomory (por. Rdz 19,24), dla Jakuba jest pomocą jako ochraniający Bóg (por. Rdz 28,21). L. Sabouri¹⁷ zaznacza, że badanie zbawczych interwencji *Memry* zwłaszcza w noc paschalną pozwala przypuszczać, że targumiści byli pod wpływem oświadczenia z Księgi Mądrości (18,14): *Gdy głęboka cisza zalegała wszystko, a noc w swoim biegu dosięgała połowy, wszechmocne Twe słowo z nieba, z królewskiej stolicy runęło...*

Co do kwestii osobowego charakteru *Memry* zdania uczonych są podzielone. Według C.K. Barretta¹⁸ *Memra* nie była hipostazą, ale sposobem wypowiedzania się o Bogu. Autor przestrzega przed akcentowaniem jej roli w studiach nad podłożem doktryny o *Słowie* z czwartej Ewangelii. Zdaniem R.E. Browna¹⁹ użycie *Memry* to bufor dla Bożej transcendencji. L. Sabourin²⁰ podkreśla, iż targumiści byli mono-teistami z przekonania, trudno więc przypisywać im wiarę w boskie hipostazy różne od jedynego Boga. *Memra* to taka sama rzeczywistość jak *Mądrość*, *Duch*, *Imię*, *Chwała*, *Obecność*, które nie były hipostazami, ale zawsze odnosiły się do Boga. *Memra* posłużyła targumistom jako jeden ze środków do odantropomorfizowania języka o Bogu.

¹⁵ Cytowane teksty targumów zawierają się w artykułach D. Boyarina i L. Sabourina. Przekładu tekstów na język polski dokonano z języka angielskiego.

¹⁶ Żydowska egzegeza najwyraźniej identyfikuje ręce (Ps 95,6) i palce Boga (Ps 8,4) z Jego słowem (*dābār*) i duchem (*rūah*), a w połączeniu z Ps 33,6 otrzymujemy oświadczenie: „Przez słowo (*dābār*) Pana zostały stworzone niebiosa i wszystkie zastępy przez tchnienie Jego ust”. W okresie tworzenia się targumów palestyńskich, dzieło stwórcze było przypisane *Memrze*. Podłożem stwórczej koncepcji *Memry* najprawdopodobniej jest aż dziesięciokrotne użycie w Rdz 1 wyrażenia „rzekł Bóg” (L. Sabourin, jw., s. 81).

¹⁷ Tamże, s. 83.

¹⁸ C.K. Barrett, jw., s. 128.

¹⁹ R.E. Brown, *The Gospel According to John (The Anchor Bible 29–29a)*, Vol. 1, New York 1966, s. 524.

²⁰ L. Sabourin, jw., s. 82.

W opinii D. Boyarina²¹ poglądy o nieosobowym charakterze *Memry* są sprzeczne same w sobie. Jeśli *Memra* byłaby tylko imieniem, które chroni Boga przed koniecznym kontaktem z materią w dziele stworzenia, podtrzymania, objawienia i zbawienia, a tym samym pozwalałaby zachować Jego absolutną transcendencję, następnie, jeśli Bóg ostatecznie uczynił aktualnym stwarzanie, objawianie, podtrzymywanie i zbawianie, to albo On sam z trudem chroni siebie od styczności z materialnym światem, albo istnieje jakaś inna osoba boska, i to jest *Memra*. Rozwój teologii transcendencji Boga w judaizmie domagał się rozwoju idei *Mądrości — Słowa*.

Semicka *Memra* ma wiele cech wspólnych ze *Słowem* teologii chrześcijańskiej. M. McNamara i A.D. Macho²² suponują, że idea *Memry* mogła stanowić przeszkodę w widzeniu jej powiązań ze *Słowem* Janowym, to bowiem mogło oznaczać, iż targumiczny termin i teologia *Memry* wypracowane w Synagodze, stanowiły rzeczywiste przygotowanie dla oryginalnej, w rozumieniu chrześcijan, Janowej koncepcji Słowa. Zdaniem Boyarina²³, decydującą dla przyjęcia *Memry* jako hipostazy jest egzegeza targumu palestyńskiego do Rdz 1,3 i Wj 3,12–14. W scenie teofanii w krzewie ognistym Bóg umacnia Mojżesza mającego udać się do faraona słowami: „Ja, «Moja Memra» będę z Tobą”. Na pytanie o imię Boga posyłającego Mojżesza do Egiptu w targumie znajdujemy odpowiedź: A „*Memra*” *Jahwe powiedziała do Mojżesza: „On, który powiedział do świata na początku: Niech będzie tam [...] i tam było, i który jest by mówić: „Niech będzie tam” i to będzie tam [...] On powiedział: „Tak powiesz Izraelitom: On posłał mnie do was”*. Uroczyste oświadczenie Boga: *Ja Jestem* z Wj 3,14 nabiera blasku w wersji targumicznej przez odniesienie do Rdz 1: *Niech będzie*. Imię Boga: *On, który powiedział do świata na początku: „Niech będzie”* w chwili wypowiedzenia tych słów zostaje przekształcone w osobę boską otrzymującą należny Jej autorytet. Język hebrajski wyraża rzeczywistość bycia, zaistnienia, stania się przez czasownik *hājāh*. Polecenie Boga z Rdz 1, 3 brzmi w języku hebrajskim: *j’hjî ’ôr* (*niech będzie światłość*), zaś odpowiedź: *waj’hî ’ôr* (*i była światłość*). Imię Boga objawione Mojżeszowi zawiera również rdzeń od czasownika *hjh*, a mianowicie: *’ehje^h ’ašer ’ehje^h* (*Jestem, Który Jestem*). Spotykamy tu grę czasowników: *Niech będzie [...] i było* oraz *Jestem*. Słowo stwórcze stając się osobą w Rdz 1,3, w blasku płonącego krzewu uroczyście objawia, że jego imię brzmi: *Jestem* (por. Wj 3,14).

McNamara²⁴ badając poemat *Cztery noce* z targumu do Wj 12,42 wskazał na powiązania tekstu z J 1,1–5. Poemat w formie midraszu stanowi teologiczną syntezę dotyczącą sensu żydowskiej Paschy²⁵. Targumista łączy cztery dzieła, a mianowicie: stworzenie, wyjście z Egiptu, ofiarę Izaaka i *eschaton* w jedno wydarzenie zbawcze. Wszystkie wydarzenia zilustrowane jako cztery noce dokonu-

²¹ D. Boyarin, jw., s. 255.

²² Opinię egzegetów przytacza D. Boyarin, jw., s. 256.

²³ Tamże, s. 258–259.

²⁴ Hipotezę krytyka przytacza D. Boyarin, jw., s. 259–260.

²⁵ Polski przekład poematu ze zwięzłym komentarzem przytacza S. Mędała, jw., s. 362–364. Wszechstronną analizę poematu przeprowadził R. Le Déaut, *La nuit pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d’Exode XII 42* (Analecta Biblica, 22), Rome 1963.

ją się jednego dnia, który w liturgicznym kalendarzu Żydów jest oznaczony jako 15 *Nisan*. Skupienie czterech nocy w jednym dniu pozwalało wyjaśnić sens jednego wydarzenia przez następne. W opisie pierwszej nocy stwórczej czytamy: *Pierwsza noc była wtedy, kiedy Jahwe ukazał się nad światem, aby go stworzyć: świat był próżnią i pustkowiem, i ciemności rozpościerały się nad przepaścią* (Rdz 1,2). *Słowo (Memra) Jahwe było światłością i świeciło. I nazwał to nocą pierwszą.*

Na powiązanie treści poematu z tekstem Janowego prologu wskazują terminy: *Memra*, światłość i ciemność. Autor sugeruje, że inspiracją dla czwartego ewangelisty mogło być synagogałne czytanie o „początkach”, kiedy istniał tylko Bóg, czy słowo Boga, a rzeczywistość spowijały ciemności. Słowo Pana było światłością i świeciło. Punktem docelowym omawianego poematu jest czwarta noc — noc Mesjasza. Jako wystannik Jahwe Mesjasz przyjdzie „z góry”. Jego działalność będzie potwierdzona słowem Pana i On przyniesie zbawienie.

Midrasz *Cztery noce* reprezentuje religijną tradycję synagogałną. Zdaniem McNamary poemat stanowił prawie bez wątpienia fragment liturgii paschalnej, co w połączeniu z użytą terminologią wskazuje na jego intertekstualne powiązania z prologiem Janowym.

Warto zwrócić uwagę, że termin *Memra* pojawia się wyłącznie w literaturze para-rabinicznej, nigdy w Talmudzie, czy innych pismach rabinicznych. Oficjalna teologia rabiniczna stłumiła bowiem nauczanie o uosobionej *Memrze* czy *Logosie* określając je herezją „Dwóch potęg w niebie”. Boyarin utrzymuje jednak, iż przed okrzepnięciem judaizmu rabinicznego jak i współcześnie z nim byli Żydzi utrzymujący tę wersję monoteistycznej religii. Korzystając z badań M. Idela, krytyk wskazuje na rozwijający się w po-chrześcijańskim, ale bardzo wczesnym okresie kult binarny w Synagodze. Zebrany, dość bogaty materiał dowodzi, że w pewnych kręgach mistycyzmu rabinicznego mogła istnieć modlitwa do obu: „Pana Wszystkiego” i „Stworzyciela b're'sit”²⁶. Kult binarny w judaizmie podobnie jak trynitarna wiara Kościoła nie naruszał w żaden sposób biblijnego monoteizmu.

V. SŁOWO W PROLOGU DO CZWARTEJ EWANGELII

Komentatorzy czwartej Ewangelii ostatnich dziesiątków lat zauważają, że genezy dzieła Janowego w jego ostatecznym kształcie należy upatrywać w konfrontacji chrześcijaństwa z judaizmem rabinicznym krystalizującym się po zburzeniu Jerozolimy w 70 roku. Ewangelia jest owocem złożonego procesu literackiego, w którym znalazło odbicie życie Kościoła Janowego²⁷. D. Boyarin²⁸ podsumowując opinie uczonych chrześcijańskich i żydowskich zaznacza, że całkowity rozdział Kościoła od Synagogi nastąpił wraz z upadkiem powstania Bar Kochby. Wyraźnym symbolem tej separacji było odcięcie się radykalnego nurtu chrześcijaństwa od dziedzictwa żydowskiego, a tym samym zwrócenie się ku religijnym i kulturalnym wpływom świata grecko-rzymskiego. W oddaleniu od Synagogi Kościół otworzył

²⁶ D. Boyarin, jw., przypis 53.

²⁷ S. Mędała, *Chrystologia*, jw., s. 28–29.

²⁸ D. Boyarin, jw., s. 243–284.

się na myśl antyczną wraz z wypracowanymi przez wieki metodami naukowymi. Temat *Logosu* — *Słowa* obecny w myśli chrześcijańskiej od wczesnego okresu stanowił na płaszczyźnie teologicznej jedną z istotnych cech rozdziału między Kościołem i Synagogą²⁹. Kościół postrzegał Słowo teologii jako własną koncepcję bez jakichkolwiek powiązań z judaizmem palestyńskim, podczas gdy idea Słowa głęboko przenikała świat semicki I wieku.

Z literackiego punktu widzenia prolog jest podobny do hymnów na cześć Mądrości z ksiąg sapiencjalnych Starego Testamentu (por. Mdr 7,22–8,4; Syr 1,1–4; 24,1–9; Prz 8,22–30). Ze względu na elementy stroficzne niektórych wierszy (np.: 1–5.9–11.14.16–18) i rytmiczne (anafora w 1,1.3) wielu uczonych klasyfikuje prolog do grupy hymnów. Rekonstrukcja pierwotnego tekstu hymnu i jego interpretacja nastręczają niemałych trudności³⁰. Większość krytyków wyłącza z oryginalnego tekstu wzmianki o Janie Chrzcicielu zawarte w ww. 6–8 i 15. Inni za interpolacje uważają także ww.: 9.12–13.17–18. M.-É. Boismard³¹ i E.L. Miller³² suponują, że kompletny hymn o Słowie stanowią ww.: 1–5 bez ww.: 1c.2. Odmienne zdania jest C.K. Barrett³³, który sądzi, że tekst Janowy cechuje jedność literacka i nie należy traktować tekstów o Janie Chrzcicielu jako późniejsze dodatki. Świadek Jezusa pełni w czwartej Ewangelii tak istotną rolę, że naturalne jest wprowadzenie go już w prologu. Prolog może być czytany jako hellenistyczna filozofia, rabiniczny mistycyzm, ale też jako historia.

Ustalenie *Sitz im Leben* prologu nie jest więc sprawą łatwą.

W latach 70. P. Borgen³⁴ zauważył, że pierwsze wiersze prologu (1,1–5) mają charakter parafrazy targumicznej do Rdz 1, 1-5, podczas gdy kolejne wiersze stanowią trzyczęściowe rozwinięcie tej parafrazy. O targumicznym charakterze J 1,1–5 decydują następujące elementy:

a) przejście pewnych terminów z tekstu biblijnego, a mianowicie:

Rdz 1,1–5	J 1,1–5
— na początku תִּשְׁמַחַתְּךָ	ἐν ἀρχῇ
— Bóg אֱלֹהִים	θεός
— światłość אור	φῶς
— ciemność חֹשֶׁךְ	σκοτία

b) użycie nowych terminów i wyrażeń, które zastępują lub interpretują dawne sformułowania: na przykład termin „Słowo” (ὁ λόγος) z J 1,1 najprawdopodobniej zastępuje wyrażenie: εἶπεν ὁ θεός (*rzekł Bóg*) z Rdz 1,3, natomiast odpowiednikiem hebrajskiego terminu נִתְּרָא (*stworzył*) jest greckie wyrażenie: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο (*wszystko przez Nie się stało*) w J 1,3.

²⁹ Tamże, s. 244.

³⁰ R.E. Brown, jw., s. 21–37. Autor przytacza opinie uczonych na temat pierwotnego hymnu w prologu.

³¹ M.-É. Boismard, L'Évangile de Jean (Synopse des quatre Évangiles en Français, t. III), Paris 1977, s. 71–79.

³² E.L. Miller, The Logic of the Logos Hymn, *NTS* 29: 1983, s. 552–561.

³³ C.K. Barrett, jw., s. 128–129.

³⁴ P. Borgen, Observations on the Targumic Character of the Prologue of John, *NTS* 16: 1970, s. 288–295.

Szczegółowa analiza słownictwa z Rdz 1 i prologu czwartej Ewangelii pozwoliła autorowi wysnuć następujące wnioski³⁵:

— J 1,1–5 opiera się na Rdz 1,1–5 i stanowi zasadniczą ekspozycję tekstu starotestamentalnego;

— J 1,6–18 już nie czerpie z Rdz 1,1–5 (poza powtórzeniem terminologii z J 1,1–5), ale stanowi materiał wypracowany na bazie terminów i wyrażeń z J 1,1–5 i wyjaśnia podstawową ekspozycję³⁶.

Na podstawie zgodności słów i wyrażeń w poszczególnych wierszach tekstu Janowego krytyk przedstawia następującą dwuczęściową strukturę prologu:

1. Zasadnicza ekspozycja (1,1–5), w której zawierają się trzy motywy:

a. ww.: 1–2 (ὁ λόγος — ὁ θεός) — wskazują na wieczne istnienie Logosu — Boga;

b. w. 3 (πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο) — oznacza udział Słowa w dziele stwórczym;

c. ww.: 4–5 (τὸ φῶς) — przywołują oświecającą rolę światłości.

2. Wyjaśnienie elementów zasadniczej ekspozycji w odwrotnej kolejności:

c. ww.: 6–9 (τὸ φῶς) — wskazują na prawdziwą światłość, która oświeca każdego człowieka;

b. w. 10 (ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο) — obrazuje rozdział w świecie między wierzącymi i niewierzącymi;

a. ww.: 14–18 (ὁ λόγος — θεός) — oznaczają przyjście Słowa w ciele, aby objawić chwałę Boga Ojca.

Każda część „zasadniczej ekspozycji” (1,1–2; 3; 4–5) zostaje zinterpretowana przez elementy „wyjaśnienia” (6–9; 10–13; 14–18), które w odwrotnej kolejności ilustrują wydarzenie, jakim jest Jezus Chrystus. To potrójne przyjście Chrystusa: jako światłości, która oświeca każdego człowieka (w. 9), jako Właściciela przychodzącego do swojej własności i czyniącego podział wewnątrz świata przez wymóg wiary (w. 11) i wreszcie jako Słowa wcielonego, Jedyne Syna promieniującego chwałą Ojca (w. 14), jest objawieniem końca czasów³⁷.

D. Boyarin³⁸ korzystając z analizy P. Borgena zauważa, że *Sitz im Leben* prologu jest liturgia i tekst ma charakter kazania, czy homilii synagoidalnej. Prolog rzeczywiście czyni wrażenie nowego nauczania o początkach z Rdz 1. Jest on w swoim charakterze narracyjny i interpretacyjny, nie zaś hymniczny czy cykliczny. Badania tego trudnego pod wieloma względami tekstu winny doprowadzić do odkrycia, że z prologu wyłania się nauka o Mądrości, nie zaś nauka o gatunku tekstu. J 1,1–5 zachowuje formę midraszu do Rdz 1,1–5, nie jest poematem, ale chronologicznie uporządkowaną narracją.

³⁵ Tamże, s. 291.

³⁶ Np. termin φῶς z J 1,7–9 przywołuje ww.: 4–5, formuła δι' αὐτοῦ ἐγένετο z w. 10 powraca do w. 3, zaś terminy: ο λόγος i θεός z ww.: 14–18 są powtórzeniem ww.: 1–2.

³⁷ Odniesienie do opisu stworzenia w tekście Janowym może stanowić klucz do interpretacji całej czwartej Ewangelii. Tym kluczem jest utożsamienie osoby Jezusa Chrystusa w Jego historycznej egzystencji z pra-istniejącym Słowem Bożym oraz ukazanie relacji między Wcieleniem a Objawieniem; por. S. Mę d a l a, *Chrystologia*, jw., s. 153–154.

³⁸ D. B o y a r i n, jw., s. 267.

Jedną z najbardziej popularnych form midraszu była homilia do perykopy z Pięcioksięgu. Interpretując wybrany fragment homileta w sposób wyraźny lub zawoalowany przywoływał teksty z literatury mądrościowej w formie intertekstualnego zrębu idei i języka. Zdaniem Boyarina³⁹, pierwszych pięć wierszy prologu do czwartej Ewangelii niemalże perfekcyjnie interpretuje i rozprzestrzenia opis stwórczy z Rdz 1,1–5. Hermeneutycznym intertekstem do Rdz 1,1–5 jest hymn o Mądrości z Prz 8,22–31. Jednocześnie autor wyjaśnia dlaczego w J 1,1–5 pojawia się termin *Słowo* zamiast oczekiwanego terminu *Mądrość* z Księgi Przysłów. W intertekstualnej praktyce interpretacji, jaką jest midrasz, język i wyobrażenie mogą być prowadzone z jednego intertekstu (w tym wypadku z Prz 8,22–31), jednak język dyskursu należy do języka tekstu będącego interpretowanym (czyli Rdz 1), a nie do języka jego intertekstualnego odpowiednika. W ten sposób autor prologu interpretując opis stwórczy wiedzie słuchacza przez znane wyobrażenia o Mądrości jako Towarzysze Boga, Pośredniku w stworzeniu, czy „drugim Bogu”, jednak na płaszczyźnie lingwistycznej stosuje termin *Słowo*. Jego homilia odnosi się bezpośrednio do pełnych majestatu słów Boga z Rdz 1,3: *A Bóg rzekł: Niech będzie światłość i tam była światłość*. To „mówienie” Boga (Słowo) ma rzeczywiście moc stwórczą. Autor zgadza się w tym momencie z E. Fiorenzą, iż narracyjna charakterystyka Jezusa w czwartej Ewangelii wydaje się mówić o Nim, jako o wcielonej Mądrości⁴⁰. Twierdzenie, że Słowo było Bogiem ma prostą relację w Prz 8,30: *Więc Ja byłam obok Niego* i w Mdr 9,9: *Z Tobą jest Mądrość*. Z drugiej strony takie tematy, jak przybycie Słowa na ziemię i Jego zamieszkanie pośród ludzi, może być traktowane jako aluzja do Ba 3, 38: *Następnie Ona zjawiała się na ziemi i zamieszkała pośród ludzi*. W ten sposób można dostrzec rolę hymnów mądrościowych w powstaniu prologu Janowego. One nie są formalnym modelem dla J 1,1–18, ale stanowią intertekst dla midraszu o Słowie⁴¹.

Wspomniane teksty wprowadzają nas w przedchrześcijański świat idei, w którym Mądrość była uosobiona i charakteryzowana w sposób podobny do Słowa teologii. To dowodzi, że Słowo teologii nie jest późniejszym, czy wyłącznym produktem myśli chrześcijańskiej, ale wspólnym żydowskim teologumenem, który później został utożsamiony z Chrystusem. Autor nazywa pierwszych pięć wierszy prologu religijnym żydowskim *koinē* czasu Ewangelii, które w następnych trzynastu wierszach było christianizowane. Tych pięć wierszy można interpretować na trzy sposoby, a mianowicie: na poziomie formalnym są one historią prowadzącą do wypełnienia w w. 14, gdyż antycypują Wcielenie i dramat odrzucenia, na poziomie teologicznym ukazują pra-istnienie Słowa i racje dla Jego wcielenia, na poziomie historii religii wiecznie istniejący Logos — Bóg jest żydowskim Logosem i kon-

³⁹ Tamże, s. 268–269.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Wbrew opiniom niektórych egzegetów, Boyarin podkreśla, że prolog nie jest podobny do hymnów o Mądrości z ksiąg sapiencjalnych. Mądrość występuje w nich najczęściej w 1 os. sing reprezentując mowę uosobionej Mądrości, np. w Prz 8,22: „Jahwe mnie stworzył, swe arcydzieło”, lub przedmiot jej pouczenia, np. Mdr 6,12: „Mądrość jest wspaniała i niewiedząca”. Ponadto Kościół nie używał kiedykolwiek tekstu J 1,1–18 jako hymnu, jak to jest z kantykiem Maryi z Łk 1,46–55, nawet jeśli mógł stosować prolog jako błogosławieństwo nad chorymi lub nowo ochrzczonymi; D. Boyarin, jw., s. 266.

tynuacją religii judaizmu. Pozostała część prologu stanowi w ten sposób dobrze zintegrowaną narrację łączącą przestrzeń czasową między pra-istnieniem *Słowa* i Jego wcieleniem oraz historią Ewangelii. Dla poparcia swojej tezy autor odwołuje się do koptyjskiej wersji prologu, w której po pierwszych pięciu wierszach następuje przerwa. J 1,1–5 stanowi zatem spójną homilię synagogalną, którą ww. 6–18 rozszerzają i komentują.

W. 5 kończy fraza mówiąca o ciemnościach, które nie przemogły światła. Boyarin proponuje, by wyrażenie *ou κατέλαβεν* tłumaczyć w znaczeniu „nie przyjęły” lub „nie uznały”. Taki przekład pozwala lepiej zrozumieć nagłe pojawienie się w narracji człowieka posłanego przez Boga (por. w. 6 n.), skoro bowiem ciemności nie uznały światłości, uzasadnione jest świadczenie o niej przez Jana po to, by wszyscy mieli dostęp do wiary. Ww. 6–18 dzieli się na dwie części: ww. 6–13 traktują o przyjściu do świata *Słowa* ἄσαρκος, ww. 14–18 odnoszą się do obecności w świecie *Słowa* ἔνσαρκος⁴². W. 6 stanowi przejście od midraszu do Rdz 1,1–5 o pra-istniejącym Słowie do interpretacji tego midraszu, czyli Mądrości — Chrystusa. Ww. 10–11 zawierają naukę o Mądrości w nawiązaniu do 1,1–5. Krytyk sugeruje, że ewangelista wykorzystał w tym miejscu dawny mit o Mądrości, która przychodzi do świata i nie znajduje w nim mieszkania. Mit byłby w ten sposób intertekstem i kluczem hermeneutycznym dla zrozumienia prologu⁴³. W. 10 mówiący o przyjściu Słowa do świata powtarza i rozszerza w. 3, podczas gdy w. 11 traktujący o niepowodzeniu ziemskiej misji Słowa powtarza i rozszerza idee w. 5. „Ciemności” z midraszu teraz stają się kosmosem, który, chociaż utworzony przez światłość, nie rozpoznał jej, czy jej nie przyjął. W ten sposób ewangelista wyjaśnia konieczność przyjścia do świata Jezusa jako Słowa wcielonego, a wcześniej Jego świadka. Materiał o Janie Chrzcicielu został wpleciony w stary mit o Mądrości, który, zdaniem Boyarina⁴⁴, wykorzystwała wspólnota czwartego ewangelisty reżyserując przedział między dawną historią a jej obecnym doświadczeniem. Ww. 11–13 egzegeta proponuje odczytać w świetle *Apologii* Justyna mówiącej o pewnych osobach, które uznały Słowo jeszcze przed Wcieleniem. Świadcstwo Justyna koresponduje z oświadczeniem z J 8,56, w którym Jezus — Słowo wcielone domaga się uznania przez Żydów faktu, że Abraham doświadczył objawienia Słowa. To doświadczenie należy wiązać najprawdopodobniej z teofanią *Memry* (por. Rdz 15,1). Według targumu do Rdz 15,6, patriarcha uwierzył *Memrze* Jahwe. Abraham byłby w ten sposób jednym z tych, którzy przyjęli Słowo ἄσαρκος i „stali się dziećmi Bożymi” (por. J 1,12). W J 8 Żydzi legitymując się pochodzeniem od Abrahama domagają się takiego samego statusu, jak patriarcha. Jezus stanowczo odmawia ich żądaniom. Gdyby Żydzi rzeczywiście byli dziećmi Abrahama, który przyjął Słowo i stał się dzieckiem Boga, czyniliby tak jak on. Autor przywołuje w tym miejscu opis z Rdz 18. Podczas gdy patriarcha używa gościny trzem boskim posłańcom, Żydzi usiłują zabić posłańca bożego przynoszącego im naukę usłyszaną od Boga. Tego Abraham nie czynił (por. J 8,39–41). Patriarcha rozradował się ujrawszy dzień Słowa i Je przyjął jeszcze przed faktem wcielenia⁴⁵.

⁴² Tamże, s. 272–276.

⁴³ Tamże, s. 274.

⁴⁴ Tamże, s. 275–276.

⁴⁵ Tamże, s. 275; L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana* (Wstęp — przekład z oryginału — komentarz), Poznań 1975, s. 248–249: „Przedmiotem radości patriarchy był 'dzień

Najwyższą formą rozwoju literatury sapiencjalnej jest personifikacja Mądrości (por. Prz 1; 3; 9). W judaizmie rabinicznym miejsce *Mądrości* — *Słowa* zajęła Tora (por. Syr 24,23), która mogła być opisywana w terminach osobowych (por. Prz 8; Syr 24; Ba 3,9; 4,4; Mdr 7,9). Ona istniała przed stworzeniem, a jej funkcje wiązały się z działaniem kosmicznym i soteriologicznym⁴⁶. Tora została dana Izraelowi jako dar i instrument przynoszący światu Słowo — Mądrość. 1 Hen 42,1–2 naucza, że Mądrość nie znalazła miejsca, gdzie mogłaby mieszkać pośród ludzi, więc wróciła do nieba, by pozostać między aniołami. Według Syr 24 Mądrość wreszcie znajduje swoje mieszkanie w Izraelu właśnie w postaci Tory. Jednak autor 4 Ezd 7,72 mówi o zaniedbaniu i nieprzestrzeganiu Prawa przez ludzi, którzy je otrzymali. Izrael nie pojął wagi tego daru, o czym wspomina także w. 17 prologu. W J 7,19 ewangelista wkłada w usta Jezusa oskarżenie wobec Żydów, którzy nie zachowują Prawa. Izrael, który otrzymał Torę, a mimo to nie przyjął Słowa, na mocy ciała i krwi nie może się stać dzieckiem Boga. Dziećmi Boga pozostają jedynie ci, którzy, jak Abraham, przyjęli słowo ἁλοφρονας. Ponieważ objawienie Tory nie było wystarczające (w. 17) i Mądrość nie znalazła domu w Izraelu, dlatego wcielenie Mądrości — Słowa było konieczne dla zbawienia wielu, zarówno Izraelitów jak i pogan⁴⁷.

Wiersze 16–17 zostały zapowiedziane przez ww. 12–13, gdzie jest mowa o przyjściu Słowa do świata. Mit o Mądrości wypracowany w ww. 9–13 odnosi się do częściowego niepowodzenia Słowa w świecie. Chociaż Słowo było Stworzycielem wszystkiego (w. 3), wszyscy nie byli jednak zdolni sami Go przyjąć. Przychodząc do swojej własności w postaci Tory, Słowo-Mądrość nie zostaje rozpoznane. W wyniku tego niepowodzenia Mądrość opuściła ziemię i ludzi wstępując do nieba. Bóg tym razem przedstawił nadzwyczajny akt wcielenia Słowa w ciało i krew przychodzące do świata. Pragnieniem wcielonego Słowa było uczynić, aby wszyscy, którzy uwierzyli w Jego imię, mogli stać się nie ciałem i krwią, ale dziećmi Boga. Ten, który był naturalnym dzieckiem Boga, *μυνογενής* stał się ciałem pośród nas. W Ewangelii Mateusza słyszymy, że Jezus przyszedł, by wypełnić misję Mojżesza, nie znosząc Prawa. Tora bowiem potrzebowała lepszego egzegety, Słowa przyobleczonego w rzeczywiste ciało i krew. Boyarin⁴⁸ przytacza w tym miejscu słowa Rabbiego Eliezera: *Dziewięćset siedemdziesiąt cztery pokolenia przed stworzeniem świata, Tora została napisana i leżąc w tonie Świętego, Błogosławionego śpiewa pieśń ze służącymi aniołami, w słowach: „Ja byłem Jego piastunką i Jego niemowlęciem i byłem Jego rozkoszą i cały dzień bawiłam się z Nim”* (por. Prz 8,30). Zdaniem krytyka, ostatni wiersz prologu bazuje na starożytnym midraszu, podobnym do odnalezionego później tekstu rabinicznego, gdzie podmiot jest prowadzony od Mądrości — Słowa do Tory. Wydaje się, że

Jezusa', zapewne w sensie zbawczego dzieła jako całości, a nie jakiegoś poszczególnego wydarzenia. Przez Abrahama przemawia tęsknota całego Starego Testamentu za Mesjaszem i radość, płynąca z realizacji coraz to konkretniejszych zapowiedzi wybawienia”.

⁴⁶ Według pism rabinicznych Tora istnieje „od początku”. Zanim powstał świat zostało stworzonych siedem rzeczy: Tora, Skrucha, Ogród Eden, Gehenna, Tron Chwały, Przybytek i Imię Mesjasza.

⁴⁷ D. Boyarin, jw., s. 283–284.

⁴⁸ Tamże.

kluczem wyjaśniającym tekst Ewangelii i tekst rabiniczny jest wspólna praktyka midraszowa. W Lb 11,12 pojawiają się słowa: *Czy to ja począłem ten lud w łonie, albo ja go zrodziłem, żeś mi powiedział: Noś go na łonie swoim jak piastunka nosi dziecko...*. Kontekst zdaje się wskazywać, iż użyte w tekście słowo „piastunka” wskazuje na opiekującego się rodzica. Piastunka nosi dziecko w łonie podobnie jak w wierszu Janowym i tekście midraszu czyni to Ojciec. W tekście rabinicznym umiłowanym dzieckiem, które Ojciec nosi w swoim łonie, synem czy córką Boga jest Tora. W midraszu otwierającym prolog jest Nim Słowo — Syn. Struktura prologu zachowując chronologiczny porządek prowadzi od pra-istniejącego Słowa, które nie jest jeszcze Chrystusem, do wcielenia tego Słowa w człowieka, Jezusa z Nazaretu zwanego Chrystusem. Dla ewangelisty Wcielenie jest koniecznym uzupełnieniem Tory, którą Żydzi nie do końca pojęli. Zdaniem Boyarina⁴⁹, Słowo *ἔνσαρκος* jest lepszym nauczycielem niż Słowo *ἄσαρκος ἐκεῖνος; ἐξηγήσατο*, że Wcielenie rzeczywiście miało miejsce.

Idea *Memry* — *Słowa* była wspólnym elementem spekulacji teologicznych zarówno Żydów jak i chrześcijan. Jeśli czwarta Ewangelia odzwierciedla życie wspólnoty Janowej w konfrontacji z judaizmem po *Birkat ha-Minim*, to właśnie prolog jest miejscem, które na płaszczyźnie teologicznej czyni konieczną i słuszną separację między Kościołem i Synagogą⁵⁰. Ten rozłam dokonuje się w w. 14 przez oryginalne ujęcie rzeczywistości Słowa. Separacja nie wynika jednak z teologii Słowa jako takiej, ale Janowej doktryny wcielenia. Gdy bowiem ewangelista ogłasza, że Słowo stało się ciałem, to w tym momencie nie tylko porzuca własny kerygmat odgórnej chrystologii, ale wyraźnie ilustruje moment, gdy chrześcijańska narracja już nie reprezentuje języka żydowskiej teologii. *Logos Asarkos* dla binarnego kultu Synagogi był rytualnie „czysty”, *Logos Ensarkos*, fundamentalna prawda wiary chrześcijan, dla Żydów pozostał obcy. W tej sytuacji rozdział dróg był nieunikniony.

Niektórzy uczeni opowiadają się za bardzo wczesną datacją targumu palestyńskiego do Pięcioksięgu z kodeksu *Neofiti 1*. Można przypuszczać, że redakcji tekstu dokonano w II., a może nawet w I. wieku po Chr. w oparciu o wcześniejsze materiały. Wielokierunkowe badania targumu okazują się niezwykle cenne w pracach nad podłożem religijno-historycznym wielu tekstów Nowego Testamentu.

Analiza prologu do czwartej Ewangelii w świetle fragmentów targumu palestyńskiego wyraźnie wskazuje na semickie korzenie tekstu Janowego, co pozwala obronić tekst przed wyrwyaniem go z rodzimego środowiska.

⁴⁹ Tamże, s. 284.

⁵⁰ Tamże, s. 262–284.

THE MEMRA OF THE TARGUMS AND JOHANNINE WORD

SUMMARY

The discovery and publication of the *Neofiti I* Palestinian Targum to the Pentateuch have given a new impulse to the studies, especially with the *Memra*. *Memra* is the Aramaic Word, an equivalent of the Greek Logos. *Memra* does not appear in the Rabbinic Judaism literature, but often appears in the para-rabbinic translations of the Bible. *Memra* like the Wisdom of the Old Testament fulfilled different functions: creation, revelation and redemption.

The comparative studies of the *Memra* of the Targums, Philo's Logos and the Word from the Prologue to the Fourth Gospel show close connections between them and reveal that Logos theology was not only Christian, original idea. *Memra* — *Logos* was a common element in many Jewish religious imaginations in the 1st century.

TROSKA ŚW. PAWŁA O JEDNOŚĆ KOŚCIOŁA NA PODSTAWIE 1 Kor 3,16–17

Treść: — Wstęp. — I. Zagadnienie literackie. 1. Granice perykopy zawierającej 1 Kor 3,16–17. 2. Struktura perykopy 1 Kor 3,5–17. 3. Kontekst perykopy. — II. Analiza semantyczna 1 Kor 3, 16–17. — III. Analiza pragmatyczna 1 Kor 3,16–17. — Sommario

WSTĘP

Do najbardziej spektakularnych, a jednocześnie bolesnych wydarzeń związanych z dramatem podziału w świecie chrześcijańskim, bez wątpienia należy zaliczyć schizmę wschodnią w 1054 roku, która spowodowała rozłam między wschodnim a zachodnim chrześcijaństwem oraz reformację w 1517 roku, dającą początek wielu Kościołom protestanckim. Kościół katolicki, który do dziś przeżywa skutki rozbicia, w swoim współczesnym nauczaniu, a przede wszystkim w posłudze Jana Pawła II, za jedno z priorytetowych wyzwań czyni sprawę jedności świata chrześcijańskiego. W tym celu Ojciec Święty w 1995 roku opublikował encyklikę *Ut unum sint* o działalności ekumenicznej; temu służą również przeróżne spotkania z przedstawicielami religii chrześcijańskich, które odbywają się bądź w Rzymie, bądź na papieskim pielgrzymim szlaku.

Z problemem jedności wśród chrześcijan zmagali się już pierwsi Apostołowie, wśród których na szczególną uwagę zasługuje św. Paweł i jego nauczanie zawarte w 1 Kor. W kręgu takiej problematyki mieści się temat niniejszego artykułu, którego celem jest ukazanie i analiza wypowiedzi Apostoła Narodów traktującej o potrzebie zachowania jedności w gminie korynckiej. Tekst źródłowy stanowi 1 Kor 3,16–17.

Wypowiedź ma charakter studium egzegetyczno-teologicznego, w którym stosowana jest metoda synchroniczna, badająca tekst w trzech płaszczyznach: syntagmatycznej, semantycznej i pragmatycznej¹. Przyjęcie takiej metodologii pozwoli precyzyjnie odczytać treści zawarte w 1 Kor 3,16–17.

W pierwszej części artykułu ukazane zostaną zagadnienia literackie: granice i struktura perykopy, do której należy interesująca nas wypowiedź Pawła oraz omówienie kontekstu dalszego tej perykopy. Druga część pozwoli dostrzec elemen-

¹ Metoda ta opisana jest w: W. Egger, *Metodologia del Nuovo Testamento. Introduzione allo studio scientifico del Nuovo Testamento*, Bologna 1989, s. 75–167.

ty treściowe wypowiedzi Apostoła, charakterystykę adresatów tekstu oraz te postawy, które autor pragnie w nich ugruntować bądź zmienić. Natomiast trzecia część artykułu pozwoli dostrzec orędzie tekstu, szczególnie aktualne w naszych czasach.

I. ZAGADNIENIA LITERACKIE

1. Granice perykopy zawierającej 1 Kor 3,16–17

1 Kor 3,5–17 to perykopa, która stanowi logiczną całość. W 1 Kor 3,5 następuje zmiana treści i tematyki. Pojawia się tutaj odmienny, specyficzny, podniosły styl, który odróżnia perykopę od innych, sąsiadujących z nią. Wiersz ten stanowi tezę, według której wszyscy głosiciele Ewangelii są jedynie sługami Boga. Teza ta zostaje rozwinięta w perykopie, która zawiera elementy różne od kontekstu poprzedzającego i następującego. Perykopa przyciąga uwagę przez stosowanie odmiennego słownictwa. Terminy: γεώργιον (3, 9), αρχιτέκτων (3, 10), καλύμη (3, 12) to hapaxlegomenoi.

1 Kor 3,5–17 zbudowana jest z trzech metafor, które św. Paweł rozwija w perykopie. Ta „zwartość” strukturalna odróżnia perykopę od perykopy poprzedzającej i następującej.

W 3,18–23 Paweł powraca do swoich początkowych rozważań z 1,18–20, gdzie mądrość Bożą przeciwstawia mądrości ludzkiej (η γαρ σοφία του κόσμου τουτου μωροία παρα θεω εστιν) — powtarza myśli, od których zaczął swój List². Następuje zmiana tonu, forma praktycznych wniosków, nowe elementy niewystępujące w poprzedzającej perykopie (3,5–17): cytat z Księgi Hioba — jeden z nielicznych w Nowym Testamencie z tej księgi oraz cytat z Ps 93, jako kolejny argument wykazujący, że Bóg unicestwia mądrość mędrców³.

2. Struktura perykopy 1 Kor 3,5–17

1 Kor 3,5–17 stanowi logiczną całość. W widoczny sposób ukazana jest też wewnętrzna jedność perykopy, w której występują trzy metafory, przedstawiające bogaty portret korynckiej wspólnoty chrześcijańskiej. Wiersze 5–9 rozwijają pierwszą metaforę i dotyczą jedności θεου γεώργιον. Apostoł ukazuje siebie oraz Apollosa jako διάκονοι — tak więc wynoszenie jednych nad drugich, jak ma to miejsce w Koryncie, świadczy o niezrozumieniu ich roli i jest przyczyną rozłamów w gminie⁴. Wiersze 10–15 traktują o σοφός αρχιτέκτων oraz άλλος εποικοδομει

² J.A. Davis, *Wisdom and Spirit. An Investigation of 1 Corinthians 1,18–3, 20. Against the Background of Jewish Sapiential Tradition in the Greco-Roman Period*, Lanham – New York – Londyn 1984, s. 136.

³ G. Rafiński, *Adresaci Ewangelii: funkcja retoryczna 1 Kor 2,6–3, 4 w 1 Kor 1–4*, *Studia Gdańskie VIII*: 1992, s. 59.

⁴ Zob. J. S z l a g a, *Chrystus i Apostołowie jako fundament Kościoła*, *RTK* 18: 1971, nr 1, s. 118–119.

i zwracają uwagę na potrzebę korespondencji między tym, który kładzie fundament, a tym, który na tym fundamencie będzie „wznosił budynek” (szczególnie 3,10b–11)⁵. Wiersze 16–17 stanowią punkt kulminacyjny perykopy. Paweł ukazał tutaj metaforę świątyni. Jest to jego wezwanie do jedności całej wspólnoty korynckiej i stwierdzenie, że Koryntianie tworzą *ναός θεου*.

Te trzy obrazy odpowiadają konkretnym brakom jedności Koryntian: 3,5–9 jest odpowiedzią na dyskusje dotyczące wiarygodności służby Pawła w porównaniu na przykład z misją Apollosa, 3,10–15 odpowiada na niezgodności między oryginalnym nauczaniem Pawła a nauczaniem proponowanym przez innych głosicieli, wreszcie 3,16–17 przeciwstawia się podziałom spowodowanym przez podkreślenie wartości indywidualnej osoby lub grupy w Kościele.

1 Kor 3,5 stanowi zasadniczą tezę, którą Paweł rozwinie w perykopie: *Απολλως* i *Παυλος* to *διάκονοι δι' ων επιστεύσατε*. Paweł wzywa Koryntian do zachowania jedności, a zarazem zwraca uwagę na prawdziwą rolę mądrości. *Σοφία* nie powinna bowiem dzielić wspólnoty, ale raczej powinna służyć jedności i budować wszystkich; jednakże w swoim działaniu jest ona zależna od posiadanej przez Koryntian wiedzy⁶.

Perykopa w swej istocie jest dynamiczna. Paweł zastosował tu *climax* — pierwsza metafora jest agrokulturalna, druga — związana z budowaniem, trzecia — stanowi dzieło samego Boga. Śledząc tok myśli Pawła wznosimy się coraz wyżej, by sięgnąć Ducha Bożego. Prawdziwa mądrość jest więc gwarancją jedności.

3. Kontekst perykopy

a. Struktura treściowa 1 Kor 1–4

1 Kor 1,1–9, to wstęp pisma św. Pawła, natomiast tekst rozpoczynający się w 1,10 stanowi logiczną całość — jedność tematyczną i literacką sięgającą do 4,21. Tematem wyjściowym stał się problem jedności Kościoła (1,10–17). Paweł przeciwstawia dalej apostołskie głoszenie ukrzyżowanego Chrystusa z pojmowaną po ludzku mądrością (1,18–25). Stwierdza, że jest to inna mądrość — leżąca w planie Bożych zamiarów, a jej treścią jest zbawienie człowieka w sposób niezrozumiały dla greckiej *σοφία*.

Paweł proponuje następnie dwie ilustracje (1,26–31; 2,1–5), które ukazują kształt wspólnoty oraz jego jako kaznodzieję i apostoła mądrości krzyża⁷. Píše on o przewyższającej wszystko mądrości chrześcijańskiej, która znana była jedynie Bogu i darowana przez Ducha, a głoszona przez uprawomocnionych do tego

⁵ J. S z l a g a, *Obraz budowania w Nowym Testamencie*, *RBL* 27: 1974, s. 316–317; t e n ż e, *Idee teologiczne nowotestamentalnej symboliki fundamentu*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. III, red. S. Łach, M. Filipiak, H. Langkammer, Lublin 1978, s. 240–244; H. H ö p f l, *Brevis expositio exegetico-dogmatica 1 Cor 3,10–15*, *EstB* 2: 1927, nr 13, s. 71–87.

⁶ J. A. D a v i s, jw., s. 131–137.

⁷ H. C o n z e l m a n n, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, Philadelphia 1988, wstęp.

Apostołów (2,6–16). Powraca następnie do tematu podziałów, w którym ukazuje rolę i funkcję ludzi głoszących Ewangelię w Kościele. Siebie i swoich współpracowników nazywa *οικονόμος* (3,1–17). Następnie jeszcze raz przeprowadzona zostaje antyteza między mądrością a głupotą (3,18–23).

Perykopa 4,1–13 stanowi pogłębioną refleksję nad istotą posłannictwa apostołskiego i stwierdza, że Paweł jest jedynym ojcem Kościoła korynckiego (4,14–21)⁸. Natomiast 1 Kor 5,1, to początek nowej perykopy traktującej o wolności.

b. Struktura retoryczna 1 Kor 1–4

Celem analizy retorycznej jest odczytanie rozłożenia siły perswazyjnej tekstu⁹. Metoda retoryczna ułatwia też odkrycie dynamiki tekstu i określenie zasadniczych elementów teologicznych perykop¹⁰. Dlatego tekst 1 Kor 2,6–3, 4 w tym kontekście można odczytać jako przygotowanie przesłanek pozwalających zrozumieć koncepcję apostołatu nakreśloną w 3,5–4, 13. To, co było u Pawła głoszeniem kerygmy, Koryntianie odczytali jako nauczanie o niższej wartości w stosunku do „mądrości”. Dlatego w 1,18–3, 4 Paweł wyjaśnia pojęcie Ewangelii, a zwłaszcza relację między kerygmą i mądrością (1,18–2, 5 i 2,6–16) oraz precyzuje dowód, dla którego nie używał mądrości głosząc Koryntianom Ewangelię (3,1–4). Dopiero wtedy, po wprowadzeniu takich wyjaśnień, mógł Paweł scharakteryzować funkcję głosiciela autentycznej Ewangelii:

— każdy głosiciel realizuje misję powierzoną mu przez Boga i nie działa swą własną mocą czy mądrością (3,5–9) — temu aspektowi odpowiada idea „słowa krzyża” z 1,18 nn. charakteryzująca Ewangelię w oparciu o suwerenną decyzję Boga;

— kerygma głoszona przez Pawła leży u podstaw wiary wspólnoty korynckiej, zaś forma nauczania bardziej rozwiniętego (realizowana przez głosicieli przybyłych po Pawle) nie może być odizolowana od kerygmy (3,10–15) — temu aspektowi odpowiada refleksja nad stosunkiem kerygmy i mądrości zawarta w 1,18 nn. oraz 2,6 nn.;

— znak rozpoznawczy prawdziwego głosiciela Ewangelii to służba jedności Kościoła (3,16–17). Dlatego bez sensu są stwierdzenia: „Ja jestem Pawła”, „Ja jestem Apollosa” (3,4–5; 3,18–23), gdyż to nie wspólnota istnieje dla głosicieli, lecz głosiciele są sługami Koryntian.

Z analizy retorycznej jasno wynika jednorodność 1 Kor 3,5–17.

⁸ G. R a f i ń s k i, jw., s. 51.

⁹ Zob. „Inventio” 1 Kor 1–4; tamże, s. 52–53, 76–77, na którym oparty jest niniejszy punkt pracy.

¹⁰ Na temat „metody retorycznej odwołującej się do klasycznej retoryki” zob. t e n ż e, Metoda retoryczna we współczesnej bibliстыce, *RBL* 46: 1993, s. 143–147.

c. Miejsce perykopy 3,5–17 w strukturze 1 Kor

Mając na uwadze to, że 1 Kor, to pismo okolicznościowe, stanowiące odpowiedź na liczne pytania i wątpliwości adresatów, nie dziwi różnorodność tematyki tego dzieła. Dlatego też wśród egzegetów występuje zasadniczo podział 1 Kor na dwie główne części (H. Höpfl, E. Dąbrowski, B. Gut, A. Wikenhauser). Na przykład E. Dąbrowski 1 Kor 1,10–6, 20 zatytułował „Skarcenie nadużyć”¹¹. Niektórzy jednak próbują dzielić List na trzy części (C. Spicq, J. Cambier), a nawet więcej (J. Hering). H. Conzelmann opowiada się za trzyczęściową strukturą dzieła, którą przyjmujemy w niniejszym artykule. 1 Kor 1,10–4, 21 autor zatytułował „Rozłamy we wspólnocie”, rozdziały 5–6 to „Kryzys biosu”, a rozdziały 7–15 stanowią odpowiedzi na pytania Koryntian¹².

Mimo wielu prób podziału 1 Kor perykopa 3,5–17 występuje zawsze w pierwszej części Listu i spełnia w tym kontekście precyzyjną rolę — wskazuje na fakt rozdarcia w gminie korynckiej i próby przywrócenia jedności tego Kościoła.

d. Miejsce perykopy 3,5–17 w teoriach niejednorodności redakcyjnej 1 Kor

Paweł napisał cztery listy do Koryntian (A, B, C, D), z których zachowały się tylko dwa: B i D jako 1–2 Kor. Niektórzy egzegeci uważają jednak, że korespondencja Pawła była o wiele bogatsza i nawet częściowo zachowała się ona w listach kanonicznych. Istnieje propozycja, aby na dzieła te spojrzeć jako na wynik czyjejs anonimowej redakcji łączącej wiele listów Apostoła w jedną całość, a nie jako na pisma niezależne¹³. Istnieją teorie dwu, trzech i czterech listów, które składają się na 1 Kor¹⁴.

¹¹ E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian. Wstęp — przekład z oryginału — komentarz*, Poznań 1965, s. 144.

¹² Zob. jego pracę pt. *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*.

¹³ E. Dąbrowski, jw., s. 61.

¹⁴ Por. teorie niejednorodności redakcyjnej 1 Kor, za: tamże, s. 62–63, 127; K. Romaniuk, *Zagadnienia wybrane z introdukcji szczegółowej do listów św. Pawła*, Poznań 1981.

Teorie dwu listów. J. Hering wyróżnia: List A: 1–8; 10,23–11, 1; 16,1–4, 10–14; List B: 9; 10,1–22; 11–15; pozostałe wiersze rozdz. 16. E. Dinkler: List A: 6,12–20; 9,24–27; 10–1,22; 11,2–34; 12–14; List B: 1,1–6, 11; 7,1–9, 23; 10,23–11, 1; 15–16.

W. Schmithals na podstawie informacji docierających do Pawła w Efezie od wielu osób w 1 Kor wyodrębnił następujące pisma: List A: napisanie listu zostało spowodowane wiadomościami o nieładzie w gminie korynckiej, których dostarczył Apostołowi Stefanos: 6,12–20; 9,24–10, 22; 11,2–34; 15; 16,13–24; List B: wysłannicy Chlor przywieźli wieści o walce stronnictw i wielu innych nadużyciach: 1,1–6, 11; 7,1–9, 23; 10,13–11, 1; 12,1–14, 40; 16,1–12.

Teorie trzech listów. J. Weiss wyróżnia: List A: 6,12–20; 10,1–23; 11,2–34; List B: 7–9; 10,24–11, 1; 12–15.

List C: 1,1–6, 11. M. Goguel: List A: 6,12–20; 10, 1–22; List B: 5,1–6, 11; 7,1–8, 13; 10,23–14, 40; 15,1–58; 16,1–9, 12; List C: 1,10–4, 21; 9,1–27; 16,10–11. Zaś teksty: 1,1–9; 16,13–14. 19. 24 jako niedające pomieścić się w żadnym z wymienionych listów M. Goguel nazwał „elements indeterminables”.

Teoria czterech listów. W. Schenk: List A: 1,1–9; (2 Kor 6,14–7, 1); 6,1–11; 11,2–34; 15; 16,13–24; List B: 5,1–13; 6,12–20; 9,1–18. 24–27; 10,1–22; List C: 7; 9,19–23; 10,23–11, 1; 12,1–14, 40; 16,1–12; List D: 1,10–4, 21.

Mimo jednak wielu tych różnych teorii dotyczących pracy redakcyjnej 1 Kor, interesująca nas perykopa zawsze występuje w kontekście pierwszych rozdziałów Listu. Jest ona ściśle związana i głęboko tkwi w „kontekście mądrościowym”, który możemy zauważyć w 1 Kor 1–4.

II. ANALIZA SEMANTYCZNA 1 Kor 3,16–17

1 Kor 3,16–17 stanowi uwieńczenie wypowiedzi Pawła, którą podejmuje w 1 Kor 3,5–17. Rozważania Apostoła dochodzą tutaj do punktu kulminacyjnego. Jego nauka ma charakter eschatologiczny. Paweł nazywa chrześcijan „świątynią Bożą” — ναός Θεου¹⁵. Są oni bowiem świątynią Boga, w której mieszka Duch Boży. W 3,16, który ma formę retorycznego pytania, autor odwołuje się do chrześcijańskiej świadomości swoich adresatów, pośrednio zaś także do wcześniej przekazanej im nauki o chrześcijańskiej godności i świętości — ουκ οιδατε¹⁶. Dwa użycia 2. osoby liczby mnogiej (εστε i εν υμιν) wskazują na porównanie wykorzystane przez autora Listu. Czynią one jasnym fakt, że metafora świątyni została zastosowana do całej wspólnoty korynckiej jako jedności. Tylko razem Koryntianie stanowią Bożą świątynię. Świątynią Boga jest każdy ochrzczony mieszkaniec Koryntu. Przeto wspólnotę należy traktować i przynależeć do niej w sposób poważny, świadomy i odpowiedzialny. Wierni są kontynuacją świątyni jerozolimskiej i jej ofiar, a zarazem nieskończenie udoskonalają to wszystko, co stanowiło instytucję świątynną. Miejsce chwały Bożej, która napełniała świątynię, zajmuje Duch Święty, a miejsce kamiennych budowli zajmują wierzący w Chrystusa¹⁷. Nadeszła już bowiem godzina, *kiedy to prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie [...]. Bóg jest Duchem; potrzeba więc, by czciciele Jego oddawali Mu cześć w Duchu i prawdzie* (J 4,23–24). W każdym z nich mieszka Duch Święty. Ale świątynią Boga jest także cała społeczność koryncka. Jest to dom, rodzina Boża, tak jak kiedyś rodziną i domem Jahwe był cały Izrael¹⁸. Określenie ναός Θεου występuje w wierszu 16, w kontekście terminu πνευμα του Θεου, który zachodzi w 1 Kor aż 40 razy. Paweł używa tego terminu najczęściej w sensie nadprzyrodzonym¹⁹. Na podstawie tego wiersza św. Tomasz z Akwinu stwierdził, że Duch Święty jest Bogiem, bo dzięki Jego zamieszkiwaniu wierni są nazwani świątynią Bożą; samo bowiem tylko zamieszkiwanie Boga powoduje

Ponadto istnieje pogląd P. Cleary’ego, który uważa, że obydwa Listy do Koryntian zawierają de facto wszystkie cztery listy Pawłowe skierowane do tego Kościoła. Połączenie zaś tych dzieł w dwie odrębne całości byłoby dziełem jakiegoś anonimowego redaktora.

¹⁵ J.A. Davis, jw., s. 135; M. Zerwick, M. Grosvenor, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, Roma 1988, s. 503; O. Michel, *Ναός*, TWNT, t. IV, s. 890; W. Meding, „Tempel”, TBNT, s. 1219.

¹⁶ O. Michel, jw., s. 890; F. Sieg, *Sens terminów „hierón” i „naós” w Nowym Testamencie*, RBL 5–6(1989), s. 337.

¹⁷ J.A. Davis, jw., s. 135.

¹⁸ L. Stachowiak, *Pierwszy List do Koryntian*, w: *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, red. A. Jankowski, K. Romaniuk, L. Stachowiak, Poznań – Warszawa 1975, s. 718–719.

¹⁹ F. Sieg, jw., s. 337.

zaistnienie świątyni²⁰. Tak więc obecność Ducha Świętego stanowi czynnik uzdalniający zarówno człowieka wierzącego, jak i całą społeczność do reprezentowania Chrystusa. Nie jest to obecność osobowa. Poprzez działanie Ducha, Bóg uzdalnia człowieka do urzeczywistniania możliwości, które otwarły się dla ludzkości przez Chrystusa. Jest to ostateczne źródło cechy odmienności, które odróżniałyby chrześcijan zarówno kolektywnie, jak i indywidualnie. Tą cechą odmienności jest świętość, albo transcendencja, którą ujawniono²¹.

Jeśli kto zniszczy świątynię Boga — φθερει τούτων ο θεός — wiersz 17. Tworzenie się ugrupowań i stronnictwa na terenie Koryntu, to nic innego jak tylko burzenie owej świątyni i pozbawienie Ducha Świętego miejsca zamieszkania²². Podział wspólnoty oznaczałby także ściąganie kary²³. Ostrzeżenie to oznacza, że niszczenie wspólnotowej świątyni Boga rozpoczyna się zwykle od niewierności Bogu i niszczenia własnej świątyni poszczególnych członków wspólnoty. Krytyka złego postępowania chrześcijan, jaką Paweł przeprowadza, odnosi się więc także do indywidualnych chrześcijan²⁴.

Korynckie podziały i odłamy miały charakter lokalny, i na szczęście nie przerodziły się w jakieś większe schizmatyczne separacje. Było jednak takie zagrożenie — i na tym głęboko skoncentrował się Paweł, który w przeciwieństwie do oddzielonych grup w Kościele w Koryncie, ukazał obraz Kościoła jako świątyni Boga. Bóg nie przebywa w licznych świątyniach. Jest jeden i może być tylko jedna świątynia, w której zamieszka²⁵. Paweł reaguje na potencjalny podział wspólnoty korynckiej poprzez napominanie o ich niepodzielności jako eschatologicznej świątyni Boga. Jednak ponad tymi Pawłowymi nawoływaniami góruje ostrzeżenie dla tego, kto zniszczy świątynię Boga. Ten, kto dokona takiego czynu, dopuści się świętokradztwa²⁶ i Bóg pozbawi go życia nadprzyrodzonego, kto bowiem niszczy świątynię Boga, podnosi rękę na najwyższą świętość. Dlatego też kara przewidziana za ten czyn jest tak ciężka²⁷.

Emfatyczne podkreślenie, że Koryntianie są świątynią Boga, a ο γαρ ναός του θεου άγιός εστιν i nie wolno jej niszczyć — to pogróżka, ostrzeżenie wobec wszelkiego rodzaju burzycieli jedności i wspólnotowości w Kościele korynckim. Prawdziwi Apostołowie tworzą jedną, świętą budowlę, którą jest Kościół Chrystusowy²⁸. Tylko wtedy więc, gdy Koryntianie będą postępowali κατά θεόν

²⁰ „Ex quo patet quod Spiritus Sanctus est Deus, per cujus inhabitationem fidelem discuntur templum Dei. Sola enim inhabitatio Dei templum Dei facit, ut dictum est”, w: św. Tomasz z Akwinu, In omnes S. Pauli Apostoli Epistolas. Commentaria, vol. I, Taurini 1902, s. 253.

²¹ J. Murphy-O'Connor, Boża obecność przez Chrystusa w Kościele i w świecie, *Conc* 6–10(1969), s. 308.

²² L. Stachowiak, jw., s. 719; K.H. Schelkle, Teologia Nowego Testamentu, t. II, Kraków 1985, s. 283–284.

²³ J.A. Davis, jw., s. 135.

²⁴ F. Sieg, jw., s. 337.

²⁵ „Over against the sprinter — groups in the church at Corinth, Paul sets the picture of the church as God's temple. His Jewish — Christian readers would not fail to see the point. God does not dwell in a multitude of temples. He is one, and there can only be one shrine which he can inhabit”; J.A. Davis, jw., s. 136, który cytuje zdanie R.J. McKelvey'a.

²⁶ E. Szymanek, Wykład Pisma św. Nowego Testamentu, Poznań 1990, s. 305.

²⁷ L. Stachowiak, jw., s. 719.

²⁸ E. Szymanek, jw., s. 305.

i wyznawali prawdziwą mądrość Bożą, będą tworzyli świątynię Boga²⁹; staną się miejscem najświętszym i przybytkiem Bożego działania. Staną się ναός — a więc szczególnym miejscem, w którym przebywa Bóg³⁰.

Paweł odpowiada więc Koryntianom na ich konkretne problemy, wzywa ich do zachowania jedności w gminie i zwraca uwagę na wielkie znaczenie jedności. Paweł przypomina chrześcijanom w Koryncie, że tworząc ναός stają się znakiem zjednoczenia z Bogiem. Ναός stanowi jednak przede wszystkim znak samego spotkania z Bogiem — Bóg chce bowiem służyć człowiekowi i wspierać go w jego potrzebach³¹.

III. ANALIZA PRAGMATYCZNA 1 Kor 3,16–17

Korynt — bogate miasto greckie było handlowym ośrodkiem o charakterze kosmopolitycznym. Spotykały się tu wszystkie ówczesne religie i filozofie. Korynt był też miastem, w którym często miały miejsce różnego rodzaju zamieszki; miastem, które miało opinię rozwiązłego tak, że wyrażenie „żyć po koryncku” oznaczało po prostu życie rozpustne³².

Kościół koryncki składał się przede wszystkim z chrześcijan wywodzących się z pogaństwa oraz pochodzących z niższych warstw społecznych i został założony przez Pawła w roku 51, co zostaje potwierdzone w Dz 18,1–18.

Bezpośrednim powodem napisania 1 Kor jest reakcja na określoną sytuację panującą w Kościele korynckim. Nie są więc to jakieś sprawy dogmatyczne, lecz rozłąmy, na co wskazuje 1 Kor 1–4. Dlatego rozłąmy są pierwszym tematem, który św. Paweł podejmuje, i z wielką mocą piętnuje w swoim Liście. Już wówczas bowiem — w latach 56–57, kiedy najprawdopodobniej został zredagowany 1 Kor, w gminie korynckiej znaleźli się ludzie, którzy tocząc spory między sobą, doprowadzili do rozłamów w gminie. Na podstawie 1,12 można wnioskować, że w chrześcijańskiej gminie korynckiej istniały różne grupy wiernych, skupione wokół swoich autorytetów, w których wyróżnić było można autorytety ludzkie oraz osobę Jezusa Chrystusa. W 1 Kor najwyraźniej zostały ukazane grupy Apollosa i Pawła. Do grupy Apollosa należeli ci Koryntianie, którzy urzeczeni byli inteligencją, wymową i erudycją uczonego Aleksandryczyka (Dz 18,24–28). Niebezpieczne w tym było to, że słuchacze, a następnie zwolennicy Apollona, zachwyceni byli formą i wymową jego wypowiedzi, która przesłaniała najprawdopodobniej najistotniejszą treść Ewangelii: krzyż Chrystusowy i Jego zbawczą moc. Rzeczywistość podziałów w Koryncie związana więc była z określoną

²⁹ M. Lurker, Słownik obrazów i symboli biblijnych, przeł. K. Romaniuk, Poznań 1989, s. 240.

³⁰ X. Léon-Dufour, Słownik Nowego Testamentu, przeł. K. Romaniuk, Poznań 1981, s. 610; W. Rees, 1 and 2 Corinthians, w: A Catholic Commentary on Holy Scripture, red. B. Orchard, Londyn – Edinburg – Paris – Melbourne – Toronto – New York 1953, s. 871.

³¹ S. Grzybek, Świątynia znakiem obecności Bożej, *RBL* 35: 1982, s. 247–248.

³² O. Culmann, Zarys historii ksiąg Nowego Testamentu, przeł. W. Kowalska, Warszawa 1968, s. 63; E. Dąbrowski, jw., s. 38–40.

koncepcją teologiczną i modelem życia mieszkańców miasta, którą można nazwać „teologią chwały”. Niektórzy z nich mieli zatem wątpliwości, czy Ewangelia głoszona przez Pawła była tą „mądrością”, która odpowiadała ich teologii. Paweł dał odpowiedź Koryntianom i zachęcał ich, aby kryterium prawdziwości Ewangelii stała się dla nich „teologia krzyża”. Paweł pragnął bowiem umocnić właściwą postawę Koryntian³³.

Warto też zwrócić uwagę na osobę Pawła wypowiadającego interesujące nas słowa zawarte w 1 Kor 3,16–17. Według B. Rigaux nie można mówić o Ewangelii Pawła, nie mając jednocześnie przed oczyma postaci Apostoła, gdyż w pewnym sensie on sam jest Ewangelia, orędzie o zbawieniu zostało bowiem zespolone z jego osobą w sposób trwały i nierozzerwalny. Paweł zawsze był świadomy, że przykład jego życia jest nieodzownym uzupełnieniem, a zarazem sprawdzianem autentyczności głoszonego przez niego Słowa. Świadczenie Pawła jest pełne i autentyczne. W stosunku do swoich słuchaczy kierował się on zawsze zasadą miłości — zawsze pragnął ich dobra, okazywał bezinteresowność, zawsze potrafił zdobyć się na serdeczność i życzliwość oraz uszanować ludzką godność i wolną wolę człowieka. Swoją apostołską misję Paweł wykonywał z zaangażowaniem oraz z wytrwałością w przeciwnościach³⁴.

Bohaterami tekstu 1 Kor 3,16–17 są sami Koryntianie, którzy mają wznosić się na wyżyny świętości oraz ten, kto może zagrażać istnieniu świątyni, a przed którym Paweł z całą mocą przestrzega adresatów swego Listu. W perykopie występuje też Duch Boży, który jawi się tu jako treść orędzia tekstu.

Pawłowi zależało na jedności gminy korynckiej, zależało mu na tym, aby była jedna Ewangelia, bo i Chrystus jest jeden i nie jest podzielony. Autor używa więc takich aktów lingwistycznych, jak: przypomnienie (wiersz 16 — οὐκ οὐδαμῶς), ostrzeżenie (wiersz 17), apel. Przypomnienie użyte w wierszu 16 staje się formą nakazującą, która obliguje Koryntian do przestrzegania tych treści, które Paweł do nich kieruje. Autor Listu stosuje tu bardzo logiczną argumentację: skoro Koryntianie wiedzą, iż są „świątynią Boga”, mają tak postępować, by nie burzyć tej świątyni — czyli jedności w gminie.

Użycie powyższych środków retorycznych wskazuje na relacje, które istniały między autorem a czytelnikami Listu. Są to relacje bardzo bliskie i bezpośrednie. Paweł czuje się odpowiedzialny za Kościół w Koryncie i nie próbuje ukrywać tego. Mieszkańców gminy traktuje on jak swoje duchowe dzieci, sam zaś występuje jako ich ojciec.

Użycie takich środków jest też znakiem zamierzonego efektu, który chciał osiągnąć Paweł. Pragnął on przypomnieć Koryntianom, że są oni ναός Θεου. Jeżeli więc są oni świątynią Boga, winni być święci, a zarazem godni Bożej obecności. Koryntianie stanowią „makrokosmos” — a więc cała ich wspólnota jest jedną wielką świątynią. W takiej świątyni nie może być rozłamów; musi być tylko jedna świątynia, podobnie jak jedna tylko świątynia była w Jerozolimie. Świątyni Bożej nie można niszczyć i nie można niszczyć jedności we wspólnocie — gdyż tych,

³³ G. Rafiński, *iw.*, s. 49–50.

³⁴ B. Widła, *Apostołska postawa św. Pawła jako dawanie świadectwa o Chrystusie*, STV 13: 1975, nr 2, s. 82. 101–102.

którzy wprowadzają rozłamy, czeka kara. Chrześcijanie będą więc kimś świętym, a będąc świątynią samego Boga powinni być ponad wszelkimi podziałami, winni niejako transcendować tę ziemską egzystencję i myśl swoją wznosić zawsze ku Bogu.

W 1 Kor 3,16–17 Paweł w precyzyjny sposób przekazuje Koryntianom następujące orędzie:

— stosując analogię do świątyni jerozolimskiej nazywa Koryntian „świątynią Bożą” zapraszając tym samym adresatów Listu do zachowania jedności w gminie korynckiej;

— ukazuje prawdę o mieszkającym w człowieku Duchu Świętym, który jest Bogiem;

— twierdzi, że tak jak nie można niszczyć świątyni, tak nie można burzyć jedności w gminie;

— ostrzega, że wszelkich niszczycieli ładu i porządku ukarze sam Bóg;

— wskazuje, że niszczenie świątyni zaczyna się od niewierności Bogu i widoczne jest w postępowaniu czysto ludzkim oraz głoszeniu „mądrości tego świata”.

Orędzie Pawłowego tekstu rozbrzmiewa także i dziś oraz jednoznacznie wskazuje na istotne przymioty Kościoła katolickiego:

— konsekwencją wyznania wiary w jednego Boga, w jednego Pośrednika Jezusa Chrystusa oraz jednego — wszytkoprzenikającego Ducha jest jeden Kościół — jako Kościół jeden w sobie — w swej naturze i strukturze;

— wszelkie rozłamy w wierze są sprzeczne z wolą Bożą i rzeczywistością Chrystusa, są wręcz zgorszeniem i grzechem. Chrześcijanie nie mogą więc pozostawać obojętni wobec faktu rozdarcia chrześcijaństwa na rozmaite wyznania i powinni zawsze dążyć do jedności;

— Kościół zjednoczony z Chrystusem jest przez Niego uświęcany. Wszelkie działanie Kościoła zmierza bowiem do uświęcania w Chrystusie i uwielbiania Boga;

— Kościół jest święty, lecz w jego członkach ta świętość musi być nieustannie zdobywana;

— tekst Pawła wskazuje także na fakt powszechności Kościoła, gdyż jest w nim obecny Chrystus. Kościół — dzięki działaniu Ducha Świętego jest obszarem napełnionym przez Chrystusa. Kościół jest powszechny, gdyż głosi wiarę i zbawienie człowieka i ludzkości;

— Kościół jest wreszcie apostołski, gdyż zbudowany został na fundamencie Apostołów i związany jest na zawsze z ich świadectwem. Dziedzictwo Apostołów w postaci sukcesji apostołskiej wiąże się z przekazywaniem wiary w postaci Objawienia i Tradycji³⁵.

³⁵ Z. Pawłowicz, Kościół i sekty w Polsce, Gdańsk 2003, s. 22–31.

LA CURA DI S. PAOLO SULL'UNITÀ DELLA CHIESA SECONDO 1 COR 3,16–17

SOMMARIO

L'articolo di Robert Kaczorowski è un'esegesi biblica delle parole di S. Paolo in 1 Cor 3,16–17. In questo passo l'Apostolo delle Genti coscientizza i Corinzi, che sono tempio di Dio (ναός θεου). Di fronte alle minacciose divisioni e spaccature in Corinto, dove una parte dei cristiani diceva: „Sono di Paolo”, „Sono di Apollo”, l'autore di 1 Cor porta l'attenzione sul fatto che sono figli e figlie dello stesso Dio, appartengono a Cristo e, come a Gerusalemme esisteva un solo Tempio, così ora a Corinto, rimanendo fedeli nella professione di un'unica fede, devono formare un unico, indiviso Tempio di Dio.

DOMY I MIEJSCA REKOLEKCYJNE W DIECEZJI WARMIŃSKIEJ W LATACH 1869–1945

Treść: — 1. Obszar i ludność diecezji warmińskiej. — 2. Określenie rekolekcji. — 3. Początki *Caritas* w diecezji warmińskiej. — 4. Działalność rekolekcyjna. — Zakończenie. — Zusammenfassung

I. OBSZAR I LUDNOŚĆ DIECEZJI WARMIŃSKIEJ

Diecezję warmińską utworzył papież Innocenty IV bullą z dnia 29 lipca 1243 r.¹ Jej nazwa wywodzi się od plemienia Warmów, osiadłego w północnej części Warmii, w okolicach Braniewa i Fromborka, chociaż na ziemiach biskupstwa mieszkaly również inne plemiona pruskie, jak Pogezanie, Natangowie, Bartowie, Galindowie. O dominującym znaczeniu plemienia Warmów zdecydował fakt, że ich żyzne tereny padły ofiarą podboju krzyżackiego i były znacznie wcześniej skolonizowane. Tym samym pierwszy biskup warmiński Anzelm obrał Braniewo za stolicę swej diecezji².

Dwie trzecie terytorium diecezji warmińskiej należało do Krzyżaków, jedna trzecia do biskupa warmińskiego (Dominium Warmińskie). Część biskupia (Warmia) była podzielona na 10 komornictw: Barczewo, Braniewo, Dobre Miasto, Frombork, Jeziorany, Lidzbark Warmiński, Olsztyn, Orneta, Pieniężno i Reszel. Trzy z nich należały do kapituły warmińskiej, a mianowicie: Frombork, Pieniężno i Olsztyn, pozostałych siedem podlegało bezpośrednio biskupom warmińskim. Biskupia część diecezji warmińskiej, zwana Warmią, pokrywała się niemal dokładnie z powierzchnią czterech powiatów: Biskupiec, Braniewo, Lidzbark i Olsztyn (podział administracyjny obowiązujący od 1972 r.³ odpowiadał tym granicom).

Sekularyzacja Zakonu Krzyżackiego w XVI wieku spowodowała, że luteranizacji w całości uległo 5 archidiecezji (Elbląg, Frydland, Hawka Pruska, Krzyżbork i Sępól), częściowo 7 archidiecezji (Biskupiec, Braniewo, Frombork, Lidzbark, Orneta, Pieniężno i Reszel). Z archidiecezji biskupieckiej przy wierze katolickiej została tylko jedna parafia (sam Biskupiec), inne przyjęły wyznanie Lutera. Łącznie stanowiło to 128 parafii i 6 kościołów filialnych⁴.

¹ A. Rogalski, Kościół katolicki na Warmii i Mazurach, Warszawa 1956, s. 49.

² A. Szorc, Dzieje Diecezji Warmińskiej (1243–1991), Olsztyn 1991, s. 18.

³ J. Obłąk, Historia diecezji warmińskiej, Olsztyn 1959, s. 9–10.

⁴ K. Małłek, Granice państwowe, kościelne i administracyjne Prus Książęcych w XVI wieku, *KMW* 1(1966), s. 135.

W latach 1920–1923 diecezja liczyła 17 dekanatów, 175 parafii, 48 kuracji, co oznacza samodzielne placówki duszpasterskie oraz 339 540 wiernych⁵. Na 2 256 340 mieszkańców całych Prus Wschodnich do diecezji warmińskiej, według stanu z dnia 16 czerwca 1925 r., należało 339 540 katolików, przy czym ogromna większość, bo 215 334 mieszkała na terenie historycznej Warmii. Procent katolików w diasporze był niewielki, natomiast liczba innowierców na historycznej Warmii była całkiem pokaźna, wynosiła 34 794 mieszkańców. Pozostałych 124 216 osób wyznania rzymskokatolickiego mieszkało w diasporze⁶.

II. OKREŚLENIE REKOLEKCJI

Termin „rekolekcje” wywodzi się z języka łacińskiego i oznacza zespół praktyk religijnych, których celem jest osiągnięcie skupienia wewnętrznego i odnowienia moralnego. Wszedł do powszechnego użytku wraz z zainicjowanymi w XVI wieku przez św. Ignacego z Loyoli ćwiczeniami duchowymi. Aby można było odprawiać rekolekcje zamknięte, potrzebna była odpowiednia baza lokalowa. Pierwszymi takimi pomieszczeniami, gdzie gromadzono się na odprawianie ćwiczeń duchowych, były klasztory męskie i żeńskie. Tak też było w diecezji warmińskiej.

Skoncentrujemy się tu na rekolekcjach zamkniętych, bo takie najczęściej odbywają się w domach rekolekcyjnych. O tego typu rekolekcjach papież Pius XI pisał w encyklice *Mens Nostra* z 20 grudnia 1929 r., że są potrzebą czasu, ponieważ *Najcięższą chorobą, trawiącą nam współczesną epokę — lekkomyślność i bezzmysłność, pędząca ludzi na bezdroża. [...] Dla jej uleczenia, jakież damy jej skuteczniejsze lekarstwo ponad to, że owe wyczerpane dusze zaprosimy do odprawiania ćwiczeń duchowych i do zastanowienia się nad najpoważniejszymi zagadnieniami, niepokojącymi nieustannie ludzkość. I dalej: rekolekcje zamknięte to szkoła duchowej wielkości człowieka. W tej znakomitej szkole ducha umysł przywyka do dojrzałego i sprawiedliwego sądu o rzeczach, wola zaś wybitnie się wzmacnia, namiętności opanowuje równowaga, dusza wreszcie osiąga wrodzone sobie dostojęństwo i podniosłość, jak trafnie wyjaśnia św. Grzegorz, papież „umysł ludzki, jak woda, zamknięta tamą, wznosi się ku górze”. Odprawiający ćwiczenia duchowe zostaje wezwany do owej uczyty niebiańskiej, o której mówi Laktancjusz „Nie masz dla duszy słodsze go pokarmu nad poznanie prawdy”⁷.*

Rekolekcje zamknięte budzą gorliwych apostołów. Z pełni chrześcijańskiego życia, jaką niosą ćwiczenia duchowe, wypływa inny doniosły skutek: gorliwość w pozyskaniu dusz Chrystusowi. „Dusza sprawiedliwa, w której Bóg mieszka przez łaskę, zapala się w dziwny sposób, by i innych pozyskać dla uczestnictwa w poznaniu i uміłowaniu nieskończonego dobra, które sama zdobyła i posiadała”⁸.

Rekolekcje zamknięte kształtują katolików czynu. Papież Pius XI pisał: *usilnie pragniemy, aby dobrze urabiały się przez rekolekcje liczne zastępy Akcji katolickiej.*

⁵ A. Rogalski, jw., s. 337.

⁶ P. Romahn, *Die Diaspora der Diözese Ermland*, Braunsberg 1927, s. 3.

⁷ Rekolekcje zamknięte!, *Sodalis Marianus* 10(1931), s. 307.

⁸ Tamże.

*Zaiste brak nam słów, by wyrazić radość na wieść o odbywanych prawie wszędzie, osobnych seriach ćwiczeń duchownych, w których wyrabiają się ci pokojowi, a dzielni żołnierze Chrystusowi. Znajdują w nich nie tylko pomoc do wyrobienia w sobie doskonałego chrześcijanina, ale także niejednokrotnie słyszą tajemny głos Boży, wzywający ich do prowadzenia świętych bojów Pańskich*⁹.

Domy rekolekcyjne — to wieczniki Bożej łaski. Domy rekolekcyjne nazwać trzeba szczęśliwymi oazami na suchym pustkowiu tej ziemi, gdzie duchową strawą krzepią się i umacniają wierni obu płci. Domy te uważamy za wzbudzone przez Boga wieczniki, w których człowiek wielkoduszny, łaską Bożą wsparty, w świetle prawd wiecznych nie tylko jasno poznaje wartość dusz, ale także uczy się gorliwości i apostołstwa chrześcijańskiego oraz bohaterskich poczynań¹⁰.

III. POCZĄTKI CARITAS W DIECEZJI WARMIŃSKIEJ

W wieku XIX, w którym narastała nędza, szczególnie w obszarach uprzemysłowionych, powołano do życia Niemieckie Zrzeszenie „Caritas” (*Deutscher Caritasverband*). Twórcą tej organizacji był ks. dr Lorenz Werthmann (1858–1921), który założył ją w Kolonii 9 listopada 1897 r. Konferencja Biskupów Niemieckich w Fuldzie na posiedzeniu w dniu 23 sierpnia 1916 r. uznała tę organizację za zrzeszenie kościelnej *Caritas* w Niemczech¹¹.

W diecezji warmińskiej działalność *Caritas* rozpoczęła się w 1900 r. podobnie jak w całych Niemczech, jej szczególnie rozwój przypadł na czas I wojny światowej. Nowe władze diecezjalnego *Caritas* zostały wybrane na zjeździe w Królewcu 31 maja 1906 r. Przewodnictwo honorowe nad nowym stowarzyszeniem *Caritas* objął ks. bp Andrzej Thiel. Przewodniczącym Zarządu Diecezjalnego *Caritas* został wybrany archiprezbiter ks. dr Andrzej Hinzmann, proboszcz z Ornety¹², sekretarzem ks. dr Georg Matern proboszcz z Szalmii, a skarbnikiem Wichert, radny miasta Braniewa. Wspólna praca ks. A. Hinzmanna, dra Materna i Wicherta przyczyniła się do sprawnej i skutecznej działalności *Caritas* w diecezji¹³. W trakcie zjazdu przyjęto także nowy regulamin pracy diecezjalnej *Caritasu*¹⁴. Już w 1906 r. *Caritas* warmińska liczyła 785 członków, a wkrótce ustabilizo-

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Katholische und protestantische Charitas in Ostpreußen, *PDE* 7(1901), s. 67–69; por. K. Joergel, *Caritashandbuch. Ein Leitfaden für die Caritasarbeit*, Freiburg 1922, s. 51–52.

¹² Ks. A. Hinzmann urodził się w Pierzchałach 25 X 1864 r. W 1886 r. wstąpił do seminarium duchownego w Braniewie. Świecenia kapłańskie otrzymał we Fromborku 1890 r. Jako wikariusz pracował w Lichnowych, w Lidzbarku Warmińskim i w Braniewie. W 1897 r. został proboszczem w Kętrzynie, a w 1900 r. został archiprezbiterem w Ornecie, gdzie rozpoczął budowę domu dla chorych na epilepsję (St. Andreasberg) oraz założył prywatną szkołę dla dziewcząt i chłopców. 11 VII 1922 r. został mianowany kanonikiem katedralnym we Fromborku, a we wrześniu 1928 r. prałatem. 3 III 1945 r. został zmuszony do opuszczenia Fromborka, zatrzymał się w Pogrozdziu, gdzie zmarł 8 III 1945 r.

¹³ Katholische Caritas und katholisches Vereinswesen in der Ermland, opr. J. Steinki, Braunsberg 1931, s. 10.

¹⁴ Tamże, s. 9.

wała się na poziomie ponad 1200 osób, skupionych głównie w ośrodkach miejskich¹⁵.

Wszelkie działania *Caritas* w diecezji podlegały bezpośrednio biskupowi diecezjalnemu. Pierwszym protektorem wszelkich działań *Caritas* w diecezji warmińskiej był bp dr Andrzej Thiel (1885–1908). Chociaż jego posługiwanie na tym polu nie było długie, to jednak przez swoje konferencje wygłaszane do członków nowego zrzeszenia katolików świeckich i przykład troski o biednych i ubogich utworował drogę dla *Caritas* w diecezji. Następcą bpa Thiela, bp Augustyn Bludau (1908–1930) wspomagał wszelkie działania *Caritas*. Za czasów rządów bpa Bludaua powstało wiele dzieł, które służyły zarówno biednym, bezrobotnym, chorym, młodym jak i dzieciom. W diecezji powstało wówczas 15 budynków szpitalnych, 9 sierocińców i 7 internatów dla ubogiej młodzieży. Pod patronatem *Caritas* były prowadzone dwie szkoły gospodarstwa domowego dla dziewcząt, dwie szkoły dla pielęgniarek i liczne przedszkola¹⁶.

W roku 1930 patronat nad *Caritas* w diecezji objął bp Maksymilian Kaller (1930–1947). Wizytując parafie, odwiedzał oddziały *Caritas*. Na synodzie diecezjalnym w roku 1932 sporo miejsca poświęcono *Caritas* diecezjalnemu i jego celom.

IV. DZIAŁALNOŚĆ REKOLEKCYJNA

Za organizowanie rekolekcji dla różnych grup modlitewnych i stowarzyszeń w diecezji warmińskiej w latach 1869¹⁷–1925 odpowiedzialni byli księża opiekujący się poszczególnymi grupami oraz księża opiekujący się domami rekolekcyjnymi. A od 1925 r. za organizowanie rekolekcji *Caritas* odpowiedzialny był diecezjalny, a przede wszystkim Diecezjalny Sekretariat Rekolekcyjny, który powstał przy Diecezjalnym Sekretariacie *Caritas*¹⁸. Siedziba mieściła się w Braniewie, w budynku II przy ul. Kościelnej nr 1, który należał do sióstr katarzynek. Od końca XIX w. organizowano rekolekcje dla osób świeckich. Pierwsze ogłoszenia o rekolekcjach dla osób świeckich pojawiły się już pod koniec lat sześćdziesiątych XIX w. w prasie diecezjalnej¹⁹. Rekolekcje zamknięte najczęściej odbywały się w budynkach przede wszystkim do tego celu przeznaczonych. Pierwszym domem rekolekcyjnym, który organizował rekolekcje zamknięte dla świeckich, był klasztor oo. franciszkanów w Stoczku Klasztornym, a jego dyrektorem na początku XX w. był o. Andrzej Boenigk OFM.

¹⁵ Der Caritasverband für die Diözese Ermland, *Ermländische Zeitung* 30(1906) z 10 II; por. G. M a t e r n, *Zehn Jahre*, s. 9–10; R. T r a b a, *Niemcy – Warmiacy*, s. 116. W 1909 r. było 1220, a w 1912 — 1231 członków, a najwięcej w Braniewie — 126, w Ornecie — 55, Królewcu — 51, Elblągu 50, Fromborku — 45, Olsztynie — 32, Dobrym Mieście — 29, Lidzbarku Warmińskim 24, Reszlu 23.

¹⁶ *Katholische Caritas*, jw., s. 20–88.

¹⁷ Datę tę przyjmuje jako początek działalności rekolekcyjnej w diecezji warmińskiej wśród świeckich.

¹⁸ *Katholische Caritas*, jw., a. 13.

¹⁹ Pierwsza wzmianka i ogłoszenie o rekolekcjach dla świeckich pojawiła się w *PDE* w 1869 roku.

Przed rokiem 1917 z rekolekcjami zamkniętymi kojarzyli się najczęściej księża i siostry zakonne. *Kodeks Prawa Kanonicznego* z 1917 r. zachęcał wiernych do udziału w misjach ludowych. Pewne podobieństwo z misjami ludowymi miały rekolekcje, urządzone dla określonej kategorii osób²⁰. Dość szybko ta forma duszpasterska znalazła duży oddźwięk wśród laikatu. Wszelkie poczynania ćwiczeń duchowych w diecezji nadzorował biskup przez dyrektorów domów rekolekcyjnych. W latach następnych liczba uczestników rekolekcji wzrastała dość szybko, do tego stopnia, że z roku na rok przybywało także domów, które organizowały i przyjmowały grupy na rekolekcje.

Z inicjatywy ks. bp. Augustyna Bludaua, 14 grudnia 1926 r. odbyło się spotkanie księży głoszących rekolekcje zamknięte w Szkole Gospodarstwa Domo­wego w Ornece. W referacie wygłoszonym do zebranych gości dyrektor *Caritas* diecezjalnej ks. Józef Steinki przedstawił udział świeckich w rekolekcjach zamkniętych. I tak, w 1926 r. brało udział w rekolekcjach 766 osób, w tym 262 mężczyzn i chłopców, 135 pań i 369 dziewcząt. Wszystkich spotkań rekolekcyjnych w diecezji odbyło się 37.

Następnie referat wygłosił ojciec jezuita Sudbrak. Podkreślił w swoim referacie, że rekolekcje ożywiają diecezję i z ich uczestników czynią apostołów i zaczyn w pracy duszpasterskiej. Podkreślił, że parafia to wspólnota wielu organizacji, ale wszystkie one mają zawsze jeden cel²¹.

Kryzys gospodarczy na świecie w latach 1929–1931 nie ominął i Prus Wschodnich. Wzrastało bezrobocie, zamożność społeczeństwa malała. Przemysł się nie rozwijał. Społeczeństwo ubożało. To wszystko spowodowało zahamowanie uczestnictwa w rekolekcjach.

W roku 1930 znacznie spadła liczba uczestników rekolekcji. Najmniejsza liczba zgłoszeń na rekolekcje miała miejsce w Gietrzwałdzie, w Domu NMP — przyczyną był kryzys gospodarczy. Ogółem w roku 1932 w rekolekcjach zamkniętych w diecezji warmińskiej uczestniczyło 1290 osób, a w roku następnym ich liczba zmniejszyła się do 802. W tymże roku w rekolekcjach uczestniczyło 68 mężczyzn, 252 chłopców (w tym 68 żołnierzy), 140 pań i matek, 342 dziewczęta²².

Ta trudna sytuacja ekonomiczna i mała liczba uczestników rekolekcji zamkniętych spowodowała kłopoty w utrzymaniu domów rekolekcyjnych. Ks. biskup Maksymilian Kaller, chcąc je ratować przed likwidacją, w roku 1931 wezwał, by każdy dekanat z diecezji organizował rekolekcje zamknięte dla swoich wiernych. Ingerencja była zapewne podyktowana Orędziem Piusa XI, który zachęcał wiernych do korzystania z rekolekcji zamkniętych. Ćwiczenia rekolekcyjne odbywały się najczęściej w sobotę i w niedzielę. Za wyznaczenie terminów i programów rekolekcji dla poszczególnych dekanatów odpowiedzialny był diecezjalny ojciec duchowny. Po tych doświadczeniach z lat poprzednich, zmieniono dotychczasowy system finansowania domów rekolekcyjnych i rekolekcji. Do roku 1931 każdy dom

²⁰ Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r. wskazuje, że rekolekcje są zobowiązani odprawiać kapłani diecezjalni (kan. 126), alumnii seminariów duchownych (kan. 1367 n. 4) oraz postulanci, nowicjusze i profesii zakonni (kan. 541, 571, 595). Pius XI w encyklice *Mens Nostra* z 20 grudnia 1929 r. wskazuje na ich doniosłość i pożytek w życiu Kościoła.

²¹ *PDE* 1(1927), s. 4.

²² *Ermländisches Kirchenblatt* 12(1934) z 25 III.

rekolekcyjny utrzymywał się ze środków, które sam wypracował, a jeśli dom był własnością parafii lub zakonu, za utrzymanie budynku odpowiadał właściciel.

Na początku lat trzydziestych wprowadzono oszczędnościowy fundusz rekolekcyjny, który miał zapewnić finansowe utrzymanie domów rekolekcyjnych, a także miał dofinansowywać uczestników rekolekcji, których nie było stać na wniesienie opłat za udział w rekolekcjach zamkniętych. Środki finansowe do Funduszu wpływały z różnego rodzaju darowizn, a przede wszystkim z datków na tacę, zbieranych w jedną niedzielę roku, we wszystkich kościołach diecezji²³.

Propagowano w prasie katolickiej, szczególnie w „Ermlandisches Kirchenblatt” domy rekolekcyjne dla różnych grup zarówno zawodowych, stanowych, jak i modlitewnych. Pisano, że Kościół potrzebuje mężczyzn i kobiet, [ludzi], którzy będą wiernie trwali przy Chrystusie i Kościele i nigdy się Go nie zaprą. Zachęcano, by wierni uczestniczyli w rekolekcjach. By propagować uczestnictwo wiernych w rekolekcjach stanowych, organizowano w różnych domach w diecezji rekolekcje²⁴. W „Pastoralblatt für die Diözese Ermland” drukowano wykaz domów rekolekcyjnych, terminy rekolekcji i dla jakich grup są przeznaczone²⁵.

W kwietniu 1934 r. zorganizowano kursorekolekcje w kilku domach rekolekcyjnych w diecezji. I tak:

— od 2 do 5 kwietnia dla matek z okolic Olsztyna, w Gietrzwałdzie, w Domu NMP;

— od 3 do 7 kwietnia dla dziewcząt w pensjonacie w Lidzbarku Warmińskim;

— od 6 do 8 kwietnia dla członkiń Związku św. Elżbiety z Olsztyna, w Gietrzwałdzie w Domu NMP;

— od 9 do 13 kwietnia dla chłopców w klasztorze franciszkanów w Stoczku Klasztornym²⁶.

W latach 1900–1945 diecezja warmińska miała kilkanaście domów rekolekcyjnych. A oto one:

Dla mężczyzn:

1. Stoczek Klasztorny — w klasztorze u ojców franciszkanów
2. Braniewo — u ojców redemptorystów, w klasztorze św. Klemensa
3. Reszel — w bursie św. Brunona, dla chłopców
4. Pieniężno — w domu zakonnym św. Wojciecha księży werbistów

Dla kobiet:

1. Orneta — w szkole gospodarstwa domowego
2. Królewiec — w szkole gospodarstwa domowego
3. Braniewo — w pensjonacie klasztornym
4. Lidzbark Warmiński — w pensjonacie klasztornym

²³ A. Szarnowski, Exerziten, *Ermländisches Kirchenblatt* 1(1934) z 7 I. Ks. August Szarnowski przez kilka lat był dyrektorem diecezjalnej Caritas i odpowiadał za Diecezjalny Sekretariat Rekolekcyjny; por. *Kirchliches Amtsblatt für das Bistum Ermland* 5(1931), s. 44; 6(1931), s. 52; 12(1937), s. 111; 4(1939), s. 37.

²⁴ *Ermländisches Kirchenblatt* 12(1934) z 25 III; 25(1934) z 24 VII;

²⁵ *PDE* 3(1929), s. 31.

²⁶ *Ermländisches Kirchenblatt* 12(1934) z 25 III.

5. Reszel — w pensjonacie klasztornym

Dla mężczyzn i kobiet:

1. Gietrzwałd — w Domu Najświętszej Maryi Panny

2. Krynica Morska — w sanatorium sióstr katarzynek

3. Neuhausen (dziś Gurjewsk w Obwodzie Kaliningradzkim) — w domu wypoczynkowym sióstr elżbietanek

Inne miejsca rekolekcyjne:

1. Klasztor franciszkanów w Olsztynie

2. Klasztor Misjonarzy Najświętszego Serca Pana Jezusa w Biskupcu Reszelskim

3. Dom zakonny ojców jezuitów w Królewcu

4. Dom św. Michała w Kwidzynie

5. Seminarium Duchowne „Hosianum” w Braniewie

DOMY REKOLEKCYJNE DLA CHŁOPCÓW I MĘŻCZYZN

1. Klasztor franciszkanów w Stoczku Warmińskim

Powstanie sanktuarium związane jest z sytuacją polityczną w Rzeczypospolitej w XVII w. Był to czas wielu wojen z Rosją, Turcją i Szwecją. Północne krańce Rzeczypospolitej, a także diecezja warmińska, dotkliwie ucierpiały od protestanckich Szwedów. W latach 1626–1629 zagarnęli oni północny pas Rzeczypospolitej wraz z miastami i portami morskimi. Pod okupacją znalazła się także północna część diecezji warmińskiej wraz ze stolicą biskupią Fromborkiem. W 1629 r. zawarto rozejm sześcioletni w Starym Targu. Gdy nastał czas pokoju, w Starym Targu podjęto decyzję budowy świątyni. Tak scharakteryzował tę decyzję gwardian z Barczewa, ojciec Chryzostom Schill: *Najłaskawszy król [Władysław IV — przy. aut.], chcąc tej klęsce zapobiec, wezwał na naradę Czcigodnych Biskupów, aby wskazali, w jaki sposób przebłagać Boży Majestat i uspokoić burzę. W imieniu wszystkich dostojników zabrał głos Najdostojniejszy Biskup Warmii i Sambii Szyszkowski. Radził wnieść w jego diecezji, na miejscu wskazanym przez Boga, Świątynię Pokoju na cześć Pani Nieba. Ten projekt spotkał się z powszechnym aplauzem*²⁷. Świątynia została wybudowana w stylu barokowym w 1641 r. Pieczę nad sanktuarium bp Szyszkowski powierzył franciszkańskiemu zakonowi ojców bernardynów.

W okresie *Kulturkampf* księża zakonnici zostali wydaleny ze Stoczka. W tej sytuacji opiekę nad sanktuarium objęli księża diecezjalni. Na początku lat osiemdziesiątych XIX w. przeprowadzono generalny remont budynków. W wyremontowanych obiektach zorganizowano niebawem diecezjalny dom rekolekcyjny. Początkowo korzystali z niego tylko księża. Od 1886 r. przyjeżdżali tu również nauczyciele (około 80 osób rocznie), a w latach następnych odbywali tu rekolekcje

²⁷ Cyt. za: T. Gó r s k i, Sanktuarium Matki Pokoju w Stoczku Klasztornym, Stoczek 1999, s. 9.

studenci, uczniowie starszych klas gimnazjalnych i inni mężczyźni²⁸. Ruch rekolekcyjny tak się rozwinął, że ks. dyrektor domu uznał za konieczne nadbudowanie jeszcze jednego piętra nad klasztorem.

Po rozbudowie, jedno z pięter przeznaczono dla grup modlitewnych na odprawianie rekolekcji. Do tego celu przeznaczono 35 pokoi jednoosobowych. Po otwarciu domu rekolekcyjnego w Stoczku Klasztornym odbywało się tam najwięcej rekolekcji do połowy lat trzydziestych XX wieku. Tak jak w Pieniężnie, tak i w Stoczku, przybywały tylko grupy męskie. Odbywały się rekolekcje dla chłopców²⁹, mężczyzn³⁰, dla rolników³¹, kościelnych³², kupców³³, nauczycieli³⁴, poborowych do wojska³⁵, uczniów starszych klas³⁶, studentów³⁷, księży³⁸, dla narzeczonych³⁹, dla wolontariuszy z *Caritas*⁴⁰. W rekolekcjach kapłańskich w dniach 3–7 września 1883 r. brało udział 40 księży z diecezji warmińskiej⁴¹. Poza rekolekcjami odbywały się także szkolenia i kursy dla różnych grup⁴². W klasztorze na stałe było 2 ojców i 4 braci. Przy klasztorze znajdował się piękny ogród otoczony wysokim murem.

2. Klasztor ojców redemptorystów św. Klemensa w Braniewie

Przed wybudowaniem domu zakonnego w Braniewie, ojcowie redemptoryści mieszkali w przytułku św. Elżbiety. Budowę klasztoru rozpoczęto w 1923 r. Architektonicznie dopasowano klasztor do kościoła pw. św. Krzyża. Nowo wybudowany klasztor poza mieszkaniami dla braci i księży miał pomieszczenia przeznaczone dla rekolektantów. Część rekolekcyjna mogła pomieścić 20 uczest-

²⁸ PDE 6(1908), s. 76.

²⁹ *Ermländisches Kirchenblatt* 3(1933) z 15 I; 1(1934) z 7 I; 4(1937) z 24 I; 12(1937) z 21 III; 34(1937) z 22 VIII; 9(1938) z 27 II; PDE 3(1929), s. 31.

³⁰ PDE 7(1910); *Ermländisches Kirchenblatt* 3(1933) z 15 I; 1(1934) z 7 I; 4(1937) z 24 I; 9(1938) z 27 II; *Kirchliches Amtsblatt für das Bistum Ermland* 1(1933), s. 15.

³¹ *Ermländisches Kirchenblatt* 1(1934) z 7 I.

³² *Ermländisches Kirchenblatt* 8(1937) z 21 II.

³³ Tamże.

³⁴ *Ermländisches Kirchenblatt* 3(1933) z 15 I; 12(1937) z 21 III; 9(1938) z 27 II; PDE 6(1908) z 1 VI, s. 76.

³⁵ *Ermländisches Kirchenblatt* 9(1938) z 27 II; 38(1938) z 11 IX; *Kirchliches Amtsblatt für das Bistum Ermland* 10(1937) z 1 X, s. 87.

³⁶ *Ermländisches Kirchenblatt* 3(1933) z 15 I; 1(1934) z 7 I; 25(1934) z 24 VII; 39(1937) z 26 IX; 38(1938) z 11 IX.

³⁷ *Ermländisches Kirchenblatt* 8(1937) z 21 II; 12(1937) z 21 III; 34(1937) z 22 VIII; 39(1937) z 26 IX; 42(1937) z 17 X.

³⁸ *Ermländisches Kirchenblatt* 3(1933) z 15 I; 1(1934) z 7 I; PDE 8(1869), s. 64; 8(1882), s. 85; 11(1882), s. 120; 7(1883), s. 73; 7(1900), s. 7; 6(1907), s. 66; 3(1929), s. 31.

³⁹ *Ermländisches Kirchenblatt* 9 (1938) z 27 II.

⁴⁰ *Ermländisches Kirchenblatt* 3(1933) z 15 I; *Kirchliches Amtsblatt für das Bistum Ermland* 1(1933), s. 15.

⁴¹ PDE 10(1883), s. 119. Liczba księży uczestnicząca w rekolekcjach była każdego roku zbliżona, około 40 w jednej turze.

⁴² *Kirchliches Amtsblatt für das Bistum Ermland* 11(1937), s. 108.

ników ćwiczeń duchowych. Odbywały się rekolekcje dla księży⁴³, dla chłopców. Przykładowo w 1929 r. zorganizowano dla młodzieży męskiej trzy tury rekolekcji: dwie w maju i jedną w czerwcu.

Poza działalnością rekolekcyjną w klasztorze przebywali ojcowie, którzy przygotowywali się do głoszenia misji, rekolekcji i różnych uroczystości w diecezji warmińskiej, a także w Gdańsku i na Pomorzu. Na stałe mieszkano w klasztorze 4 ojców i 4 braci.

Po wybudowaniu klasztoru ojcowie redemptoryści wyremontowali kościół i przywrócili mu wcześniejszą świetność, ponieważ pierwotnie był kościołem pielgrzymkowym.

3. Dom misyjny ojców pallotynów w Reszlu

Księża pallotyni przybyli do Reszla na początku XX wieku. Mieszkali na ul. Rybnej. W domu tym kształcono i wychowywano przyszłych duchownych. Poza tym domem, w Klewnie oddalonym kilka kilometrów od Reszla, ojcowie prowadzili gospodarstwo rolne. Kongregacja Zakonna w 1924 r. otworzyła internat św. Brunona dla chłopców. Na co dzień pracowało tam 3 ojców i 3 braci. W następnych latach braci przybyło — było ich ośmiu, również do internatu przybył jeszcze jeden ojciec zakonny. W szkole misyjnej liczba słuchaczy dochodziła do 46 osób. Poza nauką, w domu misyjnym ojcowie prowadzili rekolekcje dla chłopców z Reszla i okolic⁴⁴.

4. Dom misyjny św. Wojciecha w Pieniężnie

Dom zakonny ojców werbistów został założony przy dużej pomocy ks. biskupa Augustyna Bludaua. Początkowo ojcowie napotykali wiele różnych problemów, przede wszystkim z uzyskaniem pozwolenia na budowę klasztoru. Interwencja w roku 1920 u ministra do spraw religijnych Hoffmana spowodowała uzyskanie pozwolenia na budowę. Pierwszy budynek oddano do użytku w 1922 r.; była to szkoła. W roku 1925 wybudowano wschodnią część klasztoru, a południową w 1928 r. Zachodnie skrzydło klasztoru ukończono w następnym roku. Cały klasztor służy ojcom werbistom, którzy swoją postugę wypełniają na misjach.

Poza pomieszczeniami dla misjonarzy przygotowano także miejsca noclegowe dla różnych grup modlitewnych. Korzystały z domu różne męskie grupy modlitewne. Bywali tam rolnicy⁴⁵, chłopcy⁴⁶, narzeczeni⁴⁷, młodzież męska z rodzin szensztackich⁴⁸. Do Pieniężna przyjeżdżały grupy z całej diecezji.

⁴³ PDE 3(1929), s. 31; 8(1930), s. 203; *Kirchliches Amtsblatt für das Bistum Ermland* 9(1931), s. 74.

⁴⁴ PDE 3(1929), s. 31.

⁴⁵ *Ermländisches Kirchenblatt* 4(1937) z 24 I.

⁴⁶ Tamże; PDE 3(1929), s. 31.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ *Ermländisches Kirchenblatt* 8(1937) z 21 II.

DOMY REKOLEKCYJNE DLA DZIEWCZĄT I PAŃ

1. Szkoła Gospodarstwa Domowego św. Anny w Ornece

Z inicjatywy Związku Rolników założono w Ornece w 1890 r. Szkołę Gospodarstwa Domowego. Szkoła była pod opieką sióstr katarzynek. Wraz ze szkołą wybudowano także internat, w którym mieszkały dziewczęta zarówno z Prus Wschodnich, jak i Zachodnich. Celem szkoły było przygotowanie młodych dziewcząt do prowadzenia gospodarstw domowych, do zadań w rodzinie, w społeczności lokalnej i w społeczności parafialnej. Kończąc Szkołę Gospodarstwa Domowego, dziewczęta zdobywały odpowiednie uprawnienia do późniejszych zadań życiowych. Plan nauczania obejmował część praktyczną i teoretyczną.

Do prac praktycznych należało: gotowanie, pieczenie chleba i wypiek ciasta, wyrób sera, przetwórstwo owoców i warzyw, pielęgnacja pomieszczeń, nakrywanie stołu i serwowanie dań, szycie bielizny i odzieży, pranie, prasowanie i maglowanie, dbanie o ogród.

Nauka teoretyczna obejmowała: religię, znajomość prowadzenia gospodarstwa domowego, sporządzanie przepisów kulinarnych, prowadzenie korespondencji zawodowej i prywatnej, rachunkowość, naukę dobrego wychowania, troskę o zdrowie i pielęgnację chorych, prace ręczne.

Dziewczęta dodatkowo mogły zdobywać wiedzę w zakresie: gry na pianinie, nauki języków obcych, tkactwa, malarstwa, garncarstwa, rzeźbiarstwa⁴⁹.

Szkoła cieszyła się aprobatą władz administracyjnych i realizowała program kształcenia państwowego⁵⁰. Wraz z internatem oferowała miejsce dla 50 młodych dziewcząt. Na stałe pracowało w obu placówkach 8 sióstr katarzynek⁵¹.

Poza kształceniem młodych dziewcząt, siostry katarzynki organizowały rekolekcje dla dziewcząt z diecezji warmińskiej, dla nauczycielek i pań w różnym wieku⁵².

2. Szkoła Gospodarstwa Domowego w Królewcu

Szkoła w Królewcu powstała w 1904 r. z inicjatywy sióstr katarzynek. Uczęszczało do niej 60 uczennic. Dziewczęta otrzymywały w szkole gruntowne wykształcenie gospodarcze. Nauka odbywała się zgodnie z państwowym planem nauczania i trwała przez dwa lata. Program nauczania był podobny jak w szkole św. Anny w Ornece⁵³.

W czasie wolnym od zajęć szkolnych, siostry organizowały w domu rekolekcje dla różnych grup. I tak w 1927 r. odbyły się rekolekcje dla gimnazjalistek,

⁴⁹ E.G. Kobiela, Praca wychowawcza sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w latach 1939–1945, SW XL: 2003, s. 382.

⁵⁰ Tamże, s. 381.

⁵¹ Katholische Caritas, jw., s. 54.

⁵² PDE 3(1929), s. 31; *Kirchliches Amtsblatt für das Bistum Ermland* 1(1933), s. 15.

⁵³ E.G. Kobiela, jw., s. 380–381.

studentek, dla dziewcząt od 17. do 30. roku życia, młodych mężatek, nauczycielek, i pań do 45. roku życia⁵⁴.

3. Pensjonat sióstr katarzynek w Braniewie

Główną działalność siostry katarzynki prowadziły w Braniewie, w kolebce Zgromadzenia. Poza mieszkaniami sióstr były tu pomieszczenia przeznaczone dla dziewcząt, które uczęszczały do liceum żeńskiego i seminarium nauczycielskiego. Prawo w czasie *Kulturkampfu* zakazywało siostrą prowadzenia działalności oświatowej i wychowawczej wśród młodzieży. Po wprowadzeniu zakazu siostry jeszcze przez kilka lat prowadziły szkołę podstawową. Miały nadzieję, że młodzież będzie mogła dalej przebywać w internacie. Jednak niebawem władze zakazały siostrą prowadzenia internatu i szkoły. W latach 1875–1888 pomieszczenia zostały zamienione na sale, gdzie przebywały dzieci, siostry prowadziły ochronkę. W roku 1889 odwołano dotychczasowe zarządzenie. Po latach walki Bismarcka z Kościołem katolickim, nadszedł czas tworzenia nowych struktur w szkolnictwie katolickim. Pierwszy internat został otwarty w Braniewie w roku 1894. Przybywały dziewczęta nie tylko z Prus Wschodnich. Sława szkół prowadzonych przez siostry katarzynki była tak wielka, że przybywały dziewczęta z różnych stron Niemiec. Rok 1927 był rokiem przełomowym. Liczba osób zgłaszających się do szkoły spoza Braniewa była tak duża, że brakowało miejsc w internacie. Dotychczasowe pomieszczenia mieściły się w starej części klasztoru. Wyposażenie pokoi było już dość mocno zniszczone. Jesienią 1927 roku szkołę powszechną dla dziewcząt przeniesiono do nowo wybudowanych pomieszczeń i cele zostały przeznaczone tylko do tego. Były tam pomieszczenia z nowoczesnym wyposażeniem, wygodne i odpowiednio przygotowane.

Pomieszczenia w starym budynku wyremontowano. W marcu 1928 r. odnowione pokoje zostały poświęcone przez ks. bpa Agustyna Bludaua. Od marca 1928 r. pensjonat miał 100 miejsc. Na stałe pracowały tu 4 siostry, które opiekowały się domem i wychowaniem dziewcząt⁵⁵.

W czasie wakacji, kiedy pomieszczenia w internacie były puste, siostry organizowały rekolekcje dla dziewcząt i pań. Dla pań były rekolekcje w trzech grupach wiekowych. Pierwsza grupa to panie w przedziale wiekowym 17–30 lat, druga grupa w wieku 30–45 lat, a trzecia powyżej 45. roku życia⁵⁶.

4. Pensjonat sióstr katarzynek w Lidzbarku Warmińskim

Podobnie jak w Braniewie, tak i w Lidzbarku Warmińskim siostry katarzynki prowadziły szkołę dla dziewcząt. Szkołę założono w roku 1602 wraz z internatem dla dziewcząt zamieszkałych poza Braniewem. W roku 1870, w początkach

⁵⁴ *PDE* 4(1927), s. 44–45.

⁵⁵ *Katholische Caritas*, jw., s. 56.

⁵⁶ *PDE* 3(1929), s. 31.

Kulturkampf, szkoła została zamknięta, a siostronom zakazano prowadzenia szkoły i internatu. Ponownie siostry otworzyły jedno i drugie w roku 1900. W latach 1902 i 1916 internat znacznie powiększono ze względu na dużą liczbę zgłaszających się dziewcząt. Po rozbudowie i połączeniu dwóch internatów ogółem było tu 70 miejsc. Stale w internacie pracowały 4 siostry katarzynki, które opiekując się internatem i dziewczętami, pracowały jako wychowawczynie⁵⁷.

W czasie wolnym od zajęć lekcyjnych, podczas letnich wakacji i ferii przed świętami siostry organizowały rekolekcje dla dziewcząt, pań i młodych matek. Internat był wówczas zamieniany na dom rekolekcyjny⁵⁸.

5. Pensjonat sióstr katarzynek w Reszlu

Pensjonat sióstr katarzynek w Reszlu został założony dla dziewcząt zamiejscowych. Od roku 1894 internat został połączony z budynkiem klasztornym i utworzono liceum żeńskie. Z czasem potrzeby były znacznie większe. Kilkanaście miejsc w dotychczasowym pensjonacie nie rozwiązywało problemu. Kandydatek do liceum było znacznie więcej. W roku 1909 siostry wybudowały znacznie większy pensjonat, w którym było przygotowanych 50 miejsc dla dziewcząt chcących się uczyć w liceum. Internatem kierowały także siostry katarzynki⁵⁹.

W czasie wakacji siostry organizowały rekolekcje dla dziewcząt z różnych stron diecezji. Jednak najczęściej przybywało z samego Reszla i okolic. Rekolekcje odbywały się w dwóch grupach, dla dziewcząt w jednej grupie, a dla pań w drugiej⁶⁰.

DOMY REKOLEKCYJNE DLA MEŹCZYZN I KOBIEC

1. Dom Najświętszej Maryi Panny w Gietrzwałdzie

Decyzję o powstaniu domu podjął ks. biskup Augustyn Bludau w porozumieniu z księdzem Augustynem Weichslem. Miały go prowadzić siostry zakonne, a zarząd nad domem miał być powierzony Siostronom Miłosierdzia⁶¹, czego nigdy nie zrealizowano. Zarządem i prowadzeniem nowego domu zajęły się siostry katarzynki, które w Gietrzwałdzie przebywały od 1904 r. W swoim domu siostry prowadziły ochronkę dla dzieci. Do tego celu były przeznaczone dwie sale. Były tam także łazienka, szatnia, toalety oddzielne dla chłopców i dziewcząt⁶². Jedną z sióstr prowadziła Stację Opieki Pielęgniarskiej. W domu tym znajdowało się wydzielone pomieszczenie dla chorych, którzy potrzebowali doraźnej pomocy.

⁵⁷ Katholische Caritas, jw., s. 56-57.

⁵⁸ *Kirchliches Amtsblatt für das Bistum Ermland* 1(1933), s. 15.

⁵⁹ Katholische Caritas, jw., s. 57.

⁶⁰ *PDE* 3(1929), s. 31.

⁶¹ APG, Statut Związku Mszalnego w Gietrzwałdzie z dnia 27 sierpnia 1912 r.

⁶² Katholische Caritas, jw., s. 61.

Oprócz zajmowania się chorymi w domu klasztornym, siostra odwiedzała chorych i starszych w ich domach. Do pomocy w opiece nad chorymi do siostry zgłaszały się dziewczęta z parafii⁶³.

— Budowa i przeznaczenie domu

Istniała potrzeba wybudowania nowego i znacznie większego domu, który by zaspokajał wszystkie te potrzeby. Szczególnie pilna była potrzeba wybudowania domu, w którym można by leczyć chorych przez dłuższy czas. Warunki, jakie były w domu sióstr katarzynek nie spełniały tego wymogu. A potrzeba była nagląca, do Gietrzwałdu bowiem przybywało od kilkudziesięciu lat wielu chorych i cierpiących pielgrzymów z różnych stron Prus, i nie tylko, którzy byli pełni nadziei na odzyskanie zdrowia. Ich pobyt w Gietrzwałdzie nie ograniczał się tylko do jednego dnia, ale siłą rzeczy zatrzymywali się tu na kilka dni. Warunki nocowania takich chorych pielgrzymów — a nocowali w kościele, w stodołach, w domu pielgrzyma, w ogrodzie⁶⁴ — ogromnie martwiły ks. Augustyna Weichsła. Wybudowanie nowego i wielofunkcyjnego domu było potrzebą chwili.

Budowę rozpoczęto w 1908 r., a ukończono na przełomie 1909–1910, już po śmierci ks. A. Weichsła⁶⁵, który był inicjatorem i inwestorem „Domu Najświętszej Maryi Panny”⁶⁶. Łączny koszt budowy domu i budynków gospodarczych wyniósł 75 500 marek, w tym budowa domu — 60 000 marek⁶⁷, a budynków gospodarczych

⁶³ Tamże, s. 77.

⁶⁴ APG, Erläuterungsbericht für das Kranken — u. Hospitalitengebauch Dietrichswalde 1909, syg 227, s. 1–2.

⁶⁵ APG, Statut Związku Mszalnego w Gietrzwałdzie z 27 sierpnia 1912 r. „Zamiar nieboszczyka, aby wybudować obszerny dom pielgrzymów i zarząd tegoż siostron miłosierdzia powierzyć, przyszedł dopiero po jego śmierci w roku 1909/10 do skutku”.

⁶⁶ APG, Statut Związku Mszalnego w Gietrzwałdzie z 27 sierpnia 1912 r.; *Gazeta Olsztyńska* (dalej *GO*) 59(1910) z 21 V i 46(1911) z 20 IV. Autor korespondencji w *Gazecie Olsztyńskiej* jednoznacznie wskazuje jakoby siostry katarzynki były inicjatorkami i inwestorem Domu. Siostry katarzynki w Gietrzwałdzie do roku 1910 posiadały nieruchomość, która składała się z budynku mieszkalnego, chlewa, ogrodu i 2 mórg roli. Sprzedały ją panu Katherowi za 5525 marek. Należy przypuszczać, że siostry otrzymały propozycję od ks. proboszcza A. Weichsła, albo od ks. Juliusza Weichsła — nowego proboszcza po śmierci ks. Augustyna, — aby przejęły zarząd nad nowo budującym się domem pod wezwaniem Najświętszej Maryi Panny. A wiadomo już było, że siostry miłosierdzia nie będą prowadziły nowo budującego się domu. Może i dobrze, bo siostry katarzynki już od 1904 r. pracowały z chorymi, pielgrzymami i dziećmi. Ks. Józef Kowalewski w artykule „Echa objawień i ruch pielgrzymkowy do Gietrzwałdu w świetle korespondencji *Gazety Olsztyńskiej* w latach 1886–1913, w *SW XIV*: 1977, s. 206–208, wskazuje, że inicjatywa i finanse na budowę tego domu pochodziły ze Zgromadzenia Sióstr Katarzynek. Jak wynika ze źródeł, siostry katarzynki prowadziły ten dom z ramienia Ks. Proboszcza. Jednak grunt pod budowę i finanse pochodziły ze środków parafialnych. Dom ten do dnia dzisiejszego przez ludność mieszkającą w Gietrzwałdzie nazywany jest „klasztorem”, chociaż nigdy nim nie był. Wynika to tylko z tego, że mieszkaly i mieszkają w nim siostry zakonne, dlatego też ks. Kowalewski analizując relację z *GO* z 1911 r. o tym Domu, a idąc za sugestią Autora korespondencji wyciągnął takie wnioski.

⁶⁷ APG, Erläuterungsbericht für das Kranken — u. Hospitalitengebauch Dietrichswalde 1909, syg 227, s. 11;

— 15 500 marek⁶⁸. Dom projektował i wykonał architekt F. Heitmann⁶⁹ z Królewca, w „stylu gotyckim w jakim i kościół jest zbudowany”. Autor korespondencji do „Gazety Olsztyńskiej” nie ukrywał swego zachwytu funkcjonalnością i wyglądem zewnętrznym domu, kiedy pisał, że „ze swemi trzema piętrami, werandami na południowej stronie i z wystawą od strony wschodniej robi dom wspaniałe wrażenie i stanowi piękną ozdobę na cały świat znanej naszej wioski”⁷⁰. Dom miał formę prostą. Dolna część była wymurowana z granitowych kamieni połączonych fugą cementową, górna zaś wybudowana z czerwonej cegły, dach pokryty dachówką holenderką. Usytuowany niedaleko kościoła, stanowił piękny obiekt na stoku góry spadającej ku rzecze Gilbing (Giłwa). Wnętrze domu było bardzo praktycznie urządzone, a wewnątrz znajdowały się 24 pokoje mieszkalne⁷¹.

Dom był przeznaczony dla wszystkich pańników. Rozwiązanie urządzenia i przeznaczenie wnętrza wskazywałoby, że był on schronieniem także dla chorych pielgrzymów⁷².

Do roku 1930 Dom Najświętszej Maryi Panny pełnił rozmaite funkcje — nie tylko szpitala, hospicjum, przedszkola, domu rekolekcyjnego, ale także domu dla turystów i pańników⁷³. Od roku 1910 pracowały w nim siostry katarzynki, które zajmowały się i chorymi, i dziećmi, które przychodziły do przedszkola, a do tego dbały o utrzymanie porządku w całym budynku⁷⁴. Koszt noclegu w domu dla pielgrzymów był niewielki, wahał się w granicach od 2,5 do 4,5 marki⁷⁵. Dom od samego początku nie przynosił dochodu, gdyż wpłaty od pielgrzymów czy turystów nie pokrywały bieżących potrzeb. Na utrzymanie domu i jego funkcjonowanie środki finansowe łożono z parafii⁷⁶.

⁶⁸ Tamże, Kosztorys budowy budynków gospodarczych przy szpitalu i hospicjum w Gietrzwałdzie w roku 1910, syg. 229.

⁶⁹ Architekt Fr. Heitmann z Królewca zaprojektował także kościoły w Olsztynie — Najświętszego Serca Pana Jezusa, św. Józefa, w Królewcu, w Dajtkach pw. Matki Boskiej Różańcowej, w Dywitach pw. świętych Apostołów Szymona i Judy Tadeusza, w Ostródzie kościół Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, w Klebarku Wielkim pw. Znalezienia Krzyża Św., w Olsztynku pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa, w Brąsławdzie pw. św. Katarzyny i w Kieźlinach kaplicę pw. św. Rozalii. Zaprojektował także rozbudowę kościoła w Sząbruku.

⁷⁰ Tamże, Erläuterungsbericht für das Kranken — u. Hospitallitengebauch Dietrichswalde 1909, syg. 227; GO 46(1911) z 20 IV.

⁷¹ Tamże.

⁷² Dokumenty opisujące Dom Najświętszej Maryi Panny w trakcie budowy nazywały go szpitalem i hospicjum. APG, Budowa szpitala w latach 1909–1910, syg. 226; tamże, Opis budynków szpitala i hospicjum w roku 1909, syg. 227; tamże, Kosztorys założenia ogrzewania parowego w szpitalu w Gietrzwałdzie, syg. 228. Jednak dom był wielofunkcyjny, było w nim przedszkole, pokoje dla turystów, dla rekolektantów jak i dla chorych. To jednak nazywanie domu szpitalem w późniejszych relacjach zupełnie zanikło, a nazywano go klasztorem a najczęściej Domem Najświętszej Maryi Panny. W latach pięćdziesiątych XX wieku zaczęto używać nowej nazwy — Dom Diecezjalny. Opiekę nad budynkiem przejęła diecezja warmińska.

⁷³ E. B u c h h o l z, Zum fünfzigjährigen Jubiläum des Wallfahrtsortes Dietrichswalde. Eine Jugenderinnerung, *Unsere Ermländische Heimat* 10(1927), s. 34–36.

⁷⁴ APG, List siostry przełożonej sióstr Katarzynek do ks. proboszcza J. Hanowskiego w Gietrzwałdzie z 17.05.1923 r., syg. 225.

⁷⁵ L.P., Das St. Mariaheim in Dietrichswalde, *Ermländisches Kirchenblatt* 7(1932) z 8 V.

⁷⁶ Katholische Caritas, jw., s. 36–37.

— Zniszczenie budynku przez pożar w 1930 r.

W lipcu 1930 r. dom został zniszczony przez pożar. Ogień strawił cały dach i pokoje na poddaszu. Ocalały tylko pokoje niżej położone. Najprawdopodobniej przyczyną był nieszczelny przewód kominowy, od którego powstał pożar⁷⁷. W parafii wszystkie budynki były ubezpieczone, także Dom Najświętszej Maryi Panny⁷⁸. Po otrzymaniu odszkodowania za zniszczony dom, rozpoczęto odbudowę. Nowy projekt wykonał August Wiegand, architekt z Olsztyna. Otrzymane odszkodowanie pozwoliło na powiększenie domu, który rozbudowano w kierunku północno-zachodnim; odbudowa trwała niespełna półtora roku. Budynek uzyskał kształt krzyża. Na ścianie frontowej umieszczono mozaikę, która przedstawia objawienia Matki Boskiej na klonie, przed 55 laty. Elewację pokryto prostym tynkiem pomalowanym na jasny brąz. Wewnątrz przygotowano 30 pokoi gościnnych 1-, 2-, 3- i 4-osobowych. Pokoje były słoneczne i zostały praktycznie urządzone, do wszystkich doprowadzono bieżącą wodę, wyposażono w umywalki i centralne ogrzewanie. Dom wypoczynkowy był czynny przez cały rok⁷⁹.

Dom stanowił własność parafii, a siostry katarzynki nadal po odbudowie nim zarządzały. Na stałe były zatrudnione 3 siostry⁸⁰. Po odbudowie w domu nie było już pomieszczeń dla chorych, obiekt przeznaczono przede wszystkim na przyjmowanie grup rekolekcyjnych i turystycznych.

Diecezja warmińska posiadała w latach trzydziestych XX wieku kilkanaście domów rekolekcyjnych, a dom w Gietrzwałdzie podejmował 1/5 rekolektantów z całej diecezji. Tygodnik diecezjalny „Ermländisches Kirchenblatt” publikował systematycznie miejsca rekolekcji i czas ich trwania oraz informacje, dla kogo były przeznaczone. W 1938 r. dom w Gietrzwałdzie był najczęściej odwiedzanym przez rekolektantów. Seria rekolekcji trwała różną liczbę dni; zwykle od 3 do 5 dni. Ćwiczenia duchowe miały najczęściej charakter stanowy, były przeznaczone dla matek, ojców, młodzieży męskiej i żeńskiej. Dla poszczególnych grup zawodowych: nauczycieli, kupców, robotników, gospodyń parafialnych. Dla grup modlitewnych i stowarzyszeń: księży, pomocników apostołatu świeckich, dla III Zakonu, członków dzieł powołań kapłańskich, Sodalicii Mariańskiej. Były prowadzone także rekolekcje dla rekrutów i mężczyzn powołanych do służby wojskowej⁸¹.

W czasie ferii zimowych i wakacji odbywały się szkolenia dla różnych grup modlitewnych, stowarzyszeń i organizacji katolickich. Katolicki Związek Dziej-

⁷⁷ L.P., Das St. Mariaheim, jw.

⁷⁸ APG, Ubezpieczenia 1867–1942, syg. 22. W dokumentach brak polisy ubezpieczeniowej z roku 1930, ale należy przypuszczać, że budynki należące do parafii i w tym roku były ubezpieczone. Polisa z 1935 r. obejmowała ubezpieczenie: kościoła, wieży kościelnej, plebani, domu organisty, domu szpitalnego siostr i hospicjum a także kolonady z kaplicą. Przed rokiem 1930 parafia ubezpieczała także te budynki.

⁷⁹ Tamże.

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ *Ermländisches Kirchenblatt* 3(1933) z 15 I, s. 36 nn.; 8(1933) z 19 II, s. 100; 1(1934) z 7 I, s. 10 nn.; 9(1934) z 4 III, s. 109; 16(1935) z 21 IV, s. 263; 11(1936) z 22 III, s. 182; 20(1936) z 17 V, s. 321; 48(1937) z 28 XI, s. 650, 657; 4(1938) z 23 I, s. 40; 9(1938) z 27 II, s. 129; 4(1939) z 22 I, s. 46; *Kirchliches Amtsblatt für das Bistum Ermland* 10(1937) z 1 X, s. 87.

czął Diecezji Warmińskiej zorganizował w dniach 15–20 lutego 1936 r. kurs dla prezesów oddziałów parafialnych z całej diecezji. Tematem kursorekolekcji było „Życie nadprzyrodzone chrześcijanina”. Konferencje dla zgromadzonej młodzieży w Gietrzwałdzie głosił dyrektor *Caritas* ks. Józef Steinki. W konferencjach ks. Steinki mówił o źródłach życia nadprzyrodzonego, o celu życia człowieka, o Maryi jako przewodniczącej życia chrześcijańskiego, o pracy wspólnotowej jako drodze do uświęcenia człowieka. W trakcie rekolekcji każdego dnia odprawiano Mszę św., poranne modlitwy w kaplicy, a na zakończenie dnia wspólną kompletę. Po południu był czas przeznaczony na lekturę Pisma Świętego (czytanie wspólnotowe i rozważanie), po kolacji — na wspólny śpiew. Uczestnicy kursorekolekcji uczyli się nowych pieśni, aby potem propagować je w swoich wspólnotach parafialnych i młodzieżowych⁸².

Poza rekolekcjami, w Domu Najświętszej Maryi Panny organizowano trzydniowe urlopy dla wielodzietnych matek, które od wielu lat nie miały okazji wypocząć. Organizatorem wypoczynku dla wielodzietnych matek było Katolickie Stowarzyszenie Matek. Wakacje dla matek były połączone z konferencjami na temat rodziny, małżeństwa, wychowania dzieci w wierze katolickiej. Pierwsze spotkania urlopowe dla matek organizowała pani A. Fittkau, matka ks. Gerarda Fittkaua⁸³. Uczestników konferencji, spotkań, rekolekcji, kursów, a także odpoczywające tam matki, odwiedzał biskup Maksymilian Kaller. Ostatnia tura rekolekcji w Gietrzwałdzie odbyła się późną jesienią 1944 r.

2. Willa św. Katarzyny w Krynicy Morskiej

Zgromadzenie sióstr katarzynek w roku 1920 zakupiło willę w Krynicy Morskiej, w której siostry otworzyły sanatorium i dom wypoczynkowy. Działalność została połączona z Domem św. Józefa w Elblągu, który również prowadziły katarzynki. Szybko okazało się, że potrzeby są znacznie większe niż możliwości lokalowe, toteż siostry w 1927 r. kupiły sąsiednią willę, by tym potrzebom sprostać. Po połączeniu obydwu budynków dom dysponował 40 miejscami. Oprócz przyjmowania kuracjuszy z różnych stron Prus Wschodnich, dom służył samym siostrą, które potrzebowały wypoczynku w pięknym i zacisznym miejscu. W okresie letnim liczba chętnych znacznie przekraczała możliwości lokalowe. W innych porach roku dom służył rekolektantom z różnych grup modlitewnych i stowarzyszeń. Na rekolekcje przybywali księża⁸⁴, dziewczęta i panie⁸⁵, nauczycielki⁸⁶.

⁸² *PDE* 3(1929), s. 31; APG, Verband der kath. Jungfrauenvereine der Diözese Ermland, Braunsberg, 22. Januar 1936, syg. 222.

⁸³ M. B o r z y s z k o w s k i, Sanktuarium Maryjne w Gietrzwałdzie w okresie międzywojennym (1921–1939), *SW* XIV: 1977, s. 346.

⁸⁴ *Ermländisches Kirchenblatt* 1(1934) z 7 I; *PDE* 3(1929), s. 31; *Kirchliches Amtsblatt für das Bistum Ermland* 9(1931), s. 74.

⁸⁵ *Ermländisches Kirchenblatt* 3(1933) z 15 I; *PDE* 3(1929), s. 31.

⁸⁶ Tamże.

3. Willa sióstr elżbietanek w Neuhausen (ros. Gurjewsk)

Prowincja sióstr elżbietanek z Królewca zakupiła obszerny dom z dużym i pięknym ogrodem niedaleko Królewca. Po przebudowie i remontach na początku lat trzydziestych XX wieku, dom ten służył siostrze, które przyjeżdżały tu nie tylko na wypoczynek, ale także na szkolenia i kursy oraz na rekolekcje dla różnych grup. W budynku tym znajdowała się piękna i duża kaplica⁸⁷.

INNE DOMY REKOLEKCYJNE

Od początku lat dwudziestych XX wieku, poza wyżej wymienionymi domami, urządzano także rekolekcje w domach zakonnych. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r. zezwalał, by w domach zakonnych, miejscach szczególnie do tego przeznaczonych, mogły się odbywać ćwiczenia rekolekcyjne dla różnych grup modlitewnych.

W diecezji warmińskiej w nowo powstających domach zakonnych i diecezjalnych przeznaczano dość sporo miejsca na przyjmowanie rekolektantów. Starano się, by osoby uczestniczące w rekolekcjach miały jak najlepsze warunki lokalowe do ćwiczeń duchowych.

1. Klasztor franciszkanów w Olsztynie

Początki zamieszkania ojców franciszkanów w Olsztynie były dość trudne. Na wniosek ówczesnego dziekana, ks. Juliusza Weichsła, w roku 1918 została zawarta umowa między diecezją warmińską a prowincją ojców franciszkanów z Góry Św. Anny o przekazaniu działki pod budowę klasztoru. Władze administracyjne nie wyrażały zgody na powstanie klasztoru. Sprawa zaakceptowania nowej budowli sakralnej w Olsztynie oparła się aż na Ministerstwie Wyznań Religijnych, które pozytywnie rozpatrzyło prośbę o. franciszkanów. Pozwolenie wydano w 1919 r. Ojcowie franciszkanie zamieszkali przy ul. Królewieckiej, w dawnym kasynie wojskowym. Jednak sytuacja ta mogła być tylko tymczasowa. I tak było. Warunki po dawnym kasynie wojskowym i teren wojskowy nie były odpowiednie na otwarcie tu domu zakonnego. W roku 1925 nadarzyły się sprzyjające okoliczności. Nabyto dużą działkę przy ul. Frauenstraße (obecnie ul. Wyspiańskiego). Budowę klasztoru rozpoczęto w 1926 r., a w rok później, w 700-lecie śmierci św. Franciszka z Asyżu, wyświęcono już kościół i klasztor pod wezwaniem Chrystusa Króla i św. Franciszka. Pod koniec lat dwudziestych XX wieku w klasztorze tym na stałe mieszkało pięciu braci zakonnych i czterech ojców. W dawnym kasynie wojskowym ojcowie franciszkanie urządzili internat dla chłopców, a w czasie kiedy nie było zajęć lekcyjnych, odbywały się tam rekolekcje dla różnych grup i stowarzyszeń⁸⁸.

⁸⁷ Katholische Caritas, jw., s. 37.

⁸⁸ Tamże, s. 134.

2. Klasztor Misjonarzy Najświętszego Serca Pana Jezusa w Biskupcu

Niewielki klasztor posiadali misjonarze NSPJ w Biskupcu na Warmii. Przybyli do Biskupca 1 października 1931 r. Na stałe w klasztorze mieszkało dwóch braci i trzech ojców. W pracy duszpasterskiej zajmowali się między innymi organizowaniem rekolekcji i pracą duszpasterską wśród Warmiaków⁸⁹.

3. Dom zakonny ojców jezuitów w Królewcu

Po długiej nieobecności ojcowie jezuiti ponownie powrócili do Królewca w 1921 r.⁹⁰ Było to już znane miejsce pracy duszpasterskiej o. jezuitów, i to ich zmotywowało do założenia klasztoru w Królewcu. W roku 1923 oo. jezuiti kupili działkę budowlaną na ul. Teatralnej 8, w pobliżu uniwersytetu. Głównym zadaniem pracy duszpasterskiej było posługiwanie duszpasterskie wśród studentów. Pierwszym dziełem jezuitów było otwarcie czytelnicy dla studentów w klasztorze. Zapraszali młodzież studencką na dni skupienia, rekolekcje⁹¹, spotkania, wieczornice, czy też na wieczory modlitewne. W trakcie rozbudowy domu, kiedy oddano do użytku kaplicę, pole pracy duszpasterskiej było już znacznie większe. Kaplicę bardzo często zapełniali studenci, chcący brać udział w nabożeństwach czy też w pogłębiać swoją wiedzę religijną. Po zakończeniu prac budowlanych przygotowano kilkanaście pomieszczeń na bursę dla młodzieży. Studenci nazywali dom zakonny o. jezuitów Domem Młodzieży w Królewcu.

Ojcowie poza pracą duszpasterską wśród studentów i posługiwaniem na rzecz domu, brali udział w duszpasterstwie w nowym ruchu niemieckim — Katolickim Związku Kupców. Na co dzień w domu tym posługiwało trzech ojców⁹².

4. Dom św. Michała w Kwidzynie

Dom został zbudowany w 1913 r. Pierwotnie znajdowała się w nim duża sala (około 200 m²) ze sceną teatralną i szatnią (około 20 m²). Z czasem okazało się, że potrzeby zarówno parafii, jak i stowarzyszeń katolickich są większe. Tak więc w roku 1925 niewielki budynek rozbudowano. Tym samym powiększył się on o trzy nowe pomieszczenia przeznaczone wyłącznie na potrzeby stowarzyszeń katolickich, dwa mieszkania z trzema pokojami i kuchnią dla pracowników kościelnych (dla kościelnego i organisty). Dom ten był ozdobą całej parafii. Opiekę nad domem sprawował kościelny, dbając o porządek w czasie zebrań różnych grup parafialnych, czy też w czasie uroczystości. Dom przeznaczono przede wszystkim dla stowarzyszeń, ale odbywały się w nim także lekcje religii. Od połowy lat

⁸⁹ Tamże.

⁹⁰ Po raz pierwszy przybyli jezuiti do Królewca w 1633 r. Praca ich miała wybitnie charakter misyjny, wędrowali w ten zakątek Prus by nawracać luteran; por. A. Kopiczko, Ustrój i organizacja diecezji warmińskiej w latach 1525–1772, Olsztyn 1993 r., s. 243.

⁹¹ PDE 9(1925), s. 78.

⁹² Katholische Caritas, jw., s. 135.

trzydziestych XX wieku organizowano rekolekcje dla pań i dziewcząt, dla chłopców i panów⁹³. W 1937 r. w marcu odbyły się rekolekcje dla mężczyzn⁹⁴, a na początku listopada dla chłopców ze szkół średnich⁹⁵. We wrześniu odbyły się rekolekcje dla pań i matek⁹⁶. Wszystkie turnusy trwały 4 dni. W maju 1938 r. dla dziewcząt zorganizowano rekolekcje czterodniowe, a dla pań i matek we wrześniu. Za zorganizowanie rekolekcji odpowiadał dziekan ks. Franz Preuß⁹⁷. Dla chłopców odbywały się rekolekcje od 29 października (od wieczora), do 2 listopada i kończyły się w południe⁹⁸. Dla katolików mieszkających na Powiślu był to jedyny dom, w którym katolicy, zrzeszeni w różnych grupach modlitewnych i stowarzyszeniach, mogli gromadzić się na rekolekcjach zamkniętych.

5. Seminarium Duchowne *Hosianum* w Braniewie

Seminarium erygowane zostało zgodnie z uchwałami Soboru Trydenckiego przez sługę Bożego kardynała Stanisława Hozjusza i legata papieskiego kardynała Franciszka Commendone'a podczas synodu diecezjalnego obradującego w Lidzbarku w sierpniu 1565 r., działalność swą rozpoczęło w połączeniu z Braniewskim Kolegium Jezuitów w uroczystość św. Katarzyny 25 listopada 1567 r.⁹⁹. Od samego początku braniewskie Kolegium Jezuitów współpracowało z Seminarium Duchownym, do którego w 1578 r. dołączono także Papieski Alumnat dla Północnych Misji. Miało to ogromne znaczenie w kształtowaniu kapłanów na potrzeby Warmii, jak również północnej Europy oraz litewskiej Prowincji Jezuitów.

Wraz z pierwszym rozbiorem Polski (1772 r.), po trzech wiekach przynależności do Polski, diecezja warmińska została wcielona do państwa pruskiego. Kasata Towarzystwa Jezusowego, która nastąpiła rok później (1773 r.), dotknęła Seminarium Duchowne. Po odpadnięciu ważnych zadań (likwidacja w 1798 r. Papieskiego Alumnatu dla Północnych Misji i kształcenie litewskich jezuitów) braniewski ośrodek liczył w 1805 r. zaledwie trzech profesorów i szesnastu studentów¹⁰⁰. W 1811 r. zostało przekształcone w Gimnazjum Akademickie, a w 1821 r. w Liceum *Hosianum*¹⁰¹. Od tego czasu alumni na wykłady dochodzili do Liceum *Hosianum*, a w Seminarium otrzymywali formację ascetyczną i duszpasterską. W 1873 r. Seminarium Duchowne zostało zamknięte w okresie *Kulturkampf*. Liczba alumnów radykalnie spadła, statystyki z tego okresu notują zaledwie pięciu studentów. W tymże roku także nie odbyły się rekolekcje dla księży, nad czym

⁹³ Tamże, s. 125.

⁹⁴ *Ermländisches Kirchenblatt* 8(1937) z 21 II.

⁹⁵ *Ermländisches Kirchenblatt* 42(1937) z 17 X.

⁹⁶ *Ermländisches Kirchenblatt* 34(1937) z 22 VIII.

⁹⁷ *Ermländisches Kirchenblatt* 9(1938) z 27 II.

⁹⁸ *Ermländisches Kirchenblatt* 38(1938) z 11 IX.

⁹⁹ J. O b ł ą k, O początkach Kolegium Jezuitów i Seminarium Duchownego w Braniewie, SW V: 1968, s. 5 nn.

¹⁰⁰ E. G a t z, Priesterausbildungsstätten der deutschsprachigen Länder zwischen Aufklärung und Zweitem Vatikanischen Konzil, Rom – Freiburg – Wien 1994, s. 70 nn.

¹⁰¹ Tamże, s. 73.

ubolewał ks. biskup Filip Krementz, informując w krótkiej nocie księży z diecezji warmińskiej w piśmie diecezjalnym¹⁰². Ponownie otwarto Seminarium Duchowne w 1886 r.

W 1912 r. Liceum *Hosianum* zostało przemianowane na Akademię Królewską, a w 1919 r. Akademię Państwową i w tej formie przetrwał ten ośrodek teologiczny aż do zimowego semestru 1944/45, czyli do upadku Prus Wschodnich¹⁰³.

W czasie wolnym od zajęć akademickich w Seminarium Duchownym organizowano rekolekcje zarówno dla młodzieży męskiej, studentów¹⁰⁴, jak i dla księży¹⁰⁵. W rekolekcjach kapłańskich w dniach 5–9 września 1881 r. brało udział czterdziestu trzech księży, a w roku 1883 w dniach 10–14 września trzydziestu czterech księży z diecezji warmińskiej¹⁰⁶. Rządca diecezji ks. bp Maksymilian Kaller troszczył się szczególnie o młodych księży. Do nich szczególnie adresował swoje zaproszenie na rekolekcje kapłańskie, organizowane w Seminarium Duchownym. Takie rekolekcje odbyły się w 1938 r. dla księży święconych w latach 1935, 1936 i 1937¹⁰⁷. Poza rekolekcjami była to także okazja do wspólnego spotkania się młodych księży, wymiany doświadczeń duszpasterskich kapłanów pracujących w tak różnych warunkach.

Warunki lokalowe były komfortowe, szczególnie po wybudowaniu nowego gmachu seminaryjnego w 1932 r.

ZAKOŃCZENIE

Diecezja warmińska powstała w 1243 r. na mocy bulli papieża Innocentego IV. W nowo powstających diecezjach od samego początku organizowano pomoc dla najuboższych. Tworzono i zakładano szpitale, a także szkoły. Tak też było w diecezji warmińskiej. Rozwój tych instytucji został zahamowany w czasie *Kulturkampfu* w skali ogólnoniemieckiej jak i lokalnej — warmińskiej. „Ustawa pokojowa” z 21 maja 1886 r. umożliwiła ponowną działalność organizacjom charytatywnym. Wznowiły swoją działalność dawne szpitale, domy dziecka i starców, ale powstało także sporo nowych zakładów leczniczych.

Wiek XIX, czas nędzy i biedy, szczególnie na obszarach uprzemysłowionych, zrodził potrzebę powołania do życia Niemieckiego Zrzeszenia *Caritas*. Twórcą był ks. dr Lorenz Werthmann (1858–1921). Konferencja Biskupów Niemieckich na posiedzeniu w Fuldzie uznała tę organizację za zrzeszenie kościelnej *Caritas*

¹⁰² PDE 16–17(1873), s. 101.

¹⁰³ A. Lesiński, Kształcenie alumnów warmińskich w czasach biskupa Maksymiliana Kallera (1930–1945), *SW XXXIX*: 1997, s. 177–178.

¹⁰⁴ *Erländisches Kirchenblatt* 6(1934) z 11 II.

¹⁰⁵ PDE 8(1881), s. 91; 7(1900), s. 71; *Erländisches Kirchenblatt* 1(1934) z 7 I; *Kirchliches Amtsblatt für das Bistum Ermland* 8(1938), s. 192; Księża poza domami rekolekcyjnymi w diecezji warmińskiej korzystali także z rekolekcji w innych częściach Niemiec. I tak w prasie diecezjalnej ogłaszano rekolekcje w Berlinie, w Schönstacie.

¹⁰⁶ PDE 10(1881), s. 120.

¹⁰⁷ *Kirchliches Amtsblatt für das Bistum Ermland* 2(1938), s. 132.

w Niemczech w dniu 23 sierpnia 1916 r. W diecezji warmińskiej swoją działalność *Caritas* rozpoczęła w 1900 r.

W ramach działalności *Caritas*, w 1925 r. powołano Diecezjalny Sekretariat Rekolekcyjny. Jego celem było organizowanie rekolekcji dla różnych grup modlitewnych i stowarzyszeń. Trudna sytuacja ekonomiczna na początku lat trzydziestych XX w. zmusiła rządzącego diecezji ks. bpa Maksymiliana Kallera do wprowadzenia Oszczędnościowego Funduszu Rekolekcyjnego, który zabezpieczał funkcjonowanie domów rekolekcyjnych. Także z tego Funduszu dofinansowywano uczestnictwo wielu osób w rekolekcjach zamkniętych na terenie diecezji. W diecezji warmińskiej w latach 1869–1945 funkcjonowało kilkanaście domów, w których odbywały się rekolekcje zamknięte.

Działalność *Caritas* obejmowała znacznie szerszy obszar, niż został tu przedstawiony. Zasygnalizowano tu tylko działalność wśród rekolektantów. To tylko nikły procent w bogactwie działalności *Caritas* diecezji warmińskiej przed 1945 r.

REKOLLEKTIONSHÄUSER UND PLÄTZE DER ERMILÄNDISCHEN DIÖZESE 1869–1945

ZUSAMMENFASSUNG

Die Ermländische Diözese ist 1243 kraft päpstlicher Bulle von Innozenz IV. entstanden. In neu entstehenden Diözesen wurde ab sofort Hilfe für die Ärmsten organisiert. Man gründete Krankenhäuser und auch Schulen. So geschah es auch in der Ermländischen Diözese. Die Entwicklung dieser Anstalten wurde durch den Kulturkumpf so im gesamtdeutschen als auch im örtlichen-ermländischen Raum gehemmt. „Das Friedensgesetz“ vom 21. Mai 1886 ermöglichte karitativen Organisationen wiederholt ihre Tätigkeit. Frühere Krankenhäuser, Kinder- und Altersheime nahmen erneut ihre Tätigkeit auf, aber es sind auch ziemlich viele neue Heilanstalten entstanden.

Das 19. Jh., die Zeit des Elends und der Nöte, besonders in industrialisierten Gegenden, begründete die Notwendigkeit, die Deutsche Vereinigung Caritas ins Leben zu rufen. Sein Schöpfer war der Geistliche Dr. Lorenz Werthmann (1858–1921). Die Bischofskonferenz anerkannte während der Sitzung in Fulda diese Organisation als die Vereinigung der Kirchen-Caritas in Deutschland am 23. August 1916. In der Ermländischen Diözese begann die Caritas ihre Tätigkeit schon 1900.

Im Rahmen ihrer Tätigkeit gründete die Caritas 1925 das Diözesansekretariat für Rekolektionen. Es bezweckte die Veranstaltung von Andachtsübungen für verschiedene Gebetgruppen und Vereine. Die ökonomische Misere Anfang der dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts zwang den Verwalter der Diözese, Bischof Maximilian Kaller zur Einführung eines Rekolektionssparfonds, der die Funktion der Rekolektionsheime absicherte. Dieser Fonds ermöglichte auch die Teilnahme zahlreicher Personen an geschlossenen Andachtsübungen im Bereich der Diözese. In den Jahren 1869–1945 funktionierten im Ermländischen Bistum einige Heime, in welchen geschlossene Rekolektionen abgehalten wurden.

Die Tätigkeit der Caritas beschränkte sich nicht nur auf diese spärlichen Aktivitäten, die hier dargestellt wurden. Sie bilden lediglich einen winzigen Ausschnitt aus dem Reichtum der Caritas-Tätigkeiten in der Ermländischen Diözese vor 1945.

KOŚCIÓŁ GRECKOKATOLICKI NA WARMII I MAZURACH PO II WOJNIE ŚWIATOWEJ

Po II wojnie światowej na terytorium Polski pozostała tylko nieznaczną część Kościoła greckokatolickiego, skupiona wokół Przemyśla (stolicy diecezji) oraz Administracja Apostolska Łemkowszczyzny¹. Obejmowała ona tylko 223 parafie greckokatolickie (z dotychczasowych 640)², 129 parafii Administracji Apostolskiej Łemkowszczyzny³ oraz 420 greckokatolickich duchownych diecezjalnych i zakonnych⁴.

Początkowo władze państwowe sądziły, iż problem ukraiński i Kościoła greckokatolickiego rozwiążą poprzez wymianę ludności na podstawie umowy z 9 września 1944 roku między Polskim Komitetem Wyzwolenia Narodowego a rządem Ukraińskiej SRR, gdy ludność ta wyjedzie wraz z duchownymi (w ramach tego układu wysiedlono około 700 księży greckokatolickich⁵ spośród 830 kapłanów diecezji przemyskiej i Administratury Apostolskiej Łemkowszczyzny⁶, a około 115

¹ Jak podaje Bolesław Kumor w granicach państwa polskiego pozostał Przemyśl oraz 14 dekanatów w całości i 7 częściowo, łącznie 227 parafii oraz w całości Administracja Apostolska Łemkowszczyzny; B. Kumor, *Historia Kościoła*, cz. 8: Czasy współczesne 1914–1992. Kościół katolicki w okresie systemów totalitarnych do odnowy soborowej, Lublin 1995, s. 536–540.

² S. Stępień, *Organizacja i struktura terytorialna greckokatolickiej diecezji przemyskiej w latach 1918–1939*, w: *Polska — Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 3: *Studia z dziejów greckokatolickiej diecezji przemyskiej*, red. S. Stępień, Przemyśl 1996, s. 214.

³ AAN, MAP, 1040, *Spis parafii greckokatolickich z 26 I 1946 r.*; por. A. Kopiczko, *Panorama wyznaniowa województwa olsztyńskiego po II wojnie światowej*, w: *Tożsamość kulturowa społeczeństwa Warmii i Mazur*, red. B. Domagała i A. Sakson, Olsztyn 1998, s. 38.

⁴ S. Stępień, *Kościół greckokatolicki w Polsce po II wojnie światowej i w czasach współczesnych (do roku 1998)*, w: *Polska — Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 4: *Katolickie unie kościelne w Europie Środkowej i Wschodniej — Idea a rzeczywistość*, red. S. Stępień, Przemyśl 1998, s. 341.

⁵ Dane na temat liczby wysiedlonych wówczas duchownych greckokatolickich są rozbieżne; por. R. Drozd, *Ukraińcy w Polsce w okresie przełomów politycznych 1944–1981*, s. 190; T. Majkowiak, *Kościół greckokatolicki w PRL*, w: *Polska — Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 1: *Studia z dziejów chrześcijaństwa na pograniczu etnicznym*, Przemyśl 1990, s. 252; Z. Wojewoda, *Zarys historii Kościoła greckokatolickiego w Polsce w latach 1944–1989*, Kraków 1994, s. 17.

⁶ M. Ziółkowski, *Gdzie jest Kościół, tam jest nasza dusza, tam jest i nasz naród*, *ChS*, s. 263; Z. Wojewoda, *juw.*, s. 17.

aresztowano⁷) i zaniechały ataków na Kościół greckokatolicki. Nawet nie podejmowano prób połączenia tego Kościoła z Cerkwią prawosławną⁸. Stan taki trwał jednak bardzo krótko, ponieważ już 12 września 1945 roku Tymczasowy Rząd Jedności Narodowej podjął uchwałę stwierdzającą ustanie mocy obowiązującej konkordatu z 1925 roku (który gwarantował osobowość prawną tegoż Kościoła) wskutek jednostronnego zerwania go przez Stolicę Apostolską⁹. Ponadto w celu przyspieszenia akcji repatriacyjnej pozbawiono diecezję greckokatolicką jej hierarchii i 25 września 1945 roku aresztowano bpa Jozafata Kocyłowskiego¹⁰.

Wskutek takich działań władz państwowych Kościoł greckokatolicki w Polsce znalazł się po 1946 roku w bardzo trudnej sytuacji. Aresztowania biskupów i księży oraz wysiedlenia większości wyznawców na Wschód spowodowały faktyczne jego załamanie. Większość parafii opustoszała z wiernych, a te, które istniały, były pozbawione duszpasterzy¹¹. W październiku 1946 roku zlikwidowano Seminarium Duchowne w Przemyślu i zawieszono działalność dwóch towarzystw greckokatolickich: Diecezjalną Pomoc oraz Instytut Wdów i Sierot po Księżach. Rozpoczęto też akcję propagandową przeciwko duchownym greckokatolickim, w której zarzucano im inspirowanie mordów ludności polskiej. Po wywiezieniu hierarchów pałac biskupa greckokatolickiego w Przemyślu¹² przekazano Muzeum Ziemi Przemyskiej¹³, budynek seminaryjny zmieniono w szkołę, a katedrę przejęli ojcowie karmelici. Zniszczono wiele zabytków, zawieszono działalność szkół, zamknięto wydawnictwa i organizacje chrześcijańskie¹⁴.

Tak więc w 1946 roku zarówno diecezja przemyska jak i Administracja Apostolska Łemkowszczyzny pozostały bez swoich zwierzchników. W tej sytuacji 25 października 1946 roku papież Pius XII nadał kardynałom Augustowi Hlondowi i Adamowi Sapieszce specjalne uprawnienia w stosunku do duchowieństwa greckokatolickiego w postaci prawa zezwalania kapłanom greckokatolickim na sprawowanie liturgii w obrządku łańcimskim, a 10 grudnia tego roku mianował prymasa

⁷ M. Ziółkowska, Gdzie jest Kościół, tam jest nasza dusza, tam jest i nasz naród, w: Dar Polski Białorusinom, Rosjanom i Ukraińcom na Tysiąclecie Chrztu Świętego, red. K. Podlaski, Warszawa 1990, s. 151–153.

⁸ I. Hałagida, Sytuacja wyznaniowa Ukraińców na zachodnich i północnych ziemiach Polski w latach 1947–1957, w: Ukraińcy w najnowszych dziejach Polski (1918–1989), t. 1, red. R. Drozd, Słupsk – Warszawa 2000, s. 177.

⁹ Z. Wojewoda, jw., s. 30; A. Dudek, R. Gryz, Komuniści i Kościół w Polsce (1945–1989), Kraków 2003, s. 14.

¹⁰ Szerzej: S. Stępień, jw., s. 340–343; I. Biłtas, Likwidacja greckokatolickiej diecezji przemyskiej oraz tragiczne losy jej ordynariusza biskupa Jozafata Kocyłowskiego w kontekście polityki wyznaniowej ZSRR, w: Polska — Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa, t. 3, jw., s. 287; O życiu i działalności bpa J. Kocyłowskiego zob.: D. Iwaneczko, Biskup Jozafat Kocyłowski (1876–1947). Życie i działalność, w: Polska — Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa, t. 3, jw., s. 247–261.

¹¹ D. Iwaneczko, Przysięgi wierności dochowam. Wysiedlenia Ukraińców a Kościół greckokatolicki w Polsce 1944–1947, s. 101–102.

¹² O sytuacji świątyni greckokatolickich na terenie diecezji przemyskiej; J. Musiał, Stan prawny i sytuacja faktyczna świątyni unickich na terenie diecezji przemyskiej w latach 1945–1985, w: Polska — Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa, t. 1, jw., s. 257–262.

¹³ AAN, MAP, 780, Pismo z 7 X 1946 r. Ministra Kultury i Sztuki do Generalnego Pełnomocnika ds. Repatriacji.

¹⁴ M. Ziółkowska, Gdzie jest Kościół, tam jest nasza dusza, tam jest i nasz naród, w: Dar Polski Białorusinom, jw., s. 151–153.

Hlonda specjalnym delegatem Stolicy Apostolskiej dla wszystkich wschodnich obrządków w Polsce. Tym samym kardynał został opiekunem duchowieństwa i wiernych Kościoła greckokatolickiego w Polsce¹⁵. Biskupom południowo-wschodnich diecezji rzymskokatolickich zalecano niesienie pomocy księżom greckokatolickim. 31 marca 1947 roku prymas Hlond ustanowił dla greckokatolickiej diecezji przemyskiej wikariusza generalnego w osobie o. Bazylego Hrynyka¹⁶. Dawało to zdecydowanej większości pozostałych w Polsce księży greckokatolickich możliwość pełnienia posługi kapłańskiej.

Szczególnym dramatem dla Kościoła greckokatolickiego była akcja „Wisła”, która objęła pozostałych jeszcze w Polsce księży greckokatolickich (w przededniu tej akcji w Polsce pozostało od 90 do 120 księży greckokatolickich¹⁷). Na tak zwane ziemie odzyskane przesiedlono 62, aresztowano 7 księży, a 22 osadzono w Jaworznie¹⁸. Represje spotykały też zakony greckokatolickie. Zlikwidowano klasztor bazylianów w Przemyślu i Krystynopolu, pozostawiając jedynie klasztor w Warszawie¹⁹.

Po akcji „W” wierni Kościoła greckokatolickiego znaleźli się w rozproszeniu, a ich Kościół przestał istnieć jako organizacja. Stan ten utrwaliły jeszcze dekry z 5 września 1947 roku i lipca 1949 roku o przejściu na własność państwa mienia pozostałego po osobach przesiedlonych, na mocy których parafie i instytucje greckokatolickie stały się własnością państwa, czyli Państwowego Funduszu Ziemi. W ten sposób przejęto około 600 cerkwi greckokatolickich. Obowiązywał również zakaz odprawiania nabożeństw w obrządku greckokatolickim²⁰.

Dekret z 28 września 1949 roku²¹ o zmianie dekretu z 5 września 1947 roku o przejściu na własność państwa mienia pozostałego po osobach przesiedlonych do

¹⁵ S. Stępień, jw., s. 347; R. Droid, Polityka władz wobec ludności ukraińskiej w Polsce w latach 1944–1989, Warszawa 2001, s. 57.

¹⁶ D. Iwaneczko, Przysięgi wierności dochowam, jw., s. 101–102; I. Harasym, Грекокатоліцька церква в Польщі 1947–1957, Рим 1991, s. 43; S. Stępień, Represje wobec Kościoła greckokatolickiego w Europie Środkowo-Wschodniej po II wojnie światowej, s. 223–225.

¹⁷ I. Harasym, Нарисв ьбраних аспектів історії Грекокатоліцької церкви в Польщі (1945–1985), *Zustricz* 5–6(1990), s. 22; I. Hałagida, Kościół greckokatolicki i jego wierni narodowości ukraińskiej na Zachodnich i Północnych Ziemiach Polski w latach 1947–1957, w: *Ziemie Zachodnie i Północne Polski w okresie stalinowskim*, red. Cz. Osękowski, Zielona Góra 1999, s. 157. W przededniu akcji „W” znajdowało się w Polsce 114 księży greckokatolickich. Na zachodnie i północne ziemie Polski przesiedlono 62 kapłanów, w tym 31 z diecezji przemyskiej, 20 z administratury łemkowskiej i 11 z innych diecezji; J. Moskałyk, Kościół greckokatolicki na Warmii i Mazurach, jw., s. 128; Andrzej Kopiczko podaje, iż przed akcją „W” aresztowano około 215 księży; A. Kopiczko, jw., s. 39.

¹⁸ W Jaworznie, oprócz księży greckokatolickich, osadzono też 5 księży prawosławnych. Więziono ich za współpracę z UPA (zaliczano do niej posługę religijną, np. spowiedź). Obchodzono się z nimi jak ze zbrodniarzami, zabraniano im wypełniania posługi kapłańskiej dla uwieczonych w obozie wiernych. Tam zmarł greckokatolicki ksiądz Julian Krynicki; I. Harasym, Грекокатоліцька церква в Польщі 1947–1957, jw., s. 25–26.

¹⁹ D. Iwaneczko, jw., s. 105.

²⁰ M. Ziółkowski, Gdzie jest Kościół, tam jest nasza dusza, tam jest i nasz naród, *ChS*, s. 264–265; M. Ziółkowski, Gdzie jest Kościół, tam jest nasza dusza, tam jest i nasz naród, w: *Dar Polski Białorusinom*, jw., s. 151–153; T. Majkowiec, jw., s. 252.

²¹ *DzU* 1949, Nr 53, poz. 404.

ZSRR umożliwił przejęcie na własność Skarbu Państwa mienia ukraińskich organizacji i instytucji świeckich oraz wyznaniowych, których działalność — w związku z przesiedleniem do ZSRR ich członków — uznano za bezprzemysłową²². Zmiana ta została przeprowadzona głównie w celu delegalizacji Kościoła greckokatolickiego w Polsce. Postanowienia dekretu nie naruszały praw własności Cerkwi prawosławnej.

Stwierdzenie powyższych okoliczności i orzeczenie o przejściu majątku na własność państwa należało do kompetencji Urzędu do Spraw Wyznań jako władzy właściwej do sprawowania nadzoru nad Kościołami i innymi związkami wyznaniowymi. Parcelacja tego majątku odbywała się zgodnie z zasadami zagospodarowania mienia nieruchomości, a w szczególności w myśl przepisów działu II rozdziału 6 instrukcji Ministra Finansów z dnia 7 lipca 1952 roku, przy czym każdorazowa dyspozycja tym mieniem miała być uprzednio uzgodniona z miejscowym Referatem do Spraw Wyznań i Urzędem do Spraw Wyznań²³.

Od początku powstania, to jest od 19 kwietnia 1950 roku, Urząd do Spraw Wyznań dążył do całkowitej likwidacji Kościoła greckokatolickiego. W połowie grudnia 1951 roku rozesłał do prezydiów wojewódzkich rad narodowych (w tym w Olsztynie) pismo, w którym żądał danych statystycznych, dotyczących ludności wyznania greckokatolickiego, przesiedlonej w ramach akcji „W”, oraz wykazów duchownych. Ze względu na niechęć ujawniania informacji o swoim wyznaniu zebrane dane nie odzwierciedlały rzeczywistego stanu. Inicjatywa ta zbiegła się z działaniami warszawskiego Konsystorza Prawosławnego, który wydelegował ks. Jana Lewiarza do współdziałania z władzami w celu zdobycia informacji o Ukraińcach, zamieszkujących północne i zachodnie województwa²⁴.

Działania zmierzające do pozbycia się Kościoła greckokatolickiego przy pomocy Cerkwi prawosławnej potwierdza też uchwała Biura Politycznego KC PZPR z kwietnia 1952 roku, w której zalecano poparcie dla duchowieństwa prawosławnego w wykonywaniu kultu i erygowaniu nowych parafii przy jednoczesnym zwalczaniu wyznania greckokatolickiego²⁵.

Zresztą od samego początku sytuacja prawosławnych Ukraińców była o wiele lepsza. Cerkiew prawosławna działała legalnie, miała swoich hierarchów, strukturę wewnętrzną, a w czerwcu 1946 roku na ziemiach odzyskanych utworzyła prawosławną administrację. Wyznanie prawosławne władze wyraźnie preferowały, mimo iż zgodnie z informacją o stanie ludności z akcji „W” na terenie województwa

²² AAN, MAP, 780, k. 57, Pismo z lutego 1950 r. dot. sprawy nieruchomości ziemskich po parafiach obrządku greckokatolickiego.

²³ AAN, UdsW, 19/580, Urząd do Spraw Wyznań w sprawie majątku b. Kościoła greckokatolickiego — ustalenie prawa własności, czerwiec 1954 r.

²⁴ I. Hałagida, Kościół greckokatolicki, jw., s. 163; tenże, Sytuacja wyznaniowa Ukraińców, jw., s. 175.

²⁵ APO, PWRN/WSW, 444/754, Uchwała BP KC PZPR z kwietnia 1952 r. w sprawie środków zmierzających do poprawy sytuacji gospodarczej ludności ukraińskiej w Polsce i do wzmoczenia wśród niej pracy politycznej (tajne); R. D r o z d, I. H a ł a g i d a, Ukraińcy w Polsce 1944–1989. Walka o tożsamość (Dokumenty i materiały), Warszawa 1999, s. 69; P. P e l c, Położenie prawne Kościoła greckokatolickiego w Polsce (1944–1989), Studia Modreviana, t. 1, Warszawa 1993, s. 86; S. S t ę p i e ń, jw., s. 356.

olsztyńskiego zamieszkiwało ponad 60% grekokatolików²⁶, a reszta należała do Kościoła rzymskokatolickiego oraz wspólnot ewangelickich²⁷. Władze uważały, iż najbardziej pozytywnie ustosunkowani do władz byli wyznawcy prawosławia²⁸. Zdając sobie sprawę z dużej roli Cerkwi grekokatolickiej w podtrzymywaniu świadomości narodowej pozbawiły praw tylko grekokatolików. Sądziły, że Cerkiew prawosławna przyczyni się do polonizacji ludności ukraińskiej. Poza tym, o ile Cerkiew prawosławna znajdowała się pod całkowitą kontrolą władz państwowych, to Kościół grekokatolicki — nie.

Już od pierwszych dni po przesiedleniu zamiarem władz było przekazanie duszpasterstwa wśród grekokatolików duchownym wyznania prawosławnego. Jeszcze jesienią 1947 roku przybył do województwa olsztyńskiego ks. Eugeniusz Naumow, który rozpoczął tworzenie parafii prawosławnych na terenie powiatów: braniewskiego, biskupieckiego, kętrzyńskiego, mrągowskiego, morąskiego, pisckiego i węgorzewskiego. Do lipca 1948 roku zdołał założyć trzy parafie²⁹. Podobną działalność prowadził inny ksiądz wyznania prawosławnego Mikołaj Kostyszyn, który starał się zdobyć jak najwięcej wyznawców spośród grekokatolików z akcji „W” na terenie powiatów braniewskiego, pasłęckiego i iławskiego, domagając się otwarcia nowych placówek prawosławnych³⁰. Do końca 1949 roku w województwie olsztyńskim działało już 9 placówek prawosławnych³¹.

O wspieraniu Cerkwi prawosławnej świadczy też polecenie Wydziału Społeczno-Administracyjnego KC PZPR skierowane do Samodzielnego Referatu do Spraw Wyznań. Miał on do 20 sierpnia 1952 roku przedłożyć władzom centralnym plan „unormowania stosunków religijnych w skupiskach ludności przesiedlonej w ramach akcji W, w kierunku poparcia wykonywania kultu religijnego lojalnemu duchowieństwu prawosławnemu”³². Również po Październiku 1956 roku Urząd do Spraw Wyznań konsekwentnie popierał działalność misyjną Cerkwi prawosławnej wśród grekokatolików poprzez subsydia pieniężne, przekazywanie cerkwi odbieranych katolikom oraz zakazy odprawiania nabożeństw grekokatolickich³³. Na jednym z posiedzeń Urząd do Spraw Wyznań rozważał kwestię przeznaczenia z Funduszu Kościelnego 60 tys. zł na dotacje osobowe i 200 tys. zł na remonty

²⁶ Według Jarosława Moskałyka w ramach akcji „W” osiedlono około 50 tys. grekokatolików; J. Moskałyk, *iw.*, s. 128; Liczba ta wydaje się bardzo prawdopodobna. W 1957 r. Wydział do Spraw Wyznań w Olsztynie podawał, że Kościół prawosławny liczy ok. 3 700 wiernych; A. Kopiczko, *iw.*, s. 40.

²⁷ I. Hałagida, *Losy ukraińskiego duchowieństwa prawosławnego i grekokatolickiego w czasie konfliktu polsko-ukraińskiego w latach 1943–1944 (szkic zagadnienia)*, w: *Antypolska akcja OUN-UPA 1943–1944. Fakty i interpretacje*, red. G. Motyka i D. Libionek, Warszawa 2002, s. 86.

²⁸ APO, PWRN/WSW, 444/754.

²⁹ I. Hrywna, *Rok pierwszy, Borussia* 1(1991), s. 36; A. Sakson, *Stosunki narodowościowe na Warmii i Mazurach*, Poznań 1998, s. 224.

³⁰ APO, PWRN/WdsW, 444/8, k. 371–372, *Sprawozdanie Samodzielnego Referatu do Spraw Wyznań PWRN w Olsztynie za IV kwartał 1953 r. z 5 I 1954 r.*

³¹ R. Drozd, *Ukraińcy w Polsce w okresie przełomów politycznych 1944–1981*, w: *Mniejszości narodowe w Polsce*, red. P. Madajczyk, Warszawa 1998, s. 180.

³² A. Kopiczko, *Kościół warmiński a polityka wyznaniowa po II wojnie światowej*, Olsztyn 1996, s. 85.

³³ P. Pelc, *iw.*, s. 89.

budynków kościelnych przekazanych Kościołowi prawosławnemu, a które w latach 1947–1956 uległy dewastacji³⁴.

Jeszcze w 1971 roku w założeniach polityki wyznaniowej na ten rok zalecano: udzielać poparcia i stosować możliwe ułatwienia Cerkwi prawosławnej, przede wszystkim w staraniach zmierzających do umacniania i rozszerzania wpływów wśród grekokatolików, w efekcie ograniczających oddziaływanie władz Kościoła rzymskokatolickiego na ludność ukraińską³⁵.

Mimo „zmasowanych” działań akcja rozbudowy sieci placówek prawosławnych na ziemiach zachodnich rozwijała się powoli, ponieważ napotykała przede wszystkim opory władz terenowych, które prawie w każdym konkretnym przypadku erygowania placówek i przekazywania obiektów sakralnych zajmowały stanowisko negatywne. Urząd do Spraw Wyznań zmuszony był przezwycięzać te opory drogą przekonywania, a nawet kategorycznych poleceń. Największą jednak trudnością był brak odpowiednio wykwalifikowanych kadr, duchowieństwa prawosławnego, mówiącego po ukraińsku i należycie obeznanego z lokalnymi zwyczajami religijnymi obrządku grekokatolickiego³⁶. Poza tym ludność grekokatolicka, zwłaszcza starszego pokolenia, była mocno przywiązana do swego Kościoła. Stąd nawet przy braku nabożeństw we własnym obrządku niebezpieczeństwo przyłączenia się jej do wyznania prawosławnego (jeśli w danej miejscowości była cerkiew prawosławna) była stosunkowo niewielka. Starsi woleli iść lub jechać wiele kilometrów na nabożeństwo grekokatolickie, natomiast młodzież była raczej ostrożna w afiszowaniu przynależności do obrządku. Po ważniejsze posługi religijne (chrzty, śluby, bierzmowanie, pierwsza komunia św., pogrzeby) ludność ta starała się dotrzeć do swego księdza³⁷. Po 1950 roku wielu wiernych jeździło do Chrzanowa. Pokonywali prawie 200-kilometrową odległość, aby pomodlić się we własnym obrządku. Często przyjmowali tam sakramenty chrztu i małżeństwa³⁸. Także później, ponieważ liczba placówek grekokatolickich była niewielka i cały czas niewystarczająca, większość grekokatolików została pozbawiona możliwości uczestniczenia w nabożeństwach we własnym obrządku, i została niejako zmuszona do zwrócenia się albo w kierunku obrządku rzymskokatolickiego, albo prawosławnego. Po 1956 roku, kiedy umożliwiono grekokatolikom odprawianie nabożeństw we własnym obrządku, pozycja Kościoła prawosławnego została osłabiona. Nie mógł już spełniać misyjnej roli wśród grekokatolików. Tak więc utworzone po 1952 roku prawosławne placówki w większości upadły³⁹.

W swoim postępowaniu w stosunku do Kościoła grekokatolickiego władze nie rozdzielały kwestii religijnej i narodowej, łącząc walkę z podziemiem ukraińskim

³⁴ AAN, UdsW, 30/612, Notatka dotycząca grekokatolików, k. 19.

³⁵ A. K o p i c z k o, jw., s. 193.

³⁶ AAN, UdsW, 25/730, Zagadnienie grekokatolików w Polsce Ludowej (bez daty).

³⁷ AAWO-N, XXV/1, Opracowanie obrządku grekokatolickiego w Diecezji Warmińskiej wg stanu z września 1968 r., opr. ks. Alojzego Szorca.

³⁸ N. O r t y n s k a, Duszpasterstwo w parafii grekokatolickiej Podwyższenia Krzyża św. w Górowie Haweckim po II wojnie światowej, Olsztyn 2003 (praca magisterska w Bibliotece Wydziału Teologii UWM), s. 72–73.

³⁹ R. D r o z d, jw., s. 221.

z unicestwieniem grekokatolicyzmu⁴⁰. Wychodzą z założenia, że każdy Ukraińiec to *upowiec*, a Kościół grekokatolicki to ostoja ukraińskiego nacjonalizmu. Poza tym, w swoich działaniach władze polskie wzorowały się na rozwiązaniach radzieckich⁴¹.

Władze państwowe nigdy nie pokusiły się o to, aby podjęte w kierunku likwidacji Kościoła grekokatolickiego działania faktyczne usankcjonować prawem i nie wydały żadnego aktu normatywnego, zakazującego działalności tego związku wyznaniowego. Jednak cenzura państwowa cały czas czuwała, aby o nim nie wspomiano. Zachowywano się tak, jakby wiernych wyznania grekokatolickiego w ogóle nie było, podczas gdy dane mówiły zupełnie co innego. Na przykład zgodnie z kwestionariuszem wizytacyjnym parafii Górowo Iławeckie z 31 grudnia 1947 roku na terenie parafii zamieszkiwało 1450 grekokatolików i 180 prawosławnych, a w kwestionariuszu wizytacyjnym kaplicy w Kandytach figurowało 820 grekokatolików⁴². Starosta powiatu suskiego 4 września 1948 roku podawał, że wyznanie grekokatolickie liczy 635 wyznawców⁴³. Z kolei według danych duchownego rzymskokatolickiego Aleksandra Kulczyńskiego, proboszcza parafii w Srokowie, w 1949 roku w tej miejscowości mieszkało 300, w Radziejach — 150, a w Asunach — 700 grekokatolików⁴⁴.

Zaraz po przesiedleniu na ziemie zachodnie i północne Polski niektórzy kapłani zaczęli starać się o podjęcie pracy w obrządku grekokatolickim. Już od października 1947 roku do miejscowych władz zaczęli zgłaszać się księża grekokatolicy z prośbami o umożliwienie im pracy duszpasterskiej wśród ludności ukraińskiej⁴⁵. Ich prośby spotykały się ze zdecydowanym sprzeciwem władz państwowych.

Dużą determinacją w walce o utworzenie grekokatolickiej placówki duszpasterskiej wykazali się mieszkańcy Bań Mazurskich. W 1950 roku grekokatolicy założyli Kościelny Komitet Parafialny i skierowali podanie o udzielenie zapomogi na budowę kościoła (do tej pory grekokatolicy w większe święta zbierali się w miejscowym kościele rzymskokatolickim⁴⁶). Prośbę tę pozytywnie zaopiniował starosta węgorzewski, który wnioskuje do wojewody olsztyńskiego o udzielenie dotacji na budowę wspomnianej świątyni w kwocie 500 tys. zł zaznaczając, że na ogólną liczbę ludności w gminie — 4 229 osób, 2 396 stanowili wyznawcy Kościoła rzymskokatolickiego. 10 marca 1951 roku grekokatolicy z Bań Mazurs-

⁴⁰ Jeszcze w 1975 r. pisano, że biskupi grekokatolicy nadawali temu obrządkowi charakter nacjonalistyczno-ukraiński, co w okresie wojny skutkowało kolaboracją księży grekokatolickich z hitlerowcami i poparciem band UPA. Odnosząc się do działalności tego Kościoła po 1945 r. stwierdzano, iż obrządek ten przestał istnieć, ponieważ większość wyznawców pozostała na terenach przyłączonych do ZSRR czy została przesiedlona w 1947 r. oraz nie posiadała hierarchii (część księży miała rzekomo uciec wraz z hitlerowcami). *Polityka wyznaniowa. Tło, warunki, realizacja*, red. W. Mysłek i M.T. Staszewski, Warszawa 1975, s. 294–295.

⁴¹ *Z. Wojeвода*, jw., s. 23.

⁴² AAWO-N, Teczka: Parafia Górowo Iławeckie.

⁴³ APO, UW w Olsztynie, 391/303, Dane statystyczne związków religijnych, 4 IX 1948 r.

⁴⁴ AAWO-N, Teczka: Parafia Srokowo.

⁴⁵ APO, UW, 391/284, Sprawozdanie sytuacyjne Wydziału Społeczno-Politycznego za październik 1947 r. (tajne!) z 13 XI 1947 r.

⁴⁶ R. D r o z d, *Polityka władz wobec ludności ukraińskiej w Polsce w latach 1944–1989*, Warszawa 2001, s. 95.

kich ponownie wystosowali podanie do Prezydium PRN w Węgorzewie, 5 września tego roku do Urzędu do Spraw Wyznań w Warszawie, 23 lutego 1952 roku pismo do Prezydium w Węgorzewie, 17 czerwca 1952 roku kolejne podanie do Urzędu do Spraw Wyznań w Warszawie, a 6 sierpnia 1952 roku następne⁴⁷. Zarówno KP PZPR jak i powiatowy UBP były przeciwne. Władze przewidywały jedynie możliwość wydzielenia w 1952 roku kościoła w Rogalach dla wyznania prawosławnego. Żądania grekokatolików zamierzano natomiast zneutralizować przez przerwienie grupy osadników wyznania prawosławnego z województwa lubelskiego.

W związku z powyższym, 14 stycznia 1952 roku grekokatolicy z Bań Mazurskich zwrócili się z kolejną prośbą o odprawianie nabożeństw grekokatolickich, tym razem do prymasa Polski, który wyraził na to zgodę (uczynił to wbrew postanowieniom władz państwowych)⁴⁸. 1 września 1952 roku kierownik Referatu do Spraw Wyznań wydał zgodę na zorganizowanie placówki grekokatolickiej i przejęcie kaplicy w Grodzisku. Jednak już 30 stycznia 1953 roku Urząd do Spraw Wyznań w Warszawie przyznał kaplicę w Grodzisku wyznaniu prawosławnemu⁴⁹.

Po kilkuletniej przerwie w staraniach o utworzenie placówki duszpasterskiej 24 kwietnia 1956 roku mieszkańcy Bań Mazurskich znów wystosowali pismo do Urzędu do Spraw Wyznań w sprawie utworzenia placówki grekokatolickiej, tym razem w kaplicy w Rogalach⁵⁰.

Podobnie było w innych powiatach województwa olsztyńskiego. Jednak mimo wielu zabiegów, władze cały czas uparcie twierdziły, że mniejszość ukraińska nie jest zainteresowana powstawaniem placówek duszpasterskich obrządku grekokatolickiego⁵¹.

Do 1952 roku nikt z księży grekokatolickich nie uzyskał zgody od prymasa na odprawianie nabożeństw w obrządku wschodnim. Dopiero w 1952 roku kardynał Stefan Wyszyński udzielił o. Bazylemu Hrynykowi zezwolenia na odprawianie nabożeństw w trzech placówkach, a w granicach ówczesnej diecezji warmińskiej zgoda dotyczyła jednej placówki w Baniach Mazurskich⁵².

W 1954 roku na terenie diecezji warmińskiej pracowało 10 księży grekokatolickich, 7 z nich zamieszkało na terenie województwa:

1. Ks. Jan Seneta, wikariusz parafii Bartoszyce,
2. Ks. Jerzy Męciński, wikariusz parafii Ostróda,
3. Ks. Piotr Hardybała, wikariusz parafii Ostróda,
4. Ks. Mikołaj Zajac, proboszcz parafii Wielkie Sterławki, powiat giżycki,
5. Ks. Jan Przepiórski, wikariusz parafii Giżycko,

⁴⁷ UW w Olsztynie, Wydział Spraw Obywatelskich (dalej WSO), 71, Pismo Komitetu Grekokatolickiego w Baniach Mazurskich z 3 XI 1952 r.

⁴⁸ A. K o p i c z k o, jw., s. 84; por. R. D r o z d, jw., s. 98.

⁴⁹ Документи до історії Української Греко-Католицької Церкви в Польщі у 1947–1960-х, (Z archiwum o. mitrata Mirosława Ripeckiego), upor. W. Łaba, Lwów 1996, dok. 86, PWRN w Olsztynie z dnia 13 V 1953 r., s. 120.

⁵⁰ Tamże, dok. 89, s. 126–127.

⁵¹ APO, PWRN/WSW, 444/752, Sprawozdanie z prac poszczególnych wydziałów i referatów w polepszeniu sytuacji gospodarczej ludności ukraińskiej, Biskupiec 9 IX 1952 r.

⁵² J. M o s k a ł y k, jw., s. 129.

6. Ks. Eugeniusz Uscki, wikariusz parafii Orneta,

7. Ks. Włodzimierz Boziuk, proboszcz parafii Banie Mazurskie⁵³.

Niektórzy księża wyznania greckokatolickiego, pracujący w parafiach rzymskokatolickich, po cichu odprawiali nabożeństwa w swoim obrządku, udzielali chrztów, ślubów za zgodą księży katolickich, na przykład ks. Jan Szulborski z Ornety wyraził taką właśnie cichą zgodę wikariuszowi ks. Eugeniuszowi Uskiemu⁵⁴.

Rzeczywiście, czasami zdarzało się, iż z obawy przed szykanami ludność ukraińska kryła się ze swym wyznaniem, ale mimo to cały czas występowała o otwarcie kościołów greckokatolickich, co potwierdzają cykliczne sprawozdania władz lokalnych na temat ludności ukraińskiej. I tak wiosną 1948 roku informowano, że przesiedleńcy z akcji „W” coraz częściej spotykają się w domach prywatnych i modlą się⁵⁵.

Władze starały się niszczyć wszelką inicjatywę już w samym zarodku. W 1948 roku Urząd Wojewódzki w Olsztynie uniemożliwił powstanie parafii greckokatolickiej twierdząc, że problemem grekokatolików zajął się Kościół rzymskokatolicki, przyjmując niezonałych księży do swego grona i powierzając im, po pewnym przeszkoleniu i nauczaniu łaciny, funkcje wikariuszy. Wyznawców kierowano do Kościoła rzymskokatolickiego⁵⁶.

Jednak wbrew wszelkim zakazom już 2 lipca⁵⁷ 1947 roku ks. Mirosław Ripecki w jednym z pomieszczeń nieczynnej szkoły w Chrzanowie, przydzielonej mu na mieszkanie, urządził kaplicę, odprawił pierwszą Mszę św. i zaczął posługiwać się okrągłą pieczęcią z napisem „Urząd Parafialny w Chrzanowie, pow. Ełk”⁵⁸.

Poza tym od 1955 roku, kiedy proboszczem parafii w Kandytach został ks. Jan Bułat — birytualista, odbywały się tam „po cichu” chrzty dzieci w obrządku greckokatolickim. W styczniu 1956 roku w kościele w Kandytach po raz pierwszy zaśpiewano kolędy w języku ukraińskim. Siódmego kwietnia 1957 roku w kościele pw. Najświętszego Serca Jezusowego w Górowie Hławeckim odbyła się pierwsza Msza św. w obrządku greckokatolickim, którą odprawił ks. Jan Bułat. Od tego czasu nabożeństwa w obrządku wschodnim sprawowano w tej świątyni w każdą niedzielę i święta o godzinie 14.00⁵⁹.

Oprócz starań o utrzymanie placówki w Chrzanowie, ks. M. Ripecki występował też jako przedstawiciel grekokatolików żyjących w diecezji warmińskiej i walczył o legalizację Kościoła greckokatolickiego. W tym celu przez kilka lat prowadził dialog z władzami świeckimi, m.in. 28 października 1953 roku wy-

⁵³ AAN, UdsW, 1587/19/535, Pismo PWRN w Olsztynie do UdsW z 18 II 1954 r.; por. A. Kopiczko, jw., s. 85.

⁵⁴ APO, PWRN/WdsW, 444/9, Sprawozdanie Samodzielnego Referatu do Spraw Wyznań PWRN w Olsztynie za I kwartał 1954 r. z 26 IV 1954 r.

⁵⁵ APO, UW w Olsztynie, 391/284, Sprawozdanie sytuacyjne Wydziału Społeczno-Politycznego za luty 1948 r. z 15 III 1948 r.

⁵⁶ APO, UW w Olsztynie, 391/303, k. 216, Sprawozdanie z działalności Kościołów; I. Hałagida, Sytuacja wyznaniowa Ukraińców, jw., s. 162.

⁵⁷ W niektórych źródłach pojawia się data 6 lipca, np. I. Hałasym, Грекокатолицька церква в Польщі 1947-1957, jw., s. 44.

⁵⁸ AAWO-N, Teczka: Ks. Mirosław Ripecki.

⁵⁹ N. Ortyńska, jw., s. 72-77.

stosował pismo do premiera Józefa Cyrankiewicza z prośbą o uznanie Kościoła grekokatolickiego w Polsce⁶⁰.

Prowadzona przez księży grekokatolickich korespondencja z władzami nie przyniosła początkowo pozytywnego skutku. Zmianę przyniósł rok 1956. Dzięki przemianom październikowym władze zmieniły politykę w stosunku do mniejszości narodowych, w tym ich potrzeb religijnych. W wyniku porozumienia między Państwem a Kościołem rzymskokatolickim, administracja wyznaniowa zrezygnowała z egzekwowania faktycznego zakazu jakiejkolwiek działalności duszpasterskiej w obrządku wschodnim. Zaczęto tolerować pewne praktyki religijne w tym obrządku, lecz jedynie w ramach struktur Kościoła rzymskokatolickiego i to z wyłączeniem Polski południowo-wschodniej⁶¹. Przyczyną zmiany stanowiska władz była zapewne chęć zatrzymania nasilających się tendencji powrotowych wśród mniejszości ukraińskiej i decyzja ta — jak się wydaje — była według władz wyborem mniejszego zła.

Duchowieństwo grekokatolickie, wykorzystując zmiany polityczne, zaczęło domagać się reaktywowania Kościoła grekokatolickiego i rozbudowy jego placówek. Najbardziej aktywni grekokatolicy duchowni: Bazyli Hrynyk, Mikołaj Deńko, Mirosław Ripecki, Stefan Dziubyna, bazylianin Paweł Puszkarski i Borys Balik rozpoczęli wspólne działania na rzecz legalizacji Kościoła grekokatolickiego. Ta grupa duchownych szukała grekokatolickich księży, którzy ukrywali się w różnych miejscowościach Polski i zachęcała ich do pracy w obrządku wschodnim. Nie zawsze przynosiło to rezultaty, głównie dlatego, że duża część grekokatolickich duchownych odmawiała powrotu do pracy w Kościele grekokatolickim z obawy przed represjami władz⁶².

Dnia 23 października 1956 roku skierowano pismo do Urzędu do Spraw Wyznań z podpisami 248 wiernych z województw białostockiego i olsztyńskiego w sprawie zorganizowania grekokatolickich placówek duszpasterskich. Wcześniej, we wrześniu, upoważniono ks. Mirosława Ripeckiego i ks. Jerzego Męcińskiego do prowadzenia rozmów z dyrektorem Urzędu do Spraw Wyznań i podjęcia decyzji w sprawie reaktywowania Kościoła grekokatolickiego oraz zorganizowania placówek duszpasterskich na terenie województw olsztyńskiego i białostockiego⁶³.

⁶⁰ W walce o legalizację obrządku grekokatolickiego ks. M. Ripecki wysłał pismo do Prezesa RM także 28 X 1963 r., a 28 XI 1964 r. do Przewodniczącego Rady Państwa Edwarda Ochaba. — Документи до історії Української Греко-Католицької Церкви в Польщі у 1947–1960-х, dok. 190, Pismo do Premiera z 28 X 1963 r., s. 251–252; tamże, dok. 191, Pismo z 28 XI 1964 r., s. 253. Kolejne pismo do Edwarda Ochaba zostało wysłane 20 V 1965 r.; tamże, dok. 192, s. 254–255. Pisma skierowanych do przewodniczącego Rady Państwa nie rozpatrzono, gdyż, jak informował UdsW, ks. M. Ripecki *nie posiadał legitymacji prawnej do reprezentowania wobec władz interesów wyznania grekokatolickiego w Polsce i nie jest ani ustawowym, ani statutowym przedstawicielem strony w tej sprawie*; tamże, dok. 198, Pismo UdsW do ks. M. Ripeckiego z 24 VI 1965 r., s. 259.

⁶¹ D. W o j a k o w s k i, Sytuacja religijna na pograniczu polsko-ukraińskim w kontekście stosunków etnicznych, *Przegląd Polonijny* 3(1997), s. 92; T. M a j k o w i c z, jw., s. 253.

⁶² I. H a r a s y m, Грекокатолицька церква в Польщі 1947–1957, jw., s. 49–50.

⁶³ AAN, UdsW, 24/738.

Następnie o. Bazyli Hrynyk z Borysem Balikiem przygotowali memoriał, który 14 listopada 1956 roku przedłożono w Sekretariacie Prymasa Polski w Warszawie. Dokument ten napisany był w języku polskim, a w imieniu greckokatolickich duchownych podpisał go o. Bazyli Hrynyk. Dotyczył on położenia Kościoła greckokatolickiego w Polsce i przedstawienia tego problemu przez prymasa Stefana Wyszyńskiego na rozpoczętych rokowaniach Episkopatu z przedstawicielami rządu. Chodziło m.in. o odzyskanie przez duchownych greckokatolickich katedry w Przemyślu oraz świątyń w Krakowie, Sanoku, Jarosławiu, Lubaczowie i Krynicy, a także zwiększenie liczby placówek duszpasterskich na ziemiach północno-zachodnich. Prymas nie udzielił oficjalnej odpowiedzi⁶⁴.

Dnia 29 listopada 1956 roku prymasowi wręczono drugi memoriał. W imieniu duchownych greckokatolickich podpisali go o. Bazyli Hrynyk i ks. Mirosław Ripecki. Oni także wręczyli memoriał prymasowi podczas audiencji. Pismo to było lepiej przygotowane i obszerniejsze. Domagano się w nim: przywrócenia Kościołowi greckokatolickiemu praw, które posiadał zgodnie z konkordatem z 1925 roku: zwrotu Cerkwi majątku, który posiadała przed 1944 rokiem, m.in. świątyń, domów itp., otwarcia greckokatolickich placówek duszpasterskich (w Olsztyńskim — 6), powołania 3 wikariuszy generalnych prymasa, zorganizowania religijno-duchowego życia dla grekokatolików (ale nie jako ekspozytur zależnych od parafii rzymskokatolickich), dopuszczenia duchownych greckokatolickich do cerkwi w Przemyślu, Krakowie, Sanoku, Jarosławiu, Lubaczowie, zlecenia ordynariatowi ziem zachodnich uwzględnienia potrzeb religijnych grekokatolików i zezwolenia na odprawianie nabożeństw w kościołach⁶⁵. Autorzy memoriału próbowali też zwołać konferencję duszpasterską dla księży pod przewodnictwem prymasa na 26 lutego 1957 roku w celu omówienia położenia Kościoła greckokatolickiego w Polsce. Ostatecznie nie odbyła się ze względu na „niedobry klimat, jaki wytworzył się wokół konferencji”⁶⁶.

Dnia 14 marca 1957 roku kardynał Stefan Wyszyński uzyskał ustną zgodę premiera Józefa Cyrankiewicza na zorganizowanie na ziemiach zachodnich i północnych placówek duszpasterskich dla grekokatolików. Nie była to zgoda na reaktywowanie odrębnej od obrządku łacińskiego organizacji. Władze nie zamierzały nadać osobowości prawnej Kościołowi greckokatolickiemu, a zgodziły się jedynie na tolerowanie tego duszpasterstwa pod warunkiem reprezentowania go na zewnątrz przez hierarchię rzymskokatolicką. Zezwalały tym samym na działalność tzw. placówek personalnych, a nie parafii greckokatolickich. Każdorazowa erekcja placówki miała następować po uprzedniej zgodzie Urzędu do Spraw Wyznań lub jego przedstawicieli w strukturach wojewódzkich i powiatowych.

Ojciec Bazyli Hrynyk wnioskował o utworzenie 20 placówek duszpasterskich na ziemiach zachodnich i północnych⁶⁷. Początkowo prymas wyraził zgodę na

⁶⁴ I. H a r a s y m, jw., s. 53; A. C. R a c k i, Kościół greckokatolicki na Warmii i Mazurach, s. 42.

⁶⁵ R. D r o z d, jw., s. 143.

⁶⁶ A. C. R a c k i, jw., s. 46.

⁶⁷ R. D r o z d, Władze polskie wobec ludności ukraińskiej w latach 1952–1959, w: Ziemie zachodnie i północne Polski w okresie stalinowskim, Zielona Góra 1999, s. 184; A. C. R a c k i, jw., s. 47.

działalność 9, ale już pod koniec 1957 roku istniało ich 17, a w roku następnym utworzono kolejnych 15, w 1959 r. — 5, 1960 r. — 2, 1961 r. — 1, 1962 r. — 2, 1963 r. — 1 i 1964 — 4 placówki⁶⁸.

Dnia 27 listopada 1956 roku Zarząd Główny Ukraińskiego Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego zwrócił się do Urzędu do Spraw Wyznań z petycją, która zawierała sformułowania podobne do memoriału duchowieństwa z 14 listopada tego roku. UTSK domagało się reaktywowania działalności Kościoła grekokatolickiego, powołania administratora apostołskiego dla grekokatolików z siedzibą w Przemyślu, zwrotu świątyni i przedmiotów kultu religijnego⁶⁹. Petycję podpisali Stefan Makuch — przewodniczący Zarządu Głównego oraz Grzegorz Bojarski — sekretarz generalny UTSK. Nie przyniosła ona żadnych wymiernych korzyści jeśli chodzi o status prawny. Zezwolono jedynie na odprawianie jednej Mszy św. w Przemyślu w czasie świąt Bożego Narodzenia⁷⁰. Również podczas I Konferencji UTSK w Olsztynie, 10 stycznia 1957 roku, dyskutanci domagali się wprowadzenia pełnej swobody dla osób wierzących, to jest otwarcia kościołów grekokatolickich w tych powiatach, w których zamieszkiwało ponad 1000 osób narodowości ukraińskiej⁷¹.

Dnia 18 grudnia 1956 roku, w związku z licznymi prośbami napływającymi od ludności ukraińskiej, a w szczególności zamieszkałej w województwach północno-zachodnich, Zarząd Główny UTSK zwrócił się z prośbą o wydanie zezwolenia na odprawianie grekokatolickich nabożeństw w święta Bożego Narodzenia, Nowego Roku i Jordanu w kościołach obrządku rzymskokatolickiego w miejscowościach: Ostróda, Reszel, Giżycko, Ostre Bardo, Kętrzyn, Braniewo i Pasłęk w województwie olsztyńskim oraz Banie Mazurskie w województwie białostockim⁷².

Dnia 18 kwietnia 1957 roku Zarząd Wojewódzki UTSK skierował do PWRN w Olsztynie pismo z prośbą o wydanie zezwolenia na otwarcie na terenie województwa 12 świątyni grekokatolickich. UTSK planowało otwarcie kościołów w miejscowościach: Górowo Iławeckie, Braniewo, Bartoszyce, Kętrzyn, Giżycko, Węgorzewo, Biskupiec Reszelski, Lidzbark Warmiński, Pasłęk, Morąg, Ostróda, Mrągowo⁷³, podczas gdy Prezydium WRN w Olsztynie w swoim projekcie na 1957 rok wymieniało jedynie 5 placówek: Ostre Bardo, Kandyty, Bażyny, Dzierzgoń i Banie Mazurskie⁷⁴.

⁶⁸ P. Pelc, jw., s. 88; S. Stępień, Kościół grekokatolicki w Polsce, jw., s. 357; A.C. Racki, jw., s. 52; R. Drozd, Polityka władz wobec ludności ukraińskiej, jw., s. 146.

⁶⁹ W piśmie tym znalazł się też wykaz miejscowości na północnych i zachodnich ziemiach Polski, w których należało zorganizować grekokatolickie placówki duszpasterskie. Były to: Banie Mazurskie, Bartoszyce, Kętrzyn, Górowo Iławeckie, Braniewo, Ostróda, Lidzbark Warmiński i Dzierzgoń; AAN, UdsW, 24/743, Pismo UTSK do UdsW z 27 XI 1956 r.; I. H a r a s y m, jw., s. 52–53.

⁷⁰ A.C. Racki, jw., s. 46; Z. W o j e w o d a, jw., s. 37.

⁷¹ APO, PWRN/WSW, 444/756, Protokół z pierwszej konferencji UTSK w Olsztynie z 10 I 1957 r.; APO, PWRN/SWS, 444/754, Uchwała z 10 I 1957 r.

⁷² AAN, UdsW, 1587/25/730, Pismo UTSK do UdsW z 18 XII 1956 r.

⁷³ APO, KW PZPR, 1141/2057, Pismo ZW UTSK w Olsztynie do PWRN w Olsztynie z 18 IV 1957 r.

⁷⁴ UW w Olsztynie, WSO, 71, Projekt utworzenia placówek duszpasterskich Kościoła grekokatolickiego.

Wykorzystując zmiany po Październiku 1956 roku ludność greckokatolicka samodzielnie, niejako na własną rękę, przystąpiła do wzmożonych starań o utworzenie placówek w swoich miejscowościach. Podania o utworzenie placówek duszpasterskich przedkładali mieszkańcy Górowa Haweckiego⁷⁵, Reszla⁷⁶, Ostrego Barda⁷⁷ i Bań Mazurskich⁷⁸.

W latach 1947–1958 Ukraińcy przesiedleni w okolice Pieniężna korzystali z posługi duszpasterskiej werbistów. Na początku lat 50. w kościele Seminarium Duchownego Ojców Werbistów w Pieniężnie w okresie większych świąt, takich jak Wielkanoc i Boże Narodzenie, odbywały się „ciche” msze dla grekokatolików. Na Wielkanoc 1958 roku ks. Piotr Hardybała, który pracował od 1957 roku w Dobrym Mieście, odprawił pierwszą Mszę św. w obrządku wschodnim w kościele w Łaj-sach. Wtedy też założono księgi parafialne: chrztów, ślubów i zmarłych oraz rozpoczęto starania o przekazanie kościoła poprotestanckiego w Pieniężnie na własność wspólnoty ukraińskiej (zakończzone niepowodzeniem, a kościół rozebrano). Ówczesny bp Tomasz Wilczyński przekazał grekokatolikom w użytkowanie kościół św. Jakuba w Pieniężnie. Od 4 stycznia 1959 roku zaczęto tam w każdą niedzielę i święta regularnie odprawiać nabożeństwa⁷⁹. Nowa świątynia stała się symbolem odradzającego się życia religijnego. Do lipca 1961 roku proboszczem placówki duszpasterskiej był ks. Piotr Hardybała.

W 1957 roku przyzwolono jedynie na legalną działalność placówek grekokatolickich, ale nie restytuowano Kościoła grekokatolickiego jako instytucji z własną hierarchią duchowną i administracją⁸⁰. W tym roku Stolica Apostolska powierzyła prymasowi Polski opiekę nad grekokatolikami w Polsce. W jego imieniu sprawami obrządku wschodniego kierował wikariusz generalny dla grekokatolików, rezydujący przy katedrze w Przemyślu, a w 1958 roku władze kościelne zezwoliły duchownym grekokatolickim (było ich w tym czasie około 25) na powrót do tworzących się ośrodków grekokatolickich⁸¹. W 1958 roku w Kościele grekokatolickim pracowało 27 księży, którzy obsługiwali 52 placówki.

Początkowo księża na mocy otrzymanych dekretów mogli celebrować tylko Msze św. i głosić homilie, ale w 1958 roku prymas Wyszyński zezwolił na pełnienie pozostałych czynności duszpasterskich. Placówki miały jedynie charakter personalny, to znaczy placówka obejmowała swoim zasięgiem wiernych mieszkających na terenie kilku parafii rzymskokatolickich, a niekiedy i dekanatów⁸².

⁷⁵ Tamże, Pismo z 31 VIII 1956 r.

⁷⁶ Tamże, Pismo z 25 III 1956 r. Natomiast 26 czerwca 1959 r. Kuria Biskupia w Olsztynie wysłała do PWRN pismo z prośbą o zezwolenie na odprawianie nabożeństw grekokatolickich w Reszlu. — Документи до історії Української Греко-Католицької Церкви в Польщі у 1947–1960-х, dok. 178, Pismo Kurii Biskupiej Diecezji Warmińskiej w Olsztynie do ks. W. Boziuka w Asunach z 22 II 1960 r.

⁷⁷ UW w Olsztynie, WSO, 71, Pismo z 25 III 1956 r.

⁷⁸ Tamże, Pismo Komitetu Grekokatolickiego w Baniach Mazurskich, 3 XI 1952 r.

⁷⁹ A. Ma s ł e j, Historia parafii grekokatolickiej w Pieniężnie, w: 400-lecie Unii Brzeskiej, Pieniężno 1999, s. 51–56.

⁸⁰ M. Z i ó ł k o w s k i, Gdzie jest Kościół, tam jest nasza dusza, tam jest i nasz naród, *ChS*, s. 264–265.

⁸¹ M. Z i ó ł k o w s k i, Gdzie jest Kościół, tam jest nasza dusza, tam jest i nasz naród, w: Dar Polski Białorusinom, jw., s.153.

⁸² A.C. R a c k i, jw., s. 47.

W 1957 roku powstały ośrodki duszpasterskie w Baniach Mazurskich, gdzie pierwszym proboszczem był ks. Eugeniusz Uscki, Górowie Iławeckim — ks. Jan Bułat, Dzierzgoniu — ks. Eustachy Charchalis, Marzeninie — o. Bazyli Hrynyk oraz Ostrem Bardzie — ks. Bazyli Oszczytko. 20 marca 1957 roku wyrażono zgodę na utworzenie placówki duszpasterskiej w Bajorach Małych⁸³, a od 16 kwietnia tego roku prawo odprawiania nabożeństw greckokatolickich uzyskali bazylianie⁸⁴.

Dekretem z 13 stycznia 1958 roku prymas Polski zezwolił na odprawianie nabożeństw w Dobrym Mieście — ks. Piotr Hardybała⁸⁵, Asunach — ks. Włodzimierz Boziuk, i Pienięźnie — ks. Piotr Hardybała⁸⁶.

W 1959 roku powstał ośrodek w Paślęku, gdzie pierwszą mszę odprawił ks. Jan Jaremin⁸⁷ oraz w Pienięźnie — ks. Piotr Hardybała. W 1962 roku utworzono parafię w Krukłankach (ks. Bazyli Czerwinczak), w roku 1963 w Reszlu (ks. Teodor Majkowicz), a w 1965 roku ks. Włodzimierz Boziuk podjął się obsługi placówek w Miłkach i Węgorzewie⁸⁸.

Tabela 1. Placówki greckokatolickie

Miejscowość	Rok powstania	Duchowny
Banie Mazurskie	1957	ks. Eugeniusz Uscki
Górowo Iławeckie	1957	ks. Jan Bułat
Dzierzgoń	1957	ks. Eustachy Charchalis
Marzenin	1957	o. Bazyli Hrynyk
Ostre Bardo	1957	ks. Bazyli Oszczytko
Bajory Małe	1958	–
Asuny	1958	ks. Włodzimierz Boziuk
Dobre Miasto	1958	ks. Piotr Hardybała
Pieniężno	1958	ks. Piotr Hardybała
Paślęk	1959	ks. Jan Jaremin
Krukłanki	1962	ks. Bazyli Czerwinczak
Reszel	1963	ks. Teodor Majkowicz
Miłki	1965	ks. Włodzimierz Boziuk
Węgorzewo	1965	ks. Włodzimierz Boziuk

⁸³ AAWO-N, KXXVI 1/2, Pismo PWRN w Olsztynie do Kurii Biskupiej Diecezji Warmińskiej z 6 XI 1962 r.

⁸⁴ A.C. Racki, jw., s. 56.

⁸⁵ A. Kopiczko podaje, że placówka w Dobrym Mieście powstała już w 1957 r., a nabożeństwa odprawiał ks. Bazyli Oszczytko; A. Kopiczko, jw., s. 85.

⁸⁶ AAWO-N, KXXVI 1/2.

⁸⁷ A.C. Racki, jw., s. 56.

⁸⁸ Tamże, s. 56–58.

Poprawa relacji na linii państwo – Kościół okazała się krótkotrwała. Już w 1958 roku stosunki pogorszyły się, czego wyrazem były między innymi działania władz zmierzające do uniemożliwienia grekokatolikom dostępu do ich cerkwi, sprzeciwianie się powoływaniu nowych placówek i mianowaniu na stanowiska proboszczów duchownych grekokatolickich oraz represje wobec duchownych.

Władze świeckie powróciły do dawnych metod działania. Mimo wielu zabiegów ze strony tak duchowieństwa, jak i wiernych, władze znów twierdziły, że wierni grekokatolicy nie domagają się utworzenia nowych placówek. Na przykład w sprawozdaniu z działalności wyznań na terenie powiatu giżyckiego z 11 marca 1958 roku zapisano: „Na terenie powiatu wyznanie grekokatolickie nie istnieje. Wyznawcy tegoż obrządku włączyli się do wyznania rzymskokatolickiego”⁸⁹.

Kiedy 17 października 1958 roku kardynał Stefan Wyszyński nadał 16 księżom grekokatolickim prawa przysługujące proboszczom — wywołało to sprzeciw Urzędu do Spraw Wyznań. Dnia 23 lutego 1960 roku, na naradzie w Urzędzie do Spraw Wyznań dotyczącej wyznań nierzymskokatolickich, sprzeciwiono się próbom zalegalizowania odrębnej działalności tego Kościoła. Zalecono poddanie kontroli 16 nowo mianowanych proboszczów i ponownie opowiedziano się za pozyskiwaniem grekokatolików przez Cerkiew prawosławną⁹⁰.

Kontrola księży polegała na tym, że zazwyczaj wzywano ich do Urzędu do Spraw Wyznań lub na milicję oraz na „wizytach” cywilnych funkcjonariuszy MO i SB. Wypytywano ich o innych księży, nakłaniano do zaprzestania działalności lub do nawiązania stałej współpracy. Czasem stosowano nawet groźby. Inwigilowano już w trakcie pobytu w Seminarium Duchownym, domagając się udzielania informacji o kolegach i profesorach. Odmowa współpracy skutkowałą wcieleniem do wojska. Tak zwane „jednostki kleryckie” znajdowały się w Bartoszycach w Olsztyńskim, w Brzegu nad Odrą oraz w Podjuchach w województwie szczecińskim⁹¹.

W kilku przypadkach podjęto przeciwko duchownym grekokatolickim działania administracyjne. W 1964 roku ks. Mirosław Ripecki został oskarżony z art. 23 § 1 dekretu z 13 czerwca 1946 roku „o przestępstwach szczególnie niebezpiecznych w okresie odbudowy Państwa Polskiego”, to jest o wydanie polecenia wykonania fotokopii broszur i czasopism w celu ich rozpowszechniania. Został uznany za winnego popełnienia zarzucanego mu czynu i skazany na karę trzech lat pozbawienia wolności, złagodzonej na podstawie amnestii na rok i 6 miesięcy⁹².

Dnia 3 sierpnia 1959 roku Wydział do Spraw Wyznań w Olsztynie nie wyraził zgody na wprowadzenie nabożeństw grekokatolickich w Reszlu, Bartoszycach i Węgorzewie, stwierdzając, iż „dotychczasowa ilość punktów, w których tego rodzaju nabożeństwa są odprawiane, jest wystarczająca na terenie województwa olsztyńskiego”⁹³. Właściwie od tego czasu każda próba wprowadzenia dodatkowych nabożeństw w województwie olsztyńskim kończyła się odmową władz

⁸⁹ APO, PWRN w Giżycku, 47/495, k. 3.

⁹⁰ A.C. Racki, jw., s. 52.

⁹¹ Z. Wojeвода, jw., s. 41–42.

⁹² AAWO-N, Teczka: Ks. Mirosław Ripecki.

⁹³ Документи до історії Української Греко-Католицької Церкви в Польщі 1947–1960-х, dok. 175, Pismo PWRN, UdsW do Kurii Biskupiej w Olsztynie z dnia 3 VIII 1959 r., s. 239.

wojewódzkich. Dnia 11 lutego 1961 roku Prezydium WRN w Olsztynie nie wyraziło zgody na utworzenie placówki duszpasterskiej w Kruklankach⁹⁴; decyzje mimo próśb zainteresowanych potwierdziło w piśmie z 21 marca 1961 roku⁹⁵.

Wspomnianą wyżej groźbę wydania zakazu odprawiania nabożeństw grekokatolickich władze spełniły. Dnia 15 września 1966 roku Kuria Biskupia w Olsztynie otrzymała nakaz zniesienia parafii birytualnych w Bartoszcach⁹⁶, a 17 września w Reszlu i Kruklankach.

W sprawie nieudzielania zgody na odprawianie nabożeństw w nowych miejscowościach interweniował u prymasa Polski o. Bazyli Hrynyk. Pisał, że Wydział do Spraw Wyznań w Olsztynie ogranicza swobodne wypełnianie funkcji religijnych, zakazując grekokatolikom nabożeństw w Reszlu, Bartoszcach⁹⁷ i Węgorzewie⁹⁸. W piśmie z 23 maja 1967 roku Urząd do Spraw Wyznań wyjaśniał Kurii Biskupiej w Olsztynie, że zgodnie z dekretem z 31 grudnia 1956 roku o organizowaniu i obsadzaniu stanowisk kościelnych na Kościołach i Związkach wyznaniowych spoczywa obowiązek uprzedniego porozumienia się z właściwym organem państwowym w konkretnym przypadku przekształcenia parafii. Uznano, że przekształcenie parafii to nie tylko zmiany o charakterze administracyjnym, lecz również wszystko to, co dotyczy działalności merytorycznej parafii, jej form i metod, w tym podstawowych form kultu, jaką jest zmiana rytu i wprowadzenie nabożeństw według rytuału grekokatolickiego, co zmierza do reaktywowania organizacji kościelnej, której działalność w związku z wyjazdem z Polski większości jej członków i jego kierownictwa przestała być aktualna⁹⁹.

Często też pracę duchownych grekokatolickich utrudniali wierni i duchowni rzymskokatolicki. Kiedy w 1957 roku w powiecie górskim ks. Jan Bułat rozpoczął organizowanie nauki religii, spotkało się to z niechęcią wiernych rzymskokatolickich i przysporzyło księdzu wielu nieprzyjemności, choć zamieszkiwało tu ponad 300 rodzin grekokatolickich, co stanowiło 41,2% ogółu mieszkańców¹⁰⁰.

Również po Grudniu 1970 roku stanowisko władz państwowych w stosunku do Kościoła grekokatolickiego nie uległo szczególnej zmianie. W 1971 roku Urząd do Spraw Wyznań jeszcze raz potwierdził, że działalność tego Kościoła przestała być aktualna i nie ma on w Polsce żadnego organu zwierzchniego, władnego reprezentować jego interesy¹⁰¹.

W założeniach polityki wyznaniowej i pracy Wydziału do Spraw Wyznań na 1971 rok nadal zalecano przeciwstawianie się próbom rozszerzania i uaktywniania

⁹⁴ Tamże, dok. 182, Pismo PWRN w Olsztynie do Kurii Biskupiej w Olsztynie z 11 II 1961 r., s. 254.

⁹⁵ Tamże, dok. 186, Pismo PWRN z 21 III 1961 r.

⁹⁶ AAWO-N, Teczka: Bartoszyce, św. Brunon.

⁹⁷ Mniejszość ukraińska obrządku grekokatolickiego parafii Bartoszyce 29 V 1959 r. zwracała się do UdsW w Warszawie o wyrażenie zgody na odprawianie nabożeństw w Bartoszcach; UW w Olsztynie, WSO, 71.

⁹⁸ UW w Olsztynie, WSO, 71, Pismo o. B. Hrynyka do prymasa Polski w sprawie przekroczeń niektórych zasad przez urzędników PWRN.

⁹⁹ AAWO-N, XXVI/1/4, Interpretacja prawna UdsW.

¹⁰⁰ N. Ortyńska, jw., s. 72-77.

¹⁰¹ P. Pełc, jw., s. 89.

działalności duchowieństwa greckokatolickiego w środowiskach ukraińskich, podjęcie bardziej skutecznego przeciwdziałania nielegalnym praktykom kultowym, w szczególności praktykom zakonników (bazylianów), dojeżdżających spoza województwa olsztyńskiego¹⁰².

Lansowane przez władze państwowe hasło państwa jednonarodowego sprawiło, że w latach siedemdziesiątych ponownie zaostrzono działania wobec Kościoła greckokatolickiego. Wszelkie próby legalizacji tego obrządku kończyły się fiaskiem. Utworzono jedynie trzy nowe placówki duszpasterskie: w Elblągu w 1974 roku — ks. Bazyl Czerwinczak, w Wydminach w 1976 roku — ks. Piotr Kruk i w 1979 roku w Olsztynie — o. Jozafat Romanyk.

W 1976 roku na terenie diecezji warmińskiej 11 placówek zostało uznanych przez władze państwowe jako „jednostki kościelne posiadające samodzielną administrację”, w tym dwie z przydzielonym terytorium: Asuny i Bajory oraz 9 jako rektoraty: Dzierżoń, Pasłek, Pieniężno, Dobre Miasto, Górowo Iławeckie, Ostre Bardo, Banie Mazurskie, Chrzanowo i Kruklanki¹⁰³.

Biskup warmiński Józef Glemp w 1979 roku zezwolił na utworzenie parafii greckokatolickiej przy kościele bernardynów w Olsztynie, co jednak wywołało niezadowolenie władz wojewódzkich. Wydano zakaz odprawiania w obrządku greckokatolickim, czego nie respektowano. Niezadowoleni byli też niektórzy rzymscy katolicy, którzy twierdzili, że nowy biskup warmiński „jest filoukraiński, że naraz odnajduje Ukraińców tam, gdzie ich przez 35 lat nie było”¹⁰⁴.

Wiele kontrowersji wywoływały wizyty duszpasterskie i grzebanie zmarłych. Wprawdzie prymas Polski Józef Glemp wydał zalecenia, aby chorzy mogli wzywać kapłanów swego obrządku, a rodzina pochować na miejscowym cmentarzu swoich zmarłych po uzgodnieniu z zarządcami tego cmentarza, to w praktyce zmarłemu do grobu towarzyszyli w obrzędach liturgicznych kapłani obu obrządków¹⁰⁵.

W latach osiemdziesiątych XX w. władze państwowe nadal nie akceptowały prawa grekokatolików do tworzenia odrębnych stanowisk kościelnych (proboszczów, biskupów) dla obrządku greckokatolickiego i ich obsadzania. Opiekę duszpasterską nad wyznawcami i duchownymi tego obrządku sprawował prymas Polski, od grudnia 1981 roku przy pomocy dwóch wikariuszy generalnych: dla Polski południowej i Polski północnej. Zarówno uprawnienia prymasa jak i ordynariuszy generalnych były tolerowane przez władze państwowe na zasadzie mniejszego zła, gdyż alternatywą byłoby utworzenie stanowiska biskupa-ordynariusza istniejącej nominalnie, ale nie faktycznie greckokatolickiej diecezji przemyskiej. Tolerowano działalność prowadzonej przez bazylianów birytualnej parafii pw. NMP w Warszawie, istnienie seminarium greckokatolickiego w Wyższym Seminarium Duchownym w Lublinie, co faktycznie oznaczało szkolenie alumnów grec-

¹⁰² APO, PWRN/ WdsW, 444/96, k. 8, Założenia polityki wyznaniowej i pracy WdsW na 1971 r.

¹⁰³ AAWO-N, KXXV/1, Pismo Biskupa Warmińskiego ks. Józefa Drzazgi do Prymasa Polski z 22 XI 1976 r.

¹⁰⁴ AAWO-N, KXXVI 1/4, Pismo bpa Józefa Glempla do kardynała Stefana Wyszyńskiego z 16 III 1980 r.

¹⁰⁵ Tamże, Pismo Prymasa Polski Józefa Glempla do ks. Zbigniewa Wieczorkowskiego z 12 XI 1977 r.

kokatolickich na KUL. Legalnie działały cztery zakony obrządku greckokatolickiego: bazylianów św. Jozafata z siedzibą władz prowincjalnych w Warszawie (trzy domy zakonne: w Przemyślu, Węgorzewie i Warszawie); Siostry Zakonu św. Bazylego Wielkiego z siedzibą w Janowicach Wielkich w województwie jeleniogórskim; Zgromadzenie Sióstr Służebnic Niepokalanej Panny Maryi z siedzibą w Warszawie i Zgromadzenie Sióstr św. Józefa Oblubieńca NMP z siedzibą we Wrocławiu. Nadal toczyła się walka o dusze pomiędzy duchowieństwem katolickim (greckokatolickim i birytualnym) z jednej strony a prawosławnym z drugiej strony¹⁰⁶.

Stosunek władz państwowych do Kościoła greckokatolickiego ulegał pewnej liberalizacji w połowie lat osiemdziesiątych. W 1984 roku władze wyraziły zgodę na pierwszą wizytę w Polsce abpa Myrosława Marusyna z Kongregacji Kościołów Wschodnich, który przeprowadził wizytację wielu greckokatolickich placówek duszpasterskich (w tym na Warmii i Mazurach) i wyświęcił kilku księży. Kolejne wizyty hierarchy w latach 1986–1989 przyniosły też spotkania z władzami państwowymi, a jesienią 1987 doszło w Rzymie do oficjalnych kontaktów duchowieństwa polskiego i ukraińskiego¹⁰⁷.

Na zmianę położenia Kościoła greckokatolickiego w Polsce wpłynęła też przychylność papieża Jana Pawła II, a następnie biskupów i polskiego duchowieństwa. Od 1982 roku odbywały się coroczne pielgrzymki grekokatolików na Jasną Górę, a w 1987 roku rzymskie spotkania biskupów polskich i ukraińskich. Przełomem były też obchody Tysiąclecia Chrztu Rusi w 1988 roku z udziałem hierarchii grekokatolickiej z Zachodu i Ukrainy¹⁰⁸. Dnia 16 lipca 1989 roku Jan Paweł II mianował pierwszego w Polsce po II wojnie światowej biskupa grekokatolickiego — Jana Martyniaka. Jego konsekracja zapoczątkowała odbudowę hierarchii kościelnej. Początkowo był biskupem pomocniczym prymasa Polski, a od 16 stycznia 1991 roku został ordynariuszem odnowionej greckokatolickiej diecezji przemyskiej. Dnia 1 czerwca 1996 roku Stolica Apostolska ustanowiła metropolię przemysko-warszawską, w skład której weszły archidiecezja przemysko-warszawska i diecezja wrocławsko-gdańska. Pierwszym metropolitą został abp Jan Martyniak, a ordynariuszem nowej diecezji bp Teodor Majkowicz. Po śmierci ordynariusza diecezji wrocławsko-gdańskiej bpa Teodora Majkowicza, władzę sprawował wikariusz generalny ks. mitrat Piotr Kryk. Nowym biskupem dla diecezji wrocławsko-gdańskiej został w 1999 roku ks. Włodzimierz Juszcak¹⁰⁹.

Zasadniczy przełom w stosunku władz państwowych do Kościoła, w tym obrządku greckokatolickiego, nastąpił po zmianach ustrojowych 1989 roku. Dnia 17 maja 1989 roku uchwalono ustawę o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego¹¹⁰. Nie uwzględniała jednak podziału Kościoła katolickiego na obrządki (podział ten uwzględniono w uchwalonej 11 października 1991 roku „Zmianie ustawy o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej”¹¹¹). Kościół greckokatolicki nie uzyskał tym samym osobowości prawnej.

¹⁰⁶ UW w Olsztynie, Wydział Spraw Obywatelskich, 71, Informacja Urzędu do Spraw Wyznań, Warszawa 31 VIII 1985 r.

¹⁰⁷ A. R a c k i, Kościół greckokatolicki na Warmii i Mazurach, *Warmia i Mazury* 22(1988).

¹⁰⁸ R. D r o z d, jw., s. 335.

¹⁰⁹ <http://www.archidiecezja-gr.opoka.org.pl/>

¹¹⁰ *DzU* z 1989, nr 29, poz.154.

¹¹¹ *DzU* z 1991, nr 107, poz. 459.

Ustawa umożliwiała jedynie zalegalizowanie osób prawnych Kościoła greckokatolickiego istniejących w dniu wejścia jej w życie (art. 72 ust. 2 ustawy). Na jej podstawie władze uznały za legalne kapitułę katedralną w Przemyślu, Wyższe Seminarium Duchowne w Lublinie i 73 parafie personalne zorganizowane w cztery dekanaty¹¹². Kwestia osobowości prawnej diecezji przemyskiej została rozwiązana po mianowaniu greckokatolickiego biskupa przemyskiego.

Zgodnie z art. 1 ust. 1 powyższej ustawy greckokatolickie nieruchomości lub ich części pozostające w dniu 23 maja 1989 roku we władaniu osób prawnych Kościoła katolickiego stały się z mocy prawa ich własnością. Jednocześnie art. 61 ust. 1 pkt 1 ustawy umożliwiał w ciągu dwóch lat (od dnia wejścia w życie ustawy, to jest od 23 maja 1989 roku), składanie wniosków o przywrócenie własności upaństwowionych nieruchomości lub ich części, które należały do osób prawnych Kościoła greckokatolickiego, jeżeli w dniu wejścia w życie ustawy nie pozostawały we władaniu innych Kościołów i związków wyznaniowych¹¹³.

Od 1989 roku mniejszość ukraińska znacznie uaktywniła swoją działalność, powstawały parafie greckokatolickie i budowano nowe kościoły. Dnia 5 maja 1991 roku biskup przemyski obrządku bizantyjsko-ukraińskiego erygował parafię obrządku greckokatolickiego w Giżycku, a 12 czerwca 1991 roku powstały parafie obrządku greckokatolickiego w Olsztynie (proboszczem został ks. Michał Biliński)¹¹⁴, Asunach¹¹⁵, Bartoszycach (administratorem obu parafii został ks. Sławomir Fesz)¹¹⁶, Bajorach Małych, gmina Srokowo¹¹⁷, Górowie Haweckim (administrator ks. Julian Gbur)¹¹⁸ i Kętrzynie (proboszcz ks. Sławomir Fesz)¹¹⁹. Dnia 15 grudnia 1992 roku utworzono parafię w Lidzbarku Warmińskim (administrator ks. Jarosław Moskałyk)¹²⁰, Morągu (administrator parafii ks. Andrzej Sroka)¹²¹, zaś 1 czerwca 1993 roku erygowano parafię w Ostródzie (administrator ks. Eugeniusz Kuźniak)¹²², a 30 maja 1993 roku w Hławie (administrator ks. Eugeniusz Kuźniak)¹²³. Dnia 2 lipca 1994 roku odprawiono pierwszą Mszę św. w Ornećce, a 1 sierpnia 1995 roku dekretem bpa ordynariusza Jana Martyniaka utworzono tam parafię¹²⁴. Nabożeństwa greckokatolickie w Ostródzie zaczęto odprawiać dopiero w 1994 roku¹²⁵.

¹¹² P. Pełc, Położenie prawne Kościoła greckokatolickiego w Polsce w latach 1945–1989, *Więź* 7(1992), s. 113–114.

¹¹³ *DzU* z 1989, nr 29, poz. 154.

¹¹⁴ UW w Olsztynie, WSO, 220, Teczka: Parafia personalna w Olsztynie.

¹¹⁵ UW w Olsztynie, WSO, 217, Teczka: Parafia personalna w Asunach.

¹¹⁶ UW w Olsztynie, WSO, 216, Teczka: Parafia personalna w Bartoszycach.

¹¹⁷ UW w Olsztynie, WSO, 215, Teczka: Parafia personalna w Bajorach Małych.

¹¹⁸ UW w Olsztynie, WSO, 214, Teczka: Parafia personalna w Górowie Haweckim.

¹¹⁹ UW w Olsztynie, WSO, 213, Parafia personalna w Kętrzynie.

¹²⁰ UW w Olsztynie, WSO, 219, Teczka: Parafia Bizantyjskoukraińska w Lidzbarku Warmińskim.

¹²¹ UW w Olsztynie, WSO, 220, Teczka: Parafia Bizantyjskoukraińska w Morągu.

¹²² UW w Olsztynie, WSO, 258, Teczka: Parafia pod wezwaniem Ofiarowania Najświętszej Marii Panny obrządku greckokatolickiego w Ostródzie.

¹²³ UW w Olsztynie, WSO, 212, Teczka: Parafia personalna w Hławie.

¹²⁴ A. Maślej, jw., s. 51–56; APO, PWRN/WSW, 444/763, Ocena sytuacji politycznej i ekonomicznej wśród ludności ukraińskiej, powiat Braniewo, 15 VII 1963 r.

¹²⁵ A.E. Lipka, Wielokulturowość społeczności Ostródy po II wojnie światowej, *Masovia* 5: 2002, s. 76–78.

Grekokatolicy z Warmii i Mazur wybudowali własne świątynie, na przykład w Kętrzynie, Giżycku, Morągu i Olsztynie.

Arcybiskup warmiński Edmund Piszczyk przekazał na własność obrządkowi grekokatolickiemu następujące świątynie:

Tabela 2. Świątynie przekazane na własność obrządkowi grekokatolickiemu

Miejscowość	Powierzchnia w ha	Grekokatolicka parafia personalna pod wezwaniem
Asuny	0,83	Wniebowzięcia NMP w Asunach
Bajory Małe	0,85	Ofiarowania NMP w Bajorach Małych
Banie Mazurskie	0,15	Świętego Mikołaja w Baniach Mazurskich
Chrzanowo	0,62	Niepokalanego Poczęcia NMP w Chrzanowie
Dobre Miasto	0,0981	Świętego Mikołaja w Dobrym Mieście
Dzierzgoń	0,0834	Zesłania Ducha Świętego w Dzierzgoniu
Elbląg	0,0243	Narodzenia Świętego Jana Chrzciciela Elblągu
Górowo Iławeckie	0,2953	Podwyższenia Krzyża Świętego w Górowie Iławeckim
Ostre Bardo	0,27	Narodzenia NMP w Ostrem Bardzie
Pasłęk	0,5784	Narodzenia NMP w Pasłęku
Pieniężno	0,0781	Świętego Michała Archanioła w Pieniężnie
Reszel	0,1002	Przemienienia Pańskiego w Reszlu
Braniewo	0,1278	Świętej Trójcy w Braniewie

Źródło: AAWO-N, KXXVI 1/4, Wykaz z 27 X 1992 r.

Obecnie w skład Archidiecezji Przemysko-Warszawskiej (obejmującej również region Warmii i Mazur) wchodzi sześć dekanatów: przemyski (16 parafii); sanocki (17 parafii); krakowsko-krzynicki (15 parafii); olsztyński (10 parafii: Olsztyn, Warszawa, Dobre Miasto, Lidzbark Warmiński, Górowo Iławeckie, Lelkowo, Orneta, Pieniężno, Bartoszyce, Ostre Bardo); węgorzewski (10 parafii: Węgorzewo, Kętrzyn, Reszel, Banie Mazurskie, Asuny, Bajory, Giżycko, Krukłanki, Wydminy, Chrzanowo); elbląski (12 parafii: Elbląg, Pasłęk, Morąg, Żelichowo, Ostaszewo, Marzęcino, Dzierzgoń, Susz, Braniewo, Pęciszewo, Iława, Ostróda). Metropolia Przemysko-Warszawska posiada Wyższe Archidiecezjalne Seminarium Duchowne w Lublinie, wydawnictwo „Błahowist” z siedzibą w Górowie Iławeckim, które wydaje miesięcznik religijny „Błahowist” (ukazuje się regularnie od stycznia 1991 r.).

Diecezja Wrocławsko-Gdańska obejmuje teren położony na zachód od rzeki Wisły, a w jej skład wchodzi cztery dekanaty: wrocławski (18 parafii), zielonogórski (13 parafii), koszaliński (13 parafii) i słupski (13 parafii)¹²⁶.



* * *

Nie mając możliwości wyznawania wiary greckokatolickiej, Ukraińcy od początku osiedlenia na Warmii i Mazurach byli „rozdarci” między Cerkwią prawosławną a Kościołem rzymskokatolickim. Sprawa wyznania była dla nich kwestią najważniejszą i dlatego nieustannie podejmowali starania na rzecz wydania przez władze zgody na odprawianie nabożeństw w obrządku bizantyjsko-ukraińskim. Cerkiew była dla Ukraińców ostoją, podtrzymywała świadomość narodową, dawała wiarę w lepsze jutro. Władze państwowe, zdając sobie sprawę z roli Cerkwi greckokatolickiej, były w tej sprawie najmniej uległe. Wprawdzie po zmianach w 1956 roku zezwoliły na utworzenie placówek duszpasterskich, ale jedynie w ramach struktur Kościoła rzymskokatolickiego i cały czas limitowały ich liczbę. Dopiero rok 1989 przyniósł realne zmiany. Kościół greckokatolicki w Polsce, po raz pierwszy od aresztowania bpa Jozafata Kocyłowskiego, miał własnego biskupa. Został nim, konsekrowany 16 października 1989 roku, ks. mitrat Jan Martyniak, początkowo jako sufragan prymasa Polski i wikariusz generalny wiernych obrządku greckokatolickiego. W 1991 roku papież Jan Paweł II mianował bpa Jana Martyniaka ordynariuszem greckokatolickiej diecezji przemyskiej. Od tego momentu zaczęto reaktywować jej urzędy, instytucje i sieć parafialną, która objęła całe terytorium państwa polskiego.

¹²⁶ <http://www.archidiecezja-gr.opoka.org.pl/>

ROLA OGÓLNOŚCI I Dyskursywności Pojęć ORAZ Indywidualności i Intuicyjności Wyobrażeń W PROCESIE POZNANIA WEDŁUG BENEDYKTA BORNSTEINA

Treść: — 1. Indywidualność przedmiotów i ogólność pojęć. — 2. Intuicyjność wyobrażeń — przedmiotów i dyskursywność pojęć. — 3. Intuicja. — 4. Adekwatność czy aspektywność poznania? — 5. Wyobrażenie podkładowe i pojęcie empiryczne. — Zusammenfassung

Zdaniem Benedykta Bornsteina, filozoficzne zagadnienie określenia charakteru relacji między poznaniem intuicyjnym i poznaniem pojęciowym a przedmiotem poznawanym jest istotnym kluczem do zrozumienia samej istoty prawdziwościowego poznania. Nasz autor, odwołując się do różnych systemów filozoficznych, dostrzega w nich opozycję między sędami opartymi na pojęciach i regułach logicznych a sędami opartymi na bezpośrednich intuicyjnych przedstawieniach przedmiotu¹. Sądy odnoszące się do poznawanego przedmiotu, w zależności od tego, czy są wydawane przez rozum czy intuicję, mają się różnić między sobą w aspekcie prawdziwości poznania². Potwierdzeniem rozbieżności między danymi intuicji a rozumem mają być między innymi paradoksy gnoseologiczne, których źródłem są przedmioty symetryczne (Kant) oraz zjawisko ruchu (Bergson). I. Kant z istnienia przedmiotów symetrycznych, które w przestrzeni zachowują się inaczej niż należałoby oczekiwać na zasadzie wskazań dyskursywnej analizy, wyprowadził wniosek, że przestrzeń ma charakter niepojęciowy³. H. Bergson taki sam charakter

¹ „Przeciwstawność wyobrażeń i pojęć, od czasów Platona utrzymała się, aż do naszych dni i świadomie lub nieświadomie kieruje rozumowaniem większości uczonych”; B. Bornstein, *Prolegomena filozoficzne do geometrii*, Warszawa 1912, s. 16. Naszego filozofa szczególnie interesuje Platon, Kant i Bergson, u których opozycja dwóch władz poznawczych: intuicji i rozumu jest szczególnie widoczna.

² Zob. B. Bornstein, *Początki logiki geometrycznej w filozofii Platona*, *Przegląd Klasyczny* 4(1938), nr 8–9, s. 529–545; tenże, Kant i Bergson. Studium o zasadniczym problemie teorii poznania, *PF* 16(1913), nr 1–2, s. 129–199; tenże, *Zasadniczy problem teorii poznania Kanta*, Warszawa 1910.

³ Zob. B. Bornstein, *Prolegomena filozoficzne do geometrii*, zwłaszcza rozdział IV, s. 45–63. Bornstein poddaje tu krytyce przeprowadzone przez Kanta analizy, tzw. symetrycznych sferycznych trójkątów, mających jako wspólną podstawę łuk równika obu półkul, które są identyczne co do swych cech pojęciowych, a jednak różnią się między sobą czymś, czego poznanie pojęciowe ująć nie może, a co ujawnia się w dopiero w wyobrażeniu ujmującym ich wzajemne położenie w przestrzeni. Według Kanta paradoks przedmiotów symetrycznych polega na tym, że intuicyjnie dane przedmioty nie mogą być poznane pojęciowo w sposób prawdziwy;

przypisał zjawisku ruchu na zasadzie niemożliwości pojęciowego ujęcia istoty ruchu.

Zadanie, postawione przez B. Bornsteina, sprowadza się do krytycznej analizy tezy o rozbieżności między poznaniem intuicyjnym a poznaniem racjonalnym i do pokazania, że teza ta opiera się na błędnych przesłankach. Oznaczałoby to, że postulat poznania o charakterze prawdziwościowym jest możliwy do zrealizowania i że poznanie to jest efektem wzajemnego dopełniania się intuicji i rozumu. Powyższy cel zamierza on zrealizować analizując teoriopoznawcze systemy Kanta i Bergsona⁴. Bornstein słusznie zauważa, że należy odróżnić teorię poznania przedmiotu od teorii przedmiotu poznania. Jego zdaniem, właściwy problem teoriopoznawczy pojawia się z chwilą, gdy przedmiot poznania jest nam dany w jakikolwiek sposób (w indywidualnej świadomości lub w transcendentalnej), a my dokonujemy przejścia od tegoż przedmiotu do pojęcia, w którym go ujmujemy i przez które go poznajemy. Stąd teoriopoznawczy system Kanta traktuje on jako aprioryczną konstrukcję przedmiotu poznania i racjonalizm (aprioryzm) kantowski jest dla niego faktycznie teorią przedmiotu, podczas gdy bergsonowski intuicjonizm (empiryzm) jest teorią poznania przedmiotu. Mimo że są to dwa różne filozoficzne systemy, to jednak mają wspólny punkt, którym jest sposób ujęcia relacji poznania intuicyjnego do poznania dyskursywnego, zmysłowości do rozsądku i wyobrażeń do pojęć. Jeżeli poznanie pojęciowe jest zawodne przy próbie poznania własności przestrzennych, to znaczy, że przestrzeń nie jest własnością, cechą, ani relacją rzeczy, te bowiem ostatecznie musiałyby się dać sprowadzić do pojęć obiektywnych. Według Bornsteina, jest to jeden z argumentów Kanta uzasadniających, że przestrzeń jest jedynie podmiotową formą naszej zmysłowej intuicji rzeczy lub relacji⁵. Poznawcza relacja między elementami zmysłowo-rozsądkowymi⁶ jest kluczowym zagadnieniem teoriopoznawczym, stąd sposób jej rozwiązania będzie rzutował na wartość poznania pojęciowego. Bornstein dostrzega zarówno u Kanta, jak i u Bergsona, radykalne wzajemne przeciwstawienie sobie wyobrażeń (przedmiotów) i ich pojęć z racji:

- indywidualności wyobrażeń i ogólności pojęć;
- intuicyjności wyobrażeń i dyskursywności pojęć.

Kant i Bergson, wychodząc z różnych przesłanek, stwierdzają, że przedmioty i pojęcia są względem siebie w opozycji, gdyż istotą pojęć jest ich ogólność, a istotą przedmiotów jest ich indywidualność. Proces determinacji pojęciowej wyobrażenia

zob. I. K a n t, Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka, tłum. Piątkowski, s. 13, a także t e n ż e, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften (wyd. Rosenkranza i Schuberta), T. V, s. 326 i nn.

⁴ Bornstein odwołuje się do poglądów Kanta zawartych w: I. Kants Logik. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften; Krytyka czystego rozumu, tłum. Chmielowski; Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, tłum. Piątkowski. Poglądy Bergsona czerpie z następujących jego prac: H. B e r g s o n, La perception du changement; t e n ż e, Essai sur les données immédiates de conscience; t e n ż e, Wstęp do metafizyki, tłum. Błeszczynski; t e n ż e, Ewolucja twórcza, tłum. Znaniecki.

⁵ Zob. B. B o r n s t e i n, Kant i Bergson, jw., s. 143.

⁶ Analizie poglądów Kanta wyjaśniających możliwy sposób przejścia od zmysłowości do pojęć Bornstein poświęcił: Preformowana harmonia transcendentalna, jako podstawa teorii poznania Kanta, *PF* 10(1907), nr 3, s. 261–303 oraz Zasadniczy problem teorii poznania Kanta.

nie da się doprowadzić do momentu wyczerpującego wszystkie jego treści. Zatem, wobec niewspółmierności między treścią przedmiotu-wyobrażenia a dotyczącym go pojęciem, nie jest możliwe istnienie pojęć jednostkowych, ujmujących indywidualną naturę przedmiotu⁷. Zdaniem naszego filozofa, dysharmonia między intuicyjnym poznaniem a myśleniem dyskursywnym oraz istnienie irracjonalnych faktów (przedmiotów symetrycznych i ruchu, które nie dają się ująć pojęciowo w sposób prawdziwy) zostały zaakceptowane w obu systemach, a ich paradoksalność jest złagodzona przez wskazanie jej rzekomej konieczności, podyktowanej nieprzystosowaniem poznania dyskursywnego do ujęcia dziedziny przestrzennej⁸. Bornstein proponuje w poglądach Kanta i Bergsona odróżnić dwie płaszczyzny:

- przesłanki dotyczące relacji wyobrażeń (przedmiotów) do ich pojęć;
- wnioski z nich wyprowadzone, mówiące o wartości poznania pojęciowego w obszarze rzeczywistości danej w intuicyjnym poznaniu.

I. INDYWIDUALNOŚĆ PRZEDMIOTÓW I OGÓLNOŚĆ POJĘĆ

W oparciu o krytycznie przeprowadzoną analizę indywidualności i intuicyjności wyobrażeń oraz ogólności i dyskursywności pojęć, a także w oparciu o taką samą analizę paradoksów, Bornstein chce sprawdzić zasadność poglądów Kanta i Bergsona. Ich teza jest następująca: pojęcie ogólne nie może ująć w sposób wyczerpujący własności rzeczy, gdyż jako ogólne jest *przedstawieniem tego, co jest wspólne wielu przedmiotom*⁹ i *ma w sobie tylko z przedmiotu, który symbolizuje, co przedmiot ten posiada wspólnego z innymi*¹⁰. Tymczasem takie rozumienie ogólności pojęć jest bezwartościowe na przykład z punktu widzenia postulowanej przez Bergsona ich pragmatyki, gdyż pojęcie mówi jedynie o klasie przedmiotów tego samego rodzaju, a nie oznacza cech indywidualnych danej rzeczy. Aby pojęcie miało praktyczną wartość, musi zawierać w sobie cechy indywidualne przedmiotu oznaczonego. Według Bornsteina, tym, co przedmioty indywidualizuje, jest przestrzeń i czas. Innymi słowy, współrzędne przestrzenne i czasowe, ujęte pojęciowo, mogą wskazać jeden jedyny przedmiot¹¹. Są to tzw. nazwy deskrypcyjne na przykład *dom znajdujący się w Warszawie przy ul. Włodzimierskiej i oznaczony w 1912. nr 8*. Podobnie można postąpić każdorazowo, charakteryzując przedmiot przez jego własności przestrzenno-czasowe, które pozwalają odróżnić przedmioty należące do tego samego gatunku¹². Zatem istnienie pojęć indywidualnych jest możliwe, a czas i przestrzeń są tu rozumiane przez Bornsteina jako *principia*

⁷ Zob. B. Bornstein, Kant i Bergson, jw., s. 132–135.

⁸ Tamże, s. 150.

⁹ B. Bornstein, I. Kants, Logik, jw., § 1.

¹⁰ H. Bergson, Wstęp do metafizyki, jw., s. 48.

¹¹ Mamy tu do czynienia z procesem schematyzacji i strukturalizacji, w którym np. obiekt, zdarzenie, proces zostają przyporządkowane pewnej klasie liczb, którą możemy nazwać jego obrazem przestrzennym i jednej osobliwej liczbie, która jest jego punktem czasowym.

¹² Zob. B. Bornstein, Kant i Bergson, jw., s. 152 i nn.; zob. także: t e n z e, O najważniejszych zagadnieniach teorii poznania naukowego. Jest to maszynopis. BJ, sekcja rękopisów i maszynopisów, nr sygnatury, 9027 III, k. 3.

individuationis o naturze niepojęciowej, które nie tylko indywidualizują przedmioty rzeczywiste, ale także poprzez pojęcie zajmowanego miejsca w czasie i przestrzeni indywidualizują pojęcie rzeczy. Oznacza to, że poznanie pojęciowe pozwala nam, podobnie jak bezpośrednia intuicja, odróżnić rzeczy podobne.

Bornstein, przechodząc do problemu sformułowanego w pytaniu — czy w pojęciu możemy wyczerpać wszystkie własności intuicyjnie danego przedmiotu? — zgadza się z Kantem i Bergsonem, iż jest rzeczą niemożliwą ujęcie w nim wszystkich jego treści, cech i własności, ale jednocześnie nie zgadza się z wyprawdzonym w oparciu o powyższą przesłankę wnioskiem o bezwartościowości pojęć w prawdziwym poznaniu przedmiotu. Jest prawdą, że postępująca determinacja pojęciowa może jedynie w przybliżeniu wyczerpać treść przedmiotu. Zdaniem Bornsteina, całkowite wyczerpanie w pojęciu treści przedmiotu nie jest warunkiem koniecznym istnienia pojęć indywidualnych i nie jest też warunkiem koniecznym prawdziwości poznania. Powyższy tok rozumowania jest bornsteinowskim argumentem przeciw niemożliwości uzyskania wiedzy prawdziwej w poznaniu dyskursywnym i przeciw radykalnej opozycji między ogólnością pojęć a jedynością wyobrażeń-przedmiotów.

II. INTUICYJNOŚĆ WYOBRAZEŃ — PRZEDMIOTÓW I DYSKURSYWNOŚĆ POJEŃ

Po przeprowadzonej analizie indywidualności wyobrażeń (przedmiotów) i ogólności pojęć, Bornstein analizuje ich formę z punktu widzenia intuicyjności i dyskursywności. Punktem wyjścia jest tu pytanie: jaka zachodzi relacja między przedmiotem i jego cechami a pojęciem tegoż przedmiotu, w którym mamy ujęty cały szereg pojęć cech przedmiotu? Czy relacja między pojęciami cech pewnej rzeczy, do pojęcia tej rzeczy jako całości, jest taka sama, w jakiej znajdują się cechy danej rzeczy do samej rzeczy? Bornstein zgadza się tu z punktem widzenia Kanta i Bergsona, że są to dwie różne relacje, i jednocześnie wyjaśnia i precyzuje istotę ich odmienności.

Dla omawianego autora przestrzenny przedmiot stanowi pewną konkretną całość, którą można podzielić na części. Te jednak nigdy nie mogą być traktowane jako cechy rzeczy. Są jedynie jej elementami, z których można złożyć całość, na przykład z pociętych kawałków kartki możemy złożyć kartkę. Cechami przedmiotu będą natomiast jego dominanty jakościowe i ilościowe, na przykład przestrzenność, barwa. Relacja cech do mającej je rzeczy nie jest relacją część — całość, ponieważ nie możemy z cech rzeczy złożyć samej rzeczy. Cechy w świecie realnym nie istnieją samodzielnie, to znaczy istnieją o tyle, o ile istnieje mająca je rzecz. Są one jedynie momentami rzeczy. Oznacza to, że rzeczy nie można złożyć z czegoś, co nie ma samodzielnego istnienia. Mając przed sobą przedmiot, możemy w nim wyróżnić cechy, czyli możemy z niego wyabstrahować cechy i utworzyć oddzielne pojęcia tych cech, przy pełnej świadomości, że w świecie realnym przedmioty tych pojęć nie istnieją samodzielnie jako składniki rzeczy.

Relacja, charakteryzująca świat przedmiotów przestrzennych, nie jest zachowana w dziedzinie ich pojęciowych ujęć. Tu obowiązują inne prawa. Bornstein,

przechodząc od analizy realnej białej kartki papieru do jej pojęcia, stwierdza, że składa się ono z pojęć: białości, gładkości, przestrzenności i innych. Jest to możliwe dlatego, że są one niezależne w istnieniu od pojęcia, w skład którego wchodzi. Konkretna barwa nigdy nie istnieje samodzielnie, jest zawsze barwą przedmiotu, od którego zależy w swoim istnieniu. Natomiast pojęcie barwy, chociaż genetycznie zależy od przedmiotu, to jednak w swoim istnieniu jest niezależne od istnienia przedmiotu przestrzennego, gdyż jest ono wyabstrahowane z niego, to jest odezwane od przestrzenności. To, co w świecie przedmiotowym było niesamodzielnym momentem rzeczy, w świecie pojęciowym jest niezależne i może tworzyć bogatsze pojęcia. Oznacza to, że pojęcia cech rzeczy są składnikami pojęcia rzeczy, ale cechy rzeczy nie są składnikami samej rzeczy¹³. W tym miejscu zlokalizowana jest zasadnicza różnica między przedmiotem a jego pojęciem. Przedmiot ujęty w pojęciu traci swą konkretność, swoją nierozzerwalnie powiązaną ze sobą wiązkę cech, a samo pojęcie rozpada się na samodzielne części składowe, których odpowiedniki nie istnieją w świecie realnym.

Bornstein dostrzega tu pewną analogię między pojęciem rzeczy, które składa się z pojęć cząstkowych, a przedmiotem przestrzennym, złożonym z mniejszych części. Otóż relację pojęcia przedmiotu, na przykład kartki papieru, do składających się na niego pojęć cząstkowych, możemy sobie przedstawić w postaci przestrzennej. Jeżeli pojęcie kartki białej oznaczymy przez pewną wielkość przestrzenną, np. kwadrat, to jego przestrzenne części będą odpowiadały pojęciom cząstkowym: białości, przestrzenności i tak dalej. Relacja między cząstkowymi pojęciami, które tworzą pojęcie przedmiotu, jest tu taka, jak między mniejszymi wielkościami przestrzennymi a większą, w skład której wchodzi¹⁴. Mamy tu analogię między dziedziną przestrzenną a pojęciową na podstawie tożsamości relacji, przy odmienności jej członów. Nasz autor słusznie zauważa, że tożsamość relacji zachodzącej w dziedzinie pojęciowej i przestrzennej nic nie mówi o podobieństwie między pojęciami i przedmiotami przestrzennymi.

III. INTUICJA

Bornstein, charakteryzując różnicę między poznaniem pojęciowym a intuicyjnym, zwraca uwagę na dwa rodzaje własności, które określają naturę poznania. Pierwszy dotyczy jakości poznania, a drugi ujmuje relację do przedmiotu poznawanego. Jakością wspólną wszystkim elementom zmysłowo danym jest oglądowność. Natomiast same elementy są zwane oglądami lub wyobrażeniami i są nam dane w postaci przedmiotowej, przestrzennie zlokalizowanej i pełnej materiału

¹³ Zob. B. Bornstein, *Kant i Bergson, jw.*, s. 156–157.

¹⁴ Tamże, s. 158. Innym podanym przez Bornsteina przykładem jest przestrzennie przedstawiona relacja pojęcia uczucia do determinujących go pojęć subtelności, trwałości itd. Relacja, w jakiej znajdują się pojęcia cząstkowe do pojęcia uczucia jest taka sama jak relacja mniejszych wielkości przestrzennych do większej, którą tworzą. Jest tu widoczna tożsamość relacji przy odmiennym charakterze członów relacji.

czuciowego, odbieranego przez różne zmysły¹⁵. Tymczasem sposób, w jaki jest nam dana świadomość przedmiotu, w pojęciu jest odmienny i nie ma żadnej z cech charakteryzujących oglądy, czyli treści pojęciowe nie mają postaci przedmiotowej, choć mają przedmiotową intencję. Nie są one zlokalizowane w przestrzeni, ale mogą tam lokalizować swój przedmiot i nie są obrazowe. Można powiedzieć, że zasadniczo inna jest ich natura: oglądowa (intuicyjna) w elementach zmysłowych i nieoglądowa (nieintuicyjna) w elementach pojęciowych naszego poznania¹⁶. Również pod względem stosunku elementów naszego poznania do przedmiotu poznawanego widoczna jest różnica między wyobrażeniem (intuicją) a pojęciem (analizą). Poznanie zmysłowe, naoczne (intuicyjne) w wyobrażeniu, ujmuje przedmiot bezpośrednio. Poznanie pojęciowe (dyskursywne) jest pośrednim ujęciem przedmiotu i jest ono oparte na jego wyobrażeniu, do którego odnosi się bezpośrednio¹⁷. Intelkt posługuje się pojęciami o przedmiocie i prawami logicznymi, które organizują pojęcia w sądy. W poznaniu pojęciowym mamy do czynienia z przedstawieniem pojęciowym (pojęciem), w którym przedmiot jest ujęty, lecz nie jest on dany w bezpośredniej pełni swojego bytu tak, jak w przedstawieniu intuicyjnym. Bezpośrednie przedstawienie przedmiotu, w którym przedmiot dany jest w swej własnej postaci, jest nazywane przez Bornsteina przedstawieniem intuicyjnym¹⁸. Mówiąc o prawdziwości intuicji, zwraca on uwagę na potrójne znaczenie terminu intuicja¹⁹:

¹⁵ Bornstein prowadząc w swojej koncepcji teorii poznania polemikę z Kantem, stara się pokazać niekonsekwencje w jego systemie, mające wynikać z bierności zmysłów wobec obiektywizującej funkcji rozsądku. Zdaniem Bornsteina, obiektywizująca funkcja poznawcza musi być także cechą naszych zmysłów i musi być ona obecna w dziedzinie oglądowej, gdyż w przeciwnym razie, tzn. gdyby funkcja obiektywizująca była tylko dziełem rozsądku, to formę przestrzenną należałoby zaliczyć do elementów rozsądkowych, co stoi w sprzeczności z poglądem Kanta odnośnie oglądowej, zmysłowej natury tej formy. Kant, chcąc być konsekwentnym, powinien formę przestrzenną zaliczyć do elementów rozsądkowych, gdyż jest ona tym, co porządkuje i łączy czucia a wszelkie łączenie i porządkowanie jest, według Kanta, wyłączną funkcją rozsądku. Tu, zdaniem Bornsteina, mamy źródło niekonsekwencji w teoriopoznawczym w systemie Kanta. Szczegółowa analiza problematyki teoriopoznawczej zawarta jest w następujących pracach Bornsteina: Zasadniczy problem teorii poznania Kanta; Preformowana harmonia transcendentalna, jako podstawa teorii poznania Kanta, Kant i Bergson. Studium o zasadniczym problemie teorii poznania.

¹⁶ Zob. B. B o r n s t e i n, Architektonika zmysłowości i rozsądku, Warszawa 1927, s. 16–17.

¹⁷ Poznanie pojęciowe realnego przedmiotu dokonuje się za pośrednictwem wyobrażeń (oglądów) w tym znaczeniu, że zawsze mamy tu do czynienia z poznaniem odprzedmiotowym, np. pojęcia: rzeczy samej w sobie, atomu, mimo że nie są oparte na ich wyobrażeniu spostrzeżeniowym, to jednak odnoszą się pośrednio do swego przedmiotu, gdyż mają one swe źródło w szeregu danych intuicyjnych, które kierują myśl w stronę leżącej u ich podstaw rzeczywistości; zob. B. B o r n s t e i n, Architektonika zmysłowości, jw., s. 17¹.

¹⁸ Bornstein w swoich pracach stosuje zamiennie terminologię: poznanie intuicyjne – intuicja; poznanie rozumowe – poznanie logiczne (analiza). W dalszej części pracy będziemy posługiwać się również zamiennie jego terminologią.

¹⁹ Zob. B. B o r n s t e i n, Elementy filozofii jako nauki ścisłej, Warszawa 1916, s. 68.

- przedstawienie intuicyjne²⁰;
- poznanie na nim oparte, czyli sąd stwierdzający własności przedmiotu danego w przedstawieniu intuicyjnym;
- władza posiadania przedstawień intuicyjnych i władza wydawania sądów intuicyjnych.

Mówienie o prawdziwości poznania intuicyjnego ma sens jedynie w odniesieniu do drugiego sposobu rozumienia terminu intuicja. Dla Bornsteina problem prawdziwości przedmiotów przedstawień intuicyjnych, to jest czy istnieją one w takiej postaci, w jakiej są dane podmiotowi poznającemu, czy w innej, nie ma większego znaczenia dla samej prawdziwości poznania intuicyjnego, gdyż ma ono jako swój przedmiot taki przedmiot, jaki jawi się bezpośrednio w intuicyjnym przedstawieniu. Prawdziwość poznania jest tu warunkowana jedynie koniecznością stwierdzenia tego, co dane jest w przedstawieniu intuicyjnym. Innymi słowy, prawdziwość poznania dotyczy przedstawienia intuicyjnego i jest ona niezależna od tego, czy ma ono walor transcendentálny²¹, przedstawiający byt sam w sobie, czy immanentny, ujmujący jedynie byt fenomenalny. Zatem należy tu starannie odróżnić zagadnienie prawdziwości poznania intuicyjnego od problemu rzeczywistości²² (natury) przedmiotów przedstawień intuicyjnych. Zdaniem naszego filozofa jest to sposób uniknięcia szeregu nieporozumień, których owocem jest historyczny spór o wartość poznania intuicyjnego i wartość poznania racjonalnego.

Bornstein, mówiąc o prawdziwości intuicji, ma na myśli jedynie prawdziwość poznania intuicyjnego. Mówiąc o zgodności między poznaniem intuicyjnym a poznaniem rozumowym, uwzględnia szersze rozumienie intuicji, w którym mieści się zarówno poznanie intuicyjne, jak i przedstawienie intuicyjne. Celem Bornsteina jest pokazanie, że między obu typami poznania nie ma, uzasadnianej w wielu systemach filozoficznych, sprzeczności, a przedmioty intuicyjnych przedstawień nie są logicznie sprzeczne²³, to znaczy dają się pojęciowo poznać.

IV. ADEKWATNOŚĆ CZY ASPEKTYWNOŚĆ POZNANIA?

Innym problemem spornym, istniejącym w perspektywie historycznej, przed którym stanął także Bornstein, była kwestia uzasadnienia prawdziwościowego

²⁰ Bornstein odróżnia intuicję przedmiotów zmysłowo-fizycznych od intuicji przedmiotów geometrycznych. Ta ostatnia, ma u podłoża wyobrażenie odpowiednio zidealizowane, np. linia geometryczna nie jest linią fizyczną, która przedstawia wstęgę dwuwymiarową o jednym wymiarze znacznie przewyższającym drugi. Jest ona linią jednowymiarową, którą możemy sobie przedstawić przy pomocy zidealizowanego wyobrażenia linii fizycznej.

²¹ To jest taki, który jest zewnętrzny wobec aktu świadomości i poznającego podmiotu; zob. B. B o r n s t e i n, Prolegomena filozoficzne do geometrii, jw., s. 67–73.

²² Rzeczywistość przedmiotów przedstawień jest przez Bornsteina utożsamiana z ich prawdziwością, tzn. bornsteinowski byt rzeczywisty, byt prawdziwy to kantowski byt sam w sobie.

²³ Poznanie racjonalne miałyby ujawniać sprzeczności logiczne, tkwiące w przedmiotach intuicyjnych przedstawień (chodzi tu szczególnie o zagadnienie przestrzeni, nieskończoności i ruchu), a tym samym pokazywać wewnętrzną niemożliwość realnego istnienia odpowiadającego im prawdziwego bytu rzeczywistego (bytu samego w sobie). Natomiast byt fenomenalny dany w intuicji (ruch, przestrzeń i nieskończoność) byłby wewnętrznie sprzeczny.

charakteru poznania pojęciowego poprzez odpowiedź na pytanie: czy ma to być poznanie aspektywne, czy adekwatne? Otóż przedmiot poznawany jest natury konkretnej, zaś to, co otrzymujemy w rezultacie poznania, jest natury czysto pojęciowej. Jednolity przedmiot poznajemy tu jako sumę abstrakcji mającej wypaczać jego właściwą naturę, czyli prawdziwe poznanie dokonuje się jedynie wówczas, gdy wyjdzie się poza obręb pojęć w obszar bezpośredniej intuicji. W ten sposób można streścić bergsonowską ocenę wartości pojęciowego poznania, dokonaną na podstawie odmiennego charakteru wyobrażeń i pojęć²⁴. Zdaniem Bornsteina, powyższa ocena wartości poznania pojęciowego jest niewystarczająco uzasadniona, gdyż sama prezentacja przedmiotu w intuicji nie jest jeszcze jego poznaniem, ponieważ nie ma tam istotnego momentu poznawczego, to jest ujęcia przedmiotu w jego pojęciu. Mamy tu jedynie warunek wstępny poznania, który pozwala odkryć w przedmiocie jego własności, a to oznacza, że jego poznanie wymaga zintelektualizowania. To, co otrzymujemy w intuicji, to jedynie przedmiot poznania. Innymi słowy, intuicja domaga się pojęć, by móc poznać przedmiot²⁵.

Teza o nieadekwatności pojęciowego poznania w stosunku do przedmiotu danego w ujęciu intuicyjnym opiera się na pewnym założeniu co do przedmiotu poznania i samego aktu poznania. Mianowicie, o nieadekwatności poznania możemy mówić jedynie wtedy, gdy przedmiot konkretny traktujemy jako przedmiot dany do poznania, a w pojęciu widzimy jego poznanie jako sumę abstrakcji nie dającej adekwatnego obrazu przedmiotu. Zdaniem Bornsteina, takie ujęcie poznania pojęciowego, stanowiące podstawę wniosku o jego nieadekwatności, jest błędne, gdyż mamy tu zawężone rozumienie poznania pojęciowego sprowadzone wyłącznie do poznania czysto pojęciowego, w którym poznać przedmiot oznacza poznać go jako przedmiot czysto pojęciowy. Bornstein w swoich analizach stara się pokazać, iż uwzględniając specyficzną strukturę przedmiotów przestrzennych, możemy uzyskać ich pojęciowe poznanie i że będzie to poznanie realnych przedmiotów, a nie ich czystych pojęć. Zatem przez poznanie pojęciowe wyobrażeń-przedmiotów należy rozumieć poznanie ich za pomocą pojęć, a nie poznanie ich jako czystych pojęć²⁶.

Pomiędzy postulowanym idealnym poznaniem pojęciowym przedmiotu a faktycznym jego poznaniem pojęciowym, które w danej chwili możemy zrealizować, zachodzi relacja całości do części. Pierwsze byłoby poznaniem całkowitym, to jest adekwatnym; drugie — częściowym, to jest aspektywnym, co nie oznacza względnym, powierzchownym i nie sięgającym do istoty rzeczy. Bornstein formułuje tezę, że pomiędzy poznaniem adekwatnym a aspektywnym zachodzi jedynie różnica stopnia, zaś między poznaniem względnym a bezwzględnym zachodzi różnica jakościowa. To zaś oznacza, że kierując się tylko przesłanką, że nasze poznanie nie jest adekwatne, nie wolno wyprowadzić wniosku, że jest ono nieprawdziwe i nazwać go poznaniem względnym. Przy takim ujęciu poznania aspektywnego,

²⁴ Bornstein praktycznie we wszystkich swoich publikacjach odwołuje się do bergsonowskiej teorii poznania, czyniąc ją przedmiotem krytycznej analizy.

²⁵ Zob. B. B o r n s t e i n, Architektonika zmysłowości, jw., rozdział II: Jednostka gnoseologiczna i jej struktura, s. 23–44.

²⁶ Tamże, rozdział IV: Odpoznanie i lokalizacja, s. 94–124.

które proponuje Bornstein, jest możliwe osiągnięcie relacji prawdziwościowej między przedmiotem a jego pojęciowym ujęciem. Innymi słowy, z punktu widzenia treści przedmiotu i treści pojęciowej, jest możliwe osiągnięcie stanu zgodności między danymi zmysłowymi a ich dyskursywnym ujęciem²⁷. Tym samym pojęciowe poznanie przedmiotu, które osiągnęliśmy na danym etapie rozwoju wiedzy, może być, przy zachowaniu odpowiednich metodologicznych dyrektyw, poznaniem prawdziwym.

Według Bornsteina, jedynym koniecznym warunkiem bezwzględnej prawdziwości poznania danego przedmiotu jest to, aby własności przypisane w poznaniu przedmiotowi były własnościami, które ma on rzeczywiście. Jednocześnie treść poznająca (to, za pomocą czego poznajemy przedmiot, a więc pojęcia, definicje, sądy), nie może być w swej pojęciowej naturze kopia poznawanych przedmiotów, gdyż istota poznania polega nie na przedstawieniu przedmiotu (dany jest on nam jeszcze przed poznaniem), ale na stwierdzeniu, jakie ma on własności. W jaki sposób zostaną one stwierdzone i za pomocą jakich elementów, to dla adekwatności poznania jest obojętne, gdyż prawdziwość poznania zależy tu od tego, co jest w nim stwierdzone, a nie od tego, w jaki sposób się to dokonuje. Innymi słowy, przedmiot poznany powinien być identyczny z tym, który jest nam dany do poznania w aspekcie zgodności między treścią poznającą a własnościami tego przedmiotu²⁸. Treść poznająca ma ujmować własności przedmiotu przez swą transcendentną intencję²⁹ skierowaną na tenże przedmiot, a nie odtwarzać go w jego immanentnym istnieniu i treściowym ujęciu.

V. WYOBRAŻENIE PODKŁADOWE I POJĘCIE EMPIRYCZNE

Kolejnym etapem w uprawomocnieniu poznania pojęciowego jest włączenie przez Bornsteina podkładowego wyobrażenia przedmiotu do aktu poznawczego. Tym samym wyobrażenie podkładowe staje się tu treścią aktu poznawczego, w którym mamy z jednej strony przedmiot, a z drugiej jego poznanie za pomocą zawartego w nim elementu wyobrazeniowego i elementu czysto pojęciowego. Zespół wyobrażeń podkładowych i dotyczących ich pojęć nie jest już czystym pojęciem, ale pojęciem empirycznym. Ten sposób rozwiązania problemu poznania nazywa on empiroracjonalistycznym, gdyż przedmiot jest tu poznawany przy

²⁷ Oznacza to, że każda treść przedmiotowa może mieć odpowiadającą sobie treść pojęciową, ale nie każda treść pojęciowa ma swoją treść przedmiotową (wyobrażeniową), np. kwadratowe koło. Bornsteina interesuje relacja między danymi przedmiotowymi a ich treścią pojęciową w aspekcie prawdziwości ujęcia tejej relacji; zob. B. B o r n s t e i n, Kant i Bergson, jw., s. 155⁴⁰.

²⁸ Zob. B. B o r n s t e i n, Poznanie rzeczywistości, *PF* 17(1914), nr 1, s. 48–62; t e n ż e, Elementy filozofii, jw., s. 187.

²⁹ T e n ż e, O najważniejszych zagadnieniach, jw., k. 2. Czytamy tam: „Elementy poznawcze (pojęcia) bynajmniej nie muszą być bezwzględnie tej samej natury co i elementy poznawane, ażeby dać nam dorównane poznanie przedmiotów: pojęcia nie muszą być wszak materialne, ażeby być pojęciami o materii (...). Trzeba do tego tylko, żeby intencja myślowa (tj. kierunek, w którym biegnie pojęcie) była trafna, żeby trafiła w przedmiot, dany do poznania, a nie szła bokiem, a więc np. żebyśmy chwytając pojęciowo ruch myśleli o ruchu, a nie zaś o spoczynku”.

pomocy empirycznych pojęć, tzn. przy pomocy zespołu czystych pojęć i wyobrażeń podkładowych. Jednak nadal pytaniem otwartym pozostaje pytanie: co i w jaki sposób łączy ze sobą te elementy? Charakter udzielonej odpowiedzi będzie wyznaczał wartość poznania pojęciowego.

Czyste pojęcie przedstawia sumę pojęć abstrakcyjnych, które w połączeniu z wyobrażeniem podkładowym nabierają nowego charakteru. Aby uchwycić istotę zmiany, należy przybliżyć sobie charakter pojęć abstrakcyjnych. Pojęcie takie otrzymujemy metodą abstrakcji z konkretnego przedmiotu określonej jego właściwości, na przykład pojęcie barwy otrzymujemy przez wyróżnienie w przedmiocie tego, co pojmujemy przez barwę, w odróżnieniu od innych jego cech. Pojęcie takie ma za przedmiot barwę tkwiącą w przedmiocie przestrzennym i zrośniętą z innymi jego cechami. Dopiero dokonując w umyśle usunięcia, zawieszenia istnienia innych właściwości, które związane są z pojęciem barwy, otrzymujemy czyste pojęcie, które w naszym wypadku będzie pojęciem czystej barwy, przedstawiającym samodzielny, pojęciowo idealny przedmiot. Jeżeli teraz będziemy chcieli tym pojęciem ująć barwę przedmiotu przestrzennego, to utraci ono charakter pojęcia idealnego i stanie się pojęciem empirycznym, to jest pojęciem, które przedstawia cechę tkwiącą w tym przedmiocie³⁰.

Poznając przedmiot wyobrażeniowy, ujmujemy go za pomocą pojęć empirycznych, dotyczących cech w nim tkwiących, a nie cech idealnych. Czyste pojęcie pojawi się wówczas, gdy usuniemy z pojęć empirycznych pierwiastek wyobrażeniowy³¹, czyli gdy faktycznie przestaje istnieć pojęcie empiryczne. Wówczas pojęcie to znajdzie się w dziedzinie czysto logicznej³². Odpowiedź Bornsteina na pytanie: w jaki sposób czyste pojęcie cechy (np. czerwień) oznaczające istność niezależną, łączy się z elementem wyobrażeniowym (przedmiot czerwony), w którym cecha ta istnieje niesamodzielnie, może być jedynie następująca: ponieważ w pojęciu empirycznym pojęcie czyste traci swój charakter, swoją naturę, którą ma w dziedzinie czysto logicznej, gdzie jest ono pojęciem czystym we właściwym tego słowa znaczeniu.

³⁰ Zob. B. Bornstein, O realności przedmiotów ogólnych. Sprawozdania z czynności i posiedzeń, Łódzkie Towarzystwo Naukowe 1948, s. 24–27. Porównując ze sobą pojęcie barwy i pojęcie barwy czerwonej widzimy, że treść pojęcia barwa czerwona jest bogatsza od treści pojęcia barwa. Ta pierwsza zawiera w sobie pojęcie rodzajowe barwa i różnicę gatunkową czerwień. Jest to, jak mówi Bornstein, *distinctio rationis* z podstawą w rzeczy. Odróżnia on dwojaką jednostkowość przedmiotów:

- jednostkowość sposobu istnienia — to, co istnieje realnie, zawsze istnieje jednostkowo, tzn. nie ma ontologicznej sfery bytowania ogólnego;
- jednostkowość treści, sensu istnienia.

Z jednostkowością sposobu istnienia przedmiotu idzie w parze jednostkowość jego treści (decyduje o jego indywidualności) i ogólność jego treści (określa przynależność gatunkową).

³¹ Bornstein odwołuje się tu do analogii i powiada, że mamy tu do czynienia z podobną operacją jak w przypadku, np. wodoru, który jako składnik wody swoje własności ujawnia dopiero wówczas, gdy zostanie z niej uwolniony, tzn. gdy woda przestanie istnieć. Mimo, że wodór w wodzie swoich własności nie zachowuje, mówimy jednak, że woda składa się z wodoru i tlenu. Podobnie pojęcie empiryczne składa się z pojęcia czystego (nie zachowuje ono swoich własności) i z wyobrażenia podkładowego; zob. B. Bornstein, Kant i Bergson, jw., s. 193.

³² W dziedzinie logicznej czyste pojęcia pełnią rolę rodzaju (np. barwa), gatunku (np. barwa czerwona), różnicy gatunkowej (czerwień); zob. B. Bornstein, O realności przedmiotów ogólnych, jw., s. 24.

Bornstein, odwołując się do rozstrzygnięć w teorii poznania poczynionych przez Kazimierza Twardowskiego,³³ podkreśla, że należy w odpowiedzi na pytanie o adekwatność poznania pojęciowego uwzględnić różnicę między czynnością poznawczą a treścią poznania i przedmiotem poznania. Między treścią pojęcia a przedmiotem pojęcia są możliwe następujące relacje:

- treść pojęcia istnieje, ale nie istnieje odpowiadający mu przedmiot;
- pojęcie przedmiotu i przedmiot pojęcia mają różne cechy;
- różnym treściom pojęciowym odpowiada ten sam przedmiot³⁴.

Mówiąc o adekwatności poznania, należy mieć na uwadze to, co poznajemy, a nie to, w jaki sposób i za pomocą czego poznanie jest możliwe. Bornsteinowskie określenie postulatu prawdziwości poznania brzmi: w prawdziwym poznaniu przedmiot (zadany do) poznania i przedmiot poznany są co do cech poznanych tożsame³⁵. Jeżeli pojęcia ujmują przedmiot wyobrażeniowy nie jako sumę cech, lecz jako coś, w czym cechy tkwią i są powiązane ze sobą, to mamy wówczas poznanie pojęciowe adekwatne. Jeżeli pojęcia ujmują przedmiot jako coś, co składa się z szeregu cech, wówczas jest ono poznaniem nieadekwatnym.

Konsekwentnie prowadzona przez Bornsteina krytyczna analiza pokazała, że żaden przedmiot nigdy nie jest poznawany za pomocą czystych pojęć, które istnieją jedynie w świecie idei, lecz jest on poznawany w pojęciach, które mają swoje podłoże wyobrażeniowe³⁶. Pojęcia te wyróżniają i oznaczają w przedmiocie odrębne cechy, ale nie traktują ich jako samodzielnie istniejących. Zdaniem Bornsteina, prawdziwość poznania może być mierzona jedynie jego rezultatami, a nie środkami użytymi do jej osiągnięcia. Mimo że pojęcia o cechach przedmiotu nie są ze sobą tak powiązane jak cechy przedmiotu, którego są pojęciami, to jednak poznanie dyskursywne jest poznaniem przedmiotu, gdyż spełnia ono warunek na siebie nałożony, to znaczy, aby przedmiot poznany (treść pojęcia opartego na podkładzie wyobrażeniowym) informował nas w sposób prawdziwy o przedmiocie zadany do poznania. Obecność w akcie poznawczym podkładu wyobrażeniowego chroni pojęcie przed oderwaniem go od przedmiotu, w którym tkwi konkretna cecha oznaczona w pojęciu. Natomiast odróżnienie treści pojęcia od jego przedmiotu umożliwia pogodzenie konkretności przedmiotu z jego dyskursywnym ujęciem³⁷. W ten sposób przedmiot dany do poznania i mający rozmaite cechy, jawi się nam na początku jako wyobrażenie o cechach jeszcze nieokreślonych. W miarę jak go poznajemy, odzyskuje on swoją realną określoność, stając się dla nas tym, czym jest w rzeczywistości, czyli przedmiotem konkretnym o określonych własnościach.

Obecny w tym poznaniu element dyskursywny nic nie zmienił w konkretności przedmiotu, a jedynie posłużył do tego, aby określoność jeszcze nie poznana stała się określonością poznaną. Jest to jedyna zmiana, jaką wprowadza poznanie pojęciowe. Nie dotyczy ona jednak przedmiotu jako takiego, lecz relacji przed-

³³ Zob. K. T w a r d o w s k i, Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellung, Wien 1894, §§ 1 i 6.

³⁴ Zob. B. B o r n s t e i n, Architektonika zmysłowości, jw., s. 21–23.

³⁵ T e n ż e, Poznanie rzeczywistości, jw., s. 62.

³⁶ Zob. tamże, s. 57–62; także: t e n ż e, Architektonika zmysłowości, jw., rozdział I: Zasada analogii a idea architektoniki poznania, s. 1–23.

³⁷ Zob. tamże, s. 94–97.

miotu do naszej świadomości poznawczej³⁸. Natomiast sam przedmiot zostaje tu ujęty w swej właściwej naturze i z właściwymi sobie cechami. Nie jest to jednak zupełnie równoznaczne z poznaniem tych przedmiotów jako rzeczy samych w sobie, ponieważ analizy Bornsteina dotyczą teorii poznania przedmiotu, a nie teorii przedmiotu poznania. Jego wniosek mówi jedynie, że prawdziwe pojęciowe poznanie przedmiotu przestrzennego jest osiągalne, gdyż mamy w nim do czynienia z analogiczną strukturą, jak w poznaniu intuicyjnym.

Poznanie intuicyjne jest relacją pomiędzy przedmiotem a odpowiadającym mu wyobrażeniem, a poznanie dyskursywne jest relacją pomiędzy przedmiotem a odpowiadającym mu pojęciem. W jednym i drugim poznaniu występuje jeszcze element trzeci, który obecny jest między dwoma pozostałymi. Jest nim proces fizjologiczny, którego kresem jest wyobrażenie przedmiotu oraz wyobrażenie słuchowe lub optyczne w postaci nazwy, która odpowiada przedmiotowi i pojęciu³⁹. Mamy tu do czynienia z analogią funkcji, jaką spełniają poszczególne elementy zmysłowego i pojęciowego procesu poznawczego. Element pierwszy, to w obu wypadkach źródło i punkt wyjścia świadomości poznawczej przedmiotu, która wyraża się w elemencie trzecim (wyobrażeniu lub pojęciu). Element pośredni, to w obu wypadkach odpowiednik przedmiotu w naszym *ja*, który nie jest jeszcze, w pełnym tego słowa znaczeniu, poznaniem⁴⁰. Mamy tu zarysowaną przez Bornsteina ogólną formę poznawczą konstytuującą akt poznawczy.

ROLLE DER ALLGEMEINHEIT UND DISKURSVITÄT DER BEGRIFFE SOWIE DER INDIVIDUALITÄT UND INTUITIVITÄT DER VORSTELLUNGEN IM PROZESS DER ERKENNTNIS NACH BENEDIKT BORNSTEIN

ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Artikel ist ein Versuch der Bornsteinschen Rekonstruktion der Beweisführung, in der er begründet, dass das erkenntnistheoretische Postulat der Wahrhaftigkeit der Erkenntnis möglich ist zu verwirklichen. Es ist das Ergebnis der gegenseitigen Ergänzung von Intuition und Verstand im kognitiven Akt. Analysiert er Bergsons und Kants erkenntnistheoretische Systeme, stellt er fest, dass die volle Ausschöpfung im Begreifen des Inhalts des Gegenstandes keine notwendige Bedingung der Wahrhaftigkeit der Erkenntnis ist. Im kognitiven Akt haben wir einerseits Allgemeinbegriffe und andererseits individuelle Vorstellungen — Gegenstände. Diese werden mit Hilfe von Begriffen erkannt.

Die Bornsteinsche Bezeichnung des Postulats der Wahrhaftigkeit der Erkenntnis lautet: In der wahren Erkenntnis ist der zu erkennende Gegenstand mit dem Gegenstand der Erkenntnis betreff der Merkmale identisch. Allgemeinbegriffe haben ihre Basis der Vorstellung, die sie vor der Ablösung vom individuellen Gegenstand bewahrt, worin das im Begreifen konkret festgehaltene Merkmal steckt.

Bornsteins Analyse betrifft die Noetik des Gegenstandes und nicht die Theorie des Gegenstandes der Erkenntnis. Intuitive Erkenntnis ist die Beziehung zwischen Gegenstand und die ihm entsprechende Vorstellung, und die diskursive Erkenntnis ist die Relation zwischen Gegenstand und dem ihm entsprechenden Begriff.

³⁸ Tamże, s. 30. świadomość poznawcza przedmiotu to inaczej treść czynności psychicznej (aktu), czyli przedmiot uświadomiony lub przedmiot poznany.

³⁹ Zob. B. B o r n s t e i n, Architektonika zmysłowości, jw., rozdział IV: Odpoznanie i lokalizacja, s. 94–124; t e n ż e, Myślenie i widzenie, *PF* 30(1927), nr 4, s. 295–299 a także: t e n ż e, Sądzenie i widzenie, *PF* 26(1923), nr 3–4, s. 160–174.

⁴⁰ Zob. t e n ż e, Architektonika zmysłowości, jw., s. 36.

EMMANUEL MOUNIER — PERSONALIZM I POBOCZA

Treść: — 1. Biografia myślenia. — 2. „Esprit” — przestrzeń dialogu. — 3. Sprzeciw wobec kataklizmu. — 4. Personalistyczna spuścizna i jej poboicza. — Résumé

Istnieje swoisty typ twórczości filozoficznej, która nie wyraża się skończonym dziełem, jeśli przez takowe będziemy rozumieli prezentację określonego stanowiska, próbę zmierzenia się z problemem czy uporządkowany wykład, ale dostarcza wiele celnych wskazówek poznawczych, wyjaśniających osobowo-intelektualne zaplecze myślenia. Do tego typu literatury filozoficznej należą, na przykład, autobiografia czy biografia jakiegoś filozofa, wspomnienia ukazujące kształtowanie się środowiska filozoficznego. Zapis wewnętrznego dialogu o filozofii, który bywa przemieszany z osobistymi dopiskami, niesie ze sobą warstwę pogładową, nawet gdy nie jest dana wprost. Warto przypomnieć, że podobny kontekst filozofowania ma w filozofii długą tradycję, by wspomnieć klasyczne w tym względzie „Wyznania” św. Augustyna. Innym, dość często spotykanym środkiem wyrazu, jest wywiad lub reprezentatywny wybór filozoficznej spuścizny, zawierający elementy biogramu intelektualnego z najbardziej znaczącymi etapami jego kształtowania. Niedokończone notatki, korespondencja oraz różne dokumenty, jeśli tylko są odpowiednio usystematyzowane, mogą się okazać bezcennym przyczynkiem ukazującym osobowe zaplecze myślenia filozoficznego. Taki właśnie styl prezentacji został przyjęty w książce *Emmanuel Mounier i jego pokolenie* stwarzając znakomitą okazję, by przypomnieć meandry współczesnego personalizmu. Jest to zresztą kolejne wydanie intelektualnej biografii jego współtwórcy, która, w miarę porządkowania pozostawionej spuścizny, w każdej kolejnej edycji jest wzbogacana¹. Co prawda część zaprezentowanych dokumentów była wraz z upływem czasu poprawiana przez ich autora, lecz za każdym razem ta korektorska obecność jest w książce zaznaczona. Zgodnie też z zapowiedzią zawartą w tytule, nie znajdziemy zbyt wielu wątków dotyczących życia osobistego Mouniera. Raczej starano się je konfrontować z wydarzeniami, które były doświadczeniem dzielonym wspólnie przez całą jego generację. Odnajdujemy pasmo zdarzeń pokoleniowych, częściej

¹ Emmanuel Mounier et sa génération. Lettres, carnets et inédits, préface de Guy Coq, Saint-Maur 2000.

znaczących niż mniej ważnych, dotyczących życia politycznego, społecznego, religijnego, estetycznego czy kulturowego. O ile więc fakty biograficzne możemy odnaleźć w opracowaniach dotyczących życia i działalności Mouniera, spróbujmy przypomnieć podstawowe obszary problemowe, z którymi się zmagał i które mogły oddziaływać na sposób jego myślenia oraz zajmowaną postawę, a w głębszej perspektywie współtworzyły personalistyczną wrażliwość.

I. BIOGRAFIA MYŚLENIA

Dom rodzinny i pierwsze środowisko życia Mouniera były mieszczańskie, co oznaczało stabilność materialną oraz tradycyjne wychowanie. Wzrastanie naznaczone wpływem dziadków, prostych wieśniaków, zaznaczyło się na tyle, że jeszcze w dojrzałym wieku czuł się w głębi serca zwykłym góralem². Z tego rodzinnego kontaktu wyniósł, tak charakterystyczną dla ludzi gór, dumę oraz odwagę wobec trudności życiowych, dziedzicząc także prostą, lecz szczerą i głęboką wiarę. Od dzieciństwa przejawiał ciekawość i otwarcie na świat, wzbogacone zdolnościami muzycznymi. Prawdziwe ożywienie intelektualne nastąpiło w czasie studiów na Uniwersytecie w rodzinnym Grenoble. Zainteresowania filozoficzne przebudził Jacques Chevalier wykładami o filozofii Descartes'a, Malebranche'a a jeszcze bardziej pierwszymi próbami zrozumienia filozofii Bergsona. Młody adept filozofii, zaangażowany w katolicki ruch studencki, pod wpływem osobistych przemyśleń oraz odbytych rekolekcji przeżył przełom wewnętrzny, decydując się na życie skromne, ale i zaangażowane, ożywiane dynamiką chrześcijańskiej miłości. Po przeprowadzce do Paryża rozpoczyna studia filozoficzne na Sorbonie. Spotkania z czołowymi filozofami Sorbony (Robin, Bréhier, Brunschvicg czy Gilson) otwierają w młodym prowincjuszu szerokie perspektywy myślenia zwieńczone otrzymaniem dyplomu *agrégé de philosophie*, ale jednocześnie pogłębiają pragnienie działania, aktywnego uczestnictwa w przyśpieszonym wówczas biegu wydarzeń społeczno-politycznych. Narasta chęć poszerzenia społecznego dyskursu, ograniczonego do sporu lewica — prawica we francuskim, międzywojennym znaczeniu tych określeń. Rozbudzony niepokój o kształt życia publicznego powoduje ostateczną rezygnację z uczestnictwa w — jak ją nazywał — „uniwersyteckiej maszynie awansu”, co przez pewien czas zachwiało przyjaźń z Chevalierem opatrującym w Mounierze swojego następcę.

Jak wspomnieliśmy, najbliższe środowisko rodzinne zostało naznaczone prostą i żywą religijnością, co już w trakcie studiów uniwersyteckich zetknęło Mouniera z klimatem obojętności, a nawet nieskrywanej wrogości wobec obecności chrześcijaństwa w świeckim otoczeniu. Klimat epoki był taki, że gdy nawet tak uznany profesor, jak Jacques Chevalier, zaczynał wykłady o nieśmiertelności duszy lub istnieniu i poznawalności Boga, spora część słuchaczy ostentacyjnie opuszczała salę. Można powiedzieć: nic nowego. Inny z wybitnych reprezentantów intelektualnego katolicyzmu Étienne Gilson wspominał, jak za wykłady na Sorbonie o filozo-

² Tamże, s. 11.

fii scholastycznej był oskarżany o szerzenie propagandy religijnej³. Jednocześnie młody Mounier był coraz głębiej przekonany, że trudno jest realizować chrześcijańską obecność w świecie bez angażującego wejścia w sprawy tego świata, również wtedy, gdy pulsowały klimatem obcym religii. Otwartym pozostawało pytanie, z czym i na jakich podstawach dialogować „ze światem o świecie” z perspektywy chrześcijańskiego domu. Musi się dokonać jakaś selekcja spraw ważnych i drugorzędnych, z jednoczesnym zachowaniem konfesyjnej tożsamości. W tym miejscu pojawia się idea osoby ludzkiej jako płaszczyzny dialogu, gdzie łączenie się z innymi ludźmi nie polega na pierwszeństwie pytania, z kim, lecz ustaleniu katalogu spraw i wartości, które mogą łączyć⁴.

Nie ulega wątpliwości, że geneza i następnie szeroki kontekst oddziaływania idei personalistycznej ma swoje korzenie w bogactwie osobowości jej współczesnego promotora. Mounier nie był filozofem w akademickim tego słowa znaczeniu, skupionym w teoretycznym laboratorium myśli, lecz przede wszystkim pisarzem, redaktorem, polemistą oraz działaczem społecznym próbującym przełożyć swoje przemyślenia na konkretne wybory i zaangażowania. Właściwa droga personalizmu nie może być czczą gadaniną, wykluczając dwuznaczność podejmowanych decyzji, jak zapewniał⁵. Wśród ważnych wydarzeń wyznaczających etapy biografii myślenia należałoby wymienić stale towarzyszący rys chrześcijańskiej wiary, trud związany z zakładaniem własnego pisma oraz dylematy chrześcijanina-obywatela w trudnym okresie przedwojennych napięć związanych z *Action Française*, hańby kolaboracji rządu Vichy oraz dylematy związane z powojennym okresem odbudowy Republiki Francuskiej, co zakończyła przedwczesna śmierć Mouniera w 1950 roku.

II. „ESPRIT” — PRZESTRZEŃ DIALOGU

Od początku lat trzydziestych XX wieku, coraz częściej pojawiają się wzmianki o chęci założenia własnego czasopisma oraz ruchu społeczno-politycznego, co napotkało najbardziej banalną i trudną do pokonania barierę pieniędzy. Po przekroczeniu kilku progów „niemożliwego” krystalizuje się decyzja o powołaniu do życia „Esprit”. Jednym z podstawowych celów tego odważnego przedsięwzięcia była próba odnowy humanistycznego oblicza katolicyzmu. I w tym miejscu dochodzimy do religijnych źródeł mounierowskiego otwarcia, na które bez wątpienia decydujący wpływ miało intelektualne otoczenie, w jakim uczestniczył w trakcie swego pobytu w Paryżu. Oprócz interkonfesyjnych spotkań z przedstawicielami Kościoła prawosławnego, jakie regularnie odbywały się w domu Maritaina, przedziwnym miejscu narodzin „wielkich przyjaźni”⁶, co zaowocowało znajomością z Bierdiajewem oraz prawosławnymi teologami, ważną rolę odgrywało środowisko „Domu Młodych” przy bulwarze Saint Germain, gdzie

³ É. Gilson, *Filozof i teologia*, tł. J. Kotsa, Warszawa 1968, s. 30.

⁴ Emmanuel Mounier et sa génération, jw., 157.

⁵ E. Mounier, *Co to jest personalizm?*, Kraków 1960, s. 229.

⁶ R. Maritain, *Wielkie przyjaźnie*, Kraków 1962.

spotykali się Jean Danielou, Paul Vignaux, Jean Guilton, Jacques Chevalier, Gabriel Marcel czy Pierre Emmanuel. Rozmowy z Henri de Lubacem otwierały z pewnością na nową świadomość przynależności do Kościoła, rysowały perspektywy zaangażowania laikatu w bieg spraw „rzeczywistości ziemskiej”. Odnowiony typ obecności domagał się krytycznego zmierzenia się ze stanem dotychczasowym. Sam Mounier wspomina, że w podjęciu decyzji o zerwaniu personalistycznej wizji społeczeństwa i samego chrześcijaństwa ze „światem burżuazji” pomogli mu protestanci: Denis de Rougemont wraz z jego duchowym mistrzem Karolem Barthem. Pojawiające się dość regularnie pojęcie burżuazji dotyczy bardziej mentalności niż klasy społecznej, ale pomimo tej sprzyjającej interpretacji nie należy do zbyt jasnych. Trudno doprawdy zrozumieć skąd brała się zadziwiająca gwałtowność tego odrzucenia. Dostrzeżona chociażby przez Coplestona „interesująca wrogość”⁷ wobec wszystkiego, co „burżuazyjne” nosi wyraźne znamiona kontrreakcji na ideologicznego przeciwnika. Krytyka miała jedynie pośredni związek z rzeczywistością religijną, choć już w 1934 roku dostrzegał pierwsze symptomy burżuazyjnej pogанизacji francuskiego katolicyzmu, powolnej sekularyzacji katolików, łączących wyznanie z polityczną etykietą przynależności do prawicy. To między innymi dlatego po aferze Le Sillon oraz Charlesa Maurassa z 1936 roku przygotował osobiście dla kardynała Verdier skróconą wersję dokumentu wyjaśniającego personalistyczną podstawę zaangażowania katolików w życie społeczno-polityczne.

„Esprit” będące dziełem mounierowskiego życia miało zajmować się możliwie szerokim spektrum problemowym, od życia polityczno-społecznego, spraw międzynarodowych i społecznych, po problematykę filozoficzną oraz sztukę. Po wielu dyskusjach, między innymi z Maritainem, pragnie wejść w dialog z „lewym skrzydłem” francuskiej kultury, reprezentowanym przez Malraux czy Jouhandeau. Celem tego otwarcia jest stworzenie wspólnego obszaru komunikacji oraz wymiany myśli między wierzącymi i niewierzącymi. Chodziłoby o utworzenie platformy „łączącej niebo i ziemię tak, by ta ostatnia była pociągana ku niewidzialnemu”⁸. Zamiar ambitny i trudny, gdyż część katolickiej elity intelektualnej nie była zainteresowana uczestnictwem w nowym przedsięwzięciu. Jak ironicznie zauważył Mounier, Claudel chciałby zbyt dużych pieniędzy, a Mauriac zapatrzony był całkowicie we własną karierę literacką.

Nowe czasopismo wypełniło niemal całe życie jego założyciela, któremu poświęcił nawet życie prywatne. Sytuacja finansowa była na tyle trudna, że z braku pieniędzy na utrzymanie rodziny, Mounier przeniósł się do żony pracującej w Brukseli, by nauczać filozofii w tamtejszych szkołach średnich.

Od początku wydawania „Esprit” zdecydowano o wspólnotowym trybie jego redagowania oraz tematycznym układzie. Główny redaktor wykazywał ogromną edytorską troskę nasłuchując, gdzie tylko było to możliwe, odgłosów intelektualnego rezonansu. Zabieganie o dystrybucję nie ograniczał tylko do granic Francji, a wśród kilku europejskich miast, potencjalnych odbiorców, pojawił się również Kraków⁹.

⁷ F. Copleston, *Filozofia współczesna*, tł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1981, s. 110.

⁸ Emmanuel Mounier et sa génération, jw., s. 85.

⁹ Tamże, s. 94.

Z prowadzonej korespondencji przebija się ideowe oblicze „Esprit”, które, pomimo religijnego podłoża, było od początku pomyślane jako szeroka platforma wymiany myśli o stanie współczesnej cywilizacji pogrążającej się w kryzysie. Ostro zarysowana diagnoza wydaje się w sposób szczególny zajmować uwagę Mouniera. Z rozproszonych tekstów możemy wyodrębnić co najmniej trzy wydarzenia, które mogły wpłynąć na wzmocnienie świadomości zapaści cywilizacyjnej. Po pierwsze, kryzys gospodarczy z lat dwudziestych i trzydziestych XX wieku, który odsłonił słabość kapitalizmu oraz — specyficznie rozumianego — liberalizmu, co skierowało nadzieje na wyjście z zapaści ku rozwiązaniom socjalnym powiązanim z socjalistycznym modelem gospodarki; po drugie, był to okres narastania wpływów niemieckiego nazizmu oraz tendencji militarystycznych w Europie; po trzecie, lękano się ideologicznego zbliżenia pewnych środowisk kościelnych do prawicy politycznej czy też szukania odnowy Kościoła w oparciu o strukturę społeczeństwa burżuazyjnego. W opinii Mouniera, pod powierzchnią kryzysu ekonomicznego, którego symbolicznym wydarzeniem była zapaść ekonomiczna rozpoczęta na giełdzie Wall Street w 1929 roku, kryje się jego głębsze cywilizacyjne oblicze. Podstawowe źródła choroby znajdują się w człowieku oraz jego relacjach społeczno-gospodarczych. Kapitał zawładnął człowiekiem, obracając się nie tylko przeciw niemu, ale też w dłuższej perspektywie czasowej zagrażał samemu sobie. Źródłem rysującego się ogólniejszego kryzysu miał być dysonans między kapitalistycznym systemem gospodarowania a osobowym i wspólnotowym wymiarem wytwarzania zysku oraz umiejętnym sposobem jego podziału. Brak rozwiązania tej kwestii niósł ze sobą ryzyko rzucenia się mas robotniczych w objęcia komunizmu. I choć sam Mounier wielokrotnie był oskarżany o sprzyjanie lewej stronie sceny politycznej, wyraźnie stwierdzał, że koncepcja osoby i personalizm przeciwstawia się zdecydowanie ideologii komunistycznej, komunizm bowiem dokonał ubóstwienia ludzkiej jednostki, a następnie zaczął z nią walczyć¹⁰. Mounier bronił linii ideowej „Esprit” przed zarzutem zbytowego zbliżania komunizmu z katolicyzmem. Widać to bardzo wyraźnie w wyrażonej rezerwie wobec Kongresu Obrony Kultury z 1935 r. Podczas toczących się obrad, gdzie głos zabierali Bloch, Gide, Malraux czy Huxley, Mounier dostrzegł symptomatyczny obrazek, mianowicie na sali byli też obecni prości robotnicy, którzy nudzili się nic nie rozumiejąc z intelektualnego przesłania apologetów „nowego, lepszego świata”. Nie bez znaczenia dla wzrastającej nieufności była także zawoalowana antychrześcijańskość wystąpień, które przemieszano z pochwałą człowieka radzieckiego i osobiście Stalina¹¹.

Typową reakcją na ruch personalistyczny i samego Mouniera był podwójny obstrzał, jakiemu go poddawano. Pewne środowiska prawicowe wysuwały zarzuty o komunistowanie, natomiast ich lewicowy odpowiednik o utrzymywanie związków z chrześcijaństwem i, co gorsze, z instytucjonalnym Kościołem. Sam oskarżony był natomiast wewnętrznie przekonany, że posługując się personalizmem nie broni własnej pozycji ideologicznej, lecz chroni człowieka w obliczu narastających zagrożeń. Wyzwolenie oraz renesans ludzkości wiązał nieodłącznie z odejściem od

¹⁰ Tamże, s. 152.

¹¹ Tamże, s. 172–174.

indywiduum, kierując się w stronę wolnego otwarcia na osobę jako daru dla innych. W tym względzie był gotów rozmawiać ze wszystkimi. Trudno nie podzielać odwagi i bezkompromisowości Mouniera w afirmacji prawdy o osobie ludzkiej, która nakazywała dostrzegać błędy także po własnej, chrześcijańskiej stronie, a nie widzieć zagrożenie jedynie ze strony masonerii, żydów i lewicy¹².

III. SPRZECIW WOBEC KATAKLIZMU

Negatywna ocena rodzącego się militarystyki wiązała się z przecuciem zbliżającej się wojny, co potwierdzało narastanie wpływów reżimu hitlerowskiego. Wybuch drugiej wojny światowej był wkalkulowany w tragicznie przewidywalny bieg wydarzeń. Szczególnie bolesną stała się nie tyle klęska Francji, co było wydarzeniem koniecznym, aby *pozbawić społeczeństwo francuskie burżuazyjnej iluzji, lecz społeczne przyzwolenie na politykę poddaństwa i serwilizmu*. Kolaborująca Francja, jak nie bez bólu komentował Mounier, *jeszcze raz sprzedała świat za cenę własnego spokoju*¹³. Cichy pogrzeb Bergsona dobrze obrazował wojenny klimat, psychologiczno-społeczną moralność społeczeństwa francuskiego, które, wbrew mitowi de Gaulle'a, w znakomitej większości okazała się bierna wobec niemieckiej okupacji.

Sam Mounier próbował ratować „Esprit”, przenosząc jego redagowanie do Lyonu znajdującego się w obrębie „wolnej strefy”. Przestał skupiać się na sprawie francuskiej, zaczął dostrzegać wojenny dramat społeczności żydowskiej oraz innych narodowości europejskich. Sytuacja zbliżenia między Kościołem a rządem w Vichy pogłębiał w nim niechęć do „społeczeństwa burżuazyjnego i Kościoła burżuazyjnego”. Część z tych przemyśleń udało się przełożyć na artykuły w koncesjonowanym „Esprit”. Na efekty nie trzeba było długo czekać. Na przełomie sierpnia i września 1941 roku władze Vichy zakazały dalszego wydawania pisma. 15 stycznia 1942 rano aresztowano Mouniera, bez podania przyczyn, co było następstwem odkrycia ruchu podziemnego w okolicach Lyonu. W 12-stronicowym liście do szefa policji i prokuratora w Lyonie, Mounier wyjaśniał swoje zaangażowanie, które nie miało charakteru politycznego, lecz brało się z wierności idei personalistycznej¹⁴. Osadzony w więzieniu podjął głodówkę, a następnie jako podejrzany politycznie przebywał w areszcie domowym. Czas izolacji poświęcił na pogłębienie zaległych lektur religijnych oraz filozoficznych (m.in. mistycy hiszpańscy oraz Nietzsche). Wąte zdrowie zostało nadszarpnięte tak, że zmuszony był kontynuować leczenie w szpitalu Sióstr w Aubenas.

Okres wojny, przygotowań do niej oraz tragiczny przebieg ocenił jako zwycięstwo barbarzyństwa nad rozumem. Pomimo wnikliwego umysłu i chadzania „pod prąd” Mounier sam jednak uległ intelektualnemu zaciętrzewieniu. Pojawienie się oraz decydujące uczestnictwo wojsk alianckich w wyzwoleniu Francji odnowiły

¹² Tamże, s. 202.

¹³ Tamże, s. 306–308.

¹⁴ Tamże, s. 343–349.

ślady nieskrywanego kompleksu antyamerykańskiego, który dość mocno zarysował francuską mentalność. O ile brzmi on groteskowo i banalnie w deklaracjach politycznych, to mounierowskie porównanie obecności armii amerykańskiej w powojennej Europie do okupacji sowieckiej wydaje się — delikatnie mówiąc — mocno przesadzone¹⁵. Naiwność zrozumiwała wobec kogoś, kto nie doświadczył pokoleniowo skutków tej drugiej okupacji w krajach Europy środkowo-wschodniej. Być może ma to związek z niejasnym sposobem użycia pojęcia „panowania społeczeństwa burżuazyjno-kapitalistycznego”, które uosabiały mundury amerykańskiej armii. Jeśli tak, to należałoby mówić o punkcie widzenia zbyt mocno zredukowanym jedynie do brzegów Sekwany. I o ile trzeba uznać zasadność uwag podkreślających niebezpieczeństwa wiązania się chrześcijaństwa z określonym ustrojem politycznym lub jego polityczną reprezentacją, co wyrażał nieład ustanowiony przez *l'ancien régime*, pogłębiony haniebną kolaboracją rządu Vichy, o tyle internacjonalizowanie pojęcia burżuazji na „wolny świat”, który przyniósł tę wolność Europie, musi budzić poważne zastrzeżenia.

W zakończeniu działań wojennych, których początek dla Francji łączy się z lądowaniem wojsk alianckich w Normandii, odradzają się pierwsze nadzieje na reaktywowanie ukochanego „Esprit” przeniesionego w tym czasie do Paryża. Pozostaje wciąż animatorem życia środowiskowego, choć dystansuje się od bezpośredniego udziału w politycznej i administracyjnej odbudowie struktur państwowych Republiki Francuskiej. Jednocześnie, jego listy do przyjaciół wypełnione są zachętami do chrześcijańskiego zaangażowania się w personalistyczną przemianę powojennego świata.

IV. PERSONALISTYCZNA SPUŚCIZNA I JEJ POBOCZA

Jak podkreśliliśmy na początku, książka — dokument o życiu i myśli Emanuela Mouniera nie jest zwartym tekstem filozoficznym, ale filozofia osoby ludzkiej jest w niej nieustannie obecna. Warto jeszcze raz podkreślić, że omawiana pozycja jest w dużej części chronologicznym zapisem kształtowania się poglądów filozoficznych, społecznych czy, szerzej, formowania się postawy ideowej francuskiego filozofa. Wraz z upływającym czasem pojawiają się intelektualne ograniczenia jego propozycji. W ramach filozofii społecznej zajmującej jedno z centralnych miejsc w mounierowskiej twórczości, nie mamy już do czynienia z dualizmem gospodarczego wyboru między kapitalizmem a komunizmem. Pomimo ciągłego istnienia znakomitego „Esprit”, które kontynuuje przede wszystkim tematykę społeczno-kulturową, nie słyhać burzliwych dyskusji, jakie kilka dekad wcześniej wywoływały tezy zawarte w „Rewolucji personalistycznej i wspólnotowej”. Społeczno-ekonomiczny rozwój świata poszedł w zupełnie innym kierunku niż zawężone, choć pisane z pasją prognozy Mouniera. Gospodarowanie oparte o „wolny rynek”, utożsamiany wyłącznie z egoistycznym kapitalizmem rozwinęło się globalnie wbrew zaangażowanej krytyce personalistów. Bardziej przyjazne, jednostronnie optymistyczne spoglądanie w stronę rozwiązań socjalnych, by nie powiedzieć

¹⁵ Tamże, s. 408, 415.

socjalistycznych, może dziś brzmieć nieco anachronicznie. Przyznajmy, że pisane przed laty uczciwe wyjaśnienia Jerzego Turowicza o „zdecydowanym antykapitalizmie” Mouniera oraz nadzieje, które wiązał z możliwością koegzystencji marksizmu z chrześcijaństwem jako komplementarnymi odpowiedziami na „kondycję proletariatu”, dość mocno się zdezaktualizowały¹⁶. Powtarzające się uwagi krytyczne, gdzie w kapitalizmie upatrywano zarówno źródeł, jak i petryfikacji stanu niesprawiedliwości społecznej oraz wzrastającej nędzy mas, trudno uznać za sprawiedliwe, nawet gdy były formułowane w imię słusznej sprawy, kojarzonej wówczas z *nomen omen* ideą „sprawiedliwości społecznej”. Z perspektywy czasu mniej dziwi wyrażany przez niektóre środowiska chrześcijańskie dystans wobec politycznych propozycji lansowanych na łamach „Esprit”. „Personalistyczny progresizm” mógł słusznie niepokoić projektami zbliżenia z socjalizmem, którego rozpoznanie ludzkiej nędzy oraz proponowane drogi wyjścia okazały się nie tylko nieskuteczne, ale fałszywie zdiagnozowane. Po historycznie potwierdzonym zakończeniu ideologicznego konfliktu między dwiema odpowiedziami na „niesprawiedliwość społeczną” czy też „kwestię robotniczą” można chyba mówić o mounierowskim błędzie w ocenie społecznych szans socjalizmu, co najbardziej uwidoczniło idealizowanie „wyzwoleńczej” roli proletariatu. Dominacja gospodarki wolnorynkowej wydaje się niekwestionowana, wliczając w to wewnętrzne kryzysy, jakim może podlegać. Nie oznacza to oczywiście końca sporu o miejsce osoby ludzkiej w społeczeństwie demokratycznym, ale uległ zdecydowanej zmianie kontekst tej dyskusji. Nowym partnerem dialogu personalistycznej krytyki wydaje się stawać liberalna demokracja wraz z całym, pozytywnym i negatywnym, bagażem doświadczeń. Ten kierunek przeobrażeń można dostrzec w nauczaniu Jana Pawła II (zwłaszcza encyklika *Centesimus annus*) oraz wśród chrześcijańskich filozofów społecznych i teologów moralnych nie odrzucających arbitralnie „burżuazyjnego” podłoża liberalnej demokracji.

A jednak, poza tym społecznym wymiarem dyskusji wywołanej personalistycznym zwrotem, istnieją też trwałe ślady myśli Mouniera, które weszły tak głęboko w kulturę filozoficzną, że nie wszyscy już pamiętają o jego pionierskich zasługach. Czytając niektóre z jego refleksji dostrzegamy nie tylko ich aktualność, lecz również szeroką skalę oddziaływania myślenia personalistycznego w naszej współczesności. Personalizm wrósł w myślenie tak, że jego idee są wykorzystywane bez mounierowskiej etykiety. Chodzi przede wszystkim o podkreślenie osobowego wymiaru rzeczywistości. Osoba ludzka przeciwstawiona indywidualizmowi, postawiona w centrum spraw świata, analizowana tak właśnie nie tylko w filozofii społecznej, ale też w etyce, antropologii, uwzględniana przy ustaleniach prawnych czy ocenie zjawisk obyczajowych. Pomimo oczywistych już dziś uproszczeń dotyczących społeczno-politycznych warunków optymalnego rozwoju osoby ludzkiej, przywołajmy znakomite podsumowanie, niemalże testament mounierowskich poszukiwań. W liście do jednego ze współpracowników znajdujemy następującą deklarację: *nie ma rajy na ziemi i trzeba uważać za niebezpieczną ideę znalezienia w systemie politycznym absolutu. Jestem chrześcijaninem i wierzę w Kościół, który przekracza*

¹⁶ J. Turowicz, Emmanuel Mounier, w: E. Mounier, Co to jest personalizm?, jw., s. XXI n.

czas i politykę, trzeba wierzyć w światło pomimo cienia, który płynie z tego, co złe w człowieku.

EMMANUEL MOUNIER — LE PERSONALISME ET LES À-CÔTÉS

RÉSUMÉ

Emmanuel Mounier est le fondateur du tournant personaliste dans la pensée contemporaine. Sa vie, son engagement social et ses oeuvres littéraires et publicitaires se sont concentrés sur l'homme interprété comme une personne humaine. Ce fut une conception inspirée par la tradition chrétienne ouverte au dialogue avec le monde contemporain. La fondation de la revue „Espirit” et le milieu intellectuel qui s'y est développé ont servi de base pour la transformation de la vie socio-politique vers une vision personaliste. Avec le temps, on s'aperçoit que, malgré un grand nombre de remarques exactes, les analyses de la vie sociale sont le point le plus faible du patrimoine de Mounier. Ce point se révèle en particulier dans le regard trop favorable en face des solutions socialistes, accompagné l'incompréhension du libéralisme et un anti-américanisme typiquement français.

RELIGIA POZA WIEDZĄ. UWAGI O KONCEPCJI RELIGII JACQUES'A DERRIDY

Treść: — 1. „Doświadczenie nieczyste”. — 2. Czym jest to, co religijne. — 3. Poza sprawdzalnością wiedzy. — Résumé

I. „DOŚWIADCZENIE NIECZYSTE”

Udział Jacques'a Derridy w Seminarium na Capri w 1994 roku oraz wygłoszona konferencja mogłyby sugerować wzrost zainteresowań problematyką religii¹. Po wyższe przypuszczenie jest słuszne jedynie do pewnego stopnia, gdyż wątki religijne pojawiały się już we wcześniejszych pracach, co doczekało się zresztą kilku znakomitych opracowań, by wymienić jedynie studium Johna D. Caputo². Należąc do jednej z najbardziej dojrzałych prób deszyfracji wątków religijnych ukrytych w derridianizmie, wywołała ona żywą dyskusję wokół poznawczych szans i ograniczeń dekonstrukcjonistycznej teorii religii³. Faktem jest, że na tle dotychczasowych refleksji, formułowanych najczęściej przyczynkowo oraz w rozrzuconych fragmentach, tekst *Wiara i wiedza* zdaje się traktować religię jako zagadnienie autonomiczne, niemal „przedmiotowe”, a jednocześnie, co typowe dla filozoficznego piarstwa Derridy, mocno kontekstowe oraz zamazane. Wymienione cechy charakteryzują uprzednie opisy tego, co religijne: gdy przykładowo teksty biblijne były wykorzystane w sposób użytkowy, nie tylko z dala od poszukiwania jakiejś „tekstualnej transcendencji”, ale też analizowane zawsze w zewnętrznym kontekście, ze względu „na sprawę” sytuującą się poza religią lub też na którą religia, analogicznie do filozofii, nie jest w stanie udzielić satysfakcjonującej odpowiedzi. Przypomnijmy chociażby analizy poświęcone zjawisku religii, które zostały usytuowane w dyskusji nad pojęciem odpowiedzialności⁴. Pytanie postawione przez Derridę dotyczyło możliwości rozumianej w równym stopniu jako swoje zaprzeczenie

¹ J. Derrida, *Wiara i wiedza. Dwa źródła „religii” w obrębie samego rozumu* w: J. Derrida i inni, *Religia*, tł. M. Kowalska, Warszawa 1999, s. 7–97.

² J.D. Caputo, *The Prayers and the Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*, Bloomington – Indianapolis 1997.

³ *Religion with/out Religion. The Prayers and the Tears of John Caputo*, ed. J.H. Olt u i s, London – New York 2002.

⁴ J. Derrida, *Herezja, tajemnica i odpowiedzialność: Europa Jana Patočki*, tł. A. Drop, *Logos i Ethos* 1(1993), s. 137–158.

— niemożliwości pogodzenia absolutności wezwania religijnego z etyczną odpowiedzialnością na świat w kontekście tradycji europejskiej. Przy tej okazji nawiązywano do pojęcia *sacrum* zinterpretowanego przez Jana Patočkę akcentującego heterogeniczną rozbieżność układu religia — odpowiedzialność, co znajdowało swoje uzasadnienie w ambiwalentnym charakterze ujawniania się *sacrum*. Poznanie *sacrum* lub też sposób, w jaki dało się poznać w dziejach Europy odznacza się głęboką nieoczywistością, więcej w nim nieprzewidywalności niż liczenia na bezwarunkową pomoc w momencie zagrożenia. *Sacrum* nie tylko nie ocala, ale w równym stopniu może także zagrażać. Derrida odwołuje się do Patočki, ale wybór autora oraz teoretyczne otoczenie prowadzonego dyskursu sugerują, iż znajdujemy się niedaleko nurtu fenomenologicznego. Istotnie, fenomenologia o nastawieniu religioznawczym, czerpiącym pierwszy poziom wiedzy z analiz kulturowo-historycznych (N. Söderblom, R. Otto, G. van der Leeuw), akcentowała dwubiegunowość manifestacji *sacrum*. W rezultacie, pierwszym elementem różnicującym oba rozwiązania pozostaje fakt, iż badania fenomenologiczne akcentują istnienie relacyjnej równowagi między dominującym w *sacrum* momentem pozytywnym (pełnia, przyciąganie, fascynacja, szacunek) a, uzupełniającym ten pierwszy, momentem negatywnym (lęk, bojaźń, nieprzewidywalność). Poza tym, dla fenomenologów nastawionych ejdetycznie porządkowanie kulturowej morfologii *sacrum* było punktem wyjścia dla jego „oczyszczenia” z „zewnątrznego” zapisu, by wejść w próbę ujęcia „czystej” istoty. Derrida już w punkcie wyjścia odmawia sobie takiej możliwości. Dlaczego? Jak celnie dostrzegł Marcos Siscar, doświadczenie, którym operuje francuski dekonstrukcjonista, jest „doświadczeniem nieczystym” (*impur*). Daleki od przyjęcia Husserlowskich wskazówek nastrojających na poszukiwanie idealnego eidosu rzeczy, odrzuca także pośrednictwo doświadczenia empirycznego, które procedury fenomenologiczne brały w pewnym momencie w nawias. Z tym tylko, że warstwa empiryczna jest również zamazana, niejasna. W obu wypadkach za wykluczeniem dostępu poznawczego stoi bowiem gramatologiczny strażnik, który każdą próbę uchwycenia tożsamości osłabi znaczeniową odmiennością, znakową różnicą, tekstową grą skojarzeń. Zbliżanie do „przedmiotu” jest jednoczesnym oddalaniem się od niego, chodzeniem po marginesach, kluczeniem, zgodą na błędzenie. Tym samym, Derridiańskie „zygzakowanie” nawiązuje wprost do wątków Heideggerowskich, gdzie zbliżenie się do bytu wywoływało odpychanie ze strony nicości tak, że bycie pozostawało skryte w niedostępności sekretu⁵.

Metoda fenomenologiczna, pomimo wielkich zasług, jakie położyła dla rewolucyjnej poznawczego statusu religii, ma również swoje wewnętrzne ograniczenia. Wskazuje się na jej agnostyczny wydzźwięk będący skutkiem braku osadzenia rozważań nad *sacrum* w metafizycznym podłożu filozofii⁶ i radykalizację tego agnostycyzmu znajdziemy u Derridy. Skupia on swoje analizy na elemencie niejasnym, negatywnym, nieoczywistym, tak że *mysterium tremendum* zdecydowa-

⁵ M. Siscar, Jacques Derrida. Rhétorique et philosophie, Paris 1998, s. 132–133.

⁶ Z.J. Zdybicka, Bóg czy Sacrum?, w: Poznanie bytu czy ustalanie sensów, pr. zb. pod red. A. Maryniarczyka, M.J. Gondka, Lublin 1999, s. 189–217; Z. Kunicki, Pułapka agnostycyzmu a metafizyczne wypełnienie, *Forum Teologiczne* 2(2001), s. 31–43.

nie dominuje nad *mysterium fascinans*. Takiego wrażenie nie osłabiają uwagi wyjaśniające, iż miejsce religii pojawia się dopiero wtedy, gdy *sacrum* orgiastyczne lub jego demoniczna przeszłość zostaną przekroczone i zasymilowane a pulsująca z nich moc niszczenia zostanie spacyfikowana. Zostaje bowiem utrzymany dwuznaczny status *sacrum* religijnego, który odsyła do wymiaru zamazanego w swym kulturowym i historycznym zapisie, wytwarzając efekt ostrzeżenia przed religijną manifestacją, zdecydowanie więcej w niej antropologicznego „zagrożenia”, niż zbawczego uspokojenia. Strukturalne powiązanie religii z zamazanym doświadczeniem *sacrum* usprawiedliwiłaby zatem nieufność co do możliwości pełnego zaufania wierzeniom religijnym w realizacji zadania ponoszenia odpowiedzialności. Demoniczna strona *sacrum* jest dokładną odwrotnością odpowiedzialności, jest nie-odpowiedzialnością. Na tym tle religia, w tym także religie Księgi, nie przynoszą obietnicy osiągnięcia wewnętrznego pokoju wzbudzając raczej niepewność wynikającą z dominującej pozycji, jaką Derrida przyznaje elementom mieszczącym się w obszarze *mysterium tremendum*.

II. CZYM JEST TO, CO RELIGIJNE

Refleksje zaprezentowane w wykładzie „Wiara i wiedza” nie odchodzą od ogólnego schematu „doświadczenia nieczystego”, którego zarysy przedstawiliśmy powyżej. Nawet gdy powraca się do problemu odpowiedzialności umieszczonego w kontekście teorii religii jako odpowiedzi, to jej źródła poszukuje się w immanentnym ruchu wytwarzania potrzeby świadka wobec składanej obietnicy. Bóg w takim ujęciu jawi się jako transcendentálna maszyna ludzkiego zwracania się kierująca słowa modlitwy ku nieobecnej obecności. Nieobecności dlatego, że Bóg nie może się stawić jako ostateczny gwarant obietnicy, ponieważ w momencie Jego zjawienia się obietnica straciłaby sens⁷. Retoryczne zabiegi spierania się z obecnością nie są czymś nowym. Ich bardziej rozbudowany plan spotkamy we wstępie do książki Serge Margela⁸. Analiza obietnicy zostaje przeprowadzona w podziale na nieskończone (boskie) — skończone (światowe). Derrida nie kryje, iż pod określeniem skończoności kryje się obraz platońskiego demiurga, natomiast w nieskończonym można dopatrywać się koncepcji chrześcijańskiego Boga⁹. To właśnie z drugim wymiarem obietnicy wiąże się jej niespełnienie. Jeśli bowiem nieskończone coś obiecuje, to nie może tego przedstawić, spełnić w horyzoncie skończonego. Nieskończony charakter zobowiązania musi z natury pozostać w obrębie tego, co nieskończone, co nigdy nie będzie w pełni wyjawione. Słowo „być”, uobecnić się — jest grobem obietnicy¹⁰. A jednak słowa obietnicy muszą być dotrzymane, bez zbytnich gwarancji, że tak właśnie się stanie. Obietnica tylko wtedy pozostaje sobą, gdy ma czas na realizację tego, co przyrzeczone. W rezultacie, może się ona ujawnić jedynie w perspektywie skończonego, co oznacza, iż jest możliwa jako

⁷ J. Derrida, Wiara i wiedza, jw., s. 41–44.

⁸ Tenże, Les avances, w: S. Margel, Le tombeau du Dieu Artisan, Paris 1995, s. 9–43.

⁹ Tamże, s. 33.

¹⁰ Tamże, s. 42.

„skończona obietnicą świata”¹¹. Obietnica ma religijny rys o tyle, o ile pozostanie immanentną możliwością niemożliwego. Podobnie jest z przekreśleniem możliwości dźwignia odpowiedzialności przez religię, co przecież nie staje się jej automatycznym przekreśleniem, ale też sama ta niemożność sprawia, iż pozostaje ona jedynie możliwością, która polityczno-etycznej odpowiedzialności nie jest w stanie unieść.

Wątkiem przebijającym w analizie religii jest jednak problem zła, ocalenia od zła, z którego religia się rodzi i któremu nie jest w stanie zapobiec¹². Religia jako zapowiedź pełnej obecności ma przecież swój drugi brzeg w postaci absolutnego zła. W przestrzeni między nimi rodzi się religia i w samym tym momencie zostaje naznaczona pierwotną dwuznacznością. Czytając „Wiare i wiedzę” trudno nie uniknąć wrażenia, że podstawowe i nieuniknione źródła zagrożeń znajdują się w samej religii. W tym punkcie nie odchodzimy zbyt daleko od „doświadczenia nieczystego”, które ulega radykalizacji. Trudności w poznawczym ujęciu religii rozpoczynają się już na poziomie etymologicznym, gdzie podważa się relatywną oczywistość słowa *religio*, z którym zachodnia tradycja związała fenomen religijny. Wynika to ze sposobu jej prezentacji, gdyż ujawnia się zawsze jako fakt kulturowy w znaczeniu pluralistycznym tak, że nie mamy jakiegoś głębszego wglądu w głębszą infrastrukturę religii, która umożliwiłaby wskazanie na jej uniwersalny *eidos*. Nie ma wspólnej podstawy dla zjawiska religii jako takiej, gdyż ujawnia się zawsze w liczbie mnogiej. Nie istniała w dziejach, nie istnieje obecnie i nie będzie istnieć w przyszłości „coś, rzecz jedyna i dająca się zidentyfikować, identyczna z samą sobą, którą ludzie religijni i niereligijni zgodnie mogliby nazywać «religią»”¹³. Znaczne fragmenty omawianego tekstu sprawiają wrażenie, że wypowiadając się o religii pragnie się jedynie wzmocnić decyzję „trzymania się z boku”. Użyte w tym celu argumenty, jeśli tylko uznamy ich niewielki walor filozoficzny¹⁴, zdają się wskazywać na, jak to określono, subtelnie ukryte w potoku wypowiedzi antyreligijne uwikłanie światopoglądowe „lewicującego intelektualisty”¹⁵. W rezultacie można odnieść wrażenie, że podejście Derridy do religii nosi znamiona pragmatyczne. Inicjującym motywem jego pytań jest bowiem troska o to, w jaki sposób uniknąć tego, co możliwe jako radykalne zło¹⁶. Religia w tradycyjnym

¹¹ Tamże, s. 39.

¹² J. Derrida, *Wiara i wiedza*, jw., s. 96.

¹³ Tamże, s. 53.

¹⁴ Z tekstu *Wiara i wiedza* wynika między innymi, iż religia zagraża i zraża do siebie wojnami religijnymi, okrucieństwem zabijania, ubijaniem niejasnych interesów ekonomiczno-politycznych, fanatyzmem, faliczno-seksualną agresją przeciw kobiecości, ofiarami z ludzi, również w obrębie wielkich monoteizmów, zachodnią kolonizacją świata religijnym przesłaniem. Nawet tam, gdzie obserwuje się proces powrotu do religijności, o czym wspomina Derrida m.in. w kontekście rozwoju społeczeństwa telematycznego, akcentuje się niszczyielską siłę, idących wraz z tą odnową, ruchów integrystycznych oraz fundamentalizmu religijnego. Nie lepiej dla religii wypada spotkanie pojęć religijnych z onto-teologią nadającą im rozstrzygającą pewność (załączki przemocy) lub łączenie ludzkiej religijności z wymiarem instytucjonalnym, który wiążąc się z rzymskim prawem zaciemnia zarówno relację do wiary, jak i do Boga.

¹⁵ H. Perlikowska, *Bóg filozofów XX wieku*, Warszawa – Poznań 2001, s. 425–426.

¹⁶ Jak celnie zauważono, zło posiada charakter niedefiniowalny, dlatego lepiej jest mówić o zagrożeniu płynącym od tego, co najgorsze, co człowiekowi może się przytrafić; por.

rozumieniu nie tylko od tego ryzyka nie jest uwolniona, ale też nie może zagwarantować wyzwolenia. W sposób oczywisty dla dekonstrukcyjnej strategii nie istnieje teoretyczny problem odnalezienia istoty zła czy religii, gdyż znajdujemy się poza filozofią obecności, natomiast otwartą pozostaje kwestia, co czyni się w imię religii, jakie są przewidywalne, a może bardziej nieprzewidywalne skutki działań, które mogą płynąć z religijnych teorii.

III. POZA SPRAWDZALNOŚCIĄ WIEDZY

W świetle tego, co powiedziano, możemy wnioskować, iż to, co religijne, nie jest dane bezpośrednio. Schowane w dwuznacznej medialności *sacrum* pozostaje zjawiskiem zamazanym, mieści się w jakimś pierwotnym i trudnym do rozwiązania uwikłaniu. Bezpośredniość religijnej obecności może rodzić wyłącznie zagrożenia, wobec czego należy unikać zbyt zaangażowanych zbliżeń. Ale myśl Derridy wydaje się iść o krok dalej, sugerując, iż dyskurs religijny może być prowadzony w odwołaniu się do innych typów doświadczeń, poza tym, co filozoficzne oraz religijne (czy też teologiczne) w tradycyjnym rozumieniu. Odesłanie myślenia religijnego poza filozofię i teologię przypomina wcześniejsze usiłowania Heideggera, czego echa odnajdziemy bez trudu w filozofii Derridy. Zarówno wczesny okres ontologii fundamentalnej z okresu „Bycia i czasu”, jak również twórczość po przełomie (*Die Kehre*) nosiła ślady teologicznych korzeni. Niemiecki filozof czerpał z chrześcijańskich idei, które następnie oczyszczał z religijnej treści na korzyść wzmocnienia ontologicznej pozycji sensu bycia. Heideggeryzm był ponawianą stale, i nigdy do końca nieprzewycięzoną próbą wyrwania myślenia bycia od jakichkolwiek związków z chrześcijańską teologią, którą się inspirował. Peter Sloterdijk w rozmowach z Alain Finkelkrautem powie o typie katolickiego ex-monoteizmu¹⁷. „Na wiarę w myśleniu nie ma miejsca” — dekretował Heidegger w *Powiedzeniu Anaksymandra*, co skrupulatnie cytuje Derrida¹⁸. W efekcie, postulowano wprowadzenie schematu separacji obu dziedzin utrzymującego radykalne oddzielenie zadania myślenia od religijnego zaufania. Teologia zachowywała co prawda swoją „pozytywność”, ale jej wiarygodność słabła w miarę wewnętrznej ewolucji heideggeryzmu.

Wiara religijna nie wnosi nic nowego do myślenia bycia. Do tego miejsca Derrida kroczy razem z sugestiami niemieckiego filozofa podzielać wyrażoną przez niego wątpliwość co do teoretycznej przydatności religii, natomiast zmiana akcentów polega na tym, iż inaczej interpretuje separację teologicznego *positum* od filozoficznego *logos*. Proponuje się zbliżenie doświadczenia sakralności oraz aktu wierzenia z filozofią, co oczywiście nie oznacza powrotu do tradycyjnego schematu. Derrida poszukując nowego *iunctim* między wiarą a wiedzą przenosi dyskusję na dekonstrukcyjny poziom, gdzie nie znosi się napięć, lecz szuka się dla nich

S. Margel, Les dénominations orphiques de la survivance. Derrida et la question du pire, w: *L'animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida*, dir. M.-L. Mallet, Paris 1999, s. 441–468.

¹⁷ A. Finkelkraut, P. Sloterdijk, *Les battements du monde*, Paris 2003, s. 133.

¹⁸ J. Derrida, *Wiara i wiedza*, jw., s. 87–88.

wspólnego źródła. Jeśli Heidegger kojarzył warunek nastrojenia myślenia na bycie z pojęciem obecności, to wyrażał tym samym zaufanie na odnalezienie odpowiedzi, która idąc od bycia wydaje się wyprzedzać samo zapytanie. To, co teologiczne, jest wykluczone z pola myślenia bycia, a jednak w to miejsce pojawia się jakiś typ religijnego wezwania oraz ufne oczekiwanie na boski prześwit bycia, które wyprzedza wszelkie pytanie lub raczej sprawia, że pytanie, owa pobożność myśli, staje się przedsięwzięciem możliwym do przemyślenia. W tym kontekście podjęty jest dialog z Heideggerem, gdzie wskazuje się nie tyle na niekonsekwencje jego stanowiska, co na sytuację zupełnie odwrotną. Autor *Przyczynków do filozofii* służy jako modelowy przykład potwierdzający jego przynależność do starego układu architektonicznego zachodniej kultury. Zdecydowanej deklaracji o zerwaniu ontologicznych związków z teologią towarzyszyła bowiem jej religijno-sakralna reafirmacja, która życzliwym okiem spoglądała na doświadczenie sakralności w jej postaci „grecko-holderlinowskiej” oraz „archo-chrześcijańskiej”¹⁹. Ukrytym potwierdzeniem tego proreligijnego nastawienia było bez wątpienia inspirowanie się pojęciami biblijnymi, czemu towarzyszyła nieustannie ich znaczeniowa dechryścianizacja (między innymi pojęcie upadku, autentyczności, samotności, troski, przyjemności widzenia czy potocznego rozumienia czasu). W opinii Derridy, przywołany już Patočka miałby czynić dokładnie odwrotnie, choć symetrycznie do Heideggera tak, że spotykają się niemal w tym samym miejscu. Czeski filozof dokonuje mianowicie ontologizacji tematów historycznych czerpanych z chrześcijaństwa, potwierdzając ich związki z Objawieniem biblijnym. To, co Heidegger dechryścianizuje, podporządkowując ontologii bycia, Patočka zdaje się zwracać myśli religijnej. Utrzymuje się jednak zasadnicze podobieństwa między obu rozwiązaniami polegające na tym, iż tok myślenia krąży wciąż w orbicie idei judeochrześcijańskich. Dekonstrukcyjny niepokój budzi się z faktu ich zrośnięcia z metafizyczną architekturą myślową Zachodu, czemu podlegają zarówno przyzwyczajenia filozofii, jak i teologii. Pomimo dwutorowości ścieżek poznawczych, którymi kroczą rozum i wiara, w istocie czerpią swoją moc normatywną z tego samego źródła²⁰. Zarówno techno-nauka (pojęcie łączące w sobie filozofię i naukę), jak i religia dążą do realizacji tego samego celu, spełnienia tej samej obietnicy, pragną poręczyć temu samemu wezwaniu: potwierdzić prawdziwość wypowiedzi, pokazać nienaruszony obszar prawdy (zarówno religijnej, naukowej, jak i filozoficznej), bronić czystości moralnego wezwania²¹. Fakt, że wspólne źródło wiary i rozumu może się zbiegać lub rozdzielać, schodzić lub rozchodzić, symultanicznie lub sekwencyjnie niewiele zmienia, gdyż techno-nauka i religia opierają się o rodzaj „czystego poświadczenia”, a takie, jeśli istnieje — zastrzega Derrida — przynależy do wiary i cudu. W tej sytuacji, drogi wiary i wiedzy spotykają się między innymi tam, gdzie rozum dokonuje sakralizacji obecności-nieobecności lub uświęca prawo jako prawo innego, natomiast w wymiarze religijnym rozchodzą się przede wszystkim w sytuacji alternatywy, między sakralnością bez zawierzenia

¹⁹ Tamże, s. 92.

²⁰ Tamże, s. 86.

²¹ Tamże, s. 43–44.

a wiarą w świętość bez sakralności²². Krótko mówiąc, rozum wierzy w dotarcie do pełnej i czystej obecności, natomiast wiara zgłasza oczekiwanie, by w sposób niepowątpiewalny przyjąć jej prawdy. W sumie jednak obie pragną odślonić „nieposzkodowane” (*heilig*), którego bezpieczeństwu same zagrażają²³.

We wczesnej *Fenomenologii życia religijnego* pojawiał się u Heideggera wyraźny motyw ukrycia głębi wiary religijnej poza jej onto-teologicznym uwikłaniem, co wiązano z antropologicznym projektem „faktyczności chrześcijańskiej egzystencji”. Człowiek wierzący w żywym przeżyciu (wiernym wyznaniu i praktykowaniu wiary w Zmartwychwstałego) docierał do Boskiego źródła prawdziwości poza warstwą argumentacyjną²⁴. W późniejszej fazie twórczości symbolizowanej *Przyczynkami do filozofii* zarysowano możliwość ujawnienia się „ostatniego Boga” pod warunkiem rozjaśnienia kwestii bardziej źródłowej, sensu bycia, zwłaszcza jego skrytości i ujawniania się²⁵. Dla Derridy jednak ogólny plan Heideggerowskiej filozofii mieści się jeszcze w ramach starej architektoniki myślowej pochłoniętej bez reszty logocentrycznym poszukiwaniem obecności. W tym sensie niemiecki filozof tkwi jeszcze w epoce racjonalnej wiary i wierzącej w prawdę nauki. Jego filozofia jest wyznaniem wiary w moc rozumu oraz zachętą do odnalezienia religii zgodnej z wymogami logosu. Przypomnijmy w tym miejscu, iż zgodnie z dekonstrukcyjną strategią tak jak obecność-bycie wytracało swoją wyróżnioną pozycję ontologiczną, tak również to, co objawione, nie jest już dłużej wydarzeniem źródłowym dla tego, co religijne. Ułatwieniu takiego kroku służą etymologiczno-znaczeniowe przesunięcia w obrębie tradycyjnego rozumienia religii. W miejsce jej pojmowania jako więzi, zobowiązania, kultu czy pobożności, proponuje się autorskie objaśnienia przywołujące między innymi takie zwroty, jak: szacunek, wstrzymanie się, powściągliwość, dyskrekcja²⁶.

Pomimo wyrażonego dystansu Derrida zdaje się nawiązywać do Heideggerowskiej analityki *Dasein*, gdzie w intymnym i niedostępnym przeżyciu osadzonym w faktyczności egzystencji otwierałaby się przestrzeń dla doświadczenia wiary. *Dasein* wyznaje wiarę, ale poza filozofią obecności oraz pozytywnością wyznania. Sekret wiary utrzymuje się w ukryciu i przywołanie figura marana ma jedynie wzmocnić tajemniczość wyznania. Maran, do którego odwołuje się Derrida, ukrywa swoją podwójną przynależność: do narodu wybranego oraz do wiary w Jahwe. Jak się też wyzna, on sam należy do tych maranów, którzy w ciszy swego serca nie wyznają nawet przed sobą, swych żydowskich korzeni. Brak wewnętrznego wyznania w zaciszu intymności, które, jakby się zdawało, jest dla niego najbardziej bezpiecznym miejscem, nie płynie z potrzeby publicznego potwierdzenia swego statusu, lecz z faktu wątpienia we wszystko²⁷. Dekonstrukcyjne

²² Tamże, s. 94.

²³ Tamże, s. 44.

²⁴ M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, tł. G. Sowiński, Kraków 2002, s. 65–66.

²⁵ Tenże, *Przyczynki do filozofii*, tł. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996, s. 234–271, 385–467.

²⁶ J. Derrida, *Wiara i wiedza*, jw., s. 74.

²⁷ Tenże, *Circonfession*, w: J. Bennigton, Jacques Derrida, Paris 1991, s. 160.

wątpienie, aporetyczny sceptycyzm, jak go nazwał Gasché²⁸, ma więc szersze, pozareligijne podstawy. Maran strzeże sekretu, którego nie wybrał, chroni go odmawiając wyznania przed społeczeństwem, gdzie mieszka lub przebywa, w radykalnej absencji wobec świadectwa historycznego lub dominującej kultury. Sekret strzeże marana jeszcze zanim on sam zaczął go chronić²⁹. Hent de Vries, który wiąże Derridańskie rozwiązanie religii z intymnym wyznaniem, nigdy nie wyznany sekretem, bardzo celnie wskazał na zależności późnego Derridy od wczesnego Heideggera z okresu *Fenomenologii życia religijnego*³⁰. Nie bez racji też pisze w zakończeniu swego tekstu o sytuacji ukrycia sekretu, gdyż jest on heterodoksyjny zarówno wobec tradycji żydowskiej, jak i chrześcijańskiej. Miałby on różnić się od obu tradycji, nigdy nie utożsamiając się ani z jedną, ani z drugą. Mesjasz, jak potwierdza Derrida, nie wiąże się ani z figurą żydowską ani chrześcijańską. Dotyczy kogoś (czegoś), co może, ale nie musi się wydarzyć³¹. Religia ukryta w sekrecie Derridy nie jest ani bliska, ani odległa określone mu wyznaniu, nie jest całkowicie obca, ale też nie ma związku familiarnego z żadnym z nich. Jest relacją bez relacji, konstatuje de Vries³². W rezultacie powstaje pytanie, czy sekret Derridy jest jeszcze sekretem, a nie lęklwym i pełnym obaw (motywu marana) zamaskowaniem się przed religią w ogóle, dekonstrukcyjną odmową przyjęcia jakiegokolwiek, również religijnej „zewnętrzności”, Sekret pochodzi od kogoś, kogoś dotyczy, może być wyznany wobec innego. Co zrobić z sekretem, który odmawia sobie przywileju ufego wyznania? Nie pozbawia się on całkowicie nadziei możliwego świadectwa, ale też takie rozwiązanie pozostanie nadal „relacją bez relacji”, w dosłownym znaczeniu wyznanie staje się niemożliwe. Nie należy przy tym zapominać, iż zerwanie relacyjności sekretu decydując się na pozostanie w nieograniczonym obszarze nominalnych dopisków i odniesień nie dotyczy jedynie poziomu horyzontalnego. W tej perspektywie nie jest słuszne nadawanie zbyt dużego znaczenia pojęciu wierzenia jako miejscu wyznania wiary religijnej, ze swej natury wertykalnej, która chroniłaby swój katechizm w intymności serca, w zaciszu słów, poza ciekawością chcących się dowiedzieć. Wiara w niemożliwe jest jedynie wiarą niemożliwą. Granica wyznaczająca strefy przynależności w opozycyjnej parze wierzyć/widzieć jest nierozstrzygalna. Jeśli czasownik *wierzyć* oznacza coś możliwego, to wierzenie w znaczeniu ścisłym odnosi się ekskluzywnie do wiary w niemożliwe, gdzie cud powinien być czymś zwyczajnym. Nie pozostaje więc nic innego, jak wiara w niemożliwe. Niemożliwe jako rodzaj wiary absolutnej, której aspiracje zostaną w sposób stały osłabione jej własnym wyznaniem wiary w niemożliwe³³. Metoda wychwytywania wyrwanych wypowiedzi i aluzji na temat religii, jakie, co trzeba przyznać, dość rzadko pojawiają się w wywiadach

²⁸ R. Gasché, *L'expérience aporétique aux origines de la pensée*. Platon, Heidegger, Derrida, trad. G. Leroux, w: *Derrida lecteur*, dir. G. Michoud, G. Leroux, Montréal 2002, s. 103–104.

²⁹ J. Derrida, *Apories*. Mourir-s'attendre aux «limites de la vérité», Paris 1996, s. 140.

³⁰ H. de Vries, *Confessions – La «religion»*, trad. Ch. Doude van Troostwijk, w: *L'animal autobiographique*, s. 493–513.

³¹ J. Derrida, *Sur la parole*. Instantanés philosophiques, Paris 1999, s. 122.

³² H. de Vries, jw., s. 512–513.

³³ C. Malabou, J. Derrida, Jacques Derrida. *La contre-allée*, Paris 1999, s. 147.

udzielanych przez francuskiego filozofa, nie powinna przesłaniać konsekwentnie prezentowanych pozycji teoretycznych. Sekret wyznania pozostanie zakryty w odmowie wyznania sekretu. Istnieje bowiem sekret o „mnie” i tylko „dla mnie”, jak potwierdza autor *Marginesów filozofii*³⁴. Sekret, który nie kierując się ku innemu, ma jedyny adres i jest nim adres zwrotny zaszyfrowany w samym języku. Czyżby więc miała rację Mireille Calle-Gruber, która zwróciła uwagę, iż Derridiańska tajemnica jest powrotem do języka zanim jeszcze wypowiedziane zostało słowo³⁵? Jeśli tak, to uzasadnione jest przypuszczenie, iż religijne i zarazem niereligijne wyznania pozostanie tajemnicą, której kres zbiegnie się ze śmiercią *Dasein*, który nosi imię i nazwisko: Jacques Derrida. Nawet gdy ten moment nastąpił, nie zmieniło się miejsce ukrycia wyznania. Nadal tkwi w uwikłaniu języka, poza filozofią i teologią, poza poznawczą sprawdzalnością wiedzy.

LA RELIGION HORS DU SAVOIR. REMARQUES SUR LA CONCEPTION DE LA RELIGION DE JACQUES DERRIDA

RÉSUMÉ

Le déconstructionisme de Jacques Derrida est aujourd'hui un des plus influent courant philosophique. C'est une pensée très critique en face de la tradition humaniste fondée sur les solutions métaphysiques. La lutte (déconstruction) contre l'idée de fondement, source ou arche, dans différents domaines du savoir, est considérée comme le but de cette réflexion. Cette méthode d'analyse est aussi utilisée face au phénomène religieux. L'explication des sources de la religion et des promesses qu'elle apporte est ressortie hors de la vérification du savoir. Derrida présente la notion du secret nonconfesé, qui, néanmoins, ne s'adresse pas à Dieu.

³⁴ J. Derrida, *Points de suspension*, Paris 1992, s. 143.

³⁵ M. Calle-Gruber, *Le fil de soie*, w: *L'animal autobiographique*, s. 82.

DIE GESCHICHTLICHKEIT DER ZEIT

Treść: Einführung. — 1. Die geschichtliche Natur des Menschen. — 2. Die Erfahrung der Naturgeschichte. — 3. Die geschichtliche Strukturierung der Zeit — die Zeitmodalitäten. — 4. Die henologische Perspektive der Zeit. — 5. Die Zeit in ihrer Dreidimensionalität im Konzept der Einheit der Natur. — 6. Abschließender Ruckblick. — Streszczenie

EINFÜHRUNG

„Geschichtlichkeit“ ist ein häufig gebrauchter Begriff in der modernen philosophischen und anthropologischen Diskussion¹. Dabei werden ganz verschiedene Strukturen oder Ordnungen des menschlichen Lebens als „geschichtlich“ bezeichnet. So gibt es, um nur eine bezeichnende Auswahl nach Bauer² anzuführen, eine Geschichtlichkeit des Menschen oder des Lebens (W. Dilthey), des Bewußtseins (P. Yorck), des Daseins und des Seins (M. Heidegger), eine Geschichtlichkeit der Geschichte (J. Ritter), der Wahrheit (J.B. Lotz), der Philosophie (E. Rothacker), des Verstehens (H. Gadamer), des Ethos (M. Scheler). Für jeweils dasselbe Phänomen kann die Bezeichnung „geschichtlich“ ganz Verschiedenes besagen. Schon selbst in das Sachgebiet der Geschichtsphilosophie fallen sehr unterschiedliche Fragestellun-

¹ Siehe zum Problem der „Geschichtlichkeit“ im allgemeinen: Mensch und Zeit. O. Fröbe-Kapteyn (Hrsg.), Eranos Jahrbuch XX, 1951, Rhein, Zürich 1950; W. Simonis, Zeit und Existenz. Grundzüge der Metaphysik und Ethik. (Eichstätter Studien N.F. 7), Kevelaer 1972; A. Brunner, Geschichtlichkeit, Bern, München 1961; S. Herrmann, Zeit und Geschichte. Stuttgart 1977; R. Breuerf, J. Meyer, J. Schröter, Zeit: Geschichtlichkeit und vierte Dimension, Paderborner Universitätsreden, Paderborn 1987; R. Schaeffler, Die Struktur der Geschichtszeit. Philosophische Abhandlungen Band XXI, Frankfurt a. Main 1963; H. Riedel, Die Entdeckung der Ursprungskräfte. Die Zeitdeutung erfordert eine Reform der Philosophie, Frankfurt a. Main 1986; H.P. Hempel, Natur und Geschichte, Frankfurt 1990; S. Toulmin, J. Goodfield, The Discovery of Time, London 1967; G. Hauptner, Studien zur geschichtlichen Zeit. Gesammelte Aufsätze, Tübingen 1970; Zeit und Zeitlichkeit, H. Hönl (Hrsg.), Freiburg im Brg. 1961; G. Bauer, „Geschichtlichkeit“. Wege und Irrwege eines Begriffs, Berlin 1963; R. Schaeffler, Einführung in die Geschichtsphilosophie, Darmstadt 1980; W. Schultz, Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1972; W. Achtner, S. Kunz, Th. Walter, Dimensionen der Zeit. Die Zeitstrukturen Gottes, der Welt und des Menschen, Darmstadt 1998, s. 115–141.

² G. Bauer, „Geschichtlichkeit“. Wege und Irrwege eines Begriffs ...a.a.O., s. 1–6.

gen, wie das beispielsweise einer der bedeutenden Forscher im Bereich der Geschichtsphilosophie, Schaeffler³, einführt⁴. In allen diesen Fragenstellungen des Geschichtsphilosophie und der Bezeichnungen der „Geschichtlichkeit“ geht es besonders um die Bezogenheit auf den Menschen, und dort auch bezieht sich dieses Phänomen auf sehr verschiedene Ebenen der menschlichen Existenz. Wissenschaftstheoretisch, und zwar aus der konstruktivistischen Sicht, definiert man die Geschichtlichkeit als *die Gebundenheit deskriptiver und präskriptiver Geltungsansprüche menschlichen Redens und Handelns an die Kontingenz ihrer historischen Entstehung und Entwicklung*⁵. Das Thema unseres Artikels beschränkt unsere Untersuchungen auf das Problem der Geschichtlichkeit der unbelebten Natur und auf das Problem der Geschichtlichkeit der Zeit, wie es Carl Friedrich von Weizsäcker in seinem Projekt der geschichtlichen Anthropologie vorgenommen hat. Wir lassen die ganze Problematik der Geschichtlichkeit, wie sie in den Geisteswissenschaften behandeln wird, beiseite. Es geht uns besonders um die allgemeine Präzisierung und Erläuterung des Weizsäckerschen Begriffs der Geschichtlichkeit der Natur und der sich in ihr widerspiegelnden Geschichtlichkeit der Zeit im philosophischen Kontext und um eine Konfrontation dieser Auffassung mit einigen Gedanken der Geschichtsphilosophie. Wir betrachten das Problem der Geschichtlichkeit insofern, als sie eine Vorstufe zu den weiteren und tieferen Ebenen der naturwissenschaftlichen Überlegungen, in Form der Theorie der Geschichtlichkeit der Natur, schafft und ein Bindeglied zwischen dem Menschen und der Natur darstellt. Wir werden uns auch bemühen, den Sinn des historischen Wissens mit Hilfe der konstruktivistischen Wissenschaftstheorie zu exponieren. Lorenzen unterscheidet bei der konstruktivistischen Rekonstruktion der Theorie des historischen Wissens die *Naturgeschichte (Elementargeschichte und Lebensgeschichte zusammen) und die „Kulturgeschichte“*⁶. Wenn es um die Kulturgeschichte geht, ist ihr Sinn ziemlich klar: *Kulturgeschichtliches Wissen ist erforderlich, um in der Gegenwart (auf die Zukunft zu) vernünftig handeln zu können [...] Die Kulturgeschichte lässt sich als Grundlagendisziplin der politischen Wissenschaften rechtfertigen*⁷. Diese Problematik machen wir aber nicht zum Gegenstand unserer Überlegungen, weil dies den Rahmen unseres Thema sprengen würde. Wir konzentrieren uns, Weizsäcker folgend, auf die Problematik der Naturgeschichte und zwar auf die Elementargeschichte (die Geschichte der unbelebten Elemente), was wir kurz Naturgeschichte nennen. Es gilt also, die Struktur der Geschichtlichkeit im Hinblick auf die Erfahrung der Naturgeschichte aufzuzeigen und zu fragen, worauf diese Geschichtlichkeit der Natur letztlich beruht, worauf sie begründet werden kann und worin der Sinn der Naturgeschichte besteht.

³ R. Schaeffler, Die Struktur der Geschichtszeit. Philosophische Abhandlungen Band XXI. ...a.a.O.; R. Schaeffler, Einführung in die Geschichtsphilosophie ...a.a.O.

⁴ Ebd. 1–15.

⁵ Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Bd. 1: A–G, J. Mittelstraß (Hrsg.), Mannheim, Wien, Zürich 1980, 752.

⁶ P. Lorenzen, Lehrbuch der konstruktiven Wissenschaftstheorie, Mannheim, Wien, Zürich 1987, s. 293.

⁷ Ebd. 293f.

I. DIE GESCHICHTLICHE NATUR DES MENSCHEN

Den Zustand der Debatte über den Sinn der Naturgeschichte, genauer, über die Urfragen, die zur Problematik der Naturgeschichte traditionell gehören, charakterisiert Weizsäcker folgenderweise: *Wenige Fragen der Wissenschaft liegen den unmittelbaren Bedürfnissen des Menschen so fern wie diese, und wenige können doch so erregte Debatten hervorrufen [...] An der Stellung zu solchen Fragen offenbaren sich menschliche Haltungen [...] Der Mensch sucht in die sachliche Wahrheit der Natur einzudringen, aber in ihrem letzten, unfaßbaren Hintergrund sieht er wie in einem Spiegel unvermutet sich selbst*⁸. Die Naturgeschichte läßt also dem Menschen eigene Geschichtlichkeit verstehen.

Der Ausgangspunkt des Weizsäckerschen Verständnisses der Geschichtlichkeit der Zeit⁹ ist die gegenseitige Abhängigkeit der Geschichtlichkeit der Menschen und der Natur gemäß der Struktur:

1. *Die Natur ist älter als der Mensch*¹⁰.

2. Der Mensch verhält sich zur Natur erkennend und verändernd: *Der Mensch ist älter als die Naturwissenschaft. Die Naturwissenschaft [...] untersteht den Bedingungen aller geistigen und materiellen Produktionen des Menschen*¹¹.

Ausgehend davon konstruiert er eine geschichtliche Anthropologie. Anthropologie ist die Wissenschaft vom Menschen, und die geschichtliche Anthropologie¹², die C.F. von Weizsäcker zu entwickeln versucht, versucht den Menschen als geschichtliches Wesen in einem umfassenden Sinne zu verstehen, d.h. im Rahmen der gesamten Naturentwicklung. Es ist also eine ungeheure Perspektive geschichtlicher Entwicklung, die Weizsäcker zum Thema nimmt. Für Weizsäcker ist das Phänomen der Geschichtlichkeit des Menschen, so wie dies die Geisteswissenschaften erforschen, eine Selbstverständlichkeit, und daran kann man nicht zweifeln. Er will aber zeigen, dass der Mensch ein geschichtliches Wesen ist, *weil er aus der Natur hervorgeht, denn die Natur selbst ist geschichtlich. [...] Was den Menschen auszeichnet, ist nicht, dass er Geschichte hat, sondern dass er etwas von seiner Geschichte begreift*¹³. Aus der Frage nach der Geschichte der Natur, des ganzen Kosmos ergibt sich die reflexive Frage nach der Struktur der Zeit¹⁴. Dieser

⁸ C.F. von Weizsäcker, *Die Geschichte der Natur*, Stuttgart 1970, s. 45.

⁹ C.F. von Weizsäcker, *Das Problem der Zeit als philosophisches Problem*. Vortrag auf einer Tagung der Evangelischen Forschungsakademie im Januar 1963, Berlin 1967, s. 16–35; *Die Einheit der Natur*. Studien, München 1971, s. 33f, 84–92; *Die Geschichte der Natur ...a.a.O.*, s. 5–23; *Der Mensch in seiner Geschichte*, München 1991, s. 15–82, 228–242; *Die Tragweite der Wissenschaft*, Bd.1: *Schöpfung und Weltentstehung: die Geschichte zweier Begriffe*, Stuttgart 1976, s. 322–335; *Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie*, München 1977, s. 91f, 315f, 367ff, 398–403, 432–437; *Zeit und Wissen*. München, Wien 1992, s. 360–408; *Zeit und Wissen*, in: *Offene Systeme II. Logik und Zeit*, K. Maurin, K. Michalski, E. Rudolph (Hrsg.), Stuttgart 1981...a.a.O., s. 18–25.

¹⁰ C.F. von Weizsäcker, *Einheit der Natur ...a.a.O.*, s. 14; *Die Geschichte der Natur ...a.a.O.*, s. 8.

¹¹ Ebd.

¹² C.F. von Weizsäcker, *Der Garten des Menschlichen ...a.a.O.*, s. 15ff.

¹³ C.F. von Weizsäcker, *Die Geschichte der Natur ...a.a.O.*, s. 9.

¹⁴ C.F. von Weizsäcker, *Der Mensch in seiner Geschichte ...a.a.O.*, s. 26.

ableitende Übergang geht auf den Begriff „Geschichte“ zurück. Dieser Begriff ist selbst mehrdeutig¹⁵, mindestens muß man zwei seiner Bedeutungen voneinander abheben: die geschehene Geschichte (zeitlicher Zusammenhang, Vergangenheit) und die geschriebene Geschichte (Forschung der Vergangenheit). Die Weizsäcker-sche Deutung der Geschichtlichkeit stützt sich vorwiegend auf die erste Bedeutung von Geschichte. Weizsäcker versteht aber dabei den Begriff „Geschichte“ umfassender. Geschichte *umfaßt nicht nur das, was jetzt geschieht, sondern auch, was geschehen ist und geschehen wird. Sie vollzieht sich in Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft — kurz, in der Zeit*¹⁶. Geschichte ist danach im allgemeinen Sinne dieses Wortes der Inbegriff des Geschehens in der Zeit, *die Gesamtheit des Naturgeschehens*¹⁷. In diesem Sinne hat die Natur ohne Zweifel eine Geschichte, denn sie ist ja selbst in der Zeit¹⁸. Weizsäcker würde diese Feststellung noch präzisieren, indem er die Natur selbst als Geschichte bezeichnet: *Der Natur widerfährt ihre Geschichte, aber sie erfährt sie nicht. Sie ist Geschichte, aber sie hat nicht Geschichte; denn sie weiß nicht, dass sie Geschichte ist*¹⁹. Geschichte kann nur dort sein, wo unwiderrufliche Veränderung ist. Nur der Mensch erlebt Ereignisse, die unwiderruflich das Vergangene vom Gegenwärtigen unterscheiden lassen. Daraus ergibt sich der fundamentale Unterschied zwischen dem Menschen und der Natur bezüglich der Geschichtlichkeit. Nur der Mensch hat bewußte, erfahrene Geschichte, weil nur er Bewußtsein und Erfahrung seiner Geschichte hat. So scheint es Weizsäcker eine sinnvolle Redeweise, *das Auszeichnende des Menschen nicht in seiner Geschichtlichkeit an sich, sondern in seinem Wissen von seiner Geschichtlichkeit zu sehen*²⁰.

In einer einleitenden Betrachtung²¹ des menschlichen Geschichtsprozesses weist C.F. von Weizsäcker auf eine Ambivalenz hin. Die Natur wie die Kulturgeschichte ist ein offener, indeterminierter Entwicklungsprozeß, und niemand weiß, wo hinaus es geht. Obwohl die Entwicklung eingebettet ist in einen durch Naturgesetze einsehbaren Rahmen, lehnt Weizsäcker doch jeden Finalismus und Determinismus dieses dynamischen Prozesses ab. So könnte man sagen: Obwohl das aktuelle Geschehen sich streng naturgesetzlich vollzieht, ist die Zeit mit dem Feld des Möglichen der Zukunft offen. Determinismus würde eigentlich den Wesensunterschied zwischen Vergangenheit und Zukunft aufheben. Die Tendenz, den Unterschied von Vergangenheit und Zukunft durch volle Determination der Zukunft zu verwischen, ist vielen Naturwissenschaftler eigen. Weizsäckers Antwort darauf lautet: *Jede Gegenwart wird Vergangenheit, jede Zukunft einmal Gegenwart. Die Vergangenheit ist als Inbegriff von Fakten, die einmal Gegenwart waren, bestimmt. Diese Bestimmtheit hat nichts mit kausaler Determination zu tun, denn die strengen Kausalketten können wir von der Gegenwart aus nicht besser zur Berechnung einer*

¹⁵ Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Bd. 1: A–G, J. Mittelstraß (Hrsg.), Mannheim, Wien – Zürich 1980, s. 750–755.

¹⁶ C.F. von Weizsäcker, Die Geschichte der Natur ...a.a.O., s. 9.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd. 10.

²⁰ Ebd. 11.

²¹ Ebd. 15–32.

*unbekannten Vergangenheit als einer unbekanntem Zukunft benutzen*²². In der Erfahrung der Naturgeschichte, die sich durch das Medium des menschlichen Wissens und Kennens vollzieht, kommt doch der qualitative Unterschied zwischen Vergangenheit und Zukunft zum Tragen. Darin besteht die Geschichtlichkeit der Natur, die sich in der Struktur der Zeit: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft widerspiegelt. Weizsäcker bezeichnet diese Struktur der Zeit anders, nämlich als *Geschichtlichkeit der Zeit*²³ und setzt sie den beiden Grundprinzipien der Geschichtlichkeit der unbelebten und der belebten Natur, nämlich dem zweiten Hauptsatz der Thermodynamik und der Tendenz zur Entwicklung differenzierter Formen (das Phänomen der Entropiezunahme), voraus. Die Grundgesetze der Naturwissenschaft können nicht durch eine Überwindung, sondern nur durch eine Anerkennung der Geschichtlichkeit der Zeit verstanden werden. Dies ist Weizäckers zentrale Hypothese seiner Auffassung der Zeit.

Die geschichtliche, d.h. die sich im Medium der Zeitstruktur vollziehende Entwicklung läuft nicht gleichmäßig, sondern in Stufen ab, d.h. es werden gewisse Ebenen der Entwicklung, sowohl der Natur als auch der menschlichen Kultur erreicht, gewisse Plateaus oder Geschichtsepochen, die mehr oder weniger Zeit Bestand haben, die aber durch auftretende Krisen immer wieder in Frage gestellt und verändert werden. Meist sind es revolutionäre Zwänge, die diese etablierte Paradigmen verändern²⁴.

Zusammenfassend kann man feststellen, dass die Natur insofern geschichtlich ist, als sich ihre Ereignisse objektiv in der durch diese Tatsachen als geschichtlich charakterisierten Zeit, d.h. in der Dreidimensionalität der Zeit abspielen und im menschlichen Wissen als solche wahrnehmbar sind. Der Mensch ist aber insofern ein geschichtliches Wesen, als er subjektiv die Geschichtlichkeit der Zeit erlebt und als bewußtes Wesen die Natur erkennend und verändernd handelt: *durch die Vergangenheit bestimmt, die Zukunft in Sorge und Planung vorwegnehmend*²⁵.

II. DIE ERFAHRUNG DER NATURGESCHICHTE

Die Einsicht, dass neben der menschlichen Kultur auch die gesamte Natur einer geschichtlichen Entwicklung unterworfen ist, hat eine sehr lange Entwicklungszeit gebraucht. Dass es auf menschlich-kulturellem Gebiet eine geschichtliche Entwicklung gibt, das wurde schon lange eingesehen. Doch hinsichtlich der Natur war man bis vor verhältnismäßig kurzer Zeit der Meinung, dass diese unveränderlich sei. In dem langen Kampf, den die Abgrenzung der Geisteswissenschaften von den Naturwissenschaften erfordert hatte, war wirklich der Prozeßcharakter der Natur selbst nicht genügend berücksichtigt worden. Die Natur galt den Geisteswissenschaftlern als bloßer Kreislauf, als neutrale bzw. chaotische Materie, die eine

²² Ebd. 13.

²³ Ebd. 12.

²⁴ C.F. von Weizsäcker, *Der Garten des Menschlichen ...a.a.O.*, s. 35–168.

²⁵ Ebd. 14.

bestimmte Ablaufsrichtung erst durch die Deutung des Menschen empfängt²⁶. Weizsäcker macht in diesem Zusammenhang auf den zweiten Hauptsatz der Thermodynamik aufmerksam. Nach diesem Gesetz ist Naturgeschehen selbst *prinzipiell unumkehrbar und unwiederholbar* und weist damit die eindeutige Zeitrichtung. Diesen Hauptsatz bezeichnet C.F. von Weizsäcker als „den Satz von der Geschichtlichkeit der Natur“²⁷. „Geschichtlichkeit“ hat jedoch bei Weizsäcker einen doppelten Sinn:

1. **Sie bezeichnet den Zeitablauf selber.** Wenn das Naturgeschehen prinzipiell unumkehrbar und unwiederholbar ist, so bedeutet das, dass auch in der Natur, genau wie in der Geschichte der menschlichen Kultur, die verschiedenen Zeitstufen nicht ausgetauscht werden können, weil sie selber thermodynamisch mindestens im makrophysikalischen Horizont verschieden bestimmt sind.

2. **Sie bezeichnet die Zeitbezogenheit unseres Wissens.** Aus dieser Erfahrung der Naturgeschichte im menschlichen Kennen, Wissen und Handeln ergibt sich formal der qualitative Unterschied zwischen Vergangenheit und Zukunft, also die Struktur der Zeit. Auch in der Methode des Erwerbs des historischen Wissens wird also die Struktur der Zeit sichtbar. Die Methode der Kulturgeschichte erweist sich als dieselbe wie die der Naturgeschichte: „*Es wird vom Gegenwärtigen aus rückwärts konstruiert, 'wie es eigentlich gewesen ist'*“²⁸. Diese Konstruktion, ausgehend von einer möglichst genauen Beschreibung der Gegenwart mit der Berücksichtigung möglichst vieler der bekannten Naturgesetze führt dazu, dass wir nur „*hypothetisch*“ um unsere Gegenwart ein Stück Vergangenheit und Zukunft konstruieren, das nach beiden Seiten offen ist²⁹. In der Methode des Erwerbs des historischen Wissens geht es insbesondere um die Rückwärtskonstruktion. Dingler macht darauf aufmerksam, dass diese Methode des Rückwärtskonstruierens *von selbst mit sich führt, dass die Möglichkeit des Zurückverlegens in die Vergangenheit keine Grenze hat*³⁰.

In der doppelten Deutung der Geschichtlichkeit kann man also nach Weizsäcker über die Geschichte der Natur sprechen, was von einigen Naturwissenschaftlern als Subjektivisierung des objektiven Naturgeschehens angesehen wird. Für unseren Zusammenhang ist es vornehmlich wichtig, zu erkennen, wie Weizsäcker durch das

²⁶ G. Bauer, „Geschichtlichkeit ...a.a.O., s. 178ff. Siehe auch zum Problem „Erfahrung und Geschichte“: K.M. Meyer-A b i c h, Erfahrung der Naturgeschichte, in: Die Erfahrung der Zeit. Gedenkschrift für Georg Picht, Ch. L i n k (Hrsg.), Stuttgart 1984, s. 238–251; B. W e i t e, Zeit und Geheimnis. Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt, Freiburg, Basel, Wien 1975, s. 28–40; G. P i c h t, Der Begriff der Natur und seine Geschichte. Mit einer Einführung von C.F. v. Weizsäcker, Stuttgart 1989.

²⁷ C.F. von Weizsäcker, Die Geschichte der Natur ...a.a.O., s. 10.

²⁸ P. Lorenzen, Lehrbuch der konstruktiven Wissenschaftstheorie ...a.a.O., s. 304.

²⁹ Ebd. 297. Lorenzen beschreibt diese Methode der Rückwärtskonstruktion: „Man geht von partiellen Zustandsbeschreibungen der Gegenwart aus und 'erklärt' diese als, Spuren' der Vergangenheit. Dazu setzt man hypothetisch frühere Zustände an, die mit Naturgesetzen die Entstehung der Gegenwart funktional erklären. Durch gelungene Erklärungen vervollständigen sich die Zustandsbeschreibungen zunächst der Gegenwart, dann der Vergangenheit, dann wieder der Gegenwart usw.“ (ebd. 294f).

³⁰ H. Dingler, Der Zusammenbruch der Wissenschaft und der Primat der Philosophie, München 1926, s. 304.

Ernstmachen mit dem Gedanken, dass die Geschichtlichkeit der Natur keine subjektive Eigenschaft menschlichen Erlebens ist. Gewiß, der Natur „widerfährt“ ihre Geschichte, während der Mensch sie „erfährt“. Aber es ergibt sich gerade von diesem Unterschied her die Notwendigkeit — und auf sie kommt es Weizsäcker an — ein Denken zu entwickeln, das der gegenseitigen Bedingtheit der Natur und des Menschen Rechnung trägt. Man kann im Sinne Weizsäckers sagen, dass „das Sein“ ist zwar älter als „das Wissen“, aber erst „das Wissen“ weiß, was „das Sein“ ist.

III. DIE GESCHICHTLICHE STRUKTURIERUNG DER ZEIT — DIE ZEITMODALITÄTEN

Als die „Geschichtlichkeit der Zeit“³¹ bezeichnet Weizsäcker die Struktur der Zeit: die Zeitmodi (Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft). Die gemeinte Struktur ist die Asymmetrie zwischen faktischer Vergangenheit und offener Zukunft im Bezug auf das jeweilige Jetzt — und damit auf jeden Punkt der linearen Zeit, insofern dieser einmal Jetzt war, es gerade ist, oder dereinst sein wird. Weizsäcker meint, dass diese scheinbar phänomenologische Struktur der Zeit a priori und als objektive Eigenschaft des Naturgeschehens vorausgesetzt werden muss. Die Ausrichtung der Naturprozesse, die als Geschichte der Natur bezeichnet ist, ist eine Folge der asymmetrischen, futurisch strukturierten wirklichen Zeit.

Die fundamentale Rolle, die Weizsäcker der Zeit zuschreibt, zeigt sich also in ihrer Struktur, die der Grund für ihre Geschichtlichkeit ist und uns die *Offenheit der Zukunft*³² garantiert. Dieses Verständnis von Zeit beinhaltet das Verstehen ihrer geschichtlichen Strukturierung in drei Modi: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, denen nach Weizsäcker³³ die Seins — Modalitäten der Faktizität-Notwendigkeit, Wirklichkeit und Möglichkeit zugeordnet werden: *Die Vergangenheit ist das, was einmal Gegenwart war; sie besteht aus faktischen, unabänderlichen Ereignissen. Die Zukunft ist das, was einmal Gegenwart sein wird; sie enthält mögliche, beeinflussbare Ereignisse*³⁴. Vergangene und zukünftige Ereignisse haben also eine verschiedene Seinweise: vergangene sind faktisch, zukünftige möglich. *Wirklich im engsten Sinne sind beide nicht; aktuell wirklich ist nur die Gegenwart*³⁵. Der qualitative Unterschied zwischen Vergangenheit und Zukunft erfordert eine für das Wissen offene Zukunft. Das Mögliche läßt sich vom Faktischen nur dann unterscheiden, wenn im Möglichen die Zukunft für jedes nur denkbare oder

³¹ C.F. von Weizsäcker, Die Geschichte der Natur ...a.a.O.

³² C.F. von Weizsäcker, Einheit ...a.a.O., s. 203, 427; Der Garten des Menschlichen ...a.a.O., s. 91f, 344, 351, 376, 400f, 435ff.

³³ Georg Picht hat auf diese gegenseitige Zuordnung hingewiesen. Vgl. G. Picht, Die Zeit und die Modalitäten, in: G. Picht, Hier und Jetzt. Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima, Bd. I, Stuttgart 1980, s. 372–374.

³⁴ C.F. von Weizsäcker, Die Geschichte der Natur ...a.a.O., s. 14.

³⁵ C.F. von Weizsäcker, Die Geschichte der Natur ...a.a.O., s. 11; vgl. C.F. von Weizsäcker, Zeit, Physik, Metaphysik, in: Die Erfahrung der Zeit. Gedenkschrift für Georg Picht, Ch. Link (Hrsg.), Stuttgart 1984, s. 23; Tragweite der Wissenschaft ...a.a.O., s. 322–331; Das Problem der Zeit ...a.a.O., s. 16ff.

erfahrbare Wissen offen ist. Das Faktische und das Mögliche können differenziert werden, erstens, wenn das Faktische Kontingent in die Zeit eintritt. Die Vergangenheit konstruiert sich im Horizont der Weizsäckerschen Zeit aus einzelnen Fakten, die nach und nach in der jeweiligen Gegenwart in die Zeit eintreten. Wenn die Fakten Kontingent entstanden sind, so ist die gesamte Vergangenheit Kontingent und kann durch die fundamentalen Gesetze nicht vorhergesagt werden. Müller faßt dies in einem Satz zusammen: *Die Naturgesetze implizieren kein „Gesetz der Geschichte“*³⁶. Es entsteht also die Frage, was am Horizont möglicher Fakten so beständig ist, dass es trotz der Kontingenz doch in nicht-kontingenter Weise der Vorhersage zugänglich wäre? Weizsäcker's Antwort darauf lautet, dass nur eine statistische Aussage die Differenz zwischen kontingentem Erscheinen in der Zeit und beständiger Prognose in der Zeit zu überbrücken vermag³⁷. Daraus folgt, dass der Modus des Möglichen einzig statistisch, d.h. in der Form der Wahrscheinlichkeit quantifizierbar ist³⁸. Nur Wahrscheinlichkeiten können vorhergesagt werden. Die Wahrscheinlichkeit drücken aber nicht das subjektive Nichtwissen aus, sondern eher das objektive Vorauswissen. Deshalb spricht Weizsäcker über den *objektiven Wahrscheinlichkeiten*³⁹.

Weizsäcker bezeichnet seine Lehre von der Struktur der Zeit als *Ontologie der Zeit*⁴⁰. Im Kontext dieser Behauptung muß man feststellen, dass Weizsäcker eigentlich *keine Metaphysik vertritt*⁴¹. Die Struktur der Zeit in ihrer ontologischen Deutung bedeutet: Die Vergangenheit als Modus des Faktischen, das weder bei Kenntnis noch bei Unkenntnis seiner Dokumente geändert werden kann. Faktizität erhält auch die Bedeutung von Abgeschlossenheit, jedenfalls soweit Biosysteme naturwissenschaftlich behandelt werden⁴². Die Zukunft als Modus des Möglichen wird als Feld offener Möglichkeiten verstanden, in denen bezüglich der Gegenwart noch nichts festgelegt ist. Die Zukunft ist also der Bereich des Möglichen, das nur mit bestimmter Wahrscheinlichkeit vorausgesagt werden kann. Die Gegenwart schließlich ist der Umschlagspunkt, an dem das Mögliche zum Faktischen wird, ist der *Ort, wo die Entscheidungen fallen*; ein Modus des Wirklichen⁴³. *Das Phänomen der Gegenwart* — behauptet C.F. von Weizsäcker — *ist uns nicht verständlich ohne Faktizität der Vergangenheit und Antizipation möglicher Zukunft*⁴⁴. Der Gegenwart

³⁶ A.M. Klaus Müller, Naturgesetze, Wirklichkeit, Zeitlichkeit, in: Offene Systeme I. Beiträge zur Zeitstruktur von Information, Entropie und Evolution, E. von Weizsäcker (Hrsg.), Stuttgart 1974, s. 325.

³⁷ C.F. von Weizsäcker, Aufbau der Physik, München, Wien 1985, s. 100–118; Vgl. auch: A.M. Klaus Müller, Naturgesetze ...a.a.O., s. 324ff.

³⁸ C.F. von Weizsäcker, Zeit, Physik, Metaphysik ...a.a.O., s. 23.

³⁹ C.F. von Weizsäcker, Aufbau der Physik ...a.a.O., s. 194–197.

⁴⁰ C.F. von Weizsäcker, Einheit ...a.a.O., s. 458.

⁴¹ R. Wisser, Verantwortungsbewußte Wandlung, C.F. von Weizsäcker's Werk und Persönlichkeit, *Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel* 19(1963), Messesondernummer, 14.

⁴² H. Wehrt, Offene Systeme und Zeitstruktur II, in: *Offenheit – Zeitlichkeit – Komplexität. Zur Theorie der Offenen Systeme*, K. Kornwachs (Hrsg.), Frankfurt, New York 1984, s. 414–537.

⁴³ A.M. Klaus Müller, Die präparierte Zeit. Der Mensch in der Krise seiner eigenen Zielsetzungen. Geleitwort Helmut Gollwitzer, Einführung Wolf Häfele, Stuttgart 1973, s. 288.

⁴⁴ C.F. von Weizsäcker, Aufbau der Physik ...a.a.O., s. 588.

wird die raum-zeitliche Wirklichkeit zugeordnet, in der die Phänomenalität der Phänomene wahrnehmbar wird. Auf Grund dieses modalisierten Zeitbegriffes wird die Zeit in der Unterschiedenheit ihrer Modi thematisiert und den Modalitäten des Seins zugeordnet. Die Modi der Zeit wie die Modalitäten des Seins sind nicht als primär von Menschen in seiner Erfahrung flektiert anzusehen. Vielmehr sind sie ihm von der Natur vorgegebene, in denen er sich vorfindet, und erst insofern ihm gegebene. Als primär gegebene sind sie in seiner geschichtlichen Existenz, erst später reflektierte, und als reflektierbare dann in einer Theorie wie etwa der Wissenschaft von der Natur generalisierbare. Die Geschichtlichkeit der Natur und des Menschen wird also gewonnen durch Einsicht in Seins-Modalitäten in Bezug auf Zeitmodi, Modalitäten des Faktischen, Wirklichen und Möglichen, Unmöglichen und Wahrscheinlichen. Diese drei letzteren sind dem Zeitmodus der Zukunft zugeordnet und werden deshalb als futurische Modalitäten bezeichnet. Wegen ihrer ontologischen Bindung an die Zeitmodi können Modalitäten auch als zeitliche Grundbegriffe bezeichnet werden. Die gegenseitige Zuordnung der Zeitmodi und Seins-Modalitäten ist der Schlüssel der Weizsäckerschen Zeitphilosophie⁴⁵. Dieser Lehre von der Strukturierung der Zeit, die als ihre Geschichtlichkeit⁴⁶ bezeichnet ist, kommt also nicht nur eine epistemologische, sondern auch eine ontologische Bedeutung zu. Schüz wagt es diese besondere Weizsäckersche „Ontologie der Zeit“ als „Epistemo-Ontologie“ oder „Onto-Epistemologie, je nachdem, worauf der Schwerpunkt gelegt wird, zu nennen⁴⁷.

IV. DIE HENOLOGISCHE PERSPEKTIVE DER ZEIT

Die Forderung Weizsäckers von der Einheit der Natur und der Einheit der Physik setzt den Begriff der geschichtlichen Zeit als Bedingung der Einheit sowohl im philosophischen, als auch im physikalischen Sinne, voraus. Wenn Weizsäcker über die Geschichtlichkeit der Zeit oder über die geschichtliche Zeit redet, dann meint er in diesem Begriff, der eine sehr subjektivistische Resonanz mit sich bringt, wie es z.B. in den philosophischen Analysen von Kant, Bergson und Heidegger der Fall ist, auch die naturwissenschaftliche, physikalische, objektive Bedeutung der Zeit auszudrücken⁴⁸. Weizsäcker vertritt die Meinung, dass es nicht ausreicht, das Problem der Ganzheit in die Philosophie oder den Glauben zu verlagern: *Das philosophische Wunder der Wissenschaft ist, dass es so stabile Einzeltheorien gibt. Die Philosophie aber wagt, nach dem Ganzen zu fragen, weil sie das eigentlich Wahre sucht*⁴⁹. Auch die Physik muss sich heute bei ihren Untersuchungen zunehmend den Phänomenen von Ganzheit, Einheit und Komplexität stellen. Die Antwort auf die Frage, in welchem Sinne die Zeit die Bedingung der so

⁴⁵ H. Wehrt, Offene Systeme ...a.a.O., s. 442ff.

⁴⁶ C.F. von Weizsäcker, Die Geschichte der Natur ...a.a.O., s. 10–14.

⁴⁷ M. Schüz, Die Einheit des Wirklichen. Carl Friedrich von Weizsäckers Denkweg, Pfullingen 1986, s. 157.

⁴⁸ Ebd. 19.

⁴⁹ C.F. von Weizsäcker, Wahrnehmung der Neuzeit. München, Wien 1983, s. 335; Vgl. auch: Zum Weltbild der Physik, Stuttgart 1958, s. 32.

verstandenen Einheit ist, faßt Weizsäcker folgenderweise zusammen: *Die Einheit der Natur ist, wenn sie in der Einheit der Physik verstanden wird, die Einheit der Erfahrung. [...] Erfahrung ist ein zeitlicher Vorgang (z.B.: jetzt aus der Vergangenheit für die Zukunft lernen). Die reiche Struktur der Zeit ist also eine der Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung*⁵⁰. Als erste Bedingung der Erfahrung und damit der Einheit der Natur glaubt Weizsäcker die Zeit gefunden zu haben. *Die Einheit von Mensch und Natur [...] scheint ihren Grund in der Einheit der Zeit zu haben*⁵¹. Die Zeit ist in C.F. von Weizsäckers Philosophie und seinem Denkhorizont das *Letzbegründende für alle Erscheinungen des Wirklichen und für alles dasjenige, was vom Menschen gewußt werden kann; sie spannt den möglichen Horizont des menschlichen Wissens auf*⁵².

In Weizsäckers Problemkomplex der Einheit der Natur kann man einzelne Stufen oder Aspekte unterscheiden, die seine Gedanken und zugleich seine Forschungsarbeit, diese Einheit aufzubauen, ausmachen und darstellen:

1. Zuerst geht es um die Einheit der Natur im Sinne von „Einheitlichkeit der Spezies von Objekten“.

2. Weiters handelt es sich um Einheit der Natur im kosmologischen Sinne der „Allheit der Objekte“.

3. An der Spitze der Einheit der Natur stellt C.F. von Weizsäcker die „Einheit des Gesetzes“. Es geht hier um die Rekonstruktion einer fundamentalen Theorie, die allgemeine Geltung besitzt.

4. Weizsäcker versucht die Einheit der Natur unter den drei aufgezählten Aspekten auf die „Einheit der Erfahrung“ zu begründen.

5. An die Spitze der Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung stellt Weizsäcker die Zeit. In seinem Ansatz erscheint die Zeitlichkeit der Erfahrung eher als die „Einheit der Zeit“.

6. Zur Einheit der Natur nach Weizsäckers Ansatz gehört die „Einheit von Mensch und Natur“ und daraus folgend die „Einheit der Natur- und Geisteswissenschaften“.

7. Schließlich kommt Weizsäcker zum Gedanken der henologischen Philosophie mit dem Leitgedanken der „Einheit des Einen“⁵³.

Nun nach diesem rekapitulierenden Überblick des Konzepts der Einheit soll die bindungsschaffende Rolle der Zeit im Konzept der Einheit der Wirklichkeit (Natur, Wissenschaft, Physik) aus der henologischen⁵⁴ Perspektive untersucht werden.

⁵⁰ C.F. von Weizsäcker, *Einheit der Natur* ...a.a.O., s. 13.

⁵¹ Ebd. 16.

⁵² M. Schütz, *Einheit des Wirklichen* ...a.a.O., s. 55f.

⁵³ C.F. von Weizsäcker, *Einheit der Natur* ...a.a.O., s. 12–16, 466–470.

⁵⁴ Als Henologie bezeichnet man die aus der platonischen Ideenlehre entwickelte Philosophie des Einen.

V. DIE ZEIT IN IHRER DREIDIMENSIONALITÄT IM KONZEPT DER EINHEIT DER NATUR

Das Thema der Einheit der Natur und des naturwissenschaftlichen Erkennens in Form der Einheit der Physik bildet in gewisser Weise die Leitlinie des philosophischen und naturwissenschaftlichen Schaffens von C.F. von Weizsäcker. Die Suche nach der systematischen Einheit der Wissenschaften erläutert Weizsäcker in folgenden Worten: *Einheit der Wissenschaft ist die Bedingung des wissenschaftlichen Verständnisses ihres Gebietes als Ganzes*⁵⁵. Und noch präziser stellt er fest, dass es zwischen *der Einheit der Wissenschaften und der Einheit der von Menschen erfahrenen Natur* eine zyklische Verbindung gibt. Diesen Zusammenhang formuliert er so allgemein, dass die verstandene Einheit der Naturwissenschaft die wissenschaftliche Form des Verständnisses der Einheit der Natur annehmen müsse⁵⁶. Er sucht die Einheit der Naturwissenschaft nicht in der Einheit der Methode, sondern in der Einheit ihres Gegenstandes, also in der Einheit der Natur. Die Einheit der Naturwissenschaft liegt also seiner Meinung nach nicht im Verstehen, sondern in der Naturwissenschaft selbst. Weizsäcker setzt in seiner Suche nach der Einheit der Naturerkenntnis die Einheit des Gegenstandes, d.h. die Natur selbst voraus und stellt sie als erfassbar dar.

In diesem Kontext soll das angemerkt werden, was Rüdiger Inhetveen formuliert, dass sich *in der Tradition der Philosophie ebenso wie in der Gegenwart der Physik die Frage nach der Einheit (der Natur, der Wissenschaften oder auch nur der Physik) so einfach nicht stellt*⁵⁷. Weizäckers Ansatz der Einheit der Natur ist stark mit dem Systemgedanken von der Möglichkeit der Erfahrung im transzendentalen Ansatz Kants verbunden. Das Bemühen um eine *Einheit der Natur*⁵⁸ ist, um mit Weizäckers Worten es auszudrücken, eine *konstruktive Aufgabe*⁵⁹. Weizsäcker vertritt die Ansicht, dass die moderne Physik, vor allem durch den Aufbau der Quantentheorie, über die Mittel zu einer einheitlichen Deutung alles dessen, was im weitesten Sinne des Wortes „Natur“ genannt wird, verfügt. Natur schließt hier den Menschen ein, und zwar nicht nur das *animal rationale*, sondern auch das *animal*

⁵⁵ C.F. von Weizsäcker, Ist in der Gegenwart eine systematische Einheit der Wissenschaft möglich, *Die Tatwelt. Zeitschrift für die Erneuerung des Geisteslebens*, Heft 2(1937), s. 69.

⁵⁶ C.F. von Weizsäcker, Einheit der Natur ...a.a.O., s. 11–16.

⁵⁷ R. Inhetveen, Wissenschaftstheorie und die Einheit der Natur, in: *Entwicklungen der methodischen Philosophie*, P. Janich (Hrsg.), Frankfurt am Main 1992 (85–90). Vgl. auch: R. Köttler, Vereinheitlichung und Reduktion. Zum Erklärungsproblem der Physik, in: *Entwicklungen der methodischen Philosophie ...a.a.O.*, s. 91–112; J. Willer, Relativitätstheorie und methodische Philosophie, in: *Entwicklungen der methodischen Philosophie ...a.a.O.*, s. 240–256.

⁵⁸ Siehe dazu auch: S. Olczyk, M. Przanowski, Difficulties with Absolutism: The Case of von Weizsäcker's Philosophy, in: *Polish Essays in the Philosophy of the Natural Sciences*, W. Krajewski (ed.), Dordrecht, Boston – London 1982, s. 413–430; E.M. Manasse, Eine Brücke über die Kluft? Bemerkungen zu C.F. v. Weizäckers Buch: „Die Einheit der Natur“, in: *Studia Platonica. Festschrift für Hermann Gundert*, K. Döring, W. Kullman (Hrsg.), Amsterdam 1974, s. 107–124; A. Dederer, Integrale Philosophie, *Schopenhauer Jahr* 61(1980), s. 51–60; H.-P. Dürr, Aufbau der Physik – eine „unendliche Geschichte“, in: *Das Netz des Physikers. Naturwissenschaftliche Erkenntnis in der Verantwortung*, H.-P. Dürr (Hrsg.), München, Wien 1988, s. 144–153; M. Schüz, Einheit des Wirklichen ...a.a.O.

⁵⁹ C.F. von Weizsäcker, Einheit der Natur ...a.a.O., s. 183–206.

rationale, d.h. den Menschen, insofern er sich denkend, erkennend und handelnd verhält. Weizsäcker versteht also die Einheit der Natur so, dass der Mensch auch als ein sich denkend, erkennend und handelnd verhaltendes Wesen von der Physik, d.h. von der Wissenschaft der Natur her zu verstehen ist⁶⁰.

*Die Wissenschaft, die diese Einheit der Natur zum Ausdruck bringen müßte, heißt auch heute noch Physik*⁶¹ — stellt C.F. von Weizsäcker fest. Die Einsicht in die geschichtliche Entwicklung der Physik läßt Weizsäcker diesen Weg zur Einheit besser begreifen und in einem Programm formulieren. Grunwald unterscheidet in Weizsäckers Programm zwei Denkrichtungen. Einerseits wird der Weg der Physik zur Einheit als Umwandlung der Physik zur Naturwissenschaft verstanden. Andererseits wird der Weg der Physik zur Einheit vor allem mit der Bildung immer umfassenderer Theorien in Verbindung gebracht⁶².

Um den Gefahren eines simplifizierenden Physikalismus zu entgehen, hält es Weizsäcker für notwendig, sowohl seinen Begriff der Natur, den Begriff der Zeit wie auch die Begriffssprache der Naturwissenschaft kritisch zu analysieren. Das führt ihn unter anderem dazu, erstens den Zusammenhängen dieser Begriffssprachen mit den philosophischen Entscheidungen nachzugehen, die den Weg des modernen Denkens bestimmt haben, und zweitens sie im breiten Horizont der Logik und der Wissenschaftstheorie darzustellen. Wir haben schon vorher auf das philosophische Erbe im Denken Weizsäckers bezüglich seiner Analyse des Zeitbegriffs hingewiesen.

VI. ABSCHLIEßENDER RUCKBLICK

Der vorliegende Artikel fragt nach der Bedeutung der Weizsäckerschen Theorie der Zeit. Als Zeit versteht er das Bestimmte durch die Dreidimensionalität, das vom Menschen mehr oder weniger ausdrücklich erkannt und gewußt wird. Das Ziel dieser Artikel liegt darin, die zentrale Bedeutung der Weizsäckerschen Auffassung der geschichtlichen Zeit im philosophischen Umfeld im allgemeinen zu zeigen und Konsequenzen seiner Theorie der Zeit für die geschichtliche Anthropologie. Im vorliegenden Artikel zeigen wir, dass die zeitlichen Strukturen nicht erst aus der Wissenschaft, speziell aus der Physik, gewonnen werden können, sondern zu den Bedingungen der Möglichkeit dieser Wissenschaft gehören. Weizsäcker erkennt die Struktur des — normalerweise für subjektiv befundenen — Zeitbewußtseins *als objektive Eigenschaft des physischen Geschehens*⁶³ an. Diese Struktur ist die Asymmetrie zwischen faktischer Vergangenheit und offener Zukunft in Bezug auf das jeweilige Jetzt und damit auf jeden Punkt der geschichtlich strukturierten Zeit, insofern dieser einmal ein Jetzt war, es gerade ist, oder dereinst sein wird. Indem

⁶⁰ E.M. M a n a s s e, Eine Brücke über die Kluff? Bemerkungen zu C.F. v. Weizsäckers Buch: „Die Einheit der Natur“ ...a.a.O., s. 107–109.

⁶¹ C.F. v o n W e i z s ä c k e r, Einheit der Natur ...a.a.O., s. 13.

⁶² M. G r u n w a l d, Einheit der Natur und Einheit der naturwissenschaftlichen Erkenntnis bei C.F. von Weizsäcker, in: Erfahrung des Denkens – Wahrnehmung des Ganzen. Carl Friedrich von Weizsäcker als Physiker und Philosoph, P. A c k e r m a n n, W. E i s e n b e r g, H. H e r w i g, K. K a n n e g i e ß e r (Hrsg.), Berlin 1989, s. 173.

⁶³ C.F. v o n W e i z s ä c k e r, Die Einheit der Natur. Studien ...a.a.O., s. 176.

sich die Differenz der Zeitmodi, der Unterschied zwischen der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft im phänomenologischen Zeitverständnis auf die lebendige Zeiterfahrung des Menschen und auf das Zeitbewußtsein stützt, gründet sich die Differenz der Zeitmodi in Weizsäckers Zeitanalyse — im Kontext der Suche nach den Bedingungen für die Möglichkeit der Erfahrung — auf die Differenz zwischen „Beständigem“ und „Erstmaligem“ und damit implizit auf die Naturgesetze⁶⁴. In diesem Zusammenhang spiegelt sich durch die Einheit der Zeit die Einheit von Mensch und Natur wider, die sich insbesondere in der Zeitlichkeit und der Geschichtlichkeit des Menschen und der Natur manifestiert.

KONCEPCJA HISTORYCZNEJ STRUKTURY CZASU

STRESZCZENIE

Podstawowym pojęciem w myśli Carla Friedricha von Weizsäckera jest pojęcie czasu. Uważa on, że z jednej strony nie ma chyba nic bardziej oczywistego, jak czas i stosunek człowieka do czasu, świadomość trójwymiarowej struktury czasu, a z drugiej strony pojawia się ogromna trudność w kompleksowym i syntetycznym ujęciu czasu. Pojęcie czasu odgrywa w myśli i filozofii Weizsäckera zasadniczą rolę, stanowiąc punkt wyjścia w próbie odnalezienia dróg do poznania i odtworzenia jedności przyrody, w próbie rozumienia „jedności fizyki” i jej rekonstrukcji w duchu neokantowskim oraz w próbie szukania i analiz warunków możliwości nauki. Sposób postawienia pytania o czas, jak również próba pewnej odpowiedzi na nie wykazują skłonności Weizsäckera do esencjalizmu, eidetyzmu, do fenomenologii. Posługuje się on również przy próbie zrekonstruowania struktury czasu pragmatyczno-konstruktywistycznymi kryteriami. Niniejszy artykuł ma na celu pokazać podstawowe elementy historycznej struktury czasu i próbę zastosowania tej koncepcji czasu do tworzenia projektu historycznej antropologii oraz do analiz historyczności przyrody.

Weizsäcker traktuje pojęcia „faktyczności” i „możliwości”, w których się niejako manifestuje struktura czasu, jako pojęcia fundamentalne, nieredukowalne aktualnie do żadnych innych pojęć. Wyjaśnienie, bliższa definicja i określenie tych pojęć dokonuje się w praktycznym kontekście i za pomocą kryteriów pragmatycznych. Pojęcia czasu nie można tylko ograniczać do obiektywnego świata doświadczeń fizyki, ale czas wchodzi także w subiektywny obszar ludzkiej zdolności poznawczej, wpływając na kształt ludzkich działań. Weizsäcker uznaje taką strukturę czasu, która normalnie jest ujmowana jako subiektywna świadomość czasu *als objektive Eigenschaft des physischen Naturgeschehens*.

Weizsäcker próbuje uzasadnić rozumienie struktur czasowych i czasowej orientacji, ukierunkowania w czasie, które należą według niego do podstawowych warunków ludzkiego działania w przednaukowej praktyce. Pokazuje on dalej, jak takie właśnie przednaukowe jeszcze rozumienie struktury czasu wpływa i warunkuje naukę i badania naukowe. Struktura czasu jest, według niego, aprioryczną i obiektywną właściwością procesów przyrody. Ukierunkowanie procesów natury jest następstwem asymetrycznego, ku przyszłości skierowanego, rzeczywistego czasu.

Artykuł ma na celu pokazać główne elementy koncepcji historycznej struktury czasu wyłaniającej się z myśli C.F. von Weizsäckera. Systematyczno-krytyczna analiza zawarta w tym krótkim szkicu prowadzona jest w w dużej mierze z perspektywy konstruktywnej teorii nauki i metodycznej filozofii szkoły Erlangen.

⁶⁴ C.F. von Weizsäcker, *Aufbau der Physik ...a.a.O.*, s. 200–206.

MEDIA PRZESTRZENIĄ MANIFESTACJI LUDZKIEJ RACJONALNOŚCI

Treść: Wstęp. — 1. Zasada racjonalności w komunikacji. — 2. Prawda pomiędzy racjonalnością a moralnością. — 3. Transcendencja osoby w komunikowaniu. — Zakończenie. — Zusammenfassung

WSTĘP

Nie ulega wątpliwości, że procesy komunikacji medialnej zależą od wielu przedmiotowych i podmiotowych uwarunkowań. W przestrzeni mediów możemy wyróżnić wiele zamkniętych lub otwartych systemów i struktur medialnych, w których realizują się określone procesy przekazu, wymiany, komunikacji. Nie można się jednak zgodzić z tezą, iż systemy i struktury medialne mają albo deterministyczny wpływ na człowieka, albo też stanowią tak otwarty i pełen zmienności system, iż nie można w nim mówić o jakichkolwiek trwałych i przewidywalnych zasadach funkcjonowania¹. Oba te skrajne ujęcia przekreślają osobowy charakter mediów, traktując człowieka jako istotę zdeterminowaną przez media lub jako istotę zagubioną w nieustannej zmienności i ulotności procesów medialnych. W obu tych ujęciach tworzenie zasad etyki wydaje się być mało sensowne i zasadne, gdyż takiej etyce brakowałoby istotnych antropologicznych fundamentów, umożliwiających realizację podstawowego wymiaru etyki, jakim jest odpowiedzialność człowieka za swoje działania. Bez odpowiedzialności nie można mówić o jakimkolwiek moralnym działaniu.

Personalistyczna etyka mediów wychodzi z założenia, iż komunikacja medialna w całokształcie swojego funkcjonowania jest rzeczywistością ludzką. W centrum świata mediów jest zawsze człowiek, bez którego nie może się urzeczywistnić jakakolwiek sensowna i prawdziwa komunikacja. W naturę takiej komunikacji, jak to już wcześniej analizowaliśmy, wpisane są: racjonalność działania, uczestnictwo,

¹ Według teorii systemów N. Luhmanna, świat jest niejako „zawieszony w próżni”. Każdy system jest konstytuowany przez swoje środowisko. Skoro świat kultury nie ma swojego zewnętrznego środowiska, to ostatecznie nie jest on systemem, gdyż nie ma granic i jest tworem otwartym. Z tego powodu nie można też twierdzić, iż w świecie mediów funkcjonują jakiejkolwiek stałe zasady oprócz zasady nieustannej zmienności; por. N. L u h m a n n, *Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1971, s. 3–5; M. F l e i s c h e r, *Teoria kultury i komunikacji. Systemowe i ewolucyjne podstawy*, Wrocław 2002, s. 127–313.

dar, relacje osobowe itd., które stanowią jej konstytutywne elementy. Na fundamencie takiej komunikacji tworzą się więzy wspólnotowe i struktury społeczne, w które wpisana jest osobowa obecność człowieka, nadająca wszelkim strukturom ponadstrukturalny i ponadsystemowy charakter.

Nie wykluczając potrzeby i ważności struktur i systemów przedmiotowych, należy jednak podkreślić, że bez tego wymiaru osobowego komunikacja nie spełni swojej istotnej roli, a mianowicie komunikacji wartości, lecz, co najwyżej, będzie funkcjonować jako przedmiotowy przekaz, jako system zaspokajania potrzeb lub, co gorsza, jako wyrachowana gra czy manipulacja.

I. ZASADA RACJONALNOŚCI W KOMUNIKACJI

Przestrzeń mediów jest przestrzenią manifestacji ludzkiej racjonalności. Wszelkie działanie medialne, jako działanie osobowe, jest i powinno być działaniem racjonalnym. Racjonalność ludzkiego działania opiera się na ludzkiej rozumności i wolności. Manifestacją ludzkiej racjonalności jest przestrzeń mediów, obejmująca wszystko to, co związane jest z twórczą i komunikacyjną obecnością i działaniem człowieka jako *homo communicus* i *homo communicans*. Przestrzeń mediów, jako przejaw ludzkiej aktywności twórczo-komunikacyjnej, ujawnia zarówno wielkość i wyjątkowość człowieka jako istoty racjonalnej, jak też pozwala dostrzec wyzwania, zagrożenia, ograniczenia, które rodzą się z jakiegokolwiek naruszenia racjonalności jego działania. W racjonalność człowieka wpisana jest już etyczność jego działania. Racjonalność można nazwać uczciwością w postudze myślenia i działania². Nie można zatem przeciwstawiać tych dwóch przestrzeni: racjonalności i moralności. Wszystkie takie próby prowadzą do destrukcji jednej i drugiej przestrzeni ludzkiego życia³, które są przecież ze sobą ściśle związane i wzajemnie się warunkują. W toku dotychczasowych analiz staraliśmy się pokazać podstawy tej zależności oraz jej konsekwencje. Wydaje się, że nie można racjonalności izolować od kontekstu wartości i powinności, gdyż taka izolacja mogłaby prowadzić do dosyć dychotomicznego myślenia, iż *to, co racjonalne i nieracjonalne nie zawsze jest tym, co dla człowieka i cywilizacji korzystne lub niekorzystne, słuszne lub niesłuszne, dobre lub złe*⁴. Otóż, wydaje się, iż należy w takim sensie rozumieć racjonalność, zgodnie z którym działanie racjonalne oparte na prawdzie o wartościach i powinnościach jest dobre, i odwrotnie, każde dobre działanie jest też działaniem racjonalnym. Nie znaczy to oczywiście, że następuje tutaj utożsamianie dwóch płaszczyzn i dwóch kategorii wartości: wartości poznawczych i wartości

² J. Życiński, *Granice racjonalności. Eseje z filozofii nauki*, Warszawa 1993; M. Heller, *Moralność myślenia*, Tarnów 1994; *Racjonalność i styl myślenia*, pr. zb. pod red. E. Mokrzyckiego, Warszawa 1992; P. Bortkiewicz, *Przed wszystkim etyka*, Poznań 2000, s. 27 n.; *Człowiek wobec wyzwań racjonalności*, pr. zb. pod red. A. Kiepa, Katowice 2002; W. Sady, *Spór o racjonalność naukową od Poincarégo do Laudana*, Wrocław 2000.

³ Z. Bauman, *Nowoczesność i zagłada*, Warszawa 1992; t. n. z., *Wieloznaczność nowoczesna – nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa 1995.

⁴ A. Marek-Bieniasz, *Czy we współczesnym świecie racjonalność jest zagrożeniem dla moralności?*, w: *Człowiek wobec wyzwań racjonalności*, jw., s. 123.

etycznych. Te dwie przestrzenie wzajemnie się przenikają, częściowo warunkują, ale nie utożsamiają, zgodnie ze schematem, iż nie tylko coś jest racjonalne, bo jest dobre, i odwrotnie, nie tylko coś jest dobre, bo jest racjonalne, ze zwróceniem uwagi na zwrot „nie tylko”. Przestrzeń mediów jest przestrzenią moralności i przestrzenią racjonalności. Dlatego wszelka komunikacja, jako działanie racjonalne, ma również wymiar moralny. Próby wykluczania tego wymiaru z jakiegokolwiek pola ludzkiej aktywności niosą ze sobą ryzyko degradacji i destrukcji cywilizacyjnej. Należy zatem podkreślić, iż działanie w pełni racjonalne realizuje się zawsze w przestrzeni wartości i powinności, dlatego może i powinno być wartościowane etycznie. Podstawą etycznego wartościowania wszelkiego ludzkiego działania jest jego racjonalność, a więc rozumność i wolność. W racjonalności nie tylko kryje się podstawowe kryterium wartościowania etycznego, ale zasadniczo stanowi ona fundament etyki. Dlatego też zasada racjonalności jako podstawowe kryterium wartościowania wydaje się czymś tak samozrozumiałym, fundamentalnym i podstawowym dla etyki mediów, że nie potrzeba jej zbytnio uzasadniać. Jednak chcemy podkreślić jej rolę i znaczenie w kontekście poszerzającego się obszaru medialnej irracjonalności, zarówno w samej przestrzeni przedmiotowo-podmiotowych działań medialnych, jak i w próbach interpretacji, opisu a nawet konstruowania etyk medialnych na bazie negacji racjonalności. Cywilizacja, jaką dziś mamy, jest niewątpliwie produktem racjonalności człowieka nowoczesnego, symbolizowanym przede wszystkim przez *homo oeconomicus* i *homo communicans*. Ten fakt potwierdza tylko tezę, iż jedynie na bazie racjonalności człowiek jest w stanie rozwiązywać problemy i wyzwania cywilizacji, którą sam tworzy.

Media stały się w ostatnich dekadach przestrzenią wielu eksperymentów negujących racjonalność, i to zarówno na płaszczyźnie praktyki medialnej, jak i w obszarze teorii mediów. Proces irracjonalizacji mediów widoczny jest szczególnie w myśli postmodernistycznej⁵. W myśleniu tym została radykalnie podważona uniwersalność i prawomocność racjonalności. Pojęcie „racjonalności”, być może, zostało na jakimś etapie rozwoju myśli ludzkiej zniekształcone, co jednak w żaden sposób nie uprawnia do podważenia właściwej, fundamentalnej dla człowieka roli i znaczenia racjonalności. Mentalność postmodernistyczna obejmuje już szerokie kręgi ludzkiej kultury, wywołując tam swoiste kryzysy racjonalności. Kryzys racjonalności jest dziś odczuwany także w kulturze, w pewnych obszarach mediów, a także i w dziedzinie etyki. W obszarach ogarniętych takim kryzysem człowiek

⁵ Postmodernizm próbuje kreślić podstawy antyracjonalnej rzeczywistości. Z. Bauman usiłuje stworzyć podstawy moralności bez racjonalnej etyki. Habermas zastanawia się natomiast nad cywilizacyjnymi konsekwencjami „niedokończonego projektu nowoczesności” dla rozwoju tendencji wrogich racjonalności; por. J. H a b e r m a s, *Modernizm – niedopełniony projekt*, Opole 1987, s. 13–14; t e n ż e, *Pojęcie racjonalności komunikacyjnej w świetle teorii aktów mowy*, w: *Rozumność i racjonalność*, pr. zb. pod red. T. Buksińskiego, Poznań 1997, s. 51–78; Z. B a u m a n, *Wieloznaczność nowoczesna*, jw., s. 24 n.; *Racjonalność, nauka, społeczeństwo*, pr. zb. pod red. H. Kozakiewicza, E. Mokrzyckiego, M.J. Siemki, Warszawa 1989; *Racjonalność współczesności*, pr. zb. pod red. H. Kozakiewicza, E. Mokrzyckiego, M.J. Siemki (red.), Warszawa 1992; *Aporie sensu – emotywizm i racjonalizm*, pr. zb. pod red. J. Bańki, A. K i e p a s, Katowice 1998.

realizuje nieracjonalnie swoją wolność, przystosowując się coraz bardziej do „życia bez fundamentów” racjonalnych i etycznych. W różnych obszarach życia inaczej się te zjawiska kryzysowe ujawniają, w różny też sposób próbuje się je identyfikować i opisywać, na przykład w obszarze mediów jako zjawisko „produkcji sensu”, „negacji rzeczywistości”, „wirtualizacji rzeczywistości”, „promocji skrajności”, w obszarze etyki jako proces „deracjonalizacji moralności”, „dekonstrukcji etyki”, w obszarze filozoficzno-kulturowym jako „negację racjonalności”, „uprawomocnienie wielości prawd”, „irracjonalizację sztuki i kultury”, w obszarze codziennego życia jako „konsumizację życia”, jako „makdonalizację racjonalności”⁶. Można zatem mówić o zjawisku „postmodernizacji” życia. U jego podstaw leży — jak się wydaje — negowanie fundamentów racjonalności, wzmacniane coraz większą subiektywizacją i indywidualizacją poznania, działania, wartościowania, brakiem obiektywnych i uniwersalnych odniesień i coraz bardziej potęgującym się kultem chaosu, dowolności i przypadkowości. Te tendencje bardzo intensywnie przenoszą się na obszar mediów, który jest swoistym wyznacznikiem i miernikiem różnych, pozytywnych i negatywnych tendencji cywilizacyjnych⁷. W obszarze etyki mediów tendencje te zdają się niemal zastępować tradycyjną moralność, budowaną i kształtowaną na fundamencie zasady racjonalności, przez moralność bez etyki⁸. Dlatego tym bardziej etyka mediów, wsparta zasadą racjonalności, winna pokazać żywy związek między moralnością a racjonalnością i na takim fundamencie formułować zasady wartościowania etycznego działań medialnych.

⁶ Procesy określane pojęciem makdonaldyzacji (używa się różnych określeń tego zjawiska kulturowego, np.: mcdonaldyzacja, mcdonalizacja, macdonalizacja itp.) są jednym z symptomów współczesnej kultury masowej. Pojęcie to zostało wprowadzone przez George’a Ritzera, znanego badacza współczesnej kultury; por. G. R i t z e r, *Mcdonaldyzacja społeczeństwa*, Warszawa 1999; t e n ż e, *Magiczny świat konsumpcji*, Warszawa 2001; *Racjonalność myślenia, decydowania i działania (Problemy stare i nowe)*, pr. zb. pod red. W. Zachera, Warszawa 2000, s. 15; T. M i c z k a, *O zmianie zachowań komunikacyjnych. Konsumenci w nowych sytuacjach audiowizualnych*, Katowice 2002, s. 131–148.

⁷ Z. S z y m c z y k, *Racjonalność, racjonalizm, wiara*, w: *Rozum i wiara mówią do mnie. Wokół encykliki Jana Pawła II „Fides et ratio”*, pr. zb. pod red. K. Mądela, Kraków 1999, s. 111–124. Jednym z symptomów współczesnej mentalności kulturowej, kształtowanej w duchu postmodernizmu, jest odchodzenie od racjonalności w stronę wszelakiego rodzaju irracjonalności. Objawiają się one również w kulturze medialnej tendencjami irracjonalizacji i mitologizacji mediów; zob. niektóre postmodernistyczne projekty medialne w pierwszej części pracy; zob. także: R. H o g g a r t, *Mass media in a mass society: myth and reality*, New York 2004; M.A. P e t e r s o n, *Anthropology and Mass Communication: Media and Myth in the New Millennium*, New York 2003; *Fiktion als Fakt: „Metaphysik” der neuen Medien*, pr. zb. pod red. R. M a t z k e r a, S. Z i e l i Ń s k i e g o, Bern, New York 2000; A. L e p a, *Mity i obrazy*, Łódź 1999; Ch.P. C a m p b e l l, *Race, myth and the news*, Thousand Oaks 1995; E. K a t z, *Mass media and social change*, London, Beverly Hills 1981; M. M o n t a n i, *Filosofia della cultura. Problemi e prospettive*, Roma 1996, s. 13–26.

⁸ Z. B a u m a n, *Etyka ponowoczesna*, jw., s. 25–50; t e n ż e, *Nowoczesność i zagłada*, jw.; t e n ż e, *Wieloznaczność nowoczesna – nowoczesność wieloznaczna*, jw.

II. PRAWDA POMIĘDZY RACJONALNOŚCIĄ A MORALNOŚCIĄ

Racjonalną szansą i ambicją każdego człowieka jest poznać i zrozumieć, choćby tylko częściowo, sens i wartość swojego życia. Chodzi o poznanie zarówno początków i fundamentów ludzkiego życia, jak i zrozumienie jego *logosu* w racjonalnych strukturach świata, aż po odkrywanie sensu nieskończoności i wieczności. Kultura ludzka jest odzwierciedleniem tych poszukiwań i racjonalnych wysiłków człowieka. Kwintesencją tych poszukiwań jest filozofia, której początki związane są z próbą racjonalnej interpretacji rzeczywistości i odejścia od mitologicznych wyjaśnień. Również etyka była i jest próbą racjonalnego podejścia do moralności. Racjonalność jest w tych wszystkich poszukiwaniach punktem wyjścia i metodą osiągania prawdy. Prawda jest nierozłącznie związana z racjonalnością, i odwrotnie, racjonalność człowieka jest zorientowana na prawdę i skoncentrowana wokół poznania prawdy, i to prawdy „jednej i jedynej”, a nie tylko wokół uprawomocnienia wielości prawd. Na prawdzie buduje się ludzka odpowiedzialność i racjonalne urzeczywistnianie ludzkiej wolności. Dynamizm racjonalności ujawnia się w ciągłym poszukiwaniu prawdy, w dążeniach do jej obiektywizacji. Racjonalność łączy się nie tylko ze świadomością, ale nade wszystko z całym procesem ludzkiego poznania i uznawania poznanej rzeczywistości za prawdziwą. Prawda dotyka każdego wymiaru ludzkiego życia, również, jak to wskazaliśmy, wymiaru etycznego, wartościowanie etyczne opiera się bowiem na poznanej prawdzie o świecie wartości i powinności. W takim sensie można mówić o zaangażowaniu człowieka w prawdę na poziomie jej odkrywania, poznawania oraz urzeczywistniania poprzez wartościowanie i działanie etyczne.

W relacji człowieka do prawdy uwidacznia się także zaangażowanie wolności. Ma ono charakter spontaniczny i nieunikniony, człowiek nie może nie uznać tego, co poznał jako rzeczywiście istniejące, czyli prawdziwe. Prawda jest niejako wpisana w wolność człowieka, dzięki niej uzyskuje swój właściwy, osobowy wymiar. Wszystkie przejawy i akty ludzkiej wolności noszą w sobie znamię jej fundamentalnego odniesienia do prawdy albo zaangażowania w jej afirmację, albo jej negację. W normalnych warunkach człowiek prawdę afirmuje, spontanicznie potwierdza swym zachowaniem i działaniem to, co poznał i uznał za prawdę. Jeżeli zaś popełnił błąd albo kierował się kłamstwem, to w imię prawdy może i powinien jej dezaprobatę odwołać. Co więcej — racjonalność ludzkich zachowań pozwala człowiekowi na złożenie nawet trudnego i heroicznego świadectwa prawdzie. Chodzi tu o aprobatę i afirmację nie tylko tak zwanych prawd bezpiecznych, ale i takich, które również w trudnych warunkach nie pozwalają człowiekowi na jakikolwiek akt samozniewolenia. Inny rodzaj odniesienia do prawdy na poziomie ludzkiej wolności to zaangażowanie w fałsz i negacja prawdy. Takie postawy są zasadniczo zaprzeczeniem ludzkiej racjonalności, są przejawem irracjonalności i absurdu. Pokazują one tym samym konsekwencje oderwania prawdy od ludzkiej wolności, która jest wraz z prawdą podstawowym faktorem moralności.

Prawda łączy racjonalność z moralnością. Ten związek ujawnia się także w przestrzeni mediów. Kultura mediów nie tylko dokumentuje wysiłki rozumienia ludzkiej komunikacji, ale sama także staje się obszarem zmagania racjonalności z irracjonalnością. Etyka mediów jest swoistym „sumieniem” tych zmagania,

wskazując na dobro człowieka jako podstawowe kryterium wszelkich racjonalnych działań medialnych. We współczesnej praktyce medialnej możemy dostrzec jednak wiele obszarów negowania racjonalnych kryteriów wartościowania, zacierania granic między racjonalnością a irracjonalnością, czy wręcz zafascynowania irracjonalnością⁹. Takie tendencje są zazwyczaj odzwierciedleniem lub wyrazem postmodernistycznej mentalności antyracjonalnej i tego wszystkiego, co z taką mentalnością się wiąże, a więc negacji normatywności etycznej, subiektywizacji wartości, pluralizacji poglądów i prawd, negacji sensowności i celowości itd. Takie postawy i tendencje wynikają z ogólnej wizji człowieka i świata, której wyznacznikiem są irracjonalność, przypadek i chaos. Jeśli uznać irracjonalność za rzekomą oznakę człowieczeństwa, to dążenie do rozwoju człowieka wymagałoby rezygnacji z racjonalności. Wiele działań medialnych wskazuje na to, że ta teza jest rzeczywiście uznawana i realizowana przez niektórych twórców kultury medialnej. W działaniach tych uwidacznia się nie tylko próba reinterpretacji racjonalności, która jest *de facto* negacją wypracowanego przez kulturę i filozofię rozumienia racjonalności, ale także ujawnia się w tych dziełach medialnych zafascynowanie irracjonalnością¹⁰. Skutkiem, a być może i założonym celem tych działań staje się antropologiczny chaos i etyczny relatywizm, w których mieszają się racjonalne kryteria semantyczne z irracjonalną dowolnością interpretacji lub w których obiektywna normatywność wypierana jest przez moralność impulsów moralnych. Ta tendencja, wręcz zamiłowanie do permanentnej negacji obiektywnego świata, przybiera czasem absurdalną postać beznamiętnego negowania, jak to widzimy chociażby w koncepcji Geertza, którego nie tyle interesuje sam relatywizm, co zdecydowana negacja „antyrelatywizmu”¹¹. Medialne przekazy, oparte na takiej moralności i wizji człowieka, operują w przestrzeni fikcji, zabawy, manipulacji. Rzeczywisty świat przy współdziałaniu mediów staje się jedynie „wieloaktowym przedstawie-

⁹ N. Postman, *Zabawić się na śmierć. Dyskurs publiczny w epoce show-businessu*, Warszawa 2002, s. 123 n.; G. Ritzer, *Magiczny świat konsumpcji*, jw., s. 141 n.; D. Winn, *Manipulowanie umysłem*, Wrocław 2003, s. 55 n.

¹⁰ W miejsce zasady racjonalności proponuje się w kulturze medialnej zastępcze kryteria ocen, myślenia i wartościowania, wyrażane takimi chociażby określeniami, jak: „tolerancja wobec innych poglądów”, „autonomia wolnych decyzji”, „harmonizowanie przekonań”, „globalizacja myśli”, „większość opinii” itp. Podobne określenia, wyrażające negację racjonalnej normatywności, odnajdujemy w etycznej refleksji postmodernistycznej. Przykładem takiego nowego języka etycznego, ukazującego negację racjonalności, może być projekt etyki ponowoczesnej Z. Bauman, w której przewijają się takie określenia, jak np.: „środki luzem puszczone”, „technologia demontażu jaźni moralnej”, „społeczeństwo bez ryzyka”, „zniesienie ostatniej restrykcji technologii”, „ideał włóczęgi i turysty”; por. Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, jw., s. 253–309.

¹¹ Przedstawicielem takiej antyracjonalnej orientacji jest np. Clifford Geertz, reprezentant postmodernistycznej antropologii interpretatywnej, który pisze m.in. tak: „Prawdę mówiąc nie zamierzam tu bronić relatywizmu, który w końcu jest terminem zużyтым, zawołaniem niegdysiejszych bitew, chcę natomiast zaatakować antyrelatywizm, znajdujący się — jak sądzę — w fazie ekspansji i reprezentujący odkurzoną wersję odwiecznego nieporozumienia” (C. Geertz, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, jw., s. 58). Temu przedstawianiu się racjonalnemu antyrelatywizmowi ma służyć przekonanie, iż wypędzanie demonów racjonalności jest głównym powodem studiowania i uprawiania nauki (por. tamże, s. 58–59). Geertz sytuuje się wygodnie w pewnej próżni między sprzeciwem wobec „anty-relatywizmu” a rezerwą wobec relatywizmu (analogicznie do słynnego powiedzenia: „jestem za, a nawet i przeciw”).

niem¹². Człowiek przestaje być jednostką, żeby już nie powiedzieć „osobą”, która decyduje w sposób wolny i świadomy o swoim działaniu, a staje się istotą zawieszoną w próżni etycznej, zdana jedynie na swoją „jaźń moralną”, która w tym środowisku sfragmentaryzowanej odpowiedzialności jest „omamiona pozorną «bezosobowością» zasad lub przygaszona przemożnym autorytetem wyznaczonego zadania i przepisów proceduralnych¹³.

III. TRANSCENDENCJA OSOBY W KOMUNIKOWANIU

Zostawiając niejako w tle te wyraźne metody i sposoby kwestionowania lub negowania racjonalności, trzeba powiedzieć, że centralną sprawą dla etyki mediów jest to, iż człowiek jako osoba żyje, działa i komunikuje się na fundamencie swojej racjonalności, i taką przestrzeń racjonalną mediów jest w stanie tworzyć i rzeczywistość ją tworzy. Racjonalność pozwala mu poznawać prawdę¹⁴ i działać w sposób wolny w świecie przedmiotowym, realizując wartości, czyli, inaczej mówiąc, działać moralnie. W ten sposób człowiek jest w stanie transcendować wszelkie uwarunkowania przedmiotowe świata mediów swoją racjonalnością. Z takiej perspektywy personalistycznej człowiek nie jest tylko biernym odbiorcą i konsumentem przekazów medialnych, ale aktywnym twórcą i współtwórcą komunikacji medialnej. Taka antropologia, podkreślająca wartość ludzkiej racjonalności, osadzona na mocnej tradycji filozoficznej¹⁵, znajduje swoje zastosowanie w obszarze współczesnych mediów, a szczególnie w etyce mediów. Aktualność takiej antropologii oraz ciągła świeżość i głębia myśli nie zależą tylko od jej zakorzenienia w personalistycznej myśli filozoficznej, ale bardziej i przede wszystkim od jej prawdy o istocie i wartości człowieka. Poprzez pryzmat tej prawdy można odkrywać naturę komunikacji. Prawdziwa i pełna komunikacja oraz realizujące się poprzez nią obdarowanie osobowe byłyby czymś niemożliwym bez uprzedniego odkrycia racjonalności¹⁶. Z natury więc samego człowieczeństwa wynika racjonal-

¹² Z. Bauman, Socjologia i ponowoczesność, w: Racjonalność współczesności. Między filozofią a socjologią, pr. zb. pod red. H. Kozakiewiczą, Warszawa 1992, s. 15.

¹³ Z. Bauman, Etyka ponowoczesna, jw., s. 169.

¹⁴ K. Wojtyła, Osoba i czyn, Kraków 1969, s. 166–167. Warto też wspomnieć, że w wielu współczesnych teoriach medialnych przyjmuje się, podobne do gadamerowskiej, koncepcje rzeczywistości i poznania prawdy, zgodnie z którymi człowiek „znajduje się jedynie w świecie luster” i dlatego jego doświadczenia ograniczają się do „subiektywnego świata gry”; por. H.G. Gadamer, Prawda i metoda, Kraków 1993, s. 86 n., 121 n.

¹⁵ K. Wojtyła, jw., s. 76–77, 167. Trafnie podkreśla to stara definicja Boecjusza eksponująca rozumność jako „distinctivum” osoby: „persona est individua substantia rationalis naturae” (tamże, s. 167).

¹⁶ We współczesnej kulturze i nauce trwa ożywiona dyskusja wokół problematyki rozumienia racjonalności i jej przeciwieństw: irracjonalności czy antyracjonalności, zarówno w aspekcie historycznym (ewolucja pojęć) i systematycznym (zakres i granice pojęć). „Nauki współczesnej także nie da się podporządkować — jak pisze Życiński — prostym schematom racjonalności, które wypracowano w kręgu sympatyków Kartezjusza i Francisca Bacona. Na tej podstawie można kwestionować jedynie swoisty folklor racjonalności, w którym konstruowano idealne wzorce pozbawione odniesienia do praktyki badawczej” (J. Życiński, Granice racjonalności, jw., s. 25–26). Jeśli popatrzymy chociażby na filozofię ostatnich dwóch stuleci, to odnajdziemy w niej

ność jego istnienia i rozwoju. Rozumność i wolność są wyrazem i przejawem jego natury i podstawą jego osobowego działania. Osoba ludzka odznacza się zdolnością rozumowania, poznawania, wydawania sądów, głoszenia opinii, sensownego wartościowania, przewidywania, przekonywania oraz wszelkiego komunikacyjnego działania. Cała ta zdolność wywodzi się, i to nie tylko psychologicznie czy fenomenalnie, z faktu racjonalności. To wszystko stanowi treść zasady racjonalności.

Zasada racjonalności jest głęboko zakorzeniona w transcendencji osoby. *Pojęcie transcendencji osoby* — pisze K. Wojtyła — *można rozpatrywać w kategoriach metafizycznych. Utożsamia się ona wówczas z właściwym człowiekowi jako osobie stosunkiem do transcendentaliów: do bytu, prawdy, dobra i piękna. Przystęp do nich posiada człowiek poprzez myśl, a w ślad za myślą, za umysłem — i poprzez czyn. W tym ujęciu czyn służy także realizacji prawdy, dobra i piękna*¹⁷. Bez tej realizacji wartości nie może też być prawdziwego obdarowania. Komunikacja rozumiana jako obdarowanie się osób jest wyrazem ich transcendencji osobowej ponad uwarunkowania przedmiotowe, medialne. Zakładając nawet, że to obdarowanie nie ujawnia się lub nie realizuje w pełni w masowej komunikacji medialnej, to i tak każdy rodzaj komunikacji medialnej jest wyrazem transcendencji osoby.

Skoro osoba ludzka ma możliwość związania swojej wolności w swoim sumieniu, to tym samym uznaje prawdę o wartościach i powinnościach w przestrzeni mediów, prawdę, która z kolei angażuje wolność podmiotu w konkretnym działaniu komunikacyjnym. Każde działanie medialne jest więc wyrazem ludzkiej racjonalności, a tym samym przejawem transcendencji osoby. Teza ta dla etycznych orientacji niepersonalistycznych może wydawać się zbyt ontologiczna i mało praktyczna. Warto jednak przy tej okazji przywołać znane na terenie etyki, co najmniej od czasów Arystotelesa, rozróżnienie na trzy pola działań, trzy obszary „sprawczości” człowieka: *theoria*, *praxis* i *poiesis*, którym z kolei odpowiadają trzy typy poznania: teoretyczne, praktyczne i twórcze. Wszystkie te typy sprawczości, bardzo często przenikające się wzajemnie, odnajdziemy we współczesnych, zróżnicowanych modelach komunikacji. Wiele z nich zatrzymuje się jedynie na dwóch ostatnich poziomach — to jest na praktyczno-ekonomicznym i twórczym. Jest to jednak ogromne ograniczenie pola widzenia ludzkiej rzeczywistości, i to nie tylko medialnej. Co więcej, jest to daleko idący redukcjonizm pragmatyczno-funkcjonalny, abstrahujący od duchowego i osobowego wymiaru komunikacji medialnej. Dlatego należałoby, w imię integralności i godności osoby, wszystkie te poziomy traktować łącznie, w odpowiednich priorytetach i wzajemnej harmonii. To jest zadanie dla etyki mediów, która nie powinna wychodzić od razu od poziomu *praxis* i *poiesis*, ale winna pamiętać, że podstawowym kryterium i celem poznania, swoistym spoiwem pomiędzy teorią a praktyką — jest prawda. Kryterium poznania

„wielości racjonalności”, od aprioryzmu kantowskiego, poprzez różnego rodzaju pozytywistyczne racjonalizmy i scjentyzmy, aż po współczesne szkoły hermeneutyczne, antyracjonalne filozofie postmodernistyczne, filozofie sztucznej inteligencji oraz koncepcje filozofii umysłu czy filozofii świadomości; por. J. Życiński, *iw.*, s. 235 n.

¹⁷ K. Wojtyła, *iw.*, s. 162.

praktycznego wyniku z prawdy ukierunkowanej ku dobru, zaś w poznaniu twórczym prawda ukierunkowana jest ku dobru i pięknu¹⁸. Poszczególne typy poznania i działania ludzkiego wzajemnie się przenikają i od siebie zależą, co nie przekreśla równocześnie ich specyfiki i odrębności celów oraz struktury poznania. Wszystkie razem wyrastają z podłoża ludzkiej racjonalności i wpisują się w zasadę racjonalności ludzkiego komunikowania.

ZAKOŃCZENIE

Człowiekowi, jako osobie, istocie myślącej i wolnej, nie wystarczy tylko wierność własnym przekonaniom. Nie wystarczy też zwykłe przedstawienie i wypowiedzenie podstawowych intuicji moralnych. Nie wystarczy również przypisywanie moralnego uznania takiej prawdy, która dotyczy banalnych faktów czy analitycznych oczywistości. Nie wystarczy też człowiekowi to, że trzyma się w życiu jakiejś jednej ograniczonej „logiki działań”, na przykład „logiki komercji”, „logiki reality show”, „logiki serca”, „logiki kanonów telewizyjnych”¹⁹. Człowiek, jako osoba, potrzebuje czegoś nieskończenie więcej. Poszukiwanie tego „czegoś więcej” wynika z racjonalności jego bytu osobowego i ono też przenosi się konsekwentnie na płaszczyznę komunikacji, w której nie tylko przekazuje się treści w komercyjnych ramach, w której nie tylko dokonuje się wymiana przedmiotowa, ale przede wszystkim dokonuje się obdarowanie lub nieobdarowanie sobą drugiej osoby, dokonuje się komunikacja wartości i sumień w oparciu o zasadę racjonalności.

Przestrzeń medialna jest przestrzenią obecności człowieka oraz jego różnorodnych działań komunikacyjnych i medialnych. Dlatego też sama ta obecność warunkuje charakter dokonujących się w niej procesów i działań. Każda komunikacja jest w swojej istocie darem, ponieważ dokonuje się między ludźmi, wnoszącymi w jej strukturę swoją osobową godność i wartość. Zadaniem etyki mediów jest ujawniać ten osobowy charakter obszaru mediów i przez pryzmat daru odkrywać podstawowe zasady etyczne, pozwalające realizować człowiekowi dobro, również w przestrzeni komercyjności i przedmiotowości mediów. Perspektywa racjonalności komunikacji jest więc jedną z podstawowych platform budowania etyki mediów.

¹⁸ A. K r a p i e c, *Ja — człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 184 n.

¹⁹ Określenia te w żaden sposób nie deprecjonują logiki jako takiej, ale stanowią w tej konfiguracji pojęciowej pewną nazwę własną, określającą jakieś schematy zachowań i działań, które niejednokrotnie z logiką, jako nauką poprawnego myślenia i rozumowania, nie mają nic wspólnego.

**DIE MEDIEN ALS DER RAUM DER MANIFESTATION
DER MENSCHLICHEN RATIONALITÄT**

ZUSAMMENFASSUNG

Die in der vorliegendem Artikel dargestellten Gedanken konzentrieren sich auf der Analyse der Manifestation der menschlichen Rationalität im Medienraum. Unsere Analyse stellt sich zum Ziel, die grundsätzlichen Elemente des personalistischen Paradigmas der Ethik der Medienkommunikation zu zeigen. Auf der Suche nach philosophischen Grundlagen und Quellen der Ethik der Medien berufen wir uns auf die fundamentale ontisch-existenziale Tatsache, dass der Mensch eine Person ist, die in der Gesellschaft lebt. Der grundsätzliche Gedanke unserer Analyse setzt voraus, dass der Mensch — *homo communicans* und *homo communicus* — eine Person ist, und umgekehrt — der Mensch als Person *homo communicans* und *homo communicus* ist.

Die Kommunikation der Person über die Medien ist eine Manifestation der menschlichen Rationalität. Sie ergibt sich aus der Transzendenz des Menschen in der Tat, was ausführlich K. Wojtyła beschreibt. Deshalb nehmen wir an — das Prinzip der vollen Kommerzialisierung der Medien ablehnend — dass die Medienkommunikation insofern eine menschliche Dimension haben wird, als sie neben den ökonomischen Faktoren auch das Prinzip der Uneigennützigkeit, der Gegenseitigkeit, der Universalität und der Affirmation der Person berücksichtigen wird.

EUROPA BRAUCHT CHRISTUS. WEITERGABE DES GLAUBENS UND DER CHRISTLICH GEPRÄGTEN KULTUR

Treść: — 1. Die christliche Kultur baut auf einer zutiefst humanen Werteordnung auf. — 2. Dialog statt Krieg der Kulturen. — 3. Was christlich ist, ist auch zutiefst human. — 4. Christentum und politische Kultur. — 5. Das *Sein-wollen-wie-Gott* (Gen 3,5) als größte Versuchung. — 6. Unantastbare Würde und Lebensrecht für alle Menschen. — 7. Mit dem Glauben verfallen Moral und Kultur. — 8. Die geistige Krise Europas begann mit der Säkularisierung und Aufklärung. — 9. Hoffnung trotz alledem, denn die Zehn Gebote sind „allen Menschen ins Herz geschrieben“. — Streszczenie

Papst Johannes Paul II. sprach bereits 1982 vor dem Rat der Europäischen Bischofskonferenz die herausfordernden Worte aus: *Es wird auch von uns abhängen, ob Europa sich in seine kleinen zeitlichen Bestrebungen, in seine Egoismen einschließt und der Angst und Bedeutungslosigkeit erliegt, weil es auf seine Berufung und seine Rolle in der Geschichte verzichtet, oder ob es in der Kultur des Lebens, der Liebe und der Hoffnung seine Seele wiederfindet*¹.

Die europäischen Bischöfe haben diesen Leitgedanken 1984, als das Europäische Parlament gewählt werden sollte, in die Worte gefasst: *Das Evangelium ist Quelle der Hoffnung für Europa*².

Der Präsident der Internationalen Paneuropa-Union, Otto von Habsburg, sagte 1997 in einem Interview: *Ein vereintes Europa muss eine Seele haben. Die Seele ist das Christentum*³.

Die Einheit Europas, die sich seit Jahrzehnten auf wirtschaftlicher und politischer Basis vollzieht, ist eine Notwendigkeit. Doch die wirtschaftlich-politische Basis allein genügt nicht für ein humanes Europa. Notwendiger ist eine Rückbesinnung auf die christliche Kultur und Werteordnung, wir können auch sagen: — auf die *christliche „Seele“ Europas*. Das Bewusstsein dafür muss wachgerufen werden, denn die christliche Werteordnung überragt die Lehre verschiedener Religionsstifter (Buddha, Konfuzius, Mohammed), weil sie eine zutiefst menschenwürdige Kultur ist, wie keine andere.

¹ Zit. nach: Die kollegiale Verantwortung der Bischöfe und Bischofskonferenzen Europas in der Evangelisierung des Kontinents, *Stimmen der Weltkirche* 16(1982), 8. Okt. 1982, S. 9.

² Zit. nach: Pressedienst des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz, *Dokumentation* 3(1984), S. 12. April 1984, S. 3.

³ O. von Habsburg, Pessimismus ist unberechtigt, *Paneuropa* 20(1997), S. 14.

I. DIE CHRISTLICHE KULTUR BAUT AUF EINER ZUTIEFST HUMANEN WERTEORDNUNG AUF

Die christliche Kultur war niemals nur eine „Kultur des Habens“, sondern sie war und ist gekennzeichnet durch die Anerkennung der Ehre Gottes, sowie des obersten Gebotes praktischer Nächstenliebe. Das ist ein *grundlegendes gemeinsames Erbe der europäischen Kultur, um dessen Bewahrung und Vertiefung wir Christen uns heute von neuem mühen müssen*⁴.

Die Werteordnung, die das Fundament bzw. das Rückgrat der christlichen Kultur bildet, wird am prägnantesten in den Worten Jesu wiedergegeben: *Was ihr für einen meiner Geringsten getan habt, das habt ihr mit getan* (Mt 25,40). Der Mitmensch wird damit zum Incognito Gottes, d.h. Gott selber begegnet uns unerkannt im Mitmenschen. Die als Hauptgebot geforderte Nächstenliebe, die mit der Gottesliebe untrennbar verbunden ist, darf sich nicht in schönen Worten erschöpfen. Sie muss sich im Alltag bewähren und das vor allem in schwierigen Situationen, in denen unsere Bequemlichkeit und Eigenliebe Ausflüchte sucht. Zudem darf sich die Nächstenliebe nicht auf Familienangehörige, Volksgenossen oder Mitchristen beschränken.

Das hat Jesus im Beispiel vom barmherzigen Samariter klargestellt (vgl. Lk 10,25–37). Dem verwundeten Juden half ein Samariter (heut würden wir sagen: ein Araber), obwohl beide sowohl die Volkszugehörigkeit als auch die Religion trennte. Bevor der Evangelist Lukas dieses Gleichnis anbrachte, zitierte er zuvor das Gebot Jesu: *Ihr aber sollt eure Feinde lieben* (Lk 6,35). Eine Forderung, die ebenfalls mit der Gottesliebe untrennbar verbunden ist.

Diese Aufgabe obliegt nicht nur der Kirche als Institution, sondern obliegt jedem einzelnen Christen. Aufgrund der Taufe wurden alle zu Zeugen Jesu Christi, gemäß seinen Worten: *Ihr seid Zeugen dafür* (Lk 24,48; vgl. Joh 15,27).

Heute muss jedes europäische Volk bekennen, *dass der Glaube unsere Heimat geschaffen hat und dass wir uns selbst verlieren würden, wenn wir den Glauben wegwerfen*⁵. Das bestätigt der jahrzehntelange Verfall, der mit der nationalsozialistischen Herrschaft seit 1933, und bald nach Kriegsende 1945, hinter dem 'Eisernen Vorhang', mit der kommunistischen Herrschaft, einsetzte. Wo zuvor eine christlich geprägte Kultur bewundernswerte Denkmäler hinterlassen hatte, verblieben von der gottlosen Diktatur nur materieller Verfall und geistige Zersetzung.

II. DIALOG STATT KRIEG DER KULTUREN

Der Hass gegenüber dem Feind und der „heilige Krieg“ — d.h. Gewaltanwendung im Namen Gottes —, lassen sich mit dem Evangelium Jesu Christi auf keinen Fall rechtfertigen. Eine Theokratie (Gottesherrschaft), d.h. eine nur religiös begründete Staatsgewalt, kennt sein Evangelium nicht. Jesus trennte Politik und Religion: *Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gott gehört* (Mk 12,17). Bei

⁴ J. Ratzinger, *Christlicher Glaube und Europa*, München 2. Aufl. 1982, S. 13.

⁵ Ebd., S. 9.

seiner Gefangennahme befahl er Petrus, der zur Waffe gegriffen hatte: *Steck dein Schwert in die Scheide, denn alle, die zum Schwert greifen, werden durch das Schwert umkommen* (Mt 26,52). Beim Verhör vor Pilatus bezeugte Christus: *Mein Königtum ist nicht von dieser Welt. Wenn es von dieser Welt wäre, würden meine Leute kämpfen, damit ich den Juden nicht ausgeliefert würde* (Joh 18,36).

Als die Vereinten Nationen das Jahr 2001 zum „Internationalen Jahr des Dialogs zwischen den Kulturen“ erklärten, begrüßte Papst Johannes Paul II. diese Initiative in seiner Botschaft zum Weltfriedenstag, am 1. Januar 2001, und rief seinerseits *alle Menschen guten Willens zu einem Dialog zwischen den verschiedenen Kulturen und Traditionen für eine Zivilisation der Liebe und des Friedens* auf, obwohl es hierzu — so fügte der Papst hinzu — noch *keine gebrauchsfertigen Lösungen gibt*⁶. Dem Geist der Bergpredigt Jesu entsprechend, zu der ebenfalls das Gebot der Feindesliebe gehört (Lk 6,35), soll aus diesem Dialog niemand ausgeschlossen werden, sogar die Gegner der Kirche nicht. Es soll ein Dialog sein *einzig aus Liebe zur Wahrheit*“ geführt, *„ohne Gewalt und ohne Hintergedanken“*⁷.

Der Dialog der Kulturen ist nicht zu verwechseln mit dem heutigen Trend zu einer Mischkultur (Multikulti-Ideologie), die einer Entwurzelung der betroffenen Menschen und einer kulturellen Selbstverleugnung Europas gleichkäme. Weder mit einem Fanatiker noch mit einem Vertreter der Beliebigkeitsmoral oder Multikulti-Ideologie ist ein fruchtbarer Dialog möglich.

III. WAS CHRISTLICH IST, IST AUCH ZUTIEFST HUMAN

Wo immer Gutes geschieht, dort geschieht es — nach christlichem Verständnis — mit Hilfe der Gnade Gottes. Das definierte folgendermaßen das Zweite Vatikanische Konzil: *Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen. Was sich nämlich an Gutem und Wahrem bei ihnen findet, wird von der Kirche als Vorbereitung für die Frohbotschaft und als Gabe dessen geschätzt, der jeden Menschen erleuchtet, damit er schließlich das Leben habe*⁸.

Für diese Lehre spricht die Gleichsetzung des biblischen Liebesgebotes mit der Goldenen Regel, die allen Kulturen bekannt ist, durch Jesus selbst. Nach dem größten Gebot gefragt, zitierte Jesus das Hauptgebot der Liebe mit dem Nachsatz: *Darin besteht das Gesetz und die Propheten* (Mt 22,40), d.h. die gesamte biblische Moral. Denselben bedeutsamen Nachsatz Jesu finden wir nach seinem Zitat der sogenannten „Goldenen Regel“, die in allen Hochkulturen bekannt war und die Jesus in der positiven Fassung anführte: *Alles, was ihr von anderen erwartet, das tut auch ihnen. Darin besteht das Gesetz und die Propheten* (Mt 7,12).

⁶ Vgl. Marschgepäck für das 21. Jahrhundert: Dialog der Kulturen, *Missio-Korrespondenz* 2(2001), S. 2.

⁷ KDK 92.

⁸ KK 16.

Im Aufruf zur Nachfolge steht auch das Jesuswort: *Wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen verliert, der wird es retten* (Lk 9,24). Es geht somit nicht um eine berechnende, sondern um eine *opferbereite Humanität*. Nur sie verdient, nach allgemeinem Verständnis, diesen Namen.

IV. CHRISTENTUM UND POLITISCHE KULTUR

In der „Europäischen Grundrechtecharta“, deren Entwurf seit dem Herbst 2000 vorliegt,⁹ sind — nach den Worten von Kardinal Ratzinger — *die christlichen Wurzeln des Kontinents leider nur unzureichend* formuliert worden. Zum fehlenden Gottesbezug meinte Papst Johannes Paul II: *Man darf nicht vergessen, dass die Ablehnung Gottes und seiner Gebote im vergangenen Jahrhundert zur Tyrannei der Götzen geführt hat. Eine Rasse, eine Klasse, der Staat, die Nation, die Partei wurden verherrlicht und traten an die Stelle des wahren und lebendigen Gottes. Aus den unglücklichen Ereignissen, die über das zwanzigste Jahrhundert hereinbrachen, kann man schließen: Die Rechte Gottes und des Menschen stehen oder fallen gemeinsam*¹⁰.

Besondere Beachtung sollte vor allem die Behandlung von Ehe und Familie in der vorliegenden Grundrechtecharta finden. Für die so wichtigen Institutionen ist nämlich kein „besonderer Schutz“ vorgesehen (Art. 9)¹¹. In der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 wird die besondere Bedeutung der Familie für Gesellschaft und Staat hervorgehoben mit den Worten: *Die Familie ist die natürliche und grundlegende Einheit der Gesellschaft und hat Anspruch auf Schutz durch Gesellschaft und Staat* (Art. 16). Kein Wort davon in der Europäischen Grundrechtecharta. Wir haben es somit in einigen Schwerpunkten der Europäischen Grundrechtecharta mit einem *stillen Abschied vom „alten Europa“* zu tun¹². Im Hinblick darauf meinte Otto von Habsburg: *Heute von einem christlichen Europa zu sprechen, heißt auch, einen Akt des Glaubens an das Leben und die Zukunft zu setzen, den weitverbreiteten Kulturpessimismen christliche Hoffnung entgegensetzen und für eine bessere Zukunft zu arbeiten und zu kämpfen. Denn die Zukunft wird uns nicht geschenkt — sie will erkämpft werden*¹³.

V. DAS SEIN-WOLLEN-WIE-GOTT (Gen 3, 5) ALS GRÖßTE VERSUCHUNG

Es ist unmöglich, Mitmenschlichkeit — die diesen Namen verdient — ohne den Gottesbezug aufzubauen. Die deutlichsten Beispiele im vergangenen 20. Jahrhundert bot die rote und braune Diktatur, die jeweils eine „Schöne neue Welt“ (Huxley)

⁹ Entwurf der Charta der Grundrechte der Europäischen Union, FAZ, 7. August 2000, S. 12.

¹⁰ Johannes Paul II, Ansprache beim Kongress über die Kaiserkrönung des Frankenherrschers Karl des Großen vor 1200 Jahren, zit. nach: *Kirche heute Januar 2001*, S. 12.

¹¹ Vg. Entwurf der Charta, zit. nach: FAZ, 7. August 2000, S. 12, Art. 9.

¹² M. W i e g e l, Ein stiller Abschied vom „alten Europa“?, FAZ, 28. Febr. 2001, S. 8.

¹³ O. v o n H a b s b u r g, Kann die christliche Wiedergeburt Europas gelingen?, *Kirche heute Januar 2001*, S. 14.

ohne Gott, ja sogar gegen Gott, aufbauen wollten. Aber beide Diktaturen brachten stattdessen Terror, Konzentrationslager und kriegerische Zerstörung. Größer als der materielle Schaden war die „Seelenräude“ — die geistige Zersetzung¹⁴.

Heutige Forscher, in letzter Zeit vor allem Gentechniker, sind ebenfalls der Meinung, *mit der Natur allein zu sein* und daher „*Gott spielen zu müssen*“, wie einer von ihnen (Dawkins) behauptete¹⁵. Mit Hilfe der Gentechnik, der Nanotechnik auf Mikroebene (1 Nanometer = 1 millionstel Millimeter) und der Robotik (Produktion intelligenter Roboter) will man den Menschen vor dem Untergang retten und sogar „in dem Garten Eden zurückversetzen“, denn Roboter sollen die Arbeit für uns verrichten und uns sogar ermöglichen, die „Unsterblichkeit zu erlangen“, indem menschliches Bewusstsein auf Chips abgespeichert und in intelligente Roboter eingesetzt wird¹⁶. Andere hoffen auf eine *Pille für ewiges Leben*¹⁷.

Dazu meinte Bill Joy, ein Berater des amerikanischen Präsidenten, kritisch: *Mit Gentechnik, Nanotechnologie und Robotik öffnen wir eine neue Büchse der Pandora, aber offenbar ist uns das kaum bewusst*¹⁸.

Aus christlicher Sicht stellen wir klar, dass wir nicht gegen Technik und wissenschaftlichem Fortschritt als solchem sind, sondern lediglich gegen die ideologische Übersteigerung und Anmaßung, die als „Bio-Kratie“ Gefahr läuft, *unter das Vorzeichen des Todes zu geraten, [...] von „wertem“ und „unwertem“ Leben*¹⁹.

Aus biblischer Sicht ist jedes Bestreben, Gott zu spielen, als vermessene Ideologie abzulehnen. Nämlich im *Sein wollen wie Gott* (Gen 3,5), bestand das Wesen der Urversuchung sowie der nachfolgenden Ursünde des Menschen. Es ist bezeichnend für diese Vermessenheit, dass ihr sogleich der Brudermord folgte, nicht nur in der Bibel (Kain und Abel, Gen 4,1–16), sondern immer dann, wenn der Mensch überheblich wurde und sich diktatorische Vollmachten *über Leben und Tod* annahm.

VI. UNANTASTBARE WÜRDE UND LEBENSRECHT FÜR ALLE MENSCHEN

Es geht um eine menschenwürdige Zukunft *für alle Menschen*, auch für Wehrlose und Kranke, die für manche Wissenschaftler nur noch eine verfügbare Menschenmasse darstellen. Hier kann der christliche Glaube die überzeugendste Argumentation für die Achtung der Menschenwürde und des Lebensrechts bieten. Denn der Christ geht von der Überzeugung aus, dass zwischen den Wahrheiten des

¹⁴ Vgl. A. Solschenizyn, *Der Archipel Gulag*, Bd. 1–3, Bern 1974–1976, hier Bd. 2, Bern 1974, S. 615 ff; vgl. ebd., S. 586, 597.

¹⁵ Vgl. R. Dawkins, *Wir spielen Gott* (aus dem Englischen), *FAZ* 24. Mai 2000, S. 49.

¹⁶ Vgl. B. Joy, *Warum die Zukunft uns nicht braucht*, *FAZ*, 6. Juni 2000, S. 49 und 51, hier S. 51.

¹⁷ Vgl. Pillentraum, *FAZ*, 30. August 2001, S. 43.

¹⁸ B. Joy, *Ebd.*, S. 51.

¹⁹ W. Lipp, *Das verwertete Leben*, *FAZ*, 16. Juli 2001, S. 39.

Glaubens und den Einsichten der ehrlich forschenden Vernunft zwar kein nahtloser Übergang, jedoch auch kein echter Widerspruch entstehen kann, da beide — Glaube und Vernunft — ihren Ursprung in demselben Gott haben.

Im Römerbrief bezeugt der Apostel Paulus, dass sowohl die Existenz Gottes der Erkenntniskraft der menschlichen Vernunft zugänglich ist (Röm 1,19f), wie auch das sittlich Gebotene in der Stimme des Gewissens (Röm 2,12–16) jedem Menschen als moralischer Wegweiser eingegeben ist.

Aufgrund dieser Überzeugung begann Papst Johannes Paul II. seine zukunftsweisende Enzyklika *Fides et ratio* (1998) mit den Worten: *Glaube und Vernunft (Fides et ratio) sind wie die beiden Flügel, mit denen sich der menschliche Geist zur Betrachtung der Wahrheit erhebt. Das Streben, die Wahrheit zu erkennen und letztlich ihn selbst zu erkennen, hat Gott dem Menschen ins Herz gesenkt, damit er dadurch, dass er Ihn erkennt und liebt, auch zur vollen Wahrheit über sich selbst gelangen könne*²⁰.

VII. MIT DEM GLAUBEN VERFALLEN MORAL UND KULTUR

Wir beobachten einen zunehmenden Verfall von Glaube und Moral in Europa²¹. Er offenbart sich vor allem darin, dass man versucht, das biblische Gottesbild durch magisch gedeutete Lebensenergien und entsprechende esoterische Kulte zu ersetzen²². Ein Blick in die Kulturgeschichte tausendjähriger Vergangenheit bezeugt: *Eine Kultur, die nicht vom Glauben beseelt und von einer menschenwürdigen Moral gestaltet wird, stirbt unweigerlich ab. Wo der christliche Glaube und mit ihm die geistige Kultur verfällt, folgt auch bald eine Zersetzung der materiellen Kultur, sowie die moralische Zersetzung des Menschen selbst. Der Mensch braucht nämlich ein geistiges, kulturelles Zuhause, um sich in Würde entwickeln und leben zu können. Er braucht eine Kultur, die diesen Namen verdient, die nicht als Deckmantel für Eigeninteressen privilegierter Gruppen missbraucht wird.*

Aus gegenwärtiger Erfahrung wissen wir, dass vor allem junge Menschen unter einem Sinn- und Ordnungsverlust leiden. Die Enttäuschung äußert sich paradoxerweise in Zerstörungswut und Gewaltanwendung²³. Eine Welt, die ihnen sinnlos erscheint, wollen sie beseitigen, um eine neue, sinnvolle aufzubauen. Diese Denk- und Handlungsmuster treten am deutlichsten in extremistischen Gruppen auf, so auch während der 68er Studentenrevolution, da sie renommierte Vordenker besaß, die damals die sogenannte „repressive Toleranz“ und die „strukturelle Gewalt“ des Staates anprangerten²⁴. Einige haben den damals propagierten „Marsch durch die

²⁰ FR, Einführung.

²¹ Manche sprechen vom Wertewandel, nicht vom Werteverlust Vgl. *HerKor* 55: 2001, N 2, S. 76ff.

²² Vgl. J. R a t z i n g e r, Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald, München 2. Aufl. 2000, S. 22f.

²³ Vgl. G. S c h m i d t c h e n, Ethik und Protest. Moralbilder und Wertkonflikte junger Menschen, Opladen 1992, S. 125ff.

²⁴ Vgl. K.L. S h e l l, Repressive Toleranz, strukturelle Gewalt. Vordenker der Studentenrevolte von 68, FAZ, 6. Februar 2001, S. 10.

Institutionen“ vollzogen. Die unselige Vergangenheit lässt sie selber nicht los. Daher können sie anderen keinen Weg in eine menschenwürdige Zukunft weisen. Tragisch für ein Land, wenn solche Menschen hohe Posten bekleiden.

VIII. DIE GEISTIGE KRISE EUROPAS BEGANN MIT DER SÄKULARISIERUNG UND AUFKLÄRUNG

Der Säkularisierungsprozess, d.h. die Loslösung menschlicher, gesellschaftlicher und staatlicher Ordnungen aus den Bindungen an Kirche und Christentum, zunächst nicht als offener Kampf gegen Kirche und Christentum praktiziert, wurde radikalisiert durch die Aufklärer des 18. Jahrhunderts. Sie bekämpften das Christentum als überflüssige Ablenkung von den Aufgaben dieser Welt und betrachteten darüber hinaus den Glauben als Gegenspieler der Vernunft und der Menschenwürde. Religion wurde mit Aberglaube und Fanatismus gleichgesetzt²⁵.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts, nämlich 1909, verkündete die aufklärerisch orientierte Intelligenz Europas ihr „Futuristisches Manifest“, sozusagen ihr Glaubensbekenntnis und Orientierungsprogramm. Es war eine Hymne auf den technischen Fortschritt, aber auch auf die Gewalt, konkret auf die *Flut der Revolutionen in den modernen Hauptstädten*, sowie auf den Krieg, *diese einzige Hygiene der Welt*²⁶. Bald danach begann der Erste Weltkrieg 1914, nach dessen Ende 1918 keine allgemeine „Hygiene der Welt“, sondern „Der Untergang des Abendlandes“ diagnostiziert wurde²⁷.

Der Zweite Weltkrieg entbrannte 1939. Die materiellen und geistigen Zerstörungen waren größer als im Ersten Weltkrieg, da zwei rivalisierende, verfeindete Diktaturen die Kriegstreiber waren, nämlich der Nationalsozialismus und der Kommunismus. Beide waren im gleichen Maß Feinde des christlichen Glaubens und sie bekämpften die Moral der Zehn Gebote Gottes, da sie ihren Welterlösungstheorien entgegenstanden.

Der russische Schriftsteller, Alexander Solschenizyn, der selber die sibirischen Lager durchleiden musste, schrieb später: *Für Menschen ohne höhere Sphäre ist die Macht wie Leichengift. Für sie gibt's bei Ansteckung keine Rettung*²⁸. Solschenizyn warnt uns also vor der Illusion, es sei gleichgültig, ob die politischen Führer gläubige Menschen sind oder nicht. Wer den christlichen Glauben nicht besitzt, wird auch die christliche Kultur und die entsprechende Werteordnung nicht vertreten. Es genügt natürlich nicht, den Namen eines Christen zu tragen. Man muss seine Verantwortung vor Gott ernst nehmen.

Wie die Kultur, so der Mensch, wie der Mensch, so die Kultur. Kultur und Menschenbild entsprechen einander. Durch die Erziehung, auch *Sozialisierung*

²⁵ Vgl. L. Stroh, 2000 Jahre Christentum. Eine Religion verändert die Welt, München – Stuttgart 1999, S. 178.

²⁶ Futuristisches Manifest, Nr. 9 und 11, zit. nach: B. Verbeek, Die Anthropologie der Umweltzerstörung, Darmstadt 2. Aufl. 1994, S. 202f.

²⁷ Vgl. O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes, Bd. 1 1918, Bd. 2 1922. Vgl. O. Spengler, Oswald, LThK Bd. 9, Sp. 959–960.

²⁸ A. Solschenizyn, Der Archipel Gulag, Bd. I. Bern 1974, S. 148.

genannt, wird der junge Mensch mit den entsprechenden, kulturell vorgegebenen *Verhaltensmustern* ausgestattet, die er *verinnerlicht (internalisiert)* und dadurch zum Inhalt seines *Gewissens* und auch seines Charakters macht. Daher wird die Primärsozialisation auch als 'zweite Geburt' bezeichnet, mit der Betonung, dass sie nur in einer intakten Familie vollgültig gelingen kann. Die Familie ist in dieser lebenswichtigen Aufgabe unersetzlich²⁹.

Wenn nun junge Menschen keine Orientierung im christlichen Glauben fanden oder immer noch nicht finden, ist die Versuchung umso stärker, sich durch Gewalt und Zerstörung an der Gesellschaft zu rächen. Der Extremismus findet hauptsächlich darin seine Nahrung³⁰. Gleichzeitig nimmt die Tendenz zu, sich selber „Bastelreligionen“ zurechtzulegen oder bei selbsternannten Gurus magische Praktiken anzulernen. Daher ist das gegenwärtige Ringen um den Gottesbezug in der Europäischen Grundrechtecharta so wichtig³¹.

IX. HOFFNUNG TROTZ ALLEDEM, DENN DIE ZEHN GEBOTE SIND „ALLEN MENSCHEN INS HERZ GESCHRIEBEN“

Viele zerstörerische Kräfte waren in der Vergangenheit gegen die christliche Kultur gerichtet. Trotzdem geben wir Christen die Hoffnung auf ein Wiedererstarken der christlichen „Seele“ Europas nicht auf. Wir gehen nämlich davon aus, dass Gott — wie der Apostel Paulus im bereits erwähnten Römerbrief feststellte — allen Menschen die Zehn Gebote *ins Herz geschrieben hat, ihr Gewissen legt Zeugnis davon ab* (Röm 1,15). Das geschah und geschieht, indem er uns Menschen nach seinem *Abbild* (Gen 1,26f) erschafft.

Da die Einsichten unseres Verstandes, und damit auch die Stimme des Gewissens, durch unsere Leidenschaften getrübt und sogar verfälscht werden ist die Askese, die Selbstbeherrschung notwendig³². Diese altbewährten Einsichten werden heute in der *Spaß- und Konsumgesellschaft*, mit dominierender Egozentrik, verdrängt. Demnach ist nämlich gut und erstrebenswert, was Vergnügen verschafft.

Anlässlich der 1200-Jahrfeier der Kaiserkrönung Karls des Großen im Jahr 800, erinnerte Papst Johannes Paul II. an die großen Verdienste dieses Kaisers um Europa und brachte seine Enttäuschung darüber zum Ausdruck, dass beim Versuch, eine *neue Synthese der Grundwerte zu schaffen, an denen sich das Zusammenleben der Völker Europas ausrichten muss, nicht einmal ein Bezug auf Gott* eingefügt wurde. Das hält der Hl. Vater für verhängnisvoll. Denn die Rechte Gottes und des Menschen stehen oder fallen gemeinsam“. Der Papst fügte hinzu: *Auf der Suche*

²⁹ Vgl. J. Piegsa, *Der Mensch — das moralische Lebewesen*, Bd. 3. St. Ottilien 1998, S. 173f.

³⁰ EKD / Deutsche Bischofskonferenz, *Gemeinsame Erklärung „Grundwerte und Gottes Gebot“*, Gütersloh – Trier 1979, S. 16.

³¹ Vgl. O. von Habsburg, *Kann die christliche Wiedergeburt Europas gelingen?*, *Kirche heute* Januar 2001, S. 13–14. Vgl. Entwurf der Charta der Grundrechte der Europäischen Union, *FAZ*, 7. August 2000, S. 12, Präambel.

³² Vgl. J. Piegsa, *Der Mensch — das moralische Lebewesen*, Bd. 1. St. Ottilien 1996, S. 44f; 50. 54.

*nach seiner Identität darf Europa nicht darauf verzichten, mit aller Kraft das kulturelle Erbe zurückzugewinnen, das von Karl dem Großen hinterlassen und mehr als ein Jahrtausend lang bewahrt wurde*³³.

Kardinal Ratzinger erwähnte das Kontrasterlebnis, nämlich die Renaissance des Islam, die gespeist ist vom Bewusstsein, *dass der Islam eine tragfähige Grundlage für das Leben der Völker zu bieten vermöge, die dem alten Europa abhanden gekommen zu sein scheint*³⁴.

Die europäische Entfremdung gegenüber dem Heiligen und Ehrfürchtigen, die Hand in Hand geht mit einer Banalisierung der Grundwerte, wurde in nicht geringem Maß durch die *Diktatur des Marktes* bzw. des Kapitals, sowie durch den Einfluss der Massenmedien bedingt, die selber dem Druck der Einschaltquoten, und dadurch ebenfalls des Marktes, ausgesetzt bleiben³⁵. Die Medien sind zur „vierten Macht“ im Staat geworden, denn sie bestimmen weitgehend, welcher Politiker im Amt bleibt oder gehen muß. Sie bestimmen gleichzeitig in hohem Maß das *religiöse* Leben heute, samt der *Moral*, denn längst nicht mehr so viele Menschen sitzen unter den Kirchenkanzeln wie vor dem Fernseher³⁶. Der *homo oeconomicus* des Westens zu: *Er ist ein Mensch voll sozialen Hasses und Neides. [...] Zu den schlimmsten Eigenschaften [...] gehört auch die Unbußfertigkeit und der Mangel an Schuld- und Sühnebewusstsein*³⁷.

Wir dürfen hoffen, dass *die Talsohle der Kirchenkrise durchschritten* ist³⁸. Wenn es nicht schlimmer kam, dann deshalb, weil es immer in Ost und West *glaubensstarke Menschen* gegeben hat, die durch ihr Vorbild und ihr Opfer ein tieferes Abgleiten in die Brutalität verhindert haben. Es wird deutlich, dass die *Gnade Gottes stärker ist, als alles Böse*. Es zeigt sich, dass auch unsere *Zeit Heilszeit* ist.

Wo das Böse übermächtig zu sein scheint und die Zerstörung und Zersetzung stark zunimmt, *wächst doch auch schon das Neue und Gute*, aber wir bemerken es oft nicht³⁹. So wie die neue Saat im kalten Frühjahr bereits unter der Schneedecke keimt und heranwächst, aber erst in der Frühjahrssonne in Erscheinung treten kann, so ähnlich verhält es sich wohl mit unserer geistigen und kulturellen Situation, heute.

Quelle der Hoffnung ist das Evangelium deshalb, weil es zur Umkehr aufruft und zu einen echten Neubeginn, der durch Glaube und Vergebung von Schuld möglich wird. Während frühere Kulturen untergingen, da ihnen der Glaube an einen Neubeginn fehlte, zählt dieser zur Kernbotschaft des Evangeliums. Im Evangelium nach Markus lesen wir, dass Jesus sein öffentliches Wirken mit dem Aufruf begann:

³³ Johannes Paul II, Ansprache beim Kongress über die Kaiserkrönung des Frankenherrschers Karl des Großen vor 1200 Jahren, zit. nach: *Kirche heute* Januar 2001, S. 12.

³⁴ J. Ratzinger, Gläubige Christen als schöpferische Minderheit, *Die Tagespost* 16. Dez. 2000, S. 5.

³⁵ Vgl. Th. Vadačkera, Medien zwischen Macht und Moral, *Alzey* 1999, S. 44.

³⁶ Vgl. ebd., S. 143ff.

³⁷ Vgl. R. Rak, Die Überwindung des homo sovieticus. Eine ethisch-pastorale Aufgabe, *Oberschlesisches Jahrbuch* 1992 (Bd. 8), Berlin 1992, S. 175–198.

³⁸ Vg. K. Berger, Zur Situation der Katholischen Kirche in Deutschland, *Zur Debatte* 4(2001), S. 5.

³⁹ Vgl. Rom und die Welt, *Sonntags Zeitung* (Augsburg) 6./7. Januar 2001, S. 10.

Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium (Mk 1,15).

Die schlechteste Antwort auf die heutige Krisensituation wäre die *Resignation* der Christen, denn zu ihrer Sendung gehört wesentlich die *Verantwortung für die Welt*. Das *Zweite Vatikanische Konzil* hat diesen Gedanken in der Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“ (1965) klar zum Ausdruck gebracht: *Zur Erfüllung ihres Auftrags obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, [...] auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort zu geben*⁴⁰.

Diese Aufgabe geht alle Christen an, da alle durch die Taufe zu Zeugen Jesu Christi geworden sind.

EUROPA POTRZEBUJE CHRYSTUSA. PRZEKAZ WIARY I ZAKORZENIONEJ W CHRZEŚCIJAŃSTWIE KULTURY

STRESZCZENIE

Opierając się na nauczaniu Jana Pawła II, a także na wypowiedziach Kard. J. Ratzingera, autor wskazuje na głęboko humanistyczny wymiar kultury chrześcijańskiej. Nie jest on jedynie kulturą konfesyjną, ale nośnikiem prawdziwie ludzkich wartości. W poszukiwaniu fundamentu jedności europejskiej unikać należy podwójnej skrajności. Z jednej strony należy podkreślić potrzebę dialogu między przedstawicielami różnych kultur i religii, co oznacza odrzucenie fundamentalizmu. Z drugiej jednak mentalność bazująca na projekcie społeczeństwa multikulturowego oznacza wykorzenienie z własnych tradycji, a co za tym idzie — dehumanizację. Odrzucenie z projektu konstytucji dla Europy zapisu o chrześcijańskich korzeniach europejskiej kultury i cywilizacji oznacza nie tylko zakłamywanie historii, ale także pogłębia niebezpieczeństwo absolutyzacji porządku doczesnego, co doprowadziło w historii Europy do powstania dwudziestowiecznych okrutnych dyktatur. Wraz z usuwaniem wiary z życia publicznego następuje erozja moralności i kultury. Mimo tych negatywnych zjawisk należy podkreślić znaczenie nadziei, która wskazuje na to, iż wymagania moralne, zawarte w Dekalogu, są jednocześnie głęboko wpisane w ludzkie serce. Należy ufać, że refleksja na temat niezbędnych podstaw pokojowego współistnienia ponownie doprowadzi do doceniania chrześcijańskiego fundamentu europejskiej cywilizacji.

⁴⁰ KDK 4.

MODELE JEDNOŚCI NARODÓW EUROPY

Treść: — Wstęp. — 1. Model jedności jako układ prawny. — 2. Wspólnota Kościoła wzorem jedności. — 3. Model filozoficzno-antropologiczny. 4. Model ekonomiczno-gospodarczy. — 5. Polityczna przestrzeń wolności, socjalnego bezpieczeństwa i sprawiedliwości. — 6. Konieczność współpracy obronnej. — 7. Forma wspólnej kultury. — Zakończenie. — Zusammenfassung

Jestem Hiszpanem bez reszty i byłoby dla mnie rzeczą niemożliwą żyć poza granicami mego kraju, ale nienawidzę człowieka, który jest Hiszpanem, chcąc być tylko Hiszpanem i nikim więcej. Jestem bratem wszystkich, ale budzi we mnie obrzydzenie człowiek, który się poświęca dla abstrakcyjnej nacjonalistycznej idei jedynie wskutek faktu, że kocha swą ojczyznę żyjąc z opaską na oczach.

Federico García Lorca¹

WSTĘP

Model jedności europejskiej nie jest ani jeden, ani absolutnie stały. Projektów zjednoczenia Europy było już wiele, chociaż żaden w pełni nie został zrealizowany². Wiedza więc o możliwych modelach jedności może być użyteczna. Teoretycznie tworzy się różne scenariusze przyszłości Europy. To jeden z motywów podjęcia tematu.

Drugi motyw wynika z przekonania, że w dalszym ciągu istnieje konieczność poszukiwania modelu najlepszego, spójnego, czyli uwzględniającego różne wymiary życia, a przede wszystkim, adekwatnego do współczesnego bytu nowoczesnej Europy XXI wieku. Model zjednoczenia, mówiąc *a priori*, nie może być ani konserwatywny, ani będący jedynie techniczną konstrukcją społecznego Golema. Pocięszające jest, że toczą się debaty narodowe, obywatelskie, środowiskowe,

¹ F.G. Lorca, *Od pierwszych pieśni do słów ostatnich*, przeł. Z. Szleyen, Kraków 1987, s. 334–335.

² Do stworzenia imperium europejskiego na bazie państwa totalitarnego, dążyli zarówno Napoleon, Hitler, Stalin.

akademickie na temat przyszłości Unii Europejskiej³. Nieustannie składa się propozycje reformy instytucji Unii Europejskiej⁴. Swoje wizje współczesne systemy komunikacji, mogące służyć porozumieniu, stwarzają szansę, jakiej dotąd w Europie nigdy nie było.

Europie potrzebny jest model integracji na miarę zapobieżenia niedawnej, bo XX-wiecznej „tajemnicy upadków i katastrof” oraz aspiracji współczesnego człowieka. Po zakończeniu pojałtańskiego podziału Europy, jak i po kolejnym kroku integracji Unii Europejskiej w 2004 roku, nie skończył się czas napięcia pomiędzy dążeniami do jedności, a zarazem zachowania różnorodnej wielości. Ponadto, europejska jedność winna być odpowiedzią na procesy globalizacyjne oraz układ różnych, narodowych, bądź międzynarodowych sił i tendencji rozwojowych.

I. MODEL JEDNOŚCI JAKO UKŁAD PRAWNY

Umowa prawna, traktatowa, jako sposób na integrację w postaci zawierania układów międzynarodowych, jest rozwiązaniem stosunkowo dawnym, chociaż nie zawsze praktykowanym. W dziejach Europy racja siły często ustępowała przed prawnym konsensusem. Droga do wypracowania prawa międzynarodowego w formie traktatów, jako merytoryczne regulacje, jest skomplikowana, wielowarstwowa i ciągle się rozwija, pomimo braku akceptacji dla Konwencji wiedeńskiej z 1986 roku o zawieraniu umów przez organizacje międzynarodowe. Pomimo wszelkich trudności, umowy prawne są podstawową formą działania na różnych poziomach Wspólnoty Europejskiej⁵.

Wiadomo, że źródeł kultury prawnej należy poszukiwać w dorobku śródziemnomorskich cywilizacji. Znany jest przekaz prawa, który odgrywał ogromną rolę w dziejach starożytnego Bliskiego Wschodu, zwłaszcza wśród narodów semickich. Potwierdzeniem tego przekonania może być Kodeks — „prawo” — króla babilońskiego Hammurabiego (od ok. 1728 do ok. 1686 p.n.Ch.) oraz tradycja judaizmu.

Kultura prawna jako źródło i podstawa regulowania relacji międzyludzkich w rozwijającej się cywilizacji europejskiej z powodzeniem była tworzona przez starożytnych Rzymian. Pewnym przykładem może być kodeks wydany w VI wieku, z polecenia cesarza Justyniana I Wielkiego, tzw. *Corpus iuris civilis*, stanowiący zbiór prawa rzymskiego.

³ Konwent Europejski „faza słuchania”. Wybór dokumentów, *Monitor Integracji Europejskiej* 56(2002), s. 134–153, 153–212; Polska debata na temat przyszłości Unii Europejskiej, tamże, s. 213–315; Przyszłość Unii Europejskiej — prace Konwentu Europejskiego, *Monitor Integracji Europejskiej* 66(2003), s. 90–108.

⁴ Między innymi są to propozycje reformy: Parlamentu Europejskiego, Komisji Europejskiej, Rady Europejskiej: A. G ł o w a c k i, J. R u s z k o w s k i, Kierunek transformacji Unii Europejskiej w aspekcie przewidywanych reform instytucjonalnych, w: Unia Europejska po Traktacie Nicejskim. Biblioteka europejska nr 23, Warszawa 2002, s. 73–92.

⁵ Analizę źródeł prawa traktatów w znaczeniu formalnym podaje: J. S o z a n i s k i, Wspólnotowe a powszechne prawo traktatów — wzajemne relacje a jedność czy odrębność unormowań i systemów, Toruń 2004, s. 29–57.

Starożytne i średniowieczne dziedzictwo oraz korzenie europejskiej kultury prawnej są ogromnie ważne, bogate i nie bez znaczenia jako wzór dla wielu decyzji oraz regulacji w dziejach nowożytnej Europy. Średniowieczni papieże z wydziałami prawa na europejskich uniwersytetach byli z jednej strony spadkobiercami starożytnej kultury prawnej grecko-rzymskiej, przekazanej przez filozofów, Ojców i Doktorów Kościoła, a z drugiej strony, wielokrotnie występowali jako arbitrzy w konfliktach europejskich królów oraz książąt. Cenili więc i stosowali prawo. W średniowiecznej Europie papieństwo było instancją „międzynarodową”, gwarantującą sprawiedliwość opartą o proceder rozwiązywania sporów według *lege artis*, chociaż w tym miejscu trudno postawić jednoznaczną tezę, czy stosowano prawo skodyfikowane, czy też bardziej uwzględniano normy prawa zwyczajowego.

W miarę potrzeb, rodzące się prawo międzynarodowe regulowało handel zarówno miast-związków hanzeatyckich na Północy Europy, jak i na południu, gdzie rozwijał się handel za przyczyną kupców Wenecji czy Genui.

Za „ojca prawa międzynarodowego” uznaje się Hugo Grotiusa (1583–1645), który najśłynniejsze swe dzieło *O prawie wojny i pokoju* wydał w Paryżu po raz pierwszy w 1625 roku⁶. Według Grotiusa, szanując prawo naturalne, uznając suwerenność państwa, prawo władcy i narodu do zawierania umów, pokój w Europie można było osiągnąć poprzez rokowania, arbitraż i losowanie podczas „zebrań władców chrześcijańskich”, gdzie rozstrzygano spory. Przestrzeganie zasad prawa wojennego jest wyrazem *solidarności państw europejskich*⁷, a jedność oraz współpraca jest koniecznością, ponieważ według H. Grotiusa: *nie ma państwa tak silnego, które by nigdy nie potrzebowało pomocy od innych, znajdujących się poza jego granicami, czy to dla prowadzenia handlu, czy też dla powstrzymania sił zbrojnych obcych narodów, zjednoczonych przeciwko temu państwu. Dlatego widzimy, że nawet najbardziej potężne narody i królowie poszukują przymierzy*⁸. Powyższe idee nie były powszechne, lecz bez nich nie byłoby pierwszego kroku, który jest warunkiem następnych.

Nowoczesną myśl polityczną oraz rozumienie, czym jest państwo, jakie są jego prawa i obowiązki kształtowały w Europie poglądy Thomasa Hobbesa (1588–1679), który odmówił mu źródła boskiego pochodzenia, oraz Jana Jakuba Rousseau (1712–1766), który państwo sprowadził do idei społecznej umowy⁹. Jest to o tyle ważne, że takie rozumienie tworzącego społecznego otwiera drogę kształtowania państwa według woli władcy lub układu stron, które zawierają traktatowe porozumienie, *ius contrahendi* — umowę o współpracy.

Wśród jurystów treść prawa międzynarodowego i jego zakres zawsze był sprawą dyskusji, choćby tylko ze względu na to, że nie istnieje jednolity zestaw praw, który byłby respektowany przez wszystkie państwa. Jakkolwiek dziedzina prawa międzynarodowego obciążona jest wieloma lukami i brakami, to jednak w wyniku potrzeb i konieczności wynikających z natury problemów ekonomicz-

⁶ H. Grotius, *O prawie wojny i pokoju*, [trzy księgi], w których znajdują, wyjaśnienie prawo natury i prawo narodów a także główne zasady prawa publicznego, przeł. R. Bierzanek, Warszawa 1957.

⁷ R. Bierzanek, *Geneza dzieła „O prawie wojny i pokoju”*, w: H. Grotius, *iw.*, s. 29.

⁸ H. Grotius, *iw.*, s. 59.

⁹ J.J. Rousseau, *O umowie społecznej*, przeł. M. Starzewski, Wrocław 1927 [2002].

nych, socjalnych, politycznych, a także religijnych, jest nieustannie rozwijana i doskonała.

Dzieje Europy można przedstawić za pomocą zawieranych przez państwa traktatów i przymierzy. Były one wynikiem porozumień, układów, chociaż często wynikiem wojennego dochodzenia do rozejmu, a także porozumienia uznającego prawa stron. Należy tu przytoczyć jakże chwalebny przykład unii polsko-litewskiej, zawartej na podstawie aktów państwowo-prawnych¹⁰.

Były również konwencje niechlubne dla Europy. Wymienić tu można konwencję rosyjsko-prusko-austriacką zawartą w Petersburgu 5 sierpnia 1772 roku, która dotyczyła rozbioru Polski. Dyplomacja oraz polityka europejskich dworów niejednokrotnie absolutnie ignorowała prawa narodów, mniejszości etnicznych czy interesy słabszych. Siły militarne zawsze były ograniczone, więc nie było możliwe o wszystko walczyć i w dłuższej perspektywie ustanawiać pokój w Europie jedynie w oparciu o militarną siłę, dlatego zawierano układy pokojowe, podpisywano deklaracje, traktaty pokojowe. Przykładowo można przytoczyć traktat pokojowy podpisany po kongresie wiedeńskim 9 czerwca 1815 roku przez Rosję, Wielką Brytanię, Prusy, Austrię, Francję, Szwecję i Portugalię.

Lękano się rewolucji, zakłócenia *status quo* w obronie interesów i utrzymania pokoju, więc zawierano potajemne porozumienia o współdziałaniu „na wypadek”, czyli sojusze obronne. Najczęściej konflikty wybuchały z powodu sporów terytorialnych oraz z poczucia naruszenia interesów handlowych. Traktaty miały stanowić gwarancję praw neutralności lub niepodległości, jednak obowiązywały tak długo, aż króć ze stron nie pogwałciła zawartego porozumienia¹¹. Podczas międzynarodowej konferencji w Hadze w 1899 roku powołano pierwszy Stały Sąd Arbitrażowy do wysłuchiwania i rozwiązywania sporów międzynarodowych oraz interpretacji traktatów i konwencji.

Na płaszczyźnie prawa, traktatów i przymierzy zmuszano do zaniechania działań wojennych, wyznaczano kontrybucje, przyznawano swobody. Gdy armie wykrawały się i zamilkły armaty, wówczas na płaszczyźnie dyplomatycznej pierwsza wojna światowa zakończyła się 28 czerwca 1919 roku zawarciem i podpisaniem traktatu wersalskiego, w wyniku którego w Europie niepodległość otrzymały: Czechosłowacja, Polska, Jugosławia, Węgry, Rumunia. W historii europejskiej dyplomacji odnotowano tysiące aktów prawnych o różnym znaczenia dla procesów integracyjnych. Były zawierane traktaty jawne, ale i tajne, na przykład pakt Ribbentrop — Mołotow w 1939 roku, którego tajny protokół dotyczył rozbioru Polski i podziału stref wpływów w Europie Wschodniej. Tak gotowano Europie wojenny kataklizm, który pochłonął około 14 mln ofiar na frontach i około 27 mln ofiar ludności cywilnej.

¹⁰ Droga do Unii wiodła poprzez kolejne akty prawne: 1385 unia krewska; 1401 unia wileńsko-radomska; 1413 unia zawarta w Horodle; 1432–1434 grodzieńska; 1499 wileńska; 1501 unia zawarta w Mielniku; w 1569 unia lubelska; 1596 unia brzeska miała charakter religijny między Kościołem katolickim i prawosławnym na terenie Rzeczypospolitej.

¹¹ Porozumienia miały charakter bilateralny, trójprzymierza [Dreikaiserbund], czwórprzymierza, porozumienia wielostronne.

Według deklaracji, najczęstszym motywem porozumień było dążenie do uniknięcia wojny i ludzkich ofiar. Rzadziej zawierano porozumienia o pomocy wzajemnej w zakresie gospodarczej i socjalnej lub na wypadek klęsk żywiołowych. Bywały porozumienia ustanawiające obowiązek konsultacji zaistniałych problemów. Gdy traktaty wygasły i przestawały obowiązywać, zawierano nowe lub ratyfikowano stare¹².

Nowym wydarzeniem w dziejach integracji oraz współpracy w Europie było podpisanie 4 kwietnia 1949 roku umowy na utworzenie przez Stany Zjednoczone, Kanadę, Wielką Brytanię, Francję, Belgię, Holandię, Luksemburg, Norwegię, Danię, Portugalię i Islandię Organizacji Paktu Północnoatlantyckiego (NATO). Odpowiedzią było zawiązanie 13 maja 1955 r. Układu Warszawskiego pomiędzy ZSRR, NRD, Polską, Czechosłowacją, Węgrami, Bułgarią, Rumunią i Albanią.

Podobnie jak dzieje Europy wyznaczają akty prawne, konwencje i traktaty, tak też kolejne akty prawne wyznaczają kalendarium integracji europejskiej¹³. Ważnym krokiem integracji było podpisanie 5 maja 1949 roku statutu Rady Europy, zrzeszającej państwa Europy Zachodniej. Kolejne etapy integracji Europy Zachodniej wyznaczają tak zwane traktaty rzymskie o utworzeniu 9 maja 1950 roku Europejskiej Wspólnoty Węgla i Stali (EWWiS), a następnie podpisanie traktatu o ustanowieniu Europejskiej Wspólnoty Gospodarczej (EWG) i traktatu o ustanowieniu Europejskiej Wspólnoty Energii Atomowej (EURATOM). W trakcie procesów integracyjnych podejmowano dalsze akty prawne: postanawiający pierwsze bezpośrednie wybory do Parlamentu Europejskiego (1979); porozumienie z Schengen dotyczące znoszenia kontroli na wspólnych granicach (1985); Jednolity Akt Europejski (1987), Traktat z Maastricht (1992), Traktat Amsterdamski (1997), decyzja z 13 grudnia 2003 roku w Brukseli o przyjęciu w system Unii Europejskiej kolejnych 10 państw. Dnia 16 kwietnia 2003 roku podpisany został w Atenach traktat o przystąpieniu Rzeczypospolitej Polskiej do Unii Europejskiej. W traktacie określono warunki przystąpienia. Akt po wejściu w życie zyskał rangę prawną identyczną z traktatami założycielskimi i stał się elementem prawa pierwotnego Unii Europejskiej, w myśl zasady *acquis communautaire*¹⁴.

Traktat może być zmieniony w drodze międzynarodowego, jednomyślnego porozumienia wszystkich stron-państw. Inna ważna sprawa wynikająca z traktatu polega na tym, że sygnatariusze przyjmują postanowienia pozostałych instrumentów prawnych Unii Europejskiej i zobowiązań międzynarodowych¹⁵. Ważną cechą współczesnego prawa jest jego wrażliwość na podstawowe prawa i wolność człowieka. Chociaż pojęcie ludzkiej godności nie jest łatwe do zdefiniowania, jest

¹² Najważniejsze europejskie traktaty i przymierza, podaje: Ch. Cook, J. Stevenson, *Leksykon nowożytnej historii Europy 1763–1999*, przeł. W. Gałąska, Warszawa 2000, s. 271–282.

¹³ M. Żurek, *Kalendarium integracji europejskiej*, w: J. Ruszkowski, E. Górnicz, M. Żurek, *Leksykon integracji europejskiej*, Warszawa 1998, s. 251–258.

¹⁴ „Pewne znaczenie odgrywają — jako normy materialne i formalne — też aneksy, protokoły i deklaracje do traktatów założycielskich oraz teksty traktatów założycielskich i akcesyjnych”: J. Sozański, *iw.*, s. 56.

¹⁵ D. Hübner, *Traktat o przystąpieniu Rzeczypospolitej Polskiej do Unii Europejskiej* podpisany 16 kwietnia 2003 roku w Atenach, *Urząd Komitetu Integracji Europejskiej*, Warszawa 2003.

ona podstawą międzynarodowych systemów prawnych¹⁶. Nieustannym problemem jest zakres implikacji wynikających z uznania tej zasady¹⁷.

Zagadnieniem prawnym, które jest niezwykle ważne w dalszym procesie integracji, jest próba sformułowania wspólnej konstytucji dla organizacji ponadnarodowej, jaką stanowi Wspólnota Europejska¹⁸. Konwent przygotowujący projekt zakończył prace w 2003 roku i przedłożył swoje propozycje do zatwierdzenia¹⁹. Tworzy się nowa jakość systemu prawnego, który ma na celu stworzenie podmiotowości dla Europejskiej Organizacji Międzynarodowej. Podstawowe znaczenie mają zasady ustrojowe tworzącej się jedności europejskiej, one bowiem regulują prawo gospodarcze, administracyjne, finansowe, cywilne i prawo pracy oraz nakładają obowiązek współdziałania przy zawieraniu i wykonywaniu umów. Niemniej finał jakiegoś modelu integracji europejskiej musi znaleźć i w dużym stopniu już znajduje w rozwiązaniu relacji prawnych pomiędzy Wspólnotą Europejską a Unią Europejską²⁰.

II. WSPÓLNOTA KOŚCIOŁA WZOREM JEDNOŚCI

Europa jako Wschód i Zachód nigdy nie była monolitem wyznaniowym. Tak w centrum europejskich społeczności jak i na jej obrzeżach można było spotkać wyznawców judaizmu, islamu oraz czasami przedstawicieli religii Dalekiego Wschodu. Pomimo też wielu wieków istnienia w Europie różnych narodów i ludów nieochrzczonych, jedność religijna kontynentu Europy była nie tylko wizją i pragnieniem, ale faktem, który źródło ma w chrześcijaństwie. Idea jednego państwa, jednej religii, jednego władztwa łączyła się z wymiarem jednego Kościoła. Teolodzy, kierując się tradycją apostołską i eklezjologiczną, nie znosząc wszelkich różnicowań wyznaniowych, podobnie i obrządków liturgicznych właściwych dla Kościołów lokalnych, mieli świadomość jednej religii i jednego Kościoła²¹.

¹⁶ J. Krukowski, Godność ludzka podstawą praw i wolności człowieka w umowach międzynarodowych, w: *Kultura i prawo — Kultur und Recht*, red. J. Krukowski, O. Theisen, Lublin 1999, s. 179–187.

¹⁷ „Europejskie standardy zalecane w dziedzinie bioetyki, kształtowane [są] od lat siedemdziesiątych w trybie rezolucji i rekomendacji Zgromadzenia Parlamentarnej Rady Europy, a zwłaszcza jej Komitetu Ministrów”; T. J a s u d o w i c z, Europejskie standardy bioetyczne — wybór materiałów, Toruń 1998; t e n ż e, Ochrona danych — standardy europejskie. Zbiór materiałów, Toruń 1998.

¹⁸ Traktat ustanawiający Wspólnotę Europejską. Tekst skonsolidowany (uwzględniający zmiany wprowadzone Traktatem z Nicei), *Monitor Integracji Europejskiej* 2003, s. 3–105.

¹⁹ Konferencja Międzyrządowa 2003 Unii Europejskiej w sprawie Traktatu ustanawiającego Konstytucję dla Europy, *Monitor Integracji Europejskiej* 68(2003), s. 51–106; Konwent Europejski. Raporty końcowe Grup Roboczych, *Monitor Integracji Europejskiej* 67(2003), s. 141.

²⁰ Traktat o Unii Europejskiej. Tekst skonsolidowany (uwzględniający zmiany wprowadzone Traktatem z Nicei), *Monitor Integracji Europejskiej* 2003, s. 107–128.

²¹ S. R a b i e j, Kościoły lokalne a integracja europejska, w: *Ekumenizm i integracja. Życie ekumenia w Kościołach lokalnych*, red. P. Jaskóła, R. Porada, Opole nr 9, s. 217–228.

Różnice pozadogmatyczne nie przekreślały jedności, czego świadectwem była liturgia eucharystyczna podczas Soboru Chalcedońskiego (451), gdy przy jednym ołtarzu stanęli duchowni Rzymu, Konstantynopola, Aleksandrii i Antiochii²². Pomimo wielu trudności, a także sporów i dyskusji teologicznych oraz ducha rywalizacji wspieranego konfliktami politycznymi, można mówić o jedności chrześcijaństwa z jego centrum w Rzymie. Wyraz tego stanu rzeczy przypada na okres pontyfikatu papieża Grzegorza Wielkiego (590–604). Był to czas przełomu, czas wielkich przemian związanych między innymi z wkraczaniem na arenę Europy ludów germańskich. Czynnikiem unifikacyjnym całego Kościoła zarówno Wschodu jak i Zachodu były prawdy wiary, przesłania z nich wynikające dla więzi eklezjalnych, praktyk moralnych oraz wychowawczych. Nieustannie pogłębiano świadomość Kościoła jako społeczności „ogólnoświatowej, jednej, powszechnej, katolickiej” z prymatem biskupa Rzymu nad całym Kościołem. Rozwijana teologia społeczności Kościoła oprócz przymiotów takich jak świętość, wieczność, niezniszczalność i nieomyślność widziała dwa bieguny ją tworzące. Całość, jedność, powszechność tworzą hierarchicznie uporządkowane społeczności lokalne, które wiążą jednostki. W refleksji papieża Leona Wielkiego doskonała społeczność kieruje się oparciem ducha ludzkiego na akcie religijnym, aby doskonalić się w aktach moralnych, które spełniane są w posłudze socjalnej na rzecz ubogich, chorych i nieszczęśliwych²³.

Wśród licznych podziałów i przemian politycznych przeobrażających nieustannie Europę, struktury Kościoła odznaczały się dużo większą stałością, sprawniejszą komunikacją oraz zdolnością współpracy. Stwierdzenie to dotyczy organizacji diecezji dzielonej na mniejsze jednostki w postaci parafii, które od czasu reformy karolińskiej stawały się też ośrodkiem szkolnym oraz licznych wspólnot mniszych i zakonnych rozwijających się od III i IV wieku. Kierunki reformy dokonanej przez Karola Wielkiego inspirowały z refleksji teologicznej św. Augustyna, który głosił mistyczne idee „państwa Bożego”, „państwa doskonałego i jednego”, które jest w stanie urzeczywistnić ideał pokoju i sprawiedliwości. Nad budową tego państwa pracuje Kościół, który akceptuje współpracę między władzą religijną a władzą cywilną. Jest to *modus vivendi*, który uznaje jedność mieszkańców państwa ziemskiego z mieszkańcami państwa Bożego. Mieszkańcy obu państw różnią się w celach, które pragną osiągnąć²⁴.

Ważnym etapem prowadzącym w kierunku jedności Europy było odrodzenie karolińskie dokonane we współpracy wszystkich liczących się podmiotów. Jest to przyczyna i skutek utożsamienia się ówczesnych społeczności z chrześcijaństwem, zbliżenia się państwa i Kościoła. Wydarzeniem nie tylko symbolicznym dla jedności była cesarska koronacja Karola Wielkiego (742–814) w Rzymie w 800 roku. Władza cesarska, królewska miała wymiar sakralny. Dodatkowo odrębność społeczności chrześcijańskiej widać było przez odcięcie się od świata pogańskiego

²² Na Zachodzie Europy najbardziej rozpowszechniona była liturgia rzymska oraz gallikańska w różnych odmianach, np. mozarabskiej. Na Wschodzie istniała tradycja liturgii antiocheńskiej oraz aleksandryjskiej; tamże, s. 218.

²³ Cz.S. Bartnik, *Nadzieje upadającego Rzymu*, Warszawa 1982, s. 12, 226, 238–241.

²⁴ E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, Warszawa 1953, s. 227–238.

oraz mahometan. Działania misyjne wypływały z istoty Kościoła, stąd Karolin-gowie uparcie dążyli do jedności cesarstwa na podłożu chrześcijaństwa, realizując przesłanie zawarte w *De civitate Dei* św. Augustyna. Posunięcia te znalazły wsparcie w pracy teologicznej oraz liturgiczno-duszpasterskiej wielu mnichów, zwłaszcza cystersów i benedyktynów, skupionych wokół wielkich klasztorów i biskupich katedr. Centra te o wymiarze intelektualnym i duchowym promieniowa-ły na mniejsze społeczności, przez co stanowiły pewien kulturowy wzór regulacji prawnych, standardów moralnych, politycznych. Można więc mówić o jedności modelu życia społecznego w sensie dopełniających się działań organizacji religij-no-państwowych²⁵. System ten uzupełniały instytucje edukacyjne w postaci szkół parafialnych, przyklasztornych oraz działalności powstających uniwersytetów. Był to organizm społeczny, cywilizacyjny jako tak zwane *christianitas*²⁶, utożsamiane z chrześcijaństwem zachodnim — łacińskim, a który od XV wieku nazywany był Europą. Refleksja historyczno-eklezyjologiczna zarówno dawnych, jak i współczes-nych teologów widzi w przyjętym przez chrześcijaństwo Objawieniu czynnik uniwersalny, społeczno-twórczy, awansujący jedność ludów i narodów Europy²⁷.

Bolesne rozłamy chrześcijaństwa pojawiły się w XI oraz XVI wieku. Podziały poszły tak głęboko, że przezwyciężenie ich właściwie zaczęło się dopiero w XX wieku w postaci ruchu ekumenicznego, który potwierdzenie ze strony Kościoła katolickiego otrzymał w doktrynie Soboru Watykańskiego II.

Wszelkie dramaty podziału w łonie Kościoła nie zachwiały wiary, że Jezus Chrystus jest siłą jednocząca ludzi. W oparciu o przesłanie zawarte w Ewangelii można budować jedność europejską, jest to bowiem taka tożsamość, samoświadomość, która nie lęka się przeróżnych doświadczeń, a przede wszystkim ludzi z pozachrześcijańskich religii, nie wyłączając ateistów i neopogan. Chrześcijaństwo dla Europy jest tak niezbędne, jak człowiekowi potrzebna jest dusza, sumienie, serce i światło przewodnie²⁸. Na tym poziomie myślenia, europejską jedność rozumie się jako duchowe więzi wielu różnorodnych, odmiennych elementów — *unitas in pluralitate*. Równie ważne jest przesłanie transcendentnego celu, który nieustannie przed Europą stawia i będzie stawiać chrześcijaństwo²⁹.

Wyjątkową, bogatą, nieustannie aktualną, teologicznie przemyślaną jedność Europy proponuje Jan Paweł II. Jest to jeden z głównych nurtów papieskiego nauczania, a również misji eklezyjalnej³⁰. Chrześcijaństwo w ujęciu papieża, to

²⁵ J. Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie w tworzącej się Europie*, Poznań 2003, s. 34–44.

²⁶ Pojęcie „christianitas” można odnieść zarówno do średniowiecznego okresu kultury europejskiej jak i do wspólnoty politycznej Cesarstwa Rzymskiego Narodu Niemieckiego funkcjonującego w różnej formie od X do XVIII wieku.

²⁷ J. Kłoczowski, jw., s. 7.

²⁸ Rola Kościoła katolickiego w procesie integracji europejskiej, Gliwice 2001. Publikacja zawiera wypowiedzi oraz stanowiska: kard. F. Macharski, kard. J. Glemp, bp A. Nicora, mons. N. Trenor, H. Langes, kard. A. Backis, abp J. Życiński, bp P. Erdo, bp F. Lobkowicz, S. Biller, U. Stenzel, mons. C. Migliore, abp J. Kowalczyk, bp. T. Pieronek.

²⁹ Cz.S. Bartnik, *Fenomen Europy*, Radom 2001, s. 204–207.

³⁰ Europa powinna stanowić wspólnotę nie tylko polityczną, ale i duchową, wystąpienie Jana Pawła II z okazji odebrania Nadzwyczajnej Nagrody Karola Wielkiego, *Biuletyn OCIPE* 4(2004), s. 1–2; V Jazd Gnieźniński: Przywróćmy ducha Europie!, *Biuletyn OCIPE* 4(2004), s. 5–8.

„dusza Europy”. Obejmuje ono zarówno tradycję bizantyjską Wschodu, jak i tradycję łacińską Zachodu. Nie ma Europy bez chrześcijaństwa³¹. Nie chodzi tu o rekatolizację Europy. Obie tradycje stanowią „dwa płuca Europy”, stąd Europa papieża to wymiar kontynentu „od Atlantyku po Ural, od Morza Północnego po Śródziemne”. Jedność narodów i ludzi szczególnie realizowana jest przez ludzi, którzy mają wspólne odniesienie w dziele i osobie Jezusa Chrystusa, ponieważ *Jezus Chrystus żyjący w swoim Kościele [jest] źródłem nadziei dla Europy*³². W wielkich postaciach, w patronach Europy, Jan Paweł II widzi ludzi symbolicznych dla tej jedności „Europy ducha”³³. Wypada więc wymienić: św. Benedykta, św. Cyryla i Metodego, św. Teresę Sieneńską, św. Brygidę Szwedzką, św. Teresę Benedyktę od Krzyża. Na użytek jedności Europy Środkowej i jeszcze niepodzielnego Kościoła wymienia się św. Wojciecha, biskupa praskiego, który poniósł śmierć męczeńską w Prusach, stając się patronem Polski³⁴.

Jedność zakłada pojednanie narodów Europy i jest to obowiązek wszystkich chrześcijan. Konsekwentnie z jedności europejskiej nikogo nie można wykluczyć, a integracja winna być oparta o zasadę dialogu i współpracy. Na pierwszy plan wysuwa się postulat uwzględnienia podstawowych wartości. Tu Jan Paweł II jawi się jako obrońca praw człowieka i ten, który upomina się o właściwe miejsce człowieka w Europie. Europejska jedność nie może być budowana wbrew lub przeciw człowiekowi. Podobnie, nie może być budowana w oparciu o liberalizm ekonomiczny, który ignoruje człowieka, dlatego tak ważna jest zasada solidarności i zasada subsydialności oraz miłosierdzie społeczne. W tej integralnej wizji jedności europejskiej, jak suwerenne prawa ma każdy człowiek, tak też suwerennością cieszy się każdy naród. Dialog kultur narodowych jest ubogaceniem Europy. Aby cele te zrealizować, trzeba realizować etos wychowania do uspołecznienia człowieka, a więc do odpowiedzialności i wolności. Ta wizja europejskiej jedności wyrasta z osobistego doświadczenia, ale i tradycji chrześcijańskiej kultury. Ostatecznie *dla zjednoczonej Europy nie ma alternatywy...*³⁵. Papieska refleksja teologiczna w sprzeczności europejskich polityków oraz intelektualnych elit wobec chrześcijaństwa i wszelkiej religii widzi w tym akcie „kolektywną noc duszy”, z której europejskie społeczności niewątpliwie przy pomocy wspólnot chrześcijańskich

³¹ J.H.H. Weiler, *Chrześcijańska Europa. Konstytucyjny imperializm czy wielokulturowość?*, przeł. W. Michera, Poznań 2003.

³² Temat Synodu Biskupów — Drugie Zgromadzenie Specjalne poświęcone Europie, Rzym 1999; por. Jan Paweł II, *Adhortacja Apostolska Ecclesia in Europa*, Rzym 2003.

³³ J. Bajda, *Europa ducha*, w: *Poszanowanie tożsamości narodów u podstaw jedności Europy*, Warszawa 1999, s. 6–27.

³⁴ Z.J. Kijas, *Św. Wojciech (Albert Praski). Święty jedności i różnorodności Kościoła i Europy*, *Studia Oecumenica* 3(2003), s. 168–169.

³⁵ Jan Paweł II, *Profezia per L'Europa*, opr. M. Spezzibottiani, Casale Monferrato, 1999²; Jan Paweł II, *Europa zjednoczona w Chrystusie*, Antologia, wybór i por. L. Sosnowski, G. Turowski, Kraków 2002; J. Życki, *Europejska wspólnota ducha — Zjednoczona Europa w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 1998; S. Sowiński, R. Zenderowski, *Jan Paweł II o Europie i europejskości*, Wrocław 2003; S. Ewertowski, *Jan Paweł II o integracji europejskiej*, Olsztyn 2002; M. Filipiak, C. Ritter, *Jan Paweł II na temat Europy*. Bibliografia adnotowana wypowiedzi: 1978–1994 (wybór), *Ethos* 28(1994), s. 321–338.

wyjdą zwycięskie³⁶. Działania ekumeniczne dążące do jedności chrześcijaństwa są tego procesu przykładem i zachętą do dalszych wysiłków.

III. MODEL FILOZOFICZNY — ANTROPOLOGICZNY

Jak trudno zdefiniować pojęcie odnoszące się do tego, czym jest Europa, świadczą dyskusje oraz usiłowania znalezienia odpowiedniej formuły w preambule do przyszłej konstytucji UE. „Zjednoczenie w różnorodności” jest sformułowaniem nośnym, lecz tak ogólnym, że mówi niewiele. Jako naczelne wartości wymienia się tradycję humanistyczną, by podkreślić centralne miejsce człowieka oraz jego praw, który jeśli jest odpowiedzialny, to jedynie wobec „przyszłych pokoleń oraz Ziemi”. Natomiast humanizm wyrażają wartości: równość — wolność — prymat rozumu³⁷. Cz.S. Bartnik, teolog, jednak korzystający z kultury filozoficznej, opisując Europę wymienia następujące jej istotne cechy: Prymat *logosu*, myśli poznawczej, badawczej, racjonalizującej, logicyzującej, tworzącej. Europa, wbrew współczesnym politykom modernistom, którzy odrzucają dziedzictwo, zwłaszcza chrześcijańskie, mimo wszystko zachowuje pamięć swojej przeszłości. Ta pamięć przeszłości warunkuje przyszłość Europy. W Europie ceniono i ceni się nadal aktywność, wytwórczość, postęp, sprawność działania, zdolność opanowywania sił przyrody, ponieważ Europa nieustannie stale się przeobraża, wybiega w przyszłość. Działanie to cechuje pewna metodologia, która łączy myślenie z działaniem pozwalającym unikać przypadkowości. Zagadnienie wolności osobistej, myśli i sumienia, jako przestrzeni odpowiedzialności, to podstawowy warunek rozwoju i ludzkich dążeń. Europa odkryła niezbywalną wartość osoby ludzkiej, która wypowiada się najpełniej, najgodniej w aktach miłości duchowej i społecznej. Jest to dziejowo-twórczy aspekt wznoszenia się ludzkości na ciągle wyższy poziom bytowania. Po niezbywalnej wartości osoby, Europę tworzą różne wspólnoty narodowe.

Nieustannie w Europie trzeba zabiegać i tworzyć warunki pokoju. Jak grzech w ludzkim życiu, z racji niedoskonałości ludzkiej osoby, tak w Europie nieustannie pojawia się pokusa i groźba totalitaryzmu, despotyzmu, anarchii, zwłaszcza tam, gdzie zostało zniszczone chrześcijaństwo. Program filozoficzny dla Europy to humanizacja, dalsza personalizacja, by prawa człowieka były rzeczywiście przestrzegane od jego poczęcia do naturalnej śmierci. Wszystkie te wartości realizowane na każdym poziomie stanowią nadzieję i przyszłość zintegrowanych poprzez wartości narodów Europy³⁸.

Specyfika fenomenu Europy polega na tym, że przez wieki ta „wspólnota” tworzyła się w nieustannym odniesieniu do wartości, jakimi są wolność i prawda³⁹.

³⁶ M. Vlk, Rola ruchów i stowarzyszeń katolickich w jednoczącej się Europie, przeł. T. Fitych, Częstochowa 2001, s. 11.

³⁷ I. L i p o w i c z, Fundamenty stabilności przyszłej Europy, *Wokół Współczesności* 2(2003), s. 48–56.

³⁸ Cz.S. B a r t n i k, Fenomen Europy, jw., s. 205–207.

³⁹ T. S t y c z e ń, Europa przed Trybunałem Historii, w: *Solidarność wyzwala*, Lublin 1993, s. 221–224.

Wartości te wyznaczają duchowy wymiar kształtu życia społeczno-politycznego. To jest tożsamość Europy, jej natura. Pewna refleksja nad historią tworzenia się tej kultury upoważnia do stwierdzenia, że albo Europa zachowa te podstawowe wartości ściśle ze sobą powiązane jako wolność w prawdzie, albo stanie na gruncie nihilizmu. Wolność w prawdzie pozwala na racjonalne odwołanie się do porządku prawa naturalnego i stanowionego. W ten sposób prawda o człowieku, który w wolności poddaje się pod jarzmo prawa ze względu na wspólne dobro, określa dziedzictwo europejskiej wspólnoty. W takiej perspektywie możliwy jest ład państwa, które dalekie jest od absolutyzmu. Jest to swoiste wyzwolenie w stosunku do władzy zarówno duchowej, jak i państwowej. W ten sposób antropologia, czyli natura człowieka wyznacza kształt wspólnoty, możliwość współpracy, współodpowiedzialność i wspólny cel w transcendentnym powołaniu czynienia świata lepszym, solidarniejszym, otwartym na najsłabszych i najbiedniejszych, tworząc swoiste *Communio Personarum*⁴⁰. Taka przestrzeń życia społecznego umożliwia rozwój przede wszystkim człowieka jako osoby świadomej i wolnej, cieszącej się niezbywalną godnością. Natomiast osoby jako właściwe podmioty tworzą kolejne wspólnoty: rodzinną, etniczno-kulturową, regionalną, zawodowo-polityczną, narodową i tę szeroką „wspólnotę narodów Europy”, która wpisuje się w dzieje świata i rodzaj ludzki. Błędem byłoby sądzić, że możliwa jest integracja ludzi w jakąkolwiek wspólnotę poza granicami antropologiczno-etycznymi⁴¹.

IV. MODEL EKONOMICZNO-GOSPODARCZY

Europa z bogatej swej przeszłości gospodarczej zna i pamięta, czym są związki gospodarcze, porozumienia handlowe, wspólnoty kupców. Wymownym przykładem w europejskim rozwoju materialnym XIV i XV wieku jest Hanza. Wspólnota ta skupiała się wokół Lubeki, która przewodziła około 160 miastom. Porozumienie dotyczyło wymiany towarowej, ale i obrony przed piractwem i rozbojem.

Początek integracji europejskiej wyznacza Europejska Wspólnota Węgla i Stali (EWWS), która powstała na podstawie deklaracji z 9 maja 1950 roku. Autorami byli Robert Schuman, Alcide De Gasperi i Konrad Adenauer⁴². Była to w większości silna reprezentacja katolicka, lecz daleka od ciasnego egoizmu i partykularyzmu, co najwyżej daleka od nurtów nacjonalistycznych i komunistycznych. W Europie trzeba działać zbiorowo, wspólnie, stąd jakże ważne było zaangażowanie polityków tej miary co Jean Monnet, Paul-Henri Spaak oraz wielu innych, którzy uwierzyli w możliwość porozumienia i współpracy. Odbudowa gospodarcza ruszyła w oparciu o plan Marshalla, po części kierowana przez Europejską Organizację Współpracy Gospodarczej.

⁴⁰ M. Kowalczyk, Chrześcijańskie źródła jedności Europy, *RTK* L: 2003, nr 2, s. 74–76.

⁴¹ R. Buttiglione, J. Merecki, Europa jako pojęcie filozoficzne, Lublin 1996; por. J. Bajda, Wprowadzenie. O jutro Europy i świata, w: R. Buttiglione, J. Merecki, *iw.*, s. 7–24.

⁴² G. Steinbach, Przełomowe dni Europy, przeł. K. Solak, J. Solak, Warszawa 2004, s. 200–202.

Inicjatywa współpracy gospodarczej, na miarę jednej Europy, znalazła finał w Traktacie Paryskim z 18 kwietnia 1951 roku. Integracja budowana była na dążeniu do silnej i stabilnej Europy jako konkurencyjny na świecie wspólny rynek gospodarczy⁴³. Celem gospodarczej jedności na pierwszym miejscu było utrwalenie pokoju oraz wspólna obrona przed komunizmem. W następnym etapie rozwoju politycy określili inne, jakże ważne cele wynikające z przemian gospodarczych, które zachodzą we współczesnym świecie.

Zmiany, konieczne nowości w procesie integracji, a co również się z tym wiąże ograniczenia, podwyżki cen towarów i usług, zakładały solidarność oraz wzajemną pomoc. Budowanie jedności zawsze wiązało się z wyzwaniem, a także oporami i trudnościami. Niejednokrotnie w integracji gospodarczej przeszkadzały ambicje polityczne, na przykład takie były powody utworzenia przez Wielką Brytanię Europejskiej Strefy Wolnego Handlu (EFTA) w 1960 roku. Integracja przebiegała więc w różnym tempie, na różnych poziomach państw członkowskich. O ile unia gospodarcza była pierwszym krokiem, to unia monetarna następnym. W Europie znane były z przeszłości unie monetarne między różnymi narodami tworzącymi jeden system państwowy. Takim przykładem była Unia Mielnicka regulująca w XVI wieku system monetarny między Rzeczpospolitą Polską a Wielkim Księstwem Litewskim. Inny system celny, handlowy, ale wspólny oparty o wewnętrzne uzgodnienia, tworzyły księstwa i wolne miasta w ramach Niemieckiego Związku Celnego z 1834 roku. Wspólną walutę wprowadzono w 1871 roku już w Rzeszy Niemieckiej.

Unia Gospodarcza i Walutowa, jako nowa jakość Unii Europejskiej, powstała na podstawie uzgodnień zawartych w Traktacie z Maastricht w 1992 roku. Ustalono, że przechodząc kolejne etapy przygotowań, jedynym środkiem płatniczym od 1 sierpnia 2002 roku będzie euro. Do unii monetarnej jednak nie przystąpiły Dania, Wielka Brytania i Szwecja. Ta sytuacja czekała na dalsze rozwiązanie zwłaszcza, że w 2004 roku nastąpił kolejny krok włączenia do Unii 10 państw w jeden system gospodarczy.

Ideą zjednoczenia gospodarczego jest ambitny plan nieustannego postępu, wzrostu wydajności, pomnażania produktu krajowego. Wzrost gospodarczy, a co za tym idzie dobrobyt społeczny, można osiągnąć w ramach wspólnego systemu bankowego obsługującego zintegrowany system gospodarczy różnych podmiotów, spółek kapitałowych, korporacji, przedsiębiorstw, wykorzystujących sposoby inwestycji oraz wytwórczości opartej o najnowsze technologie. Na uwagę trzeba mieć rynek pracy i konsumpcji prawie 450 mln ludzi⁴⁴.

Ustanowienie standardów ochrony środowiska naturalnego również wymaga współpracy i porozumienia w skali nie tylko kraju, kontynentu, ale całego globu i to nie tylko w średnioterminowej perspektywie. Dlatego współpraca międzynarodowa jest warunkiem przetrwania i rozwoju⁴⁵. Współczesne systemy gospodarcze w du-

⁴³ A. Podraza, *Unia Europejska*, Lublin 1999, s. 149–151.

⁴⁴ K. Wielecki, *Wprowadzenie do problematyki integracji europejskiej*, Warszawa 1998, s. 115–130.

⁴⁵ H. Blom, R. Calori, Ph. De Woot, *Zarządzanie europejskie*, przeł. M. Jaroński, Warszawa 1995, s. 136–139.

żej mierze postrzegane są przez pryzmat idei konkurencyjności. W świecie nieustannie trwa wyścig o pierwszeństwo, które wiąże się z możliwościami decydowania o losach świata. Siła gospodarcza wyznacza polityczną rolę i pozycję w świecie. Ustala się więc priorytety działania, cele strategiczne. Jedną z naczelných idei europejskiej jedności, ale i konkurencyjności, jest zasada swobodnego przepływu siły pracowniczej, przepływu towarów i kapitału. Jest to zasada wolnego rynku, bez której nie można uzyskać maksymalnej wydajności i rozwoju. Istnieje jednak poważna wątpliwość, czy wystarczy samoregulujący się rynek wobec działań konkurencji, grup konsumenckich, zagrożeń technologicznych, itp. Następnie zasada subsydialności, w której zakłada się, by decyzje i działania podejmowane były na właściwym szczeblu kompetencji i potrzeb. Zasada ta stanowi podstawę gospodarczego systemu jedności europejskiej. Ale jakie powinny być granice interwencjonizmu wobec wyzwań demograficznych, niespójności programów, pobudzania ponad miarę konsumpcjonizmu? Niemożliwy jest automatyzm prawa i administracji, w podstawowych sprawach potrzebny jest konsensus Europejczyków.

Pokonanie wzrastającego bezrobocia również jest znakiem czasów współczesnych. Nawet gdy ten próg zostanie pokonany, nie sposób przewidzieć najbliższej przyszłości, nawet nie wiadomo, co wymusi wolny rynek i jaką cenę będą chcieli zapłacić Europejczycy za utrzymanie poziomu humanizacji życia.

Należy pamiętać, że działania gospodarcze są niezwykle silne i przemawiają do wyobraźni do tego stopnia, że kolejne kroki na drodze tej jedności gospodarczej wytyczały drogę integracji politycznej podzielonej ideologicznie i ekonomicznie Europy.

V. POLITYCZNA PRZESTRZEŃ WOLNOŚCI, SOCJALNEGO BEZPIECZEŃSTWA I SPRAWIEDLIWOŚCI

Idee polityczne systemów społecznych wiążą się z rozstrzygnięciami co do instytucji władzy — jej pochodzenia, możliwości stanowienia prawa oraz realizacji obranych zadań. Zasady, jakimi kierowała się Europa w ciągu wieków, ulegały ewolucji, ale można też wskazać na radykalne zmiany, które zrywały z instytucją niewolnictwa, feudalnego poddaństwa, aż po silny sprzeciw wobec formy absolutyzmu władzy lub nierówności wobec prawa. Rozwój kultury politycznej, dotyczącej rozumienia znaczenia wspólnoty, a przez to jej możliwości jako państwa też kształtował się poprzez recepcję antyku oraz myśl krytyczną. Zawsze jedno państwo przodowały, inne zaś cierpiały zapóźnienia i brak postępu, który z czasem musiały nadrabiać. Stąd w Europie istniały napięcia na linii północ – południe i wschód – zachód. Idea zjednoczenia w perspektywie politycznej wiąże się z budowaniem przestrzeni pokoju, stabilności i dobrobytu, by uniknąć nowego podziału Europy. Idea wcielona w życie będzie więc oscylować pomiędzy budowaniem wspólnoty narodów a superpaństwem. Różnorodne polityczne wizje integracji europejskiej w formie modelu ponadnarodowego składają politycy tej miary, co

Joschka Fischer, Jacques Delors, Helmut Schmidt i Giscard d'Estaing, Jacques Chirac, Bronisław Geremek⁴⁶, a także Gerhard Schröder i Lionel Jospin⁴⁷.

Wiele wieków upłynęło od teologii władzy jako pełnomocnika ludu do wypracowania teorii reprezentacji, aż po umowę społeczną z prawami parlamentu. Taki stan rzeczy był przeszkodą w politycznych porozumieniach i dzielił Europę na różne regiony postępowe lub konserwatywne. W dobie obecnej również można dostrzec opcje konserwatywne oraz socjaldemokratyczne. Fanatyczne oraz skrajne postawy zawsze miały zwolenników we wszystkich warstwach społecznych. Idea cesarstwa jako jednej wspólnoty bardziej służyła umocnieniu władzy niż rzeczywistemu dobru ludów i narodów Europy. Sprawdziła się jedynie w zagrożeniu Europy przez islam.

Przez wieki zwyciężała idea państwa politycznie suwerennego. Chociaż można twierdzić, że wobec każdego systemu państwowego formułowano postulat zapewnienia pokoju i sprawiedliwości, choćby tylko z tego powodu, że dysponowało ono koniecznymi w tym celu środkami. Tak czy inaczej, zmieniały się formy władzy i roli państwa, które próbowano projektować w myśl racjonalnej, celowej, wspólnotowej organizacji. Często kierowano się intuicyjnym rozumieniem prawa naturalnego, które ograniczało każdą władzę, która prawie zawsze narażona była na nadużycia. Podobnie długą drogę prowadzącą do świadomości autonomii władzy można prześledzić w dziejach Europy Zachodniej na przykładzie sporu, czy władza duchowna jest poddana władzy państwowej, czy też odwrotnie. Kościół i jego polityczne miejsce w systemie państwowym z racji jego uniwersalności jako ponadnarodowej organizacji był istotnym czynnikiem w rozwiązywaniu tych kwestii. Europa ma swoją bogatą polityczną historię jedności i podziałów⁴⁸.

Pewną drogę przemian politycznych w Europie odzwierciedlają koncepcje polityczne poczynając od propozycji Arystotelesa, który definiuje politykę jako zdolność do rozumnego poszukiwania dobra ogółu. Marcus Tullius Cicero przez politykę rozumiał działalność opartą o ludzką naturę oraz o niewzruszony fundament prawa. Św. Augustyn określał politykę jako działanie oparte o cnoty, by przezwyciężyć to, co w ludzkiej naturze zepsute i złe. Z kolei św. Tomasz z Akwinu politykę widział jako rozumną troskę o wspólne dobro. Zawsze pamiętano, w refleksji nad władzą, propozycje Niccolò Machiavellego, który sformułował postulat polityki przede wszystkim jako sztuki skuteczności (bez względu na sposoby, również siłowe). Nowożytny myśliciel Thomas Hobbes, teoretyk monarchii absolutnej, twierdził, że władca niczym nie jest ograniczony i od nikogo nie jest zależny. Silna władza gwarantuje poskromienie złej, zepsutej ludzkiej natury. Natomiast John Locke proponował zbudowanie polityki na fundamencie nieprzekraczalnych praw jednostki oraz na pierwszeństwie społeczeństwa obywatelskiego przed państwem. Współcześnie akceptowany teoretyk sys-

⁴⁶ Z. Cz a c h ó r, Przygotowania do Konferencji Międzyrządowej 2004. Analiza podstawowych pojęć z punktu widzenia supranarodowego rozwoju Unii Europejskiej, w: Unia Europejska po Traktacie Nicejskim, jw., s. 128–131.

⁴⁷ K. Ch u d y, Koncepcje rozwoju integracji europejskiej Gerarda Schrödera i Lionela Jospina w kontekście procesu postnicejskiego, w: Unia Europejska po Traktacie Nicejskim, jw., s. 132–139.

⁴⁸ J. B a s z k i e w i c z, Myśl polityczna wieków średnich, Poznań 1998, s. 209–241.

temu społecznego Charles Monteskiusz wprowadził trójpodział władzy. To, co najważniejsze i funkcjonuje obecnie, polega na tym, że demokracja przestrzega zasady rozdziału władzy ustawodawczej od wykonawczej i sądowniczej. Ale i sama demokracja w ramach integrującej się Europy musi popierać demokrację przedstawicielską, jednocześnie umożliwiając pozaparlamentarne formy politycznej ekspresji. W projekcie Traktatu Konstytucyjnego dąży się do modelu demokracji partycypacyjnej, aby umożliwić społeczny dialog oraz wyrażanie poglądów w różnych relacjach instytucja – obywatel.

Jean Jacques Rousseau uważał, że idealny ustrój polityczny to demokracja, która umożliwia wypełnienie woli powszechnej zgody większości. I w jego propozycjach należy upatrywać współczesnej doktryny pozytywizmu prawnego. Adam Smith opracował model polityczny oparty o doktrynę liberalizmu ekonomicznego. Jest to nieskrępowane prawo do własności prywatnej oraz wolności handlu i gospodarowania. Ernst Wolfgang Böckenforde, współczesny myśliciel doktryny liberalno-demokratycznej, twierdzi, że obywatele winni dążyć do pokojowego współżycia w ramach jednego, w pewnym stopniu dla wszystkich możliwego do przyjęcia porządku, na przykład odwołując się do etosu politycznego uznającego za wartości formalne takie, jak równość, wolność. Na obecnym etapie Europa potrzebuje nie tylko modelu władzy, ale i celu jednoczenia się. Bez unii politycznej Europie grozi rozpad⁴⁹.

W dyskusji nad modelem jedności europejskiej przywołuje się Jana Pawła II, który na podstawie własnego doświadczenia, jak i z przykładu historii uczy, że *demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm* (CA 46). Konieczność uznania i przyjęcia wartości jest dlatego tak ważna, gdyż szerzy się ideologia relatywizmu, w przeciwieństwie do głoszonych przez papieża obiektywnych norm i zasad moralnych. Wartościami, o których mówi papież, nie może być jedynie zysk ekonomiczny oraz nieograniczony konsumpcjonizm⁵⁰.

Pomimo postępujących procesów sekularyzacji oraz laicyzacji w Europie, papież uznaje niezbywalne prawo każdego człowieka do wolnego wyboru religii. Wolność religijna jest podstawowym prawem w systemie społecznym Jana Pawła II. Dodać należy, że nie sposób w długofalowej prognozie przewidzieć, jakie znaczenie będzie miała religia w przyszłości.

Same formalne reguły demokracji nie gwarantują bezpieczeństwa i sprawiedliwości. Rewolucja francuska z 1789 r., głosząc hasła równości, wolności i braterstwa stosowała krwawy terror, zbrodniami zaprzeczała własnej *Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela*. Muszą być możliwości działań oddolnych, które na bieżąco będą komunikatem dla polityków, w przeciwnym wypadku reakcje pojawiają się przy znacznym stopniu destabilizacji społecznego życia. Jedność buduje się w klimacie zaufania, solidarności oraz odpowiedzialności. Należy dodatkowo liczyć się z ograniczeniem roli rządów państw członkowskich w systemie bardziej zintegrowanym.

⁴⁹ E.W. Böckenförde, Zmysł przynależności. Wolność, religia i solidarność w zjednoczonej Europie, przeł. S. Huber, *TPow* 20(2004), s. 9, 12.

⁵⁰ J. Kowalski, Chrześcijaństwo — wiosną Europy, *Wrocławski Przegląd Teologiczny* XI: 2003, nr 2, s. 44-48.

Wydaje się, że na obecnym etapie kończy się akceptacja państwa opiekuńczego, a najbardziej nośną ideą jest liberalizm (neoliberalizm) oraz indywidualizm. Czy kończy się idea państwa (*societas perfecta*), które ma służyć ludziom? Jakie więc mogą być granice interwencjonizmu? Władza polityczna, jakkolwiek by ona była, zawsze stoi wobec wyboru pomiędzy populizmem a koniecznością działań wywołujących ograniczenia.

Totalitaryzmy XX wieku wyrosły może nie z zasad liberalnej demokracji, lecz z przestrzeni wolności, jaką demokracja stwarza. Zniszczenie zaufania jest w istocie kryzysem demokracji. Niejednokrotnie jest to właśnie cena demokracji, dlatego „europejskie dobro wspólne” domaga się wyjątkowej czujności. Domaga się ścisłego stosowania decentralizacji, przejrzystości, subsydiarności oraz kooperatywności.

Władza w relacjach społecznych jest konieczna, ale nastawiona musi być na dobro człowieka. Zakłada to również personalistyczną koncepcję człowieka, któremu przysługuje świadomość i wolność działań. Nie sposób też nie wyciągnąć wniosków z projektów, które próbowano zrealizować w krajach byłego Związku Radzieckiego i krajach satelickich oraz w III Rzeszy, gdy obowiązywała doktryna socjalizmu narodowego⁵¹.

Już w 1952 roku na bazie jedności gospodarczej sześć państw podpisało układ powołujący Europejską Wspólnotę Obronną, która ostatecznie w 1954 roku poniosła fiasko. Najtrudniej parlamentom narodowym przychodziło zrzeczenie się suwerenności politycznej na rzecz wspólnego stanowiska oraz działania. Do Paktu Atlantyckiego przyłączyła się część państw zachodnich. Układ Warszawski tworzyła druga część Europy, podzielona „żelazną kurtyną” i zimnowojenną ideologią aż do 1989 roku. Nie znaczy to, że w Europie nie ma już wewnętrznych i zewnętrznych zagrożeń oraz groźących Unii kryzysów.

Jak różnie można rozumieć model jedności politycznej ilustruje hasło: „Nicea albo śmierć”. Chodzi o to, że kolejne kroki, kształt politycznej integracji nie jest do końca określony. Pomimo traktatowych ustaleń zasady solidarności, model jedności jest zmieniającym się projektem. Jedność, zwłaszcza polityczna, może być tworzona na różne sposoby. Trzeba rozstrzygać dylematy i decydować się, czy Unię Europejską *pogłębiać czy poszerzać*?⁵² W pewnej mierze politykę określa sytuacja międzynarodowa, ale też ciche lub tajne porozumienia. Idea „dyrektoriatu” układanego według linii Berlin – Paryż – Londyn jest wielce pouczająca.

Przedsięwzięcie jedności politycznej realizują organa polityczne: Rada UE i Komisja Europejska. Celem jest budowanie trwałego pokoju, jedności, równości i wolności, demokracji, bezpieczeństwa i solidarności. Trzeba jednak pokonać partykularne interesy i ambicje w myśl podstawowych zasad i wartości, które wyznaczają jedność: demokracja i praworządność. Równie idea przewodnią integracji jest jedność w różnorodności, stąd wynika zasada poszanowania tożsamości narodowej wszystkich państw członkowskich. Równość wobec prawa zakłada możliwość obrony w sytuacji dyskryminacji, jak również bezpieczeństwo socjalne.

⁵¹ S. Sowiński, R. Zenderowski, jw., s. 118–141.

⁵² A. Podróża, *Pogłębiać czy poszerzać Unię Europejską? Rozwój Unii Europejskiej po Traktacie Nicejskim*, w: *Unia Europejska po Traktacie Nicejskim*, jw., s. 17–27.

Poszanowanie godności, wolności oraz możliwość wszechstronnego rozwoju leżą u podstaw europejskiej polityki socjalnej, jak i międzynarodowej. Świadomość konieczności przyjęcia wymienionych wartości narastała stopniowo, aż poszanowanie praw fundamentalnych stało się zasadą ogólnego porządku wspólnotowego, który musi być respektowany na każdym szczeblu. W tej mierze wyjątkowego znaczenia nabiera Europejska Konwencja Ochrony Praw Człowieka i Podstawowych Wolności⁵³.

Polityczna jedność, aby nie była fikcją, przekładana jest na formę prawa, które reguluje wewnętrzne oraz zewnętrzne działania. Wspólnota Europejska jest wspólnotą prawa. Najczęściej na płaszczyźnie zasad fundamentalnych regulujących wykładnię prawa przyjmuje się zasadę proporcjonalności, zasadę prawnego zaufania, istotnej regulacji stosowanej w prawie rzymskim niedziałania prawa wstecz, a także prawo do obrony i nadal obowiązująca zasada klarowności decyzji sądowych. Niemniej na polityczny konsensus oraz regulację prawną czeka się ostatecznie lub na większe ustalenie zakresu i granic ochrony praw fundamentalnych, zwłaszcza w sytuacji priorytetu prawa wspólnotowego przed prawem krajów członkowskich⁵⁴.

W praktyce można spotkać opinie krytyczne między innymi co do zbyt wielkich kompetencji administracji, daleko posuniętej kontroli, ustalania górnych limitów. Polityczne cele zakładają model jedności na podstawie wspólnie przyjętych wartości. Nikt nie twierdzi, że procesy integracji przebiegają bez zakłóceń i opóźnień, tym bardziej że wymaga to w procesie integracji wprowadzenia w życie nowych programów, instrumentów i procedur prawnych. Zakres bieżącej polityki zjednoczeniowej obejmuje bezpieczeństwo żywności, ochronę środowiska, wprowadzenie unii celnej, standardów wymiaru sprawiedliwości, kontrolę granic wewnętrznych i ruchów migracyjnych, utrzymanie bezpieczeństwa jądrowego, propozycje ram finansowych, przeciwdziałanie międzynarodowemu terroryzmowi, utrzymanie poziomu edukacji i informacji, itp.⁵⁵. Ciągłe pojawiają się nowe wyzwania. Oto Europa przeżywa kryzys demograficzny oraz moralny. Kiedy i w jakiej formie nastąpi przebudzenie, jakie podejmie się działania promujące wartość życia, rodziny, każdej osoby? Unia Europejska nie jest systemem doskonałym, ona go nieustannie tworzy i pogłębia. Im więcej państw uczestniczy w jedności gospodarczo-politycznej, tym większe jest znaczenie Unii na arenie międzynarodowej.

VI. KONIECZNOŚĆ WSPÓŁPRACY OBRONNEJ

Można marzyć o pokoju i w imię ideałów potępiać wojnę jako taką, jednak ciągła europejska praktyka wojenna miała swe wewnętrzne i zewnętrzne przyczyny. Przyczyną wojennych konfliktów mogło być wszystko: różnice religijne, intrygi dworskie, zabór terytorium, korzyści gospodarcze, itp. Kwestia bezpieczeńs-

⁵³ S. Hambura, M. Muszyński, Traktat o Unii Europejskiej z komentarzem. Karta Praw Podstawowych, Bielsko-Biała 2001.

⁵⁴ K.D. Borchardt, ABC prawa wspólnotowego, Warszawa 2003, s. 16–17.

⁵⁵ *Monitor Integracji Europejskiej* 70(2004), s. 44–52.

stwa i zachowania pokoju w Europie zawsze była problemem. Sytuacja ta zmuszała więc do integracji, do zawiązywania związków obronnych oraz szukania sojuszników. Na przestrzeni wieków w zakresie tej podstawowej potrzeby, jaką jest bezpieczeństwo, prób było wiele.

O ile zagrożenie ze strony mahometan zmusiło chrześcijańskich władców do współpracy na przełomie IX i X wieku, do jedności obronnej, o tyle sytuacja ta się powtórzyła, gdy w XV wieku w Europie Środkowej narodziła się inicjatywa króla Czech Jerzego z Podiebradów i Antonio Mariniego z Grenoble jedności obronnej: Francji, Czech, Polski, Węgier, Burgundii i Wenecji wobec tureckiego zagrożenia. Projekt przewidywał wspólny parlament oraz formacje zbrojne utrzymywane przez wspólny budżet. Ważną rolę miał odgrywać trybunał rozjemczy, który rozstrzygałby również spory wewnętrzne⁵⁶.

O sposobach utrwalenia pokoju myślał Erazm z Rotterdamu w dziele *Skarga pokoju* w 1518 roku. Ten uznany humanista i Europejczyk, widział również zagrożenie dla państw chrześcijańskich w inwazji tureckiej, która była stałym elementem w XV i XVII wieku. Lekarstwem miałyby być „zjednoczenie federacyjne”, konieczne wydawało się utworzenie „ligi antytureckiej”⁵⁷. Spory oraz zawiści o wpływy i doraźne korzyści zniweczyły ducha porozumienia i jedności, co najwyższej zagrożenie umocniło w świadomości poczucie jedności Europejczyków. Nic tak nie cementuje jedności, jak wspólny wróg⁵⁸.

Józef Kajetan Skrzetuski na przełomie XVIII wieku wydał „Projekt, czyli ułożenie nieprzerwanego w Europie pokoju”. Gwarancją pokoju miałyby być „Rzeczpospolita Europejska” mająca do dyspozycji wspólny parlament, który czuwałby nad przestrzeganiem zawartych traktatów.

W Europie zawsze marzono o pokoju. Podobne pragnienia miał Immanuel Kant.

W XX wieku Europę wyniszczyły materialnie, demograficznie i kulturowo dwie światowe wojny. Polityka zjednoczeniowa jest więc w istocie tworzeniem warunków pokoju. Chodziło o to, by stworzyć taki model jedności, który rzeczywiście zapobiegałby wszelkim zbrojnym konfliktom. Na obecnym etapie integracji chodzi jednak o coś więcej niż tylko o utrzymanie pokoju. W dalszym ciągu w Europie nacjonalizm stanowi zagrożenie i zamknięcie się na wartości uniwersalne. Dodatkowo reakcje nacjonalistyczne wzmagają projekty stworzenia „europejskiego dyrektoriatu”, opartego na najsilniejszych gospodarczo lub liczebnie nacjach⁵⁹.

Z biegiem czasu tworzone różne przesłanki prawne w zakresie polityki zagranicznej i bezpieczeństwa. W traktacie o Unii Europejskiej z 1987 roku, w art. 30 postanowiono między innymi: zacieśniać współpracę między wyspecjalizowanymi organami przymusu w Państwach Członkowskich. Dalej, istotnym czynnikiem w zwalczaniu zagrożeń ma być gromadzenie, przechowywanie oraz

⁵⁶ J. Tazbir, Sklepanie Europy, *TPow* 18(2004), s. 9.

⁵⁷ Szerzej: „Antyottomañska liga państw chrześcijańskich”, *TPow* 18(2004), s. 9.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ T. Bert, „Tworzyć Europę” — ale po co?, przeł. M. Tryc-Ostrowska, *Comp* 6(1990), s. 104–111.

wymiana informacji. Zakłada się wymianę oraz współpracę specjalistów w wykrywaniu i ściganiu przestępczości zorganizowanej; szczególną rolę odgrywać ma Europol⁶⁰. Było to o tyle istotne, że stworzono podstawę prawną dla Europejskiej Współpracy Policyjnej i Rady Europy. Proces ten wymaga nieustannego doskonalenia, powoływania nowych form współpracy, tak by można było stworzyć szerszą sferę bezpieczeństwa i obrony⁶¹. Budowa europejskiej tożsamości bezpieczeństwa i obrony opiera się na Unii Zachodnioeuropejskiej⁶², a także na wspólnej polityce zagranicznej i bezpieczeństwa Unii Europejskiej. Jest to tak zwany drugi filar integrującej się Europy. Wypada jednak stwierdzić, że procesy te napotykają na niezwykle trudne do pokonania przeszkody. Jest to najbrudniejszy obszar integracji. Być może wzrost zagrożeń w postaci zorganizowanego międzynarodowego terroryzmu zmusi do ściślejszej współpracy. Obronność ściśle łączy się z koniecznością integracji politycznej, która jest fundamentem dalszych postanowień oraz możliwości⁶³. Prędzej czy później, Europa jako całość będzie musiała wypowiedzieć się w sprawach międzynarodowych o zasięgu światowym, musi określić priorytety polityki zagranicznej, nie może żyć w próżni i kierować się wyłącznie własnym interesem. Taki wybór byłby skazaniem się na izolacjonizm. W tym kontekście, chociaż powoli, instytucjonalnego kształtu nabiera europejska strategia bezpieczeństwa uwzględniająca współpracę transatlantycką⁶⁴.

VII. FORMA WSPÓLNEJ KULTURY

Byt ludzki najpełniej wyraża się w kulturze. Właśnie dziedzina kultury jest tą przestrzenią, która pozwala na wszelkie ekspresje zarówno materialne, jak i duchowe, które symbolizują podstawowe dążenia człowieka. Można tu wymienić: dążenie do rozwoju, wszelkiego rodzaju poznanie i twórczość oraz poszukiwanie

⁶⁰ Traktat o Unii Europejskiej, w: Dokumenty europejskie, opr. A. Przyborowska-Klimczak, E. Skrzydło-Tefelska, Lublin 1999, t. III, s. 75.

⁶¹ R. Zięba, Europejska tożsamość bezpieczeństwa i obrony, Warszawa 2000, s. 43–45.

⁶² UZE jako organizacja militarna, została założona w 1948 roku jest związkiem dziesięciu narodów zachodnioeuropejskich, które są jednocześnie członkami UE (Belgia, Finlandia, Francja, Grecja, Hiszpania, Holandia, Niemcy, Portugalia, Wielka Brytania i Włochy), plus pięciu obserwatorów (Austria, Dania, Finlandia, Irlandia i Szwecja) oraz dziesięć nowo przyjętych państw członkowskich (Bułgaria, Czechy, Estonia, Litwa, Łotwa, Polska, Rumunia, Słowacja, Słowenia i Węgry). Zgodnie z traktatem z Maastricht, działa na zlecenie Unii Europejskiej jako forum koordynacji spraw europejskiego bezpieczeństwa i obrony, w kooperacji z NATO. Przewiduje się, że będzie w przyszłości obronnym ramieniem UE; F. Fries, Spór o Europę, przeł. J. Balasińska, M. Balasińska, E. Sadowska, Warszawa 1998, s. 121–133.

⁶³ K. Wiaderny-Bidzińska, Polityczna integracja Europy Zachodniej, Toruń – Warszawa 2000, s. 243–274; T. Bainbridge, A. Teasdale, Leksykon Unii Europejskiej, Kraków 1998, s. 60–62.

⁶⁴ E. Przybylska, Europejska Tożsamość Bezpieczeństwa i Obrony — rozwój koncepcji w ramach Unii Europejskiej i NATO, w: Unia Europejska po Traktacie Nicejskim, jw., s. 231–250; Deklaracja Rady Europejskiej w sprawie stosunków transatlantyckich. Załącznik. Deklaracja przyjęta podczas spotkania Rady Europejskiej w Brukseli, 11–12 grudnia 2003 r. *Monitor Integracji Europejskiej* 70(2004), s. 91–93; Bezpieczna Europa w lepszym świecie, *Monitor Integracji Europejskiej* 70(2004), s. 94–105.

sensu i transcendencji. Wszystkie te cele wynikają z podstawowego przekonania o wolności i samoświadomości człowieka. Czy można mówić o jednej wspólnej kulturze Europy właśnie jako o tym czynniku, który łączy, pozwala na współpracę, wzajemne porozumienie? Można zasadnie twierdzić, że jedność kulturowa Europy jest wartością wyznaczającą szanse działania i osiągnięcia wspólnych celów. Absolutny pluralizm, przy akceptacji różnorodnych, skrajnych form bytowania, gubi zasadę jedności, traci fundament odpowiedzialnej demokracji oraz granice wolności. Takie myślenie o kulturze rodzi wiele pytań, między innymi o to, czy istnieją wspólne korzenie oraz podstawowe wartości europejskiej kultury.

Historycznie rzecz ujmując, kultura europejska rodziła się z oddziaływania na siebie wielkich nurtów: myśli starożytnej Grecji, religii judaistycznej, z której wywodzi się chrześcijaństwo oraz z dorobku prawnego Cesarstwa Rzymskiego. Sercem tej swoistej kultury europejskiej był i ciągle jest stosunek do Boga. Dyskusja o preambule do Traktatu Konstytucyjnego z *invocatio Dei* jest tego ewidentnym przykładem.

Na przestrzeni wieków w Europie wykształciły się silne odrębności narodowe. Nacje dawały poczucie tożsamości oraz wyznaczały różnice kulturowe, wносиły swoiste wartości, które z drugiej strony łączyła religia chrześcijańska. Chrześcijaństwo stanowi o tożsamości i bez chrześcijaństwa nie ma Europy⁶⁵. Kultura to czynnik ciągłości, a religia jest czynnikiem powszechnym oraz transcenduje obszar kultury, stawiając jej ponad partykularne, ponad narodowe cele, ponad polityczne spory chwilowych działań i potrzeb. Wspólne dla europejskiej kultury jest uznanie wartości nauki jako racjonalnego poznania, skierowanie działania na dobro oraz twórczość, przejawiającą się w różnego rodzaju sztukach. Przyszłość kultury europejskiej będzie oscylowała w granicach monizmu lub, co bardziej prawdopodobne, pluralizmu kulturowego. Będzie to wybór między celami transcendentnymi a całkowicie immanentnymi, między dobrem wspólnoty a dobrem jednostki, między zachowaniem wartości tradycyjnych, a, co też jest prawdopodobne, próbą zerwania z przeszłością. Można przypuszczać, że wszystkie skrajne rozwiązania, jak na przykład anarchia i skrajna hierarchia, zawsze będą szkodą dla Europy, natomiast dobrem byłoby uzupełnianie się wyborów i działań, możliwa harmonia rewolucjonizmu i ortodoksji. Sprzeczności te wykluczają się, gdy przyjmie się skrajne rozwiązania, natomiast należy kierować się arystotelesowską maksymą *in medio virtus* — Europa winna integrować się, wybierając rozwiązania „złotego środka”. Antynomie mogą być twórcze, są oznaką żywotności i otwierają na wszechstronny rozwój.

Niesprawiedliwe i nieobiektywne są oceny sprowadzające kulturę Europy jedynie do prowadzonych wojen, historii rasizmu, ksenofobii, przemocy, antysemityzmu oraz różnych przejawów narodowego egoizmu⁶⁶. Niewątpliwie dobrą cechą europejskiej kultury jest jej otwarcie na różne wartości i zdolność asymilacji.

⁶⁵ T.S. Eliot, Jedność kultury europejskiej, przeł. M. Heydel, w: Kto to jest klasyk i inne eseje, Kraków 1998, s. 258–259, 261.

⁶⁶ G. Delanty, Odkrywanie Europy — idea, tożsamość, rzeczywistość, przeł. R. Włodek, Warszawa – Kraków 1999, s. 112–130.

Takie otwarcie pozwala na *wizję otwartego domu Europy dla wszystkich ludzi*⁶⁷. Wśród podstawowych osiągnięć europejskiej kultury Jan Paweł II⁶⁸, któremu bardzo leżała na sercu integracja Europy, wymienia: *godność osoby ludzkiej, świętość życia, podstawowa rola rodziny, wielka waga oświaty, wolność myśli i słowa, swoboda wyznawania własnych przekonań religijnych, prawna ochrona jednostek i grup ludzkich, współpraca wszystkich ludzi na rzecz wspólnego dobra, koncepcja pracy jako udziału w dziele samego Stwórcy, autorytet państwa, które samo rządzi się prawem i rozsądkiem. Wartości te należą do skarbcza kultury europejskiej, są klejnotem zrodzonym z wielu myśli, dysput i cierpienia. Stanowią one duchową zdobycz rozsądku i sprawiedliwości, a ta przynosi zaszczyt narodom Europy w ich dążeniu do wprowadzenia w bieg czasu ducha chrześcijańskiego braterstwa, jakiego uczy nas Ewangelia*⁶⁹.

Można więc sformułować twierdzenie, że jedność europejska zależeć będzie od kształtu kultury, jaką będzie rozwijać. Tak zwana kultura masowa w ocenie filozofów europejskiej kultury, Ortega y Gasset i T. Adorna, nie stanowi wystarczającej podstawy rozwoju integracji, co najwyżej schlebia i utrwala pragnienia „rozpieszczonego dziecka”⁷⁰. Decydujący wybór rozstrzygnie, co w Europie zostanie absolutyzowane, czy państwo, czy polityka, struktury, ekonomia, i jaki model kultury. Czy też w imię tradycji humanizmu Europa zachowa zdrowy rozsądek i będzie tworzyła personalistyczny wymiar kultury? Póki co, propozycje unijne nie negują dziedzictwa europejskiego wprost, co najwyżej nie doceniają konieczności zachowania podstawowych wartości, ocalenia właściwych proporcji wynikających z wartości nauki, sztuki, techniki, religii oraz etyki. Pamiętać jednak należy, że Europa potrzebuje nadziei, dlatego jednowymiarowy model europejskiej kultury byłby zbyt wąski, a z drugiej strony, absolutny kulturowy pluralizm rozsądzi europejską wspólnotę od wewnątrz.

ZAKOŃCZENIE

Możliwe są różne scenariusze rozwoju oraz przyszłości Europy. Integracja jest długoterminowym, wręcz „organicznym” procesem, który nie może być dowolny lub wręcz „dziki”. Nad formami integracji oraz współpracy należy pracować. Niniejsza propozycja jest eksperymentem teoretycznym, który należy uzupełniać, pogłębiać, aby budować Europę „ducha”.

⁶⁷ W. F i r s t, Duszpasterstwo dla Europy? Perspektywy działania duszpasterskiego i społecznego zaangażowania Kościoła (kościółów) w pluralistyczno-demokratycznej Europie, w: Zjednoczenie Europy jako wyzwanie dla Kościoła, red. W. Bołoz, G. Hövera, Warszawa 2001, s. 109–110.

⁶⁸ S. G r y g i e l, Europa Jana Pawła II (prelekcja na V Zjeździe Gnieźnieńskim, 12–14 marca 2004 r.), *Consecrata* 68(2004), s. 4–8.

⁶⁹ J a n P a w e ł I I, Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami uniwersytetów Szwecji, Misja Uniwersytetu wobec osoby ludzkiej, Uppsala, 9 czerwca 1989, w: Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II, wybór i opr. A. Wiczorek, Warszawa 2000, t. II, s. 50.

⁷⁰ E. B o b r o w s k a, Nowe pisma młodzieżowe a wychowanie, w: Wychowanie na rozdrużu — Personalistyczna filozofia wychowania, red. F. Adamski, Kraków 1999, s. 69.

Nie ulega wątpliwości, że europejska integracja na poziomie różnych dziedzin życia przebiega w różnym tempie oraz w niewspółmiernej korelacji. Najważniejsza jest w tym względzie myśl przed działaniem. Europejczycy muszą wiedzieć: jakie cele chcą osiągnąć? Jaką rolę chcą odgrywać w przemianach świata? Jak przede wszystkim budować światowy pokój oraz sprawiedliwość dla wszystkich narodów, społeczności, organizacji, by stwarzać optymalne warunki rozwoju każdego człowieka? Jak zbudować wewnętrzną równowagę społeczeństwa przyszłości, społeczeństwa wiedzy i nieograniczonych aspiracji? Współzależność różnych czynników jest oczywista. Gdy fundament okaże się słaby, runie cała budowla.

EINHEITSMODELLE EUROPÄISCHER NATIONEN

ZUSAMMENFASSUNG

Möglich sind verschiedene Szenare von Europas Entwicklung und Zukunft. Die Integration ist ein langfristiger, geradezu „organischer“ Prozess, der beliebig oder geradezu „wild“ ausarten kann. An den Formen der Integration und der Mitarbeit ist zu arbeiten. Dieser Vorschlag ist ein theoretisches Experiment, welches zu ergänzen und zu vertiefen gilt, um ein Europa des Geistes „zu bauen“.

Es unterliegt keinem Zweifel, dass sich die europäische Integration in verschiedenen Lebensbereichen mit unterschiedlicher Geschwindigkeit und in einer unvergleichbaren Korrelation entwickelt. Die Hauptsache dabei ist der Gedanke vor der Handlung. Europäer müssen wissen: Welche Ziele sie erreichen, welche Rolle sie in den Wandlungen in der Welt spielen wollen? Wie ist der Weltfrieden aufzubauen und die Gerechtigkeit für alle Völker, Gesellschaften, Organisationen, um der Entwicklung jedes Menschen optimale Konditionen zu bieten? Wie ist das innere Gleichgewicht der Gesellschaft der Zukunft, der Gesellschaft des Wissens und unbeschränkter Aspirationen herzustellen? Die Interdependenz verschiedener Faktoren ist offensichtlich. Sollte sich das Fundament als zu schwach erweisen, stürzt das ganze Gebäude ein.

SUBSIDIARITÄT IN DER KATHOLISCHEN KIRCHE: GELTUNG UND REICHWEITE DES PRINZIPS

Tr e ś ć: — 1. Die Anwendbarkeit des Prinzips in der Kirche. — 2. Subsidiarität als Garant der Freiheit in der Kirche. — 3. Gewissensfreiheit und Subsidiarität. — 4. Glaubensfreiheit und Subsidiarität. — 5. Subsidiarität als Garant des Gleichgewichts. — Streszczenie

Der tiefere Sinn der Subsidiarität besteht darin, die Menschen untereinander durch freundschaftliche Beziehungen zu verbinden¹. Das bedeutet, dass es nach katholischem Verständnis des Prinzips nicht nur um eine kirchliche, innertheologische Frage geht, nicht um Strukturen, sondern um die Wesensbestimmung der Gesellschaft selbst, letztlich um die Einmaligkeit der menschlichen Person und ihrer Rechte und Verpflichtungen².

Pius XI. formulierte im Jahre 1931 das Subsidiaritätsprinzip in der Enzyklika *Quadragesimo anno*. Der Ausgangspunkt der Ausführungen des Papstes ist der Mensch selbst, der durch Freiheit und Vernunft die Richtung seines Lebens bestimmen soll. Dies aber setzt voraus, dass die Gesellschaft das Recht zur freien Selbstentscheidung, Selbstbestimmung des Menschen schützen und fördern soll. In diesem Sinne betonte Pius XI., dass jede Gesellschaftstätigkeit ihrem Wesen nach subsidiär ist³. Das Prinzip betrifft aber nicht nur das Verhältnis von einzelnen Menschen zur Gesellschaft, sondern auch von untergeordneten und übergeordneten Gemeinschaften. Das wesentliche Anliegen des Prinzips bleibt jedoch das Gleiche: Es geht um den Menschen und um sein Recht auf freie, selbstverantwortete Gestaltung seines Lebens, weil das was eine höhere Gemeinschaft an sich zieht, sie unmittelbar den untergeordneten Gemeinschaften entzieht, und damit auch den konkreten Personen, die deren Mitglieder sind⁴. Das Subsidiaritätsprinzip dient deshalb der Verteidigung des Wertes und der Unantastbarkeit des Menschen, es betont seine Priorität gegenüber der übergeordneten Gesellschaft.

¹ W. K a s p e r, Der Geheimnischarakter hebt den Sozialcharakter nicht auf. Zur Geltung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche, *HerKorr* 41(1987), S. 236.

² W. K a s p e r, Zum Subsidiaritätsprinzip in der Kirche, *IKZ* 18(1989), S. 156.

³ QA 79: „Jedwede Gesellschaftstätigkeit ist ja ihrem Wesen und Begriff nach subsidiär; sie soll die Glieder des Sozialkörpers unterstützen, darf sie aber niemals zerschlagen oder aufsaugen“.

⁴ F. K ü b l e r, Katholische Soziallehre und demokratischer Sozialismus, Bonn 1974, S. 23.

I. DIE ANWENDBARKEIT DES PRINZIPS IN DER KIRCHE

Der Mensch entwickelt seine Persönlichkeit auch in der Gemeinschaft der Kirche. Es gibt deshalb im Leben der Kirche, ähnlich wie in der profanen Gesellschaft, ein spannungsvolles Verhältnis zwischen den einzelnen Individuen, sowie den unter- und übergeordneten Gemeinschaften zueinander. Daraus können wir die logische Folgerung ableiten, dass das Subsidiaritätsprinzip auch in der Kirche bei der Regelung der Verhältnisse seine Anwendung finden sollte. Dagegen wird oft eingewendet, dass es im Fall der Kirche nicht um eine rein vom Menschen ausgestattete Wirklichkeit gehe, sondern um eine Stiftung Gottes. Das bedeutet, dass das Verständnis dessen, was die Kirche ist, nicht allein von einem soziologischen Gemeinschaftsprinzip erschlossen werden kann. Deshalb erscheint die Fragestellung der außerordentlichen Bischofssynode vom Jahre 1985 begründet, ob das Subsidiaritätsprinzip auch im Bereich der Kirche angewendet werden kann, und wenn ja, bis zu welchem Grade⁵.

Die erste offizielle Aussage zur Anwendung der Subsidiarität in der Katholischen Kirche stammt von Pius XII. Der Papst betonte jedoch zugleich, dass dies nur ohne Nachteil für die hierarchische Struktur möglich sei. Wie M. Krebs dazu erläutert, lässt die Betonung der hierarchischen Strukturen der Kirche die Wichtigkeit des Subsidiaritätsprinzips nicht außer acht. Es bedeutet, dass sich die hierarchische Perspektive und das Subsidiaritätsprinzip gegenseitig ergänzen sollten⁶.

Diese grundlegende Sicht wurde auch auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil bekräftigt. Vor allem in der dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* ist die Kirche durch eine ausgewogene Spannungseinheit zwischen der *Ecclesia ut societas* und *Ecclesia ut mysterium* beschrieben⁷. Die Kirche kann sich ihrer gesellschaftlichen Dimension nicht entziehen und den geschichtlichen, politischen, sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Verflechtungen gar nicht entgehen. Daraus folgt, dass die in der Gesellschaft geltenden Prinzipien für sie nicht belanglos sind, sodass auch das allgemein gültige sozialpolitische Prinzip der Subsidiarität in der Kirche seine Gültigkeit zu beanspruchen hat.

Trotz dieser angeblichen Eindeutigkeit entbrannte in den achtziger Jahren anlässlich der bereits erwähnten außerordentlichen Bischofssynode 1985 eine theologische Diskussion über die Anwendung des Subsidiaritätsprinzips in der

⁵ Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode 1985. Die Dokumente mit einem Kommentar von W. Kasper, Freiburg i. Br. 1986, S. 26.

⁶ W. Kasper, Der Geheimnischarakter hebt, S. 236; O. von Nell-Breuning, Subsidiarität in der Kirche, *StZ* 111: 1986, S. 150.

⁷ KK 8: „Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft [*societas*] und der geheimnisvolle Leib Christi [*mysterium*], die sichtbare Versammlung [*societas*] und die geistliche Gemeinschaft [*mysterium*], die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst“. Dieses Ineinander des irdischen und himmlischen Gemeinwesens ist und bleibt ein Geheimnis der menschlichen Geschichte und kann nur im Glauben begriffen werden (vgl. KK 20).

Kirche⁸. Die Argumentation gegen die Subsidiarität in der Kirche stützte sich jedoch oft auf eine verengte Vorstellung von der Subsidiarität. Es konnte geklärt werden, dass es beim Subsidiaritätsprinzip nicht lediglich um den Aufbau der Gemeinschaft von dem individualistisch verstandenen Einzelnen her geht. Das Subsidiaritätsprinzip vertritt vielmehr einen Standpunkt, nach dem der Einzelne weder *vor* noch *über* die Gemeinschaft gestellt, sondern *in* der Gemeinschaft eingeordnet wird. Weiter wurde geklärt, dass die wesentlichen, in der profanen Gesellschaft geltenden Prinzipien in der Kirche in spezifischer bzw. analoger Weise Geltung haben⁹. Die Analogie bei der Übertragung der allgemein gültigen sozialpolitischen Prinzipien auf die Kirche heißt, dass es nur in Entsprechung zu der der Kirche eigenen Wesensstruktur geschehen soll. Dabei ist nicht das weltliche Recht Maßstab für die Kirche, vielmehr ist die Wesensstruktur der Kirche Maßstab für die rechte Anwendung weltlicher Ordnungen und Institutionen in der Kirche.

Der bei der Diskussion maßgeblich beteiligte Walter Kasper meinte letztendlich dazu, dass bei der Frage um die Geltung und um die Reichweite des sachlichen Anliegens des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche eine einseitig supernaturalistische Sicht der Kirche zur Debatte steht. Wenn diese nicht ergänzt würde, käme es zu einem religiösen Totalitarismus und zu einer Neuauflage des durch das Zweite Vatikanische Konzil grundsätzlich überwundenen Integralismus und Klerikalismus¹⁰.

Subsidiarität in der katholischen Kirche bedeutet also nicht eine Vorordnung des Menschen vor die Kirche, sondern es geht vielmehr um die Würde und Freiheit des Menschen in der kirchlichen Gemeinschaft, um das Gültigmachen der daraus erfolgenden Rechte gegenüber denen, die in der Kirche Träger der Autorität sind, und nicht zuletzt um die Gestaltung des Verhältnisses zwischen der Gesamtkirche und den Teilkirchen.

II. SUBSIDIARITÄT ALS GARANT DER FREIHEIT IN DER KIRCHE

Die Würde und Freiheit des Menschen stützt sich nach der christlichen, gläubigen Überzeugung darauf, dass der einzelne Mensch von Gott als freier Partner angesehen wird. Deshalb muss er als unvertretbar einmalig, frei und verantwortungsbewusst in der Kirche anerkannt werden, die somit als Raum der *Freiheit der Kinder Gottes* (Röm 8,21) gilt.

Auch eine andere Sicht ist hier aufschlussreich. Die Zugehörigkeit zur Kirche bedeutet, dass der Mensch ein lebendiges Glied des geheimnisvollen Leibes Christi ist. Demnach soll die Kirche vordergründig als Erfahrungsraum erlebt werden, in dem die Autorität des Heils, Jesus Christus, zu bezeugen und zu erfahren ist. Unter diesem Aspekt müssen die Institution Kirche und die formal legitimierte kirchliche

⁸ Vgl. die Zusammenfassung dieser Diskussion bei P. Mikluscak, *Einheit in Freiheit. Subsidiarität in der Kirche als Anliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Würzburg 1985, S. 40–50.

⁹ W. Kasper, *Der Geheimnischarakter hebt*, S. 235.

¹⁰ Ebenda, S. 160.

Autorität relativiert *und* geschätzt werden. Die kirchliche Gemeinschaft bietet den einzelnen Christen und Christinnen Halt und Hilfe, die aber nicht an die Stelle der freien Entscheidung treten und die Individualität der Gläubigen löschen dürfen.

Wenn diese allgemeinen theologischen Ausführungen stimmen, müssen sie sich konkret im alltäglichen Leben der Christen und Christinnen in den kirchlichen Gemeinschaften widerspiegeln. Es geht demnach um die Freiheit in der Kirche, die sicher nichts mit Willkür oder religiösem Indifferentismus zu tun hat, sondern dass die Beziehungen der Kirchenglieder untereinander und zu den kirchlichen Autoritäten nur nach Grundsätzen und Methoden geregelt werden können, die ihrer Würde als Person entsprechen. Zu diesen Grundsätzen zählt gerade die Subsidiarität.

III. GEWISSENSFREIHEIT UND SUBSIDIARITÄT

Die Subsidiarität zeigt sich als wichtiger Maßstab im Zusammenhang mit dem Anspruch auf Gewissensfreiheit, der auch gegenüber der kirchlichen Obrigkeit gilt. Das Gewissen kann als Inbegriff der sittlichen Kompetenzfähigkeit der Person, als jene zentrale Instanz verstanden werden, die über die Kontinuität der eigenen Lebensgeschichte, der Treue zur eigenen Lebensentscheidung und über die eigene Identität und Reifung wacht¹¹. Die Anerkennung der Autorität des Gewissens heißt aber nicht die Vertuschung der Möglichkeit, dass das Gewissen irren, dass dieses Richtmaß selbst aus der Richtung geraten kann. Die Kirche bietet deshalb ihren Gliedern in der Wissensbildung und bei Gewissensentscheidungen Halt, Unterstützung, Hilfe und Orientierung, die aber im Sinne der Subsidiarität nicht an die Stelle der freien Entscheidung treten soll.

Die Unterweisung in der Kirche ist jedoch für den einzelnen Christen mehr als nur unverbindliche Orientierungshilfe. Sie soll den einzelnen Christen, der in die Kirche eingebunden ist, dazu befähigen, das eigene Handeln am Anspruch einer glaubwürdigen Lebenspraxis der Kirche auszurichten, doch darf sie nicht seine eigene Gewissensorientierung ersetzen, sondern soll diese ermöglichen, indem sie ihm die Implikationen seiner ursprünglichen Glaubensentscheidung und seiner Zugehörigkeit zur Kirche bewusst macht¹². Man kann deshalb nicht vom Glaubensvollzug der Christen als isolierter einzelner Individuen sprechen. Die christliche Glaubensgemeinschaft besteht im Miteinander geteilten Glaubens und darin, dass die Christen sich auf den gemeinsamen Weg des Glaubens und des Vertrauens auf

¹¹ J. R a t z i n g e r, Kommentar zu „Gaudium et spes“, LThK, Bd. 3, S. 328 f.: „Über dem Papst als Ausdruck für den bindenden Anspruch der kirchlichen Autorität steht noch das eigene Gewissen, dem zuallererst zu gehorchen ist, notfalls auch gegen die Forderung der kirchlichen Autorität. Mit dieser Herausarbeitung des Einzelnen, der im Gewissen vor einer höchsten und letzten Instanz steht, die dem Anspruch der äußeren Gemeinschaften, auch der amtlichen Kirche, letztlich entzogen ist, ist zugleich das Gegenprinzip zum heraufziehenden Totalitarismus gesetzt und der wahrhaft kirchliche Gehorsam vom totalitären Anspruch abgehoben, der eine solche Letztverbindlichkeit, die seinem Machtwillen entgegensteht, nicht akzeptieren kann“.

¹² E. S c h o c k e n h o f f, Das umstrittene Gewissen. Eine theologische Grundlegung, Mainz 1990, S. 141.

Gott einlassen. Weil der Christ ein Glied der kirchlichen Gemeinschaft ist, geht er auf deren geschichtlichem Weg des Glaubens seinen eigenen Lebensweg mit und trägt mit seinem Mitgehen zum Zeugnis für das Evangelium bei. Die Individualität des Christen wird durch seine Einbindung in die kirchliche Gemeinschaft nicht gelöscht. Seine Freiheit wird auch bei Anerkennung der kirchlichen Autorität realisiert. Wenn das gelingt, dann kommt die Subsidiarität im Verhältnis von individuellem Christen und kirchlicher Gemeinschaft mehr und vollkommener als in der profanen Gesellschaft zur Auswirkung.

IV. GLAUBENSFREIHEIT UND SUBSIDIARITÄT

Einbindung in die Kirche heißt ferner in konkreten Umständen auch gehorsame Unterordnung der kirchlichen Hierarchie gegenüber, weil ihr von Jesus Christus die Lehre der Kirche anvertraut und die verbindliche Verkündigung aufgetragen ist¹³. Das hierarchische Prinzip verlangt, dass im Konfliktfall in Glaubensfragen jeweils die höhere Ebene zuständig ist. Das steht aber nicht im Widerspruch zum Prinzip der Subsidiarität, sondern bestimmt in diesem Fall die Verschiebung der Kompetenz nach oben. Andererseits wird gerade angesichts dieser den religiösen Gehorsam fordernden Aussagen das Subsidiaritätsprinzip in der Kirche als Verteidigung gegen überzogene Gehorsamsansprüche seitens der Träger der kirchlichen Autorität aktuell. Wenn es dem Einzelnen trotz ehrlicher Überprüfung und nachdem er sich in selbstkritischer Überlegung und aufrichtigem Gebet Gewissheit verschafft hat, unmöglich erscheint, die Entscheidung kirchlicher Autorität gehorsam anzunehmen, kann und darf er nichts anderes tun, als seinem eigenen Gewissensurteil zu folgen. Gerade und besonders hinsichtlich der lehrenden Autorität der Hierarchie und der unbedingten Freiheit des Glaubens ist die Verträglichkeit und die gegenseitige Ergänzung von hierarchischem und subsidiären Prinzip gefragt. Die Glaubensfreiheit beinhaltet bereits das Subsidiaritätsprinzip, führt zur Freiheit in der Kirche, die wiederum auch mit dem Hinweis auf das Subsidiaritätsprinzip untermauert wird, und hebt den durch das hierarchische Prinzip begründeten Gehorsamsanspruch nicht auf. Das Subsidiaritätsprinzip kann hier zum Beispiel zur Begrenzung autoritativer Entscheidungen und zur größeren Vorsicht bei kirchenamtlichen Formulierungen führen. Ein konkretes Beispiel dafür lieferte das Zweite Vatikanische Konzil selbst, das auf die Anathema-Formulierungen gänzlich verzichtete.

Eine Zusammenfassung dieser Sicht bietet der Text der Erklärung über die Religionsfreiheit, der auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil verfasst wurde, wonach sich das Konzil für die Mündigkeit der Menschen ausspricht, *die der sittlichen Ordnung gemäß der gesetzlichen Autorität gehorchen und zugleich Liebhaber der echten Freiheit sind; Menschen, die die Dinge nach eigener Entscheidung im Licht der Wahrheit beurteilen, ihr Handeln verantwortungsbewusst ausrichten und bemüht sind, was immer wahr und gerecht ist, zu erstreben, wobei sie zum gemeinsamen Handeln sich gern mit anderen zusammenschließen* (DWR 8).

¹³ Vgl. die Formulierungen der Konzilsdokumente wie KK 8, 20, 21, 25; KL 7; DK 12.

Diese Aussage fasst eigentlich auch das Ziel und die Wirkung der Subsidiarität zusammen, die die Mündigkeit der Menschen fordert und fördert. Konkrete Anwendung der Subsidiarität führt auch in der Kirche zur Mündigkeit der Christen, zu ihrer freien, selbständigen, verantwortungsbewussten Betätigung sowohl innerhalb der Kirche, als auch in der Welt.

V. SUBSIDIARITÄT ALS GARANT DES GLEICHGEWICHTS

In der katholischen Kirche geht es um das Verhältnis der Gesamtkirche zu ihren Teilkirchen.

Die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils beschreibt dieses Verhältnis mit dem Schlüsselsatz; *In ihnen und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche* (KK 23)¹⁴. Das „in ihnen“ bedeutet, dass die Teilkirche nicht nur ein Teil der Universalkirche ist und somit auch nicht Verwaltungsstelle eines großen Apparates. Die Teilkirche ist konkreter Ort, wo die Gesamtkirche realisiert und greifbar wird. So ist jede Teilkirche eigenständig und selbstständig. Das „aus ihnen“ sagt weiter aus, dass die Einfügung der Teilkirche in die Gesamtkirche wesensnotwendig bleibt. Beide, das „in ihnen“ und „aus ihnen“, dürfen nicht voneinander getrennt und gegeneinander ausgespielt werden, sonst käme es entweder zum übersteigerten römischen Zentralismus oder zu partikularistischen Tendenzen der Teilkirchen.

Die konkrete Gestalt des kirchlichen Lebens in der je einmaligen geschichtlichen Situation ist somit aber nicht von vorneherein klar. Das Subsidiaritätsprinzip ist der Weg, wie das Gleichgewicht konkret und sachgerecht zu erreichen wäre, ähnlich wie es sich in der profanen Gesellschaft als aufschluss- und hilfreich erwiesen hat. Man muss aber wiederum betonen, dass eine direkte Übertragung der Anwendung des Subsidiaritätsprinzips von der profanen Gesellschaft auf die Kirche nicht erlaubt ist.

Die Gesamtkirche ist nicht lediglich ein gesellschaftliches Gebilde, das viele Teilkirchen in sich äußerlich einen würde und ihnen rein äußerlich übergeordnet wäre. Die Gesamtkirche ist in der Teilkirche immanent schon anwesend. Man kann der Gesamtkirche deshalb nicht eine lediglich subsidiäre Funktion im Sinne des Ersatzes bzw. der Aushilfe in Bezug auf die Teilkirchen zuweisen.

Subsidiarität heißt aber im letzten nicht rein äußerliche Hilfe oder Ersatz durch Eingreifen der höheren Instanz. Es geht bei ihr vielmehr um eine Gesamtverantwortung für das Ganze und diese Verantwortung muss so ausgeübt werden, dass dabei die Rechte und die Freiheit der Einzelnen gewahrt werden. Nach dem Subsidiaritätsprinzip soll sich die Teilkirche selbständig entwickeln, wobei sie auf das Gemeinwohl der Gesamtkirche achten muss, ja noch mehr, sie trägt gerade dann

¹⁴ KK 26: „Diese Kirche Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend, die in der Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirchen heißen. Sie sind nämlich je an ihrem Ort, im Heiligen Geist und mit großer Zuversicht, das von Gott gerufene neue Volk. In ihnen werden durch die Verkündigung der Frohbotschaft Christi die Gläubigen versammelt, in ihnen wird das Mysterium des Herrenmahls begangen ...“.

zum Reichtum der Gesamtkirche bei, wenn sie eigene Traditionen pflegt und entwickelt. Von diesem Verständnis her muss man zu der Schlussfolgerung kommen, dass das Subsidiaritätsprinzip durchaus die Immanenz der Universalkirche in jeder Partikularkirche voll und ganz wahren kann.

Die Lehre von der einen Kirche als der Gemeinschaft der Kirchen findet ihre unmittelbare Fortsetzung in der Lehre vom kollegialen Charakter des Amtes in der Kirche, besonders von der Kollegialität aller Bischöfe untereinander. Die Anwendung des Subsidiaritätsprinzips findet hier somit ihre logische Fortsetzung. Als eine Konsequenz der Einsicht, dass die Teilkirche nicht lediglich eine Verwaltungsstelle der Gesamtkirche ist, sondern die Gesamtkirche darstellt und sie in sich trägt, ergibt sich, dass der Vorsteher der Teilkirche mit den entsprechenden Mitteln ausgestattet werden muss, um die Leitung der relativ selbständigen und eigenständigen Teilkirche angemessen ausüben zu können. Deshalb sind die Bischöfe eigenständig und selbständig, jedoch zugleich in das Bischofskollegium eingebunden. Diese Einbindung bedeutet nicht lediglich in negativer Hinsicht eine gewisse Begrenzung ihrer Vollmacht, sondern verweist positiv darauf, dass jeder Bischof zur Sorge für die Gesamtkirche verpflichtet ist. Hieran wird deutlich, dass die Subsidiarität eine der Grundlagen der Kollegialität ist. Beide sind gleich strukturiert: Sie verlangen Eigenständigkeit zur Förderung des Eigencharakters unter gleichzeitiger Einbindung in das Gemeinsame und gegenseitige Ergänzung, Bereicherung und Hilfe in gleichzeitiger Verantwortung für das Ganze. Die Subsidiarität eröffnet auf diese Weise den Zugang zum Verständnis des kollegialen Charakters des Amtes in der Kirche.

Das Subsidiaritätsprinzip erschließt ähnlich die Sonderstellung des Petrusamtes in der Gesamtkirche und im Bischofskollegium. Die eigentlichste Aufgabe des Papstes ist es, die Einheit der vielen Teilkirchen in der einen Gesamtkirche zu repräsentieren und die Verschiedenheit zu schützen¹⁵. Da der Papst für die Einheit des Bischofskollegiums¹⁶ und die Einheit aller Gläubigen¹⁷ zuständig ist, ist ihm auch von der Natur der Sache her eine besondere Stellung und Vollmacht innerhalb der Kirche und ihrer hierarchischen Struktur gegeben. Er muss durch Jurisdiktionsprimat und seine *potestas immediata* in jeder kirchlichen Gemeinschaft der *communio* der Kirche wegen präsent sein und kann nicht nur ausnahmsweise oder aushilfsweise intervenieren. Nur so können notwendige, die ganze Gemeinschaft betreffende Entscheidungen von ihm getroffen werden.

Die Anerkennung des einheitsstiftenden Petrusamtes und seiner konstitutiven Wichtigkeit für die Teilkirchen wird durch die Subsidiarität nicht in Frage gestellt. Das Subsidiaritätsprinzip rechnet auch mit der Machtvollkommenheit im Hinblick auf das Gemeinwohl¹⁸. Man kann aber auch umgekehrt die Folgerung ziehen, dass der Papst verpflichtet ist, im Sinne des Subsidiaritätsprinzips zu handeln, weil es ihn in die Lage versetzt als Haupt und Repräsentant der Gesamtkirche zu handeln.

¹⁵ Vgl. Dogmatische Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche *Lumen Gentium* Nr. 13.

¹⁶ Vgl. ebd. Nr. 18.

¹⁷ Vgl. ebd. Nr. 23.

¹⁸ O. von Nell-Breuning, Subsidiarität in der Kirche, S. 155 f.

Die verpflichtende Grundausrichtung gemäß dem Subsidiaritätsprinzip heißt dann: *Soviel Eigenleben der Teilkirche wie möglich, soviel Eingriff der päpstlichen Zentralgewalt in die Teilkirche wie im Dienste der Einheit der Kirche und des allgemeinen Wohles nötig ist.* Dann wird die Bezeichnung des Papstes als des Vorstehers der Liebesgemeinschaft (vgl. KK 13; DM 22) wahrhaftig, weil er im wahrsten Sinn des Wortes *servus servorum Dei* sein wird, der deshalb Petrus ist (vgl. Mt 16,18), weil er den Auftrag erhielt: *Stärke Deine Brüder!* (Lk 22,32). Die Führungsrolle des Papstes bestünde dann im Sinne der Subsidiarität im gelegentlichen Eingreifen, wenn die Glaubenseinheit und Glaubensreinheit in Gefahr gerät oder es zu einer Krise in der Kirchenordnung kommt.

Die Subsidiarität in der katholischen Kirche wirkt sich weiterhin in Richtung der gestuften Realisierung der kollegialen kirchlichen Gewalt in der Form von Bischofskonferenzen und Bischofssynoden, vom Metropolitan- und Patriarchatsystem aus. Das Subsidiaritätsprinzip begünstigt dabei eine Kompetenzverteilung, die den jeweils niedrigeren Instanzen den Vorzug gibt und die dennoch die jeweils höhere Instanz mit einschließt. Freilich, bei der Kompetenzverteilung in der Kirche müssen die sachlich administrativen Argumente zusammen mit den theologischen Argumenten zur Begründung dafür herangezogen werden, warum die höhere Instanz das Recht hat, eine Entscheidung an sich zu ziehen. Sowohl aus theologischen als auch aus soziologischen Gründen liegt die Rechtsvermutung zunächst bei niedrigeren Instanzen, dass sie die Fähigkeit besitzen, in Selbstverantwortung ihre Angelegenheit zu regeln¹⁹. Dezentrale, personnähere Lösungen sind gegenüber zentralisierenden und damit fast notwendigerweise stärker anonymisierenden Verfahren und Lösungen vorzuziehen.

SUBSYDIARNOŚĆ W KOŚCIELE KATOLICKIM: WAŻNOŚĆ I ZASIĘG ZASADY

STRESZCZENIE

Subsydiarność w kościele katolickim przedstawia obowiązującą miarę kształtowania wewnątrzkościelnych stosunków i stanowi jedną z twórczych ustaw struktury kościelnej. Drugą twórczą ustawę stanowi zasada hierarchii, uzasadniającej analogicznie, właściwe kościołowi zastosowanie subsydiarności w kościele. Dlatego nie można oczekiwać, by zasada subsydiarności sama w sobie wszystko rozwiązywała, albo że dzięki tej zasadzie wszystko stawało się proste i zrozumiałe. Należy wciąż stosować także teologiczne punkty widzenia. Jednakże subsydiarność dostarcza jako formalna i krytyczna zasada kryteria i stawia pytania, bez których w coraz bardziej kompleksowych stosunkach coraz trudniej się obejść.

¹⁹ W. K e r b e r, Die Geltung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche, StZ 109: 1984, S. 671 f.

ESCHATOLOGIA W TEOLOGII WYZWOLENIA

Treść: — I. Teologia wyzwolenia jako nowy wymiar działalności apostołskiej. — II. Reinterpretacja dogmatu eschatologicznego. 1. Eschatologia jako teologia Bożych obietnic. 2. Eschatologia a polityka. — III. Eschatologia tradycyjna a eschatologia w teologii wyzwolenia. — IV. Wnioski. — Summary

Teologia jest działalnością Kościoła i poza nim istnieć nie może. Wynika ona z wiary w Objawienie i jest w Kościele jedną z form jego wyjaśniania oraz głoszenia obok nauczania oficjalnego, tak zwanego Magisterium, a także obok kaznodziejstwa i katechizowania. Teologia wiąże się najściślej zarówno z oficjalnym, kościelnym nauczaniem, jak też z przepowiadaniem słowa Bożego, służąc jednemu i drugiemu¹. Jest zatem swoistym sposobem spełniania przez Kościół misji głoszenia i wyjaśniania Objawienia. Sobór Watykański II określa podstawowe zadania teologii. Powinna ona być przede wszystkim interpretacją Objawienia. Sobór stwierdza, że *Święta teologia opiera się na spisany słowie Bożym w łączności ze świętą Tradycją jakby na trwałym fundamencie. W nim coraz bardziej się ugruntowuje i nieustannie odmładza, zgłębiając w świetle wiary całą prawdę zawartą w tajemnicy Chrystusa. Święte Pisma zawierają bowiem słowo Boga, a jako natchnione rzeczywiście są słowem Boga. Z tego powodu niech studium ksiąg świętych stanie się niejako duszą teologii świętej* (KO 24). Według nauczania soborowego, teologia ma ukazywać, w czym Ojcowie Kościoła Wschodu i Zachodu przyczynili się do wiernego przekazania i wyjaśniania poszczególnych prawd objawienia, a także dalszą historię dogmatu przy uwzględnieniu jej stosunku do ogólnej historii Kościoła. Teologia ma uczyć dostrzegania tajemnic zbawienia jako obecnych i działających w czynnościach liturgicznych i w całym życiu Kościoła. Ponadto ma uczyć rozwiązywania problemów ludzkich w świetle Objawienia, a jego wieczne prawdy stosować do zmiennych warunków życia ludzkiego i głosić je w sposób dostępny dla współczesnych ludzi (por. DFK 16). Stąd też konieczne jest, *aby na każdym wielkim obszarze społeczno-kulturowym była pobudzona refleksja teologiczna, przez którą w świetle Tradycji Kościoła*

¹ A. Zuberbier, Teologia, w: Słownik Teologiczny, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, s. 589.

powszechnego mogłyby być poddane nowemu badaniu czyny i słowa objawione przez Boga, przekazane i uwierzytelnione w Piśmie świętym, wyjaśnione przez Ojców Kościoła oraz Magisterium Kościoła (DM 22). Ojcowie soborowi przypominają również o zadaniu całego Ludu Bożego, a zwłaszcza duszpasterzy i teologów, jakim jest wsłuchiwanie się z pomocą Ducha Świętego w różne głosy współczesności, rozróżnianie ich, tłumaczenie oraz osądzanie w świetle słowa Bożego w tym celu, aby Prawda objawiona mogła być coraz głębiej odczuwana, lepiej rozumiana i stosownie przedstawiana (por. KDK 44).

Podsumowując powiemy, że soborowa charakterystyka teologii wskazuje na jej podstawowe miejsce w Kościele, nie negując jednocześnie permanentnego jej rozwoju w zależności od zadań, jakie przed nią stają, oraz uwarunkowań kulturowych, w jakich się rozwija. Po Soborze Watykańskim II dokonuje się odnowa teologii. Na skutek nauk humanistycznych i otwarcia ekumenicznego rodzi się potrzeba reinterpretacji sformułowań teologicznych, teologia współczesna nie może bowiem być odizolowana od podstawowych problemów, z którymi styka się współczesny człowiek.

Propagowanie sprawiedliwości społecznej, walka z wyzyskiem społecznym, odczytywanie Pisma Świętego w aspekcie całkowitego wyzwolenia, w tym również w aspekcie politycznym, dało początek teologii wyzwolenia. Koncentruje się ona przede wszystkim na problematyce wyzwolenia człowieka, pojętego nie tylko jako wyzwolenie z grzechu i wszelkich uzależnień, które do niego prowadzą, ale także w aspekcie społecznym i politycznym. Twórcy tego ruchu podkreślają, iż teologia ma popierać zmiany społeczne, które zmierzają do wyzwolenia się człowieka z tego wszystkiego, co go zniewala i nie pozwala mu się właściwie rozwijać. W rozumieniu twórców i zwolenników teologii wyzwolenia są to przede wszystkim struktury niesprawiedliwości społecznej i ekonomicznej zależności. Można by powiedzieć, że teologia wyzwolenia ujmuje teologię w aspekcie życia społecznego, a stawiając na pierwszym miejscu wypowiedzi ludzi ubogich i cierpiących, chce być po prostu „bliżej” człowieka i jego codziennych problemów.

W artykule pragniemy zastanowić się, jakie miejsce w teologii wyzwolenia zajmuje eschatologia. Pytamy o to, co nowego możemy odnaleźć w tej teologii dla potrzeb interpretacji dogmatu eschatologicznego. Eschatologia w wypowiedziach Kościoła odgrywała zawsze szczególną rolę. Kerygmat o Jezusie Chrystusie zmartwychwstałym, który powróci, aby sądzić żywych i umarłych, jest podstawą orędzia chrześcijańskiego. Wokół tych zagadnień koncentrowało się życie i działalność apostołska Kościoła. Wyjątkowe znaczenie zagadnień eschatologicznych w życiu Kościoła pierwotnego uzasadnia nasze poszukiwania dzisiejszego „miejsca” eschatologii we współczesnych kierunkach teologicznych, a takim jest niewątpliwie teologia wyzwolenia. W celu właściwego zrozumienia miejsca eschatologii w teologii wyzwolenia przedstawimy najpierw, w jaki sposób jej twórcy rozumieją działalność apostołską Kościoła we współczesnym świecie, a przede wszystkim na terenach Ameryki Łacińskiej.

I. TEOLOGIA WYZWOLENIA JAKO NOWY WYMIAR DZIAŁALNOŚCI APOSTOLSKIEJ

W minionym wieku jeden z teologów niemieckich, J.B. Metz, wylansował pojęcie teologii politycznej², określając przez to ten nurt teologii, którego przedmiotem zainteresowania jest znaczenie Objawienia dla życia społecznego. Jego zdaniem, egzystencja jednostki jest wpleciona w rzeczywistość społeczną, wciąż ulegającą zmianom. Każda teologia egzystencjalna i personalistyczna, która by nie ujmowała egzystencji ludzkiej jako zagadnienia politycznego w najwyższym tego słowa znaczeniu, pozostałaby dzisiaj w zupełnym oderwaniu od egzystencjalnego położenia jednostki³. Teologia polityczna kwestionuje przyjęte przez współczesną teologię przekonanie o zawieszonym procesie pomiędzy eschatologicznym przesłaniem Jezusa a rzeczywistością społeczno-polityczną. Podkreśla ona, że nauczana przez Jezusa świętość pozostaje w stałej relacji do świata, wprawdzie nie w sensie naturalno-kosmologicznym, zdecydowanie jednak w sensie społeczno-politycznym, jako krytyczno-wyzwoleńczy element świata społecznego i jego procesów historycznych. Nie można sprywatyzować eschatologicznych treści Objawienia przekazanych przez tradycję biblijną — wolności, pokoju, sprawiedliwości, pojednania. Zmuszają one ciągle na nowo do przejęcia społecznej odpowiedzialności⁴. Dla panujących dziś form teologii transcendentalnej, egzystencjalnej i personalistycznej charakterystyczną cechą jest tendencja do pewnej prywatyzacji. Objawienie było interpretowane jako zwrot Boga ku człowiekowi, jako osobista rozmowa z Bogiem, a nie jako słowo obietnicy, skierowane do całego społeczeństwa. Konieczne jest więc, według Metza, podjęcie krytycznego procesu odprywatyzowania rozumienia podstaw teologii. Realizacja tego procesu jest podstawowym zadaniem teologii politycznej. Równocześnie każda odmiana teologii egzystencjalnej czy personalnej, która nie potrafi dostrzec problemu istnienia jako kwestii politycznej w szerokim tego słowa znaczeniu, pozostaje abstrakcyjna wobec egzystencjalnego położenia jednostki⁵. Podstawowy problem hermeneutyczny w teologii właściwie nie mieści się w stosunkach pomiędzy teologią systematyczną i historyczną, dogmatyką i historią, lecz teorią i praktyką, rozumieniem wiary i społecznym działaniem⁶. Teologia polityczna stara się na nowo ująć relacje pomiędzy religią a społeczeństwem, pomiędzy Kościołem a społeczną opinią publiczną, pomiędzy wiarą eschatologiczną a praktyką społeczną⁷.

W tym samym czasie na terenie Ameryki Łacińskiej kształtował się jeszcze inny model teologii, zwanej teologią wyzwolenia⁸. Pragnie ona wyjaśnić orędzie

² Zob. na ten temat: J.B. Metz, *Teologia polityczna*, tłum. A. Mosurek, Kraków 2000.

³ Zob. J.B. Metz, *Problem teologii politycznej a Kościół jako instytucja reprezentująca wolność krytyki społecznej*, *Conc* 1–10(1968), s. 287.

⁴ J.B. Metz, *Teologia polityczna*, jw., s. 21.

⁵ Tamże, s. 16–17.

⁶ Tamże, s. 19.

⁷ Tamże, s. 18.

⁸ Przyjmuje się dziś, że Konferencja Episkopatu Latinoamerykańskiego w Medellin w 1968 roku dała impuls do przyjęcia i uprawiania takiego rodzaju teologii. Od spotkania w Medellin szczególnie wzrasta zainteresowanie tą teologią. Konferencja w Medellin proponuje opracowanie teologii i katechezy, która uwzględniałaby niedostatki i nadzieje współczesnego człowieka.

chrześcijańskie w kategoriach *praxis* politycznej. A zatem, specyfiką tej teologii będzie krytyczna refleksja nad doczesną działalnością człowieka, która ma charakter teologiczny o tyle, o ile dostrzega się w takim działaniu obecność chrześcijańskiej wiary. Element działania i element wiary stanowią konstytutywne zasady tej teologii. Każde ludzkie działanie ma wymiar polityczny. Polityczny wymiar jest obecny nie tylko w wierze pojedynczego człowieka czy w refleksji teologa, ale towarzyszy zawsze wspólnocie kościelnej. Ze względu zaś na to, że Kościół istnieje w świecie, a nie tylko wobec świata, będzie zawsze się wcielał w określony system społeczno-kulturowy, łącznie z pewnymi strukturami politycznymi⁹. Jeden z założycieli teologii wyzwolenia, G. Gutierrez, u podstaw teologii wyzwolenia umieszcza nową koncepcję relacji między naturą a nadprzyrodzonością, między Bogiem a światem, Kościołem a społeczeństwem oraz nową interpretację chrześcijańskiego zbawienia, które, jego zdaniem, zasadniczo polega na wyzwoleniu, a jest pojmowane nie tylko w znaczeniu indywidualistycznym i duchowym, lecz także w znaczeniu społecznym, doczesnym i ogólnoswiatowym. Wyzwolenie chrześcijańskie dokonuje się zatem na tym świecie, gdy jednostka i społeczeństwo uwalniają się od wszelkich form społecznego, ekonomicznego i politycznego ucisku¹⁰. Niewątpliwie krytyczna refleksja nad rzeczywistością doczesną człowieka ma także charakter teologiczny, oczywiście na tyle, na ile dostrzega się w takim działaniu obecność wiary chrześcijańskiej. W nawiązaniu do nauki Soboru Watykańskiego II podejmuje ona temat zacofania i wyzysku społecznego, relacji krajów rozwiniętych do krajów ubogich, stara się szukać rozwiązań konfliktów społeczno-politycznych, a także szkicuje ogólny zarys odnowy Kościoła i sposobu zaangażowania się Kościoła w krajach Ameryki Łacińskiej. Teologia wyzwolenia rozwinęła nowy sposób myślenia, gdyż skuteczność wiary chrześcijańskiej w przeprowadzeniu zmian społecznych uznano za kryterium prawdy poprawnego myślenia teologicznego. Tak więc, głosi ona solidarność z cierpiącymi z powodu niesprawiedliwości społecznej i łączy w kontekście soteriologiczno-sakramentalnym doczesne życie ludzi z nadprzyrodzonym przeznaczeniem człowieka, jakim jest bycie w Bogu¹¹. Wyzwolenie oznacza dążenie do społeczeństwa sprawiedliwego i godnego człowieka. Teologia wyzwolenia będzie więc oznaczała próbę zintegrowania owych dążeń we wnętrzu chrześcijańskiego rozumienia życia i w kontekście sytuacji społeczno-politycznej w Ameryce Łacińskiej. Z jednej strony wyzwolenie będzie uważane za cel lub ideał o pierwszorzędnym znaczeniu, tak, iż stanowi kwestię, którą refleksja teologiczna może i powinna się zająć, ale nie czyniąc z niej osi swej aktywności. Natomiast z drugiej strony, wyzwolenie będzie nie tyle tematem, którym zajmuje się teologia, ile w sposób bardziej radykalny perspektywą lub kryterium, na podstawie którego winno opierać się wszelkie studium teologii¹².

Popularna i powszechnie akceptowana jest tzw. kościelno-duszpasterska teologia wyzwolenia, która znalazła swój wyraz w dokumentach II Ogólnego Zgromadzenia Episkopatów Ameryki Łacińskiej w Medellin (1968), a następnie w trzecim tego rodzaju zgromadzeniu w Puebla (1979).

⁹ B. Mondin, *Teologowie wyzwolenia*, tłum. R. Borkowski, Warszawa 1988, s. 92–93.

¹⁰ Zob. tamże, s. 37.

¹¹ *Teologia wyzwolenia*, w: *Leksykon religii*, red. F. König, H. Waldenfels, tłum. i opr. P. Pachciarek, Warszawa 1997, s. 488.

¹² J.I. Saranyana, J.L. Illanes, *Historia teologii*, tłum. P. Rak, Kraków 1997, s. 505–506.

Można by powiedzieć, że teologia wyzwolenia stara się zrozumieć sytuację kontynentu latynoamerykańskiego i zmniejszyć dystans istniejący między Kościołem a ludem, wiarą a życiem, zbawieniem Bożym a sprawiedliwością ludzką. Większa część latynoamerykańskich teologów wyzwolenia reprezentuje historyczno-sakramentalną teologię wyzwolenia, która sytuuje Jezusową proklamację królestwa Bożego oraz towarzyszące jej znaki wyzwolenia i zbawienia w czasach współczesnych, a ze względu na znak zmartwychwstania nowego człowieka, stara się odnieść dzieje tego świata do eschatologicznego dopełnienia w Bogu. Odpowiedzialność za bardziej sprawiedliwy świat staje się sakramentalnym znakiem odpowiedzialności przed przyjściem królestwa Bożego¹³. Teologia wyzwolenia koncentruje swoje zainteresowania przede wszystkim na zjawisku wyzwolenia człowieka ze społecznego i politycznego zniewolenia, mając przy tym na uwadze sytuację społeczną, polityczną, kulturową i ekonomiczną, panującą wśród krajów południowo-amerykańskich. Przedmiotem zainteresowania tej teologii są sprawy doczesne człowieka, uwikłanego w zniewolenie społeczno-polityczno-ekonomiczne. Jakie miejsce zajmuje w niej eschatologia? Czy możemy mówić w teologii wyzwolenia o nowym sposobie interpretacji dogmatu eschatologicznego?

II. REINTERPRETACJA DOGMATU ESCHATOLOGICZNEGO

Eschatologia oznacza skierowanie wszystkiego ku przyszłości. Tradycyjna eschatologia bardzo jasno i z wielką precyzją przedstawiała los człowieka po śmierci. Traktat o rzeczach ostatecznych koncentrował się wokół następujących zagadnień: śmierć, sąd szczegółowy i ostateczny, czyściec, zmartwychwstanie ciał, niebo, piekło. Taka eschatologia mówiła o rzeczach, które dopiero nastąpią, natomiast dla doczesności nie mają wielkiego znaczenia. Podkreślano także pewien wpływ życia doczesnego na przyszłość człowieka, jednakże już samo ustawienie traktatu na końcu całej dogmatyki sugerowało poniekąd małe jego znaczenie w życiu codziennym. Wielu teologów współczesnych domaga się przepracowania traktatu o rzeczach ostatecznych człowieka i świata w ten sposób, aby odrzucić

¹³ Teologia wyzwolenia, w: *Leksykon religii, jw.*, s. 488. Teologia wyzwolenia obejmuje jakby trzy płaszczyzny: polityczno-ekonomiczną, która dotyczy wyzwolenia uciskanych w systemach niesprawiedliwości, wyzysku i przemocy; historyczno-antropologiczną, która obejmuje historyczne wyzwolenie z tego, co człowiekowi przeszkadza stać się aktywnym podmiotem swojej własnej historii, i z tego, co przeszkadza mu w rozwoju; teologiczno-soteriologiczną, która obejmuje wyzwolenie z grzechu dokonane przez Jezusa Chrystusa, a w perspektywie eschatologicznej także przejście ze śmierci do życia w miłującej wspólnocie z Bogiem i wszystkimi ludźmi; por. H. S z y m i c z e k, o. Gustavo Gutierrez. Ojciec teologii wyzwolenia, w: *Leksykon Wielkich Teologów XX/XXI wieku*, red. J. Majewski, J. Makowski, Warszawa 2003, s. 131–132. Poza kierunkiem kościelno-duszpasterskim i historyczno-sakramentalnym możemy wyróżnić jeszcze dwa inne kierunki w teologii wyzwolenia, a są to: kulturalno-populistyczna teologia wyzwolenia, dla której punktem wyjścia jest sytuacja kulturalnego i religijnego wyobcowania ludu i która pełne wyzwolenie człowieka upatruje w odnalezieniu przezeń swojej prawdziwej, kulturowej i religijnej tożsamości; marksistowsko-rewolucyjna teologia wyzwolenia, która upatruje warunki zaistnienia sprawiedliwego świata i przyjścia królestwa Bożego w radykalnej zmianie sytuacji społecznej, pojmowanej zgodnie z marksistowską ideą walki klas; zob. Teologia wyzwolenia, w: *Leksykon religii, jw.*, s. 488.

w nim to wszystko, co ma charakter „reportażu” o rzeczach, które dopiero nastąpią. Niewątpliwie nasze „jutro” kształtuje się przecież w naszym „teraz”, ponieważ Ten, na Którego czekamy i ku Któremu zmierzamy, nieustannie przychodzi do nas, a my stajemy przed decyzją wyboru przyjęcia Go lub odrzucenia. Nowy sposób ujęcia zagadnień eschatologicznych w teologii wyzwolenia będzie przedmiotem dalszej naszej refleksji.

1. Eschatologia jako teologia Bożych obietnic

Teologia wyzwolenia, która powstała w drugiej połowie XX wieku w specyficznych warunkach społeczno-ekonomicznych w Ameryce Łacińskiej, nawiązywała do wezwania Soboru Watykańskiego II, żeby przeprowadzić analizę znaków czasu i podjąć szerszy dialog o problemach, z którymi spotyka się współczesny człowiek. Stąd też jest ona refleksją nad praktyką wiary chrześcijańskiej, praktyką obecną w konkretnej sytuacji, która ze względu na swój specyficzny charakter nie może być przeniesiona na inne sytuacje¹⁴. Teologia wyzwolenia skupia więc swą uwagę przede wszystkim na sytuacji alienacji człowieka powstałej na skutek kolonizacji i w swej naukowej refleksji spotyka się z tymi, którzy nie tyle krytykują religię, ile raczej stają się ofiarami systemu wyzysku, a przy tym szukają odpowiedzi na swe trudności w Ewangelii i w nauce Kościoła. Taka teologia zasadniczo różni się od tradycyjnej teologii zachodnioeuropejskiej, która często była zmuszana do dawania odpowiedzi na problemy wysuwane przez niewierzących w imię krytycznego rozumu i wolności sumienia. Teologowie latynoamerykańscy uważają, że nie ma miejsca dla tradycyjnego postępowania. Dlatego też metodę dedukcyjną w teologii zastępują metodą indukcyjną, opartą na analizie określonych sytuacji i na doświadczeniu działania wyzwoleńczego, które tym samym staje się podstawą tej teologii. Sama wiara jest dla tych teologów przede wszystkim działaniem historycznym, polegającym na zaangażowaniu się dla dobra człowieka ubogiego i uciskanego. Podstawową rolą takiej teologii ma być dążenie do sformułowania *explicite* przekazu zawartego *implicite* w działaniu wyzwoleńczym, zaś konfrontacje z Pismem Świętym i Tradycją powinny mieć miejsce w drugiej kolejności¹⁵. Tak więc teologia wyzwolenia będzie stanowić krytyczną refleksję i swoistą konfrontację między Słowem przyjmowanym w wierze a historycznym *praxis*. Ponadto będzie ona szukać odpowiedzi na pytanie, jaki jest związek między zbawieniem a historycznym procesem wyzwolenia człowieka, wiarą a ludzką egzystencją, wiarą a rzeczywistością społeczną, wiarą a działalnością polityczną, królestwem Bożym a budowaniem świata¹⁶.

Rozpatrując kwestie eschatologiczne należy mieć na uwadze fakt, że jedynie w doczesnym, ziemskim, historycznym zdarzeniu możemy otworzyć się na przyszłość całkowitego spełnienia. Według twórców teologii wyzwolenia, nie wystar-

¹⁴ Zob. H. Szymiczek, jw., s. 128.

¹⁵ R. Winling, *Teologia współczesna 1945–1980*, tłum. K. Kisielewska-Sławińska, Kraków 1980, s. 291.

¹⁶ G. Gutierrez, *Teologia wyzwolenia*, tłum. J. Szewczyk, Warszawa 1976, s. 55.

czy powiedzieć, że eschatologia jest ważna zarówno w przyszłości, jak i w teraźniejszości i nie pomniejsza wartości życia teraźniejszego. Jeżeli przez „teraźniejsze życie” rozumie się jedynie „teraźniejsze życie duchowe”, nie ma się właściwego zrozumienia eschatologii. Jej obecność stanowi rzeczywistość wewnątrzhistoryczną. Konflikt między łaską a grzechem, przyjściem Królestwa i oczekiwaniem Paruzji, to również z konieczności i nieuchronnie rzeczywistości historyczne, ziemskie, społeczne i materialne¹⁷.

Jednym z podstawowych motywów biblijnych, który przewija się przez całe Pismo Święte, są eschatologiczne obietnice. Słowo „obietnic” to jeden z kluczowych terminów w języku miłości. Obietnic oznaczać i gwarantować udzielenie jakiegoś daru, brać na siebie odpowiedzialność za dane słowo, oświadczyć, że się jest pewnym przyszłości i siebie samego. W dziejach Izraela obietnice stanowią klucz do zrozumienia przepowiedni proroków i przyrzeczeń Bożych¹⁸. Te przyrzeczenia sprawiają, że dary Boże mają charakter nieodwołalny. Obietnica ukierunkowuje całą historię ku przyszłości i w ten sposób wprowadza perspektywę eschatologiczną. Dlatego możemy powiedzieć, że cała ludzka historia jest historią oczekiwania na spełnienie się „obietnicy”. Obietnica jest darem przyjmowanym w wierze, dana została najpierw Abrahamowi (por. Rdz. 12,1–3; 15,1–16), a potem została udzielona tym, którzy wierzą w Jezusa Chrystusa (por. Ga 3,22). Dla św. Pawła życie chrześcijańskie opiera się na wierze, że w obietnicach danych Abrahamowi i wypełnionych w Jezusie Chrystusie (por. Ga 3,16–29) znajduje on istotę całego Pisma Świętego i zbawczego planu Boga. Obietnica odsłania się i staje się coraz bardziej określona w działaniu Boga na przestrzeni historii ludzkiej. Pierwszym jej wyrazem było zawarcie przymierza i powstanie Narodu Wybranego. Następnie obietnica znalazła swój wyraz w proklamacji Nowego Przymierza i w tym wszystkim, co przygotowało jego nadejście. Obietnica nie zostaje wyczerpana przez stopniowe spełnianie się w historii. Istnieje raczej pewna dialektyka pomiędzy obietnicą a jej częściowymi spełnieniami. Chrześcijanie są nadal w drodze do „lepszego ojczyzny” (Hbr 11,16); zmierzają do niej, są przykładem Abrahama „przez wiarę i wytrwałość” (Hbr 6,12.15). Aż do dnia ostatniego obietnica jest środkiem, za pomocą którego okazujemy Bogu miłość i wyznajemy naszą wiarę¹⁹. Historyczne spełnienia obietnic w teraźniejszości, o tyle, o ile są ukierunkowane na to, co ma przyjść, są dla eschatologii tak samo charakterystyczne, jak otwarcie się na przyszłość. Pełne znaczenie działania Boga w historii jest zrozumiałe tylko wtedy, kiedy zostanie umiejscowione w perspektywie eschatologicznej, a objawienie finalnego znaczenia historii nadaje wartość teraźniejszości. Samoobjawienie się Boga wskazuje ku przyszłości i równocześnie ta Obietnica i Dobra Nowina objawiają człowieka jemu samemu i rozszerzają perspektywę jego historycznego zaangażowania „tutaj i teraz”²⁰. Zwroćcie się ku przyszłości nadaje sens teraźniejszości i znajduje w niej swój wyraz. Działanie Boga w historii i Jego działanie na końcu historii stanowią jedną całość. Eschatologiczne obietnice

¹⁷ Zob. tamże, s. 174.

¹⁸ M.-L. Ramlot, J. Guillet, *Obietnice*, w: STB, s. 570.

¹⁹ Tamże, s. 574–575.

²⁰ G. Gutierrez, *juw.*, s. 172.

spełniane są na przestrzeni całej historii i zmierzają do pełnego spotkania z Bogiem. Biblia przedstawia eschatologię jako siłę napędową historii zbawienia, radykalnie zorientowaną ku przyszłości. Eschatologia nie jest zatem jeszcze jednym tylko elementem chrześcijaństwa, ale samym kluczem do zrozumienia wiary chrześcijańskiej. Myśl eschatologiczna jest niejako w ciągłym oczekiwaniu na to, co ma nadejść, czyli na nowe działanie Boga. Równocześnie zaś nadzieja nowych działań zbawczych Boga oparta jest na „wierności” Jahwe i na sile Jego miłości do swego Ludu, której przejawem była historia Narodu Wybranego²¹.

Zbawienie jest wydarzeniem eschatologicznym dokonującym się w teraźniejszości. Być zbawionym oznacza osiągnąć pełnię miłości, kochać tak, jak Bóg kocha. Drogą uczestnictwa w miłości Boga jest zadanie budowania nowego społeczeństwa. Polega ono na nawróceniu, rozumianym jako transformacja grzesznych struktur²². A zatem, odkrycie na nowo eschatologicznego wymiaru teologii doprowadziło do uwzględnienia centralnej roli historycznej *praxis*. Jeśli ludzka historia jest otwarciem się na przyszłość, to jest ona pewnym zadaniem, pewnym zajęciem politycznym, poprzez które człowiek ukierunkowuje się i otwiera na dar, nadający historii jej transcendentny sens, którym jest pełne i ostateczne spotkanie z Panem i z innymi ludźmi. Wiara w Boga, który nas kocha i wzywa do przyjęcia daru pełnego zjednoczenia z Nim i braterstwa między ludźmi, nie tylko nie jest obca idei przekształcania świata, ale z konieczności prowadzi do rozwijania tego braterstwa i wspólnoty w historii²³.

2. Eschatologia a polityka

Teologia polityczna ma na celu ukazanie wzajemnych powiązań wiary chrześcijańskiej z ustrojem społecznym i politycznym, przede wszystkim przez wyrażenie sprzeciwu wobec ogromu niesprawiedliwości na naszym świecie i przez położenie nacisku na solidarność z ukrzyżowanym Jezusem i niezliczonymi ofiarami dawnych i obecnych dziejów świata²⁴. Teologia polityczna usiłuje również podjąć próbę nowego określenia relacji między religią a społeczeństwem, eschatologiczną wiarą a praktyką społeczno-polityczną. Praktyczny i polityczny rozum i jego rozstrzygające kryteria muszą być tak samo częścią krytycznej refleksji teologa, jak teologia nie może dopuścić do tego, żeby religia rozplynęła się w polityce. Chrześcijańskie oczekiwanie przyszłości i chrześcijańska etyka miłości prowadzą do krytyki wszystkich wrogich człowiekowi struktur i mentalności, które podtrzymują owe struktury. Zarówno protest, jak i konkretna wola zmiany żywią się ufną nadzieją na lepszą przyszłość. Teologia polityczna chce być praktyczną hermeneutyką wiary i etyką działania, którego celem jest zmiana²⁵. Zaangażowanie

²¹ Tamże, s. 169–170.

²² Zob. H. Szymiczek, jw., s. 132.

²³ Zob. G. Gutierrez, jw., s. 19.

²⁴ G. O'Collins, E.G. Farrugia, Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych, tłum. J. Ożóg, B. Żak, Kraków 2002, s. 356.

²⁵ Zob. K. Rahner, H. Vorgrimler, Mały Słownik Teologiczny, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, s. 484–485.

się w tworzenie sprawiedliwego społeczeństwa i nowego człowieka wymaga wiary w przyszłość oraz pełnego zaangażowania się w tworzenie tej nowej rzeczywistości. Zbawienie, jakie głosił Chrystus, odnosi się do świata nie w znaczeniu przyrodniczo-kosmologicznym, lecz w znaczeniu społeczno-politycznym. Obietnic eschatologicznych tradycji biblijnej: wolności, pokoju, sprawiedliwości, pojednania, nie można poddać prywatyzacji. One wciąż na nowo zmuszają do odpowiedzialności wobec świata²⁶. Niewątpliwie, w powyższych stwierdzeniach możemy dopatrzeć się pewnego upolitycznienia eschatologii. Eschatologia nie pomniejsza wartości życia teraźniejszego, ale niejako zmusza do podjęcia walki o lepszy świat, w którym nie będzie już ucisku i niesprawiedliwości społecznej. Istotną rolę odgrywa tutaj Kościół przez swoje nauczanie i historyczne zaangażowanie. W interpretacji teologii wyzwolenia, obecność i aktywność Kościoła w świecie stanowią punkt wyjścia refleksji teologicznej. Teologia nie może bowiem ograniczyć się jedynie do refleksji nad światem, ale powinna przede wszystkim próbować stawać się częścią procesu, który przekształca świat. Jej zadaniem jest przyczyniać się do permanentnego tworzenia nowego sposobu bycia człowiekiem. Charakterystycznym rysem współczesnego człowieka jest jego życie w kategoriach jutra, jego zwrócenie się ku przyszłości. Krytycznie analizuje on teraźniejszość, chce kierować swoim losem i tworzyć przyszłość. Dla jednych jednak owo otwarcie się na przyszłość jest otwartością na naukę i technikę, bez podważania społecznego porządku, w którym żyją. Dla innych zaś, zwłaszcza w krajach Ameryki Łacińskiej, przyszłość wiąże się z konfliktem i walką o wyzwolenie z tego, co zniewala człowieka. Dla tych ludzi postęp naukowy i techniczny będzie wymagał zmiany obecnego porządku społecznego, gdyż bez takiej realizacji nie można myśleć o prawdziwej orientacji na przyszłość. Niewątpliwie chodzi tu również o dynamiczną i historyczną koncepcję człowieka, nastawionego twórczo na swoją własną przyszłość, ale równocześnie działającego w teraźniejszości na rzecz jutra²⁷. Ewangelia mówi o nadchodzącym królestwie Bożym, czyli o pełnej wspólnotcie ludzi z Bogiem oraz ludzi między sobą. Umieścić siebie w perspektywie królestwa — to znaczy uczestniczyć w walce o wyzwolenie tych, którzy są uciskani przez innych²⁸, a zatem zaangażować się politycznie. Wzrost tego królestwa nie redukuje się do postępu technicznego, ale jest procesem, który dokonuje się w historycznym wyzwoleniu.

Zasadniczą przeszkodą uniemożliwiającą właściwy rozwój królestwa Bożego na ziemi jest grzech, który jest również źródłem wszelkiej nędzy i niesprawiedliwości. Grzech jest przeszkodą na drodze do zbawienia. O tyle, o ile grzech stanowi zerwanie z Bogiem, jest historyczną rzeczywistością, jest zerwaniem wzajemnej wspólnoty między ludźmi, jest zwróceniem się człowieka do samego siebie, co przejawia się w różnych formach odsunięcia się od innych. Człowiek patrzy na świat i widzi w przyszłym świecie nie „prawdziwe życie”, ale raczej przekształcenie i spełnienie życia obecnego. Zbawienie jest wewnątrzhistoryczną rzeczywistością. Ponadto zbawienie, rozumiane jako wspólnota ludzi z Bogiem i wspólnota

²⁶ Zob. J.B. Metz, *Problem teologii politycznej*, jw., s. 289.

²⁷ Por. na ten temat: E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959.

²⁸ G. Gutierrez, jw., s. 210.

ludzi między sobą, ukierunkowuje, przeobraża i prowadzi historię do jej spełnienia²⁹. Nawrócenie nie odnosi się jedynie do wymiaru indywidualnego i duchowego człowieka, ale przede wszystkim do wymiaru społecznego. Jeśli grzech ma wymiar osobisty i społeczny, to również nawrócenie powinno obejmować życie osobiste i społeczne. Nawrócenie serca i przemiana struktur są więc komplementarne³⁰. Zostać nawróconym to zaangażować się całkowicie w proces wyzwolenia biednych i uciśnionych, zaangażować się jednoznacznie, realistycznie i konkretnie³¹. Pracując, przekształcając świat, wyzwalając się z niewoli, budując sprawiedliwe społeczeństwo i przyjmując swoje przeznaczenie w historii, człowiek kształtuje samego siebie. Ludzie stają się jednością w samym centrum historii, kiedy walczą przeciw wszystkiemu, co ich dzieli i przeciwstawia sobie. Zbawienie w całości dane człowiekowi przez Boga, wspólnota ludzi z Bogiem i ludzi między sobą są wewnętrzną siłą i pełnią rozwoju człowieka, który został zapoczątkowany w dziele stworzenia. Tak więc, teologia wyzwolenia głosi, że pracować, przekształcać ten świat, to stawać się człowiekiem i budować ludzką wspólnotę, to również zbawiać się. Podobnie walczyć przeciwko nędzy i wyzyskowi, budować sprawiedliwe społeczeństwo, znaczy nic innego, jak już być częścią zbawczego działania, które zmierza do swojej pełnej realizacji. Budowanie doczesnego państwa to stawanie się częścią procesu zbawienia, obejmującego całego człowieka oraz całą ludzką historię³².

Niewątpliwie ważnym pojęciem w tej teologii jest wyzwolenie i wolność. Wolność zakłada wychodzenie na zewnątrz samego siebie, przełamywanie egoizmu i otwartość na innych. W teologii wyzwolenia można odnaleźć różne ujęcia procesu wyzwolenia człowieka. Pojęcie „wyzwolenie” może odnosić się do dążeń uciskanych ludów i klas społecznych. W tym wypadku człowiek jest rozpatrywany jako przyjmujący świadomie odpowiedzialność za swój los. Stąd istnieje konieczność rozwijania wszystkich wymiarów człowieka. Zdobywanie zaś wolności prowadzi do stworzenia nowego człowieka i jakościowo innego społeczeństwa. Inne jeszcze rozumienie wyzwolenia bazuje na stwierdzeniu, że Chrystus wyzwala człowieka z grzechu, który jest ostateczną przyczyną niesprawiedliwości i ucisku³³. Według twórców teologii wyzwolenia. Kościół w swym konkretnym istnieniu jako znak wyzwolenia człowieka i historii powinien być miejscem wyzwolenia. Jeżeli przyjmujemy Kościół jako sakrament zbawienia świata, to ma on tym większy obowiązek manifestowania w swych widzialnych strukturach przesłania, którego jest nosicielem. Kościół musi być widzialnym znakiem obecności Pana w kontekście dążenia do wyzwolenia i walki o bardziej ludzkie i bardziej sprawiedliwe społeczeństwo³⁴. Stąd też Kościół oczekujący na eschatologiczne spełnienie nie może być zwolniony z zaangażowania politycznego. Jedynie w spotkaniu z ludźmi, a szczególnie z tymi, których ludzkie cechy zostały zniekształcone przez niesprawiedliwe stosunki społeczne, a także poprzez zaangażowanie się w historię, spotykamy Boga.

²⁹ Zob. tamże, s. 159.

³⁰ Zob. H. Szymiczek, *iw.*, s. 132–133.

³¹ G. Gutierrez, *iw.*, s. 212.

³² Tamże, s. 166–167.

³³ Tamże, s. 45–46.

³⁴ Zob. tamże, s. 269–270.

III. ESCHATOLOGIA TRADYCYJNA A ESCHATOLOGIA W TEOLOGII WYZWOLENIA

Sobór Watykański II naucza, że Kościół zawsze zobowiązany jest do badania znaków czasu i ich interpretowania w świetle Ewangelii, tak aby w sposób dostosowany do każdego pokolenia mógł odpowiadać na odwieczne pytania ludzi o sens życia doczesnego i przyszłego oraz ich wzajemną relację. Trzeba więc, aby świat, w którym żyjemy, a także jego często dramatyczne oczekiwania, pragnienia i założenia były poznawane i rozumiane (KDK 4). Ojcowie soborowi podkreślają, że Chrystusowe dzieło odkupienia obejmuje również odnowę całego porządku doczesnego. Posłannictwo Kościoła polega także na przepajaniu i doskonaleniu duchem ewangelicznym porządku spraw doczesnych, Bóg pragnie bowiem cały świat przekształcić w Chrystusie w nowe stworzenie, zaczątkowo już tu na ziemi, a w pełni w dniu ostatecznym (por. DA 5).

Teologia wyzwolenia utożsamia w sobie wymiar doczesny z wymiarem eschatologicznym. W konsekwencji pojmuje się wiarę chrześcijańską przede wszystkim jako *praxis* historyczną, która zmienia i odnawia porządek społeczny i polityczny³⁵. Taka postawa może prowadzić do monizmu historycznego, który jest sprzeczny z nauką Kościoła. W teologii wyzwolenia nie znajdziemy odniesień do tradycyjnych ujęć eschatologii. Uważa się, że istotnym brakiem tradycyjnej eschatologii było nieinteresowanie się ziemskimi realiami i pewien historyczny pesymizm, który po prostu zniechęcał do podjęcia i rozwiązywania ważnych zadań tego świata. Współczesna eschatologia stara się jednak przewyżczać te przeszkody. Nie tylko nie jest ona ucieczką od teraźniejszości, ale także przedstawia człowieka żyjącego w konkretnych warunkach społecznych, a jednocześnie będącego w drodze na spotkanie z Panem. Sobór Watykański II mówi o przemijalności tego świata, ale także o konieczności jego przekształcania (por. KDK 38-39). Ojcowie soborowi podkreślają, że nadzieja eschatologiczna powinna wyrazić się także w strukturach życia świeckiego (por. KK 35). Teologia wyzwolenia stawia sobie za cel urzeczywistnienie wiary chrześcijańskiej w wymiarach politycznych. Jeśli zaś tego nie czyni, wówczas uważa, iż traci ona swoje znaczenie, będąc oderwaną od rzeczywistości. Deklaracja Międzynarodowej Komisji Teologicznej pt. „Postęp ludzki i zbawienie chrześcijańskie” przypomina, że „wiarą jako praktyką” nie może być rozumiana w taki sposób, jakby zaangażowanie polityczne miało objąć i prowadzić w sposób totalitarny i „radykalny” wszystkie działania człowieka, oraz że dla chrześcijanina „element polityczny” nie stanowi wartości absolutnej, nadającej całemu życiu jego ostateczne znaczenie³⁶. Ewangelia i wyzwolenie chrześcijańskie mają umożliwić egzystencję „nowego człowieka” stworzonego w Jezusie Chrystusie przez Ducha Świętego i umożliwić, aby cała ludzkość doświadczyła paschalnej radości.

Według zwolenników teologii wyzwolenia, nadzieja, która zwycięża śmierć, musi tkwić korzeniami w sercu historycznej *praxis*. Jeżeli nie nabierze ona kształtu

³⁵ „Postęp ludzki i zbawienie chrześcijańskie”, w: Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 74.

³⁶ Tamże, s. 75.

w terażniejszości, aby prowadzić je dalej, będzie ona jedynie unikiem i futurystyczną iluzją. Mieć nadzieję to być otwartym w postawie duchowego dziecięctwa na przyjęcie jej jako daru. Dar ten jest przyjmowany w zaprzeczeniu niesprawiedliwości, w proteście przeciwko deptaniu praw człowieka i w walce o pokój i braterstwo. Stąd też nadzieja pełni mobilizującą i wyzwalającą funkcję w historii³⁷. Teologia wyzwolenia jest nie tyle jakąś teologią nadziei (w rozumieniu abstrakcyjnym), ile nadzieją w stawaniu się, w historycznych sytuacjach, które budzą nowe nadzieje. Teologia wyzwolenia kieruje się ku źródłom nadziei płynącym z doświadczenia ku odkryciu obietnic zawartych w samej walce³⁸. Być może u podstaw takiego rozumienia nadziei leży nauczanie J. Moltmanna i jego teologia nadziei³⁹. Teologia nadziei wyjaśnia historię zbawienia eschatologicznie, umiejscawia centralny punkt objawienia nie w wydarzeniach przeszłych, lecz w przyszłych, nie w pierwszym przyjściu Chrystusa, lecz w drugim. Jesteśmy uczestnikami historii zbawienia, gdyż już obecnie rozwija się królestwo Boże. Dynamizm tego rozwoju polega na tym, że w miarę, jak w społeczno-politycznej rzeczywistości będą się spełniały obietnice miłości, sprawiedliwości i pokoju, królestwo Boże będzie zataczało coraz większy krąg⁴⁰.

Przedstawiciele teologii wyzwolenia podkreślają, że podstawowym zadaniem teologa jest głosić i ukazywać integralne wyzwolenie, które ma nie tylko wymiar historyczny i ziemski, ale także pozahistoryczny i pozaziemski. Stąd też eschatologii nie wolno umieszczać na końcu świata, ponieważ już teraz rozwija się w faktach historycznych, aby w końcu dojść do pełni w Bogu⁴¹. Życie ludzkie może ulec polepszeniu w sposób wystarczający i stały tylko wtedy, gdy ludzie staną się „nowymi stworzeniami” przez nawrócenie i sprawiedliwość. Prawa, dobrobyt, wyzwolenie człowieka sytuują się więc nie na poziomie „mieć”, ale pierwszorzędnie w ramach granic określających „być”, z konsekwencjami, które z tego wynikają dla reformy wszystkich warunków życia ludzkiego⁴².

Teologowie wyzwolenia koncentrują swoje rozważania wokół tematyki wyzwolenia. Chodzi im jednak przede wszystkim o wyzwolenie człowieka od zniewalających go struktur społecznych i ekonomicznych. Kościół naucza, że wolność jest podstawową wartością człowieka. Od niej zależy właściwy rozwój bytu ludzkiego. Wolność jest w człowieku siłą wzrastania i dojrzewania w prawdzie ku dobru; osiąga ona swoją doskonałość, gdy jest ukierunkowana na Boga, który jest naszym szczęściem (zob. KKK 1731). Kiedy człowiek odrzuca plan miłości Bożej — staje się niewolnikiem grzechu. Od początku historia ludzkości przedstawia różne formy zniewolenia człowieka będące następstwem złego używania wolności. Wolność czyni człowieka odpowiedzialnym za swoje czyny (por. KKK 1734). Wyzwolenie staje się podstawowym wymogiem człowieka obarczonego różnymi zniewoleniami natury społeczno-ekonomicznej i politycznej. Trzeba jed-

³⁷ G. Gutierrez, jw., s. 226.

³⁸ B. Mondin, jw., s. 91.

³⁹ J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1969.

⁴⁰ B. Mondin, jw., s. 40.

⁴¹ Por. na ten temat: L. Boff, *Gesu Cristo liberatore*, Cittadella, Assisi 1973.

⁴² „Postęp ludzki i zbawienie chrześcijańskie”, w: *Od wiary do teologii*, jw., s. 80.

nakże powiedzieć, że całkowite wyzwolenie człowieka jest rzeczywistością eschatologiczną, związaną z pełnią królestwa Bożego. Niewątpliwie zaś, będąc wielkością eschatologiczną, wolność realizuje się już w obecnym czasie przez zjednoczenie z Bogiem. A zatem, chrześcijańskie rozumienie wolności jest integralne. Pełna wolność będzie w królestwie niebieskim, choć już jest realizowana aktualnie, podobnie zresztą, jak aktualnie realizuje się zbawienie.

IV. WNIOSKI

Człowiek staje się wolny, bo wszelka moc zagrażająca człowiekowi została pokonana przez Chrystusa. Wyzwolenie jest łaską, darem Chrystusa Zmartwychwstałego (por. Ga 5,1), ale jest także zadaniem, za które odpłatę otrzymamy w wieczności. Niewątpliwie tematy społeczne, ekonomiczne i polityczne mogą stać się „miejscem” dla teologicznych dyskusji wokół problemu człowieka. Analizując jednak wypowiedzi poszczególnych teologów wyzwolenia możemy stwierdzić, że szczególnie zaangażowanie z ich strony w sprawy społeczne jest również przyczyną niewypracowania pełnej antropologii, która w gruncie rzeczy ogranicza się do przedstawienia człowieka — „rewolucjonisty”. Należy także przyjąć, że ograniczenie się w teologii do zagadnień powiązanych ze społeczno-polityczną egzystencją chrześcijanina oraz do działalności politycznej, jest niewystarczające dla przedstawienia właściwego „miejsca” człowieka w świecie. Pierwszym zadaniem teologii jest bowiem poszukiwanie zrozumienia słowa Bożego.

Teologia wyzwolenia bąduje na doświadczeniu niesprawiedliwości społecznej. Rozważa te problemy w świetle wiary chrześcijańskiej i próbuje wskazać stosowne działania dla jej przezwyciężenia. Teologia rzeczywistości ziemskich uważa teologię wyzwolenia za swoją kontynuację. Niektórzy zaś teologowie widzieli w niej szansę odrodzenia Kościoła w XX wieku. Niewątpliwie teologia wyzwolenia stała się ponadnarodowym fenomenem. Zachowuje ona elementy inkarnacyjnej wizji dziejów. Ponadto została w niej przedstawiona wizja zbawienia doczesnego, natomiast orędzie chrześcijańskie zostało nieco „upolitycznione”.

Świat ziemski jest miejscem budowania królestwa Bożego. Wydarzenia eschatologiczne ukażą pełnię królestwa Bożego, które przekracza możliwości naszego ziemskiego działania, gdyż jest wynikiem interwencji Bożej. Między ziemskim obrazem królestwa a jego eschatologicznym wypełnieniem istnieje jednak pewien związek, polegający na tym, że pierwsze jest przygotowaniem drugiego. Możemy powiedzieć, że teologia wyzwolenia stara się na pewno pozostać w ścisłym kontakcie z życiem ziemskim, jako miejscem realizacji królestwa Bożego. Myśl teologiczna skupia się tu przede wszystkim wokół zagadnień wyzwolenia z nędzy oraz wszelkiej niesprawiedliwości w dziedzinie ekonomicznej, społecznej i politycznej. Nieludzkie warunki życia nie mogą być przez nas akceptowane, ani w jakikolwiek sposób usprawiedliwane. Nie można oddzielić od siebie świata ziemskiego i działalności doczesnej człowieka od eschatologicznej przyszłości. Nie można również traktować życia przyszłego jako całkowicie obcego w stosunku do teraźniejszości. Nie można także domagać się zmiany obecnej sytuacji społeczno-

-ekonomicznej, w której żyje człowiek drogą „rewolucji” zewnętrznej, bez konieczności przemiany wewnętrznej w samym człowieku. Przed współczesną teologią katolicką pojawia się zadanie wypracowania właściwej relacji pomiędzy aktywnością ludzką a nadzieją chrześcijańską.

ESCHATOLOGY IN THE CONTEXT OF LIBERATION THEOLOGY

SUMMARY

Liberation theology was developed in Latin America in the second half of the 20th century. It referred to recommendations of the Second Vatican Council to analyze signs of the times and to enter into more constructive dialogue on social problems. Liberation theology concentrates not only on the problem of a man's liberation that is understood as the act of saving a man from sin and from all that leads to the state of being far from God. It also touches upon the problem of liberation in the social and political aspect. It's a critical reflection and it decides about the kind of contrast between faith we adopt and the way we practice it in our life. According to the experts of liberation theology, analyzing eschatological issues, it should be accepted that only considering historical events it is possible for us to be open to the future. We can't say that eschatology is important in the future as it finds its fulfillment in the present – in the struggle for „a better tomorrow”. Eschatology in the context of liberation theology concentrates on the problem of God's promises included in the Scriptures. Historical fulfillment of those promises in the present – as long as they are directed to what is going to happen – is just as typical of liberation theology as looking into the future with confidence and being entirely open to it. The act of directing our attention to the future adds a whole new meaning to the present and motivates to build a new community. Furthermore, according to liberation theologians, human history is an opening to the future. It's also a task, a political undertaking that orients a man to the definitive encounter with the Lord. A life in terms of 'a better tomorrow' requires a critical analysis of the present and the change of the current social and political order which impedes the proper development of a man and hinders Kingdom of God from being build. Liberation theology equates the earthly dimension with the eschatological one. Finally, it considers eschatological truths in the context of historical 'praxis' which aims at improving the social and political order.

AGRESJA I PRZEMOC JAKO PROBLEM DUSZPASTERSKI

Treść: — Wstęp. 1. Diagnoza sytuacji. — 2. Spojrzenie biblijno-teologiczne. — 3. Wnioski pastoralne

WSTĘP

Przez duszpasterstwo zazwyczaj rozumie się całokształt działalności Kościoła zmierzającej do tego, by człowieka żyjącego w rozmaitych uwarunkowaniach społeczno-kulturowych i podlegającego oddziaływaniu różnych prądów społecznych i ideologicznych doprowadzić do spotkania z Bogiem w wierze i miłości¹. Już z powyższej definicji wynika, że ta działalność Kościoła nie dotyczy człowieka jako takiego, oderwanego od uwarunkowań, w których żyje, lecz człowieka konkretnego, przeżywającego liczne obawy i poszukującego znaków nadziei w naznaczonej cierpieniem codzienności. Realistyczne duszpasterstwo zatem nie może nie dostrzegać zwłaszcza zagrożeń, jakie towarzyszą temu człowiekowi na jego drodze, jeśli nie chce być postrzegane jako anachroniczne i oderwane od życia. I to nie z tego powodu, że od uwzględnienia tej sytuacji zależy skuteczność pastoralnych przedsięwzięć, lecz przede wszystkim dlatego, że jedynie w ten sposób może ono odnaleźć kod porozumienia z tymi, do których kierowana jest pastoralna oferta.

Po zamachu terrorystycznym, który miał miejsce w Nowym Jorku 11 września 2001 roku, komentatorzy radiowo-telewizyjni powszechnie wyrażali opinię, że świat nie będzie już taki sam. Pojawiły się głosy, że obok narkomanii, alkoholizmu, bezrobocia i AIDS, najpoważniejszą chorobą współczesnego świata stał się terrorizm². Ludzkość przeżywała już o wiele większe tragedie, by wspomnieć tu tylko holocaust, jednak po raz pierwszy taki straszny dramat mógł być oglądany niejako

¹ R. Kamiński, Wprowadzenie, w: *Duszpasterstwo specjalne*, pr. zb. pod red. R. Kamińskiego, B. Drożdża, Lublin 1998, s. 13 n.; zob. również: R. Niparko, *Duszpasterstwo*, EK, t. 4, k. 390–391; M. Kalinowski, *Duszpasterstwo hospicyjne. Studium pastoralne na podstawie badań wybranych ośrodków hospicyjnych w Polsce*, Lublin 2000, s. 13 n.

² S. Pikułski, „Męczennicy przemocy”? Współczesny terrorizm jako problem międzynarodowy, w: *Agresja i przemoc w świetle nauk przyrodniczych i humanistycznych*, pr. zb. pod red. M. Machinka, Olsztyn 2002, s. 124.

„na żywo”, na ekranach telewizorów. Wywołało to u wielu ogromny wstrząs i zrodziło pytanie: jak to możliwe, aby człowiek był do tego zdolny? Jeśli nawet nie brać pod uwagę przypadków uderzającego na ślepo terroryzmu, który może zagrozić wręcz egzystencji ludzkości, to i tak wydaje się, że agresja i przemoc na dobre zadomowiły się w naszym życiu. Zjawisko to boleśnie rani życie rodzinne i coraz częściej staje się problemem szkoły³. Budzi niepokój nie tylko poszczególnych ludzi, ale i całych społeczeństw. Te społeczne obawy często wyrażane są pełnymi lęku pytaniami: „skąd tyle złości w ludziach, skąd taka zbrodnicza pasja zwłaszcza u młodzieży”? Pytania te zadawane są za każdym razem, kiedy aktów bezmyślnego okrucieństwa dopuszczają się ludzie młodzi, wręcz młodociani, kiedy dla kaprysu brutalnych nastolatków lub śmiesznie małego zysku, na ulicach, w pociągach, giną zupełnie przypadkowe, niewinne osoby. Są zadawane, bo na zdrowy rozum nie można zrozumieć irracjonalnego bestialstwa⁴.

Wyraźny wzrost najbardziej okrutnych i brutalnych przestępstw w Polsce bywa niekiedy traktowany jako konsekwencja dokonującej się transformacji systemowej, jednakże zjawisko narastania brutalizacji życia obserwowane jest także w wydawałoby się, ustabilizowanych demokracjach zachodnich⁵. Przedstawiciele wielu dziedzin nauki, takich jak psychologia, pedagogika, socjologia, a nawet biochemia i genetyka poszukują nie tylko odpowiedzi na pytanie o źródło agresji i przemocy, ale przede wszystkim środków zaradczych. Organizowane są sympozja i konferencje naukowe poświęcone temu problemowi⁶. Intensywnie zajmuje się nim także kryminalistyka i inne nauki policyjne⁷. Wydaje się więc, że w tym nurcie nie może zabraknąć także refleksji teologiczno-pastoralnej. Jest ona tym bardziej potrzebna, że nawet w interdyscyplinarnych próbach refleksji nad tym poważnym problemem zazwyczaj jest pomijana⁸.

Specyfikę każdej dyscypliny naukowej wyznacza jej przedmiot materialny i formalny, a także określona metoda postępowania badawczego. Dlatego na omawiany problem chcemy spojrzeć w świetle paradygmatu analizy teologiczno-pastoralnej. Takie podejście przesądza o trzyczęściowym charakterze niniejszego

³ Zob. J. Surzykiewicz, *Agresja i przemoc w szkole. Uwarunkowania socjoekologiczne*, Warszawa 2000 (to obszerne, bo liczące 736 stron opracowanie jest rezultatem realizacji przez Centrum Metodyczne Pomocy Psychologiczno-Pedagogicznej MEN i Katedrę Pedagogiki Społecznej i Pracy Socjalnej Uniwersytetu Katolickiego w Bawarii programu badawczego mającego na celu ocenę rozmiarów zjawiska agresji w szkole i jego uwarunkowań).

⁴ S. Kawula, *Czas na naprawę ludzkiego świata? Brutalizacja współczesnego życia jako problem społeczno-pedagogiczny: profilaktyka i resocjalizacja*, w: *Agresja i przemoc*, jw., s. 179.

⁵ Zob. np.: P. Wagner, *Haufen sich Blutdaten „zufällig”? Saarbrücker Zeitung 156(2003)*, s. 1.

⁶ Temu zagadnieniu zostały poświęcone m.in. II Dni Interdyscyplinarne Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie w dniach 12–14 listopada 2001, których obrady odbywały się pod hasłem: „Gwałt niech się gwałtem odciska? Agresja, przemoc i użycie siły w świetle nauk empirycznych i humanistycznych”.

⁷ Np. B. Hołyst, *Zabójstwa popełniane przez nieletnich. Studium kryminologiczne*, w: *Młodociani mordercy. Studia nad agresją i zbrodnią*, pr. zb. pod red. W. Ambrozika, F. Zielińskiego, Poznań 2003, s. 13–32.

⁸ „Człowiek jako jednostka wobec agresji nie poradzi sobie sam. Jest to zadanie, które wymaga solidarności i włączenia się takich instytucji życia społecznego i kulturalnego, jak szkoła, uniwersytet, państwo” — pisze C. Rogowski, *Od Redakcji, Keryks 2(2003)*, s. 8.

artykułu. Część pierwszą będzie stanowiła analiza sytuacji. Przeprowadzimy ją w oparciu o wyniki badań wspomnianych wyżej nauk. W części drugiej przedstawimy problem agresji i terroryzmu w perspektywie biblijno-teologicznej. Wreszcie w części trzeciej będziemy starali się sformułować pewne wnioski i postulaty pastoralne.

I. DIAGNOZA SYTUACJI

Musimy tu najpierw określić, czym z punktu widzenia różnych nauk jest agresja i przemoc, następnie wskazać, o ile to możliwe, genezę tego zjawiska, jego typologię i skalę zagrożenia. Prof. Jerzy Vetulani z Wrocławia definiuje agresję jako świadome działanie, mające na celu skrzywdzenie lub uszkodzenie przedmiotu agresji⁹. W tym znaczeniu, jego zdaniem, nieumyślnego rozdeptania żuczka, podobnie jak spowodowania katastrofy, w której giną dziesiątki, a nawet setki ludzi, nie nazwiemy aktem agresji, podczas gdy uznamy za taki kopnięcie w złości kosza na śmieci lub rozbicie talerza przez celowe rzucenie nim w furii o ścianę. Odróżnia on również agresję będącą skutecznym lub zamierzonym działaniem, od agresywności, czyli postawy charakteryzującej się dynamicznym pokonywaniem trudności. Dało to podstawę do stwierdzenia, że nie każdy przejaw agresji jest zły, że tak naprawdę dynamizuje ona ludzkie zachowania i jest podstawą aktywności twórczej. Nawet agresja fizyczna może być przecież składnikiem zarówno potępianego społecznie chuligaństwa pseudokibiców, jak i aprobowanego działania policjantów, chroniącego przed tymi pierwszymi. Dopiero agresja niepoddana kontroli zamienia się w siłę destrukcyjną i ujawnia w postaci różnych form przemocy¹⁰. Są jednak opinie o jednoznacznie negatywnym charakterze agresji.

W psychologii jako agresję określa się działanie zmierzające do wyładowania niezadowolenia lub gniewu¹¹. Może to się dokonać przez fizyczne lub słowne atakowanie osób lub przedmiotów wywołujących gniew i wówczas mamy do czynienia z agresją bezpośrednią. Jeśli to się dokonuje poprzez ignorowanie i nieprzestrzeganie poleceń (ignorowanie przyjętych wzorów zachowań) lub postawę wrogą wobec całego społeczeństwa, zachodzi agresja pośrednia. To działanie może mieć również postać agresywnego stosunku do osób, które nie są przyczyną niezadowolenia, które potocznie nazywa się kozłami ofiarnymi, i wówczas mamy do czynienia z agresją przeniesioną, gdy natomiast działanie to zwrócone jest przeciw samemu sobie — z autoagresją. We współczesnej psychologii istnieją zasadniczo dwie teorie, z pomocą których usiłuje się wyjaśniać mechanizm agresji¹². Według pierwszej (S. Freud) jest ona popędem wrodzonym, stanowiącym pochodną instynktu śmierci i zawiera w sobie elementy Erosu i Tanatosu.

⁹ Por. Neurobiologia agresji. Fenomen agresji w świetle biochemii i fizjologii mózgu, w: *Agresja i przemoc*, jw., s. 32.

¹⁰ Tamże, s. 32–37.

¹¹ Z. Płużek, *Agresja*, EK, t. 1, k. 195.

¹² Tamże.

W każdym człowieku istnieje nieuświadomiona tendencja do zaspokajania tego destrukcyjnego instynktu. Zależnie od sytuacji, przejawia się ona jako wyładowanie agresji lub jej hamowanie.

Według drugiej teorii (J. Dollard, S. Rosenzweig), agresja jest reakcją na frustracje i spełnia rolę mechanizmu obronnego. Jej siła zasadniczo jest proporcjonalna do stopnia frustracji. Wybuchy agresji nieproporcjonalne do bodźca wyjaśniane są za pomocą zjawiska kumulacji agresji. Następuje ono w wyniku nagromadzenia się w podświadomości szeregu mikrourazów, które po przekroczeniu progu tolerancji na frustrację decydują o sile agresji. Skrajnymi formami agresji są masochizm (zadawanie bólu sobie samemu) i sadyzm (zadawanie bólu innym). W obydwu wypadkach najczęściej mamy do czynienia ze zbroczeniami seksualnymi¹³.

Wraz z rozwojem genetyki pojawiły się próby rozwiązania problemu agresji na płaszczyźnie genetyki. Wyraziły się one w postaci pytania: czy istnieje gen kryminalisty? Poszukiwania takiego genu są niczym innym, jak próbą wytłumaczenia przyczynami medycznymi i unaukowania wszelkich negatywnych zjawisk w życiu człowieka¹⁴. W ostatnich latach media niejednokrotnie donosiły o znalezieniu genu warunkującego konkretną, złożoną cechę w rodzaju otyłości, inteligencji czy schizofrenii. Odwołanie się do oryginalnych publikacji pozwalało co najwyżej stwierdzić, że genetycy doszli do przekonania, iż ludzie noszący konkretny wariant DNA mogą w danym środowisku rozwinąć określoną cechę. Jeszcze raz potwierdziło się zatem, że świadomość powstaje także na podstawie układów fizycznych, ale w sposób nieredukowalny¹⁵. Prof. Cezary Żekanowski mówi: *Wydaje się, że nie ma ostrej granicy między tym, co fizyczne a psychiczne — jest raczej stopniowa „dematerializacja”*; *czynnik materialny traci znaczenie wobec czynników związanych z wielopoziomą strukturą, historią, oddziaływaniami z otoczeniem*¹⁶. Gdyby było inaczej, czym byłaby wówczas wolność człowieka i czy można by jeszcze dalej mówić o odpowiedzialności?

Z zagadnieniem agresji wiąże się ściśle problem przemocy. Wielość definicji tego zjawiska wynika raczej z odmiennego rozkładania akcentów, niż z różnicy poglądów na jego istotę. Prof. Anna Gładowa z Uniwersytetu Jagiellońskiego określa przemoc jako każde, świadomie urzeczywistniane zachowanie fizyczne lub werbalne, które narusza zdrową psychiczną lub fizyczną integrację innej osoby, aż do pozbawienia jej życia włącznie¹⁷. Jeszcze szerzej rozumiał przemoc Martin Luther King. Jego zdaniem było to nie tylko działanie agresji fizycznej, ale także określony typ stanów psychicznych — na przykład nienawiść wobec przeciwnika¹⁸.

¹³ Tamże. Na temat teorii zachowań agresywnych zob. również: J. Dobrzyjałowski, *Walka na umyły*, Legionowo 2003, s. 131–133.

¹⁴ C. Żekanowski, *Czy istnieje gen kryminalisty? Spojrzenie genetyka*, w: *Agresja i przemoc*, jw., s. 21.

¹⁵ Tamże, s. 24.

¹⁶ Tamże, s. 26.

¹⁷ A. Gładowa, *Psychologia przemocy. O potrzebie sformułowania psychologicznej teorii przemocy*, w: *Agresja i przemoc*, jw., s. 75.

¹⁸ K. Konisiewicz, *Filozofia pokoju M.L. Kinga*, w: *Pacyfizm, czy zagłada?*, pr. zb. pod red. M. Szyszkowskiej, Warszawa 1996, s. 59; P. Bortkiewicz, *Spokój na koszt innych? Czy pacyfizm jest ucieczką od odpowiedzialności?* w: *Agresja i przemoc*, jw., s. 168.

W klasyfikacji przemocy stosowane jest często kryterium kontekstu. Mówi się więc o przemocy w rodzinie¹⁹, przemocy politycznej (rozdziela się tutaj przemoc legalną i nielegalną), przemocy w majestacie prawa (problem kary śmierci), przemocy na ulicach miast, czy też w sytuacji działań terrorystycznych²⁰. Innym kryterium jest charakter (rodzaj) zachowań, określanych jako przemoc. Przyjmując je, można wyróżnić szerokie spektrum zachowań od przemocy werbalnej poczynając, poprzez przemoc emocjonalną, molestowanie, przemoc fizyczną (gwałt, pobicia, tortury), na pozbawieniu życia drugiego człowieka kończąc²¹. Jakkolwiek wszystkie zjawiska określane jako przemoc cechują się jakimś wspólnym mechanizmem przemocy, trzeba stwierdzić, że wszystkie dotychczasowe próby jego wyjaśnienia mają charakter niespójny i małą siłę wyjaśniającą. Hipotezy te dotyczą zazwyczaj wpływu telewizji, patologii rodziny, alkoholizmu, narkomanii itp. Zespół Narodowej Akademii Nauk, powołany do zbadania różnorodnych zagadnień związanych z przemocą, musiał przyznać, że: *w odniesieniu do niektórych aspektów gwałtownych zjawisk i wydarzeń związanych z brutalnymi zachowaniami i stosowaniem przemocy, istnieje solidna podstawa w postaci dużej ilości wiedzy na ten temat [...]. Stwierdzamy jednak z przykrością, że nadal nie można połączyć tych dziedzin wiedzy, co dałoby nam mocną podstawę teoretyczną dla stworzenia programów zapobiegania [przemocy] i interweniowania [w przebiegu tych zjawisk. Nadal] brakuje nam sprawdzalnej ogólnej teorii przemocy*²².

Podsumowując, możemy powiedzieć, że według neurofizjologów o agresji człowieka i uciekaniu się do przemocy decyduje niekiedy biochemia mózgu. Okazuje się, że ludzie o niskim poziomie serotoniny łatwiej wpadają w stany depresji, są skłonni do złości i agresji²³. Z drugiej strony, agresji się uczymy. Nabywanie wzorców zachowania agresywnego w znacznej mierze odbywa się przez naśladowanie głównie agresywnych zachowań rodziców. Istnieje zjawisko „przemieszczania się” agresji na kolegów i słabszych. Trudno jest sprzeciwić się rodzicom, ale łatwo kopnąć słabszego kolegę lub psa. Wpływ grupy rówieśniczej oraz wzorców brutalnych zachowań w filmach, grach komputerowych i telewizji jest tym mniejszy, im bardziej prawidłowo funkcjonuje rodzina²⁴. Problem przemo-

¹⁹ Zob. J. Ma z u r, Przemoc w rodzinie. Jak pomóc?, *Keryks* 2(2003), nr 2, s. 69–84.

²⁰ E. Wi s z o w a t y, Sprawozdanie z III. Europejskiego Sympozjum Policji, Kościołów i Państw pt. „Europa jutra, jaka etyka policjanta”, *Policyjny Biuletyn Szkoleniowy. Kwartalnik Wyższej Szkoły Policji* 3–4(1998), s. 110.

²¹ A. G ł a d o w a, jw., s. 74.

²² J. G i l l i g a n, Violence. Reflections on a national epidemic, tł. A. Jankowski, Wstyd i przemoc. Refleksje nad śmiertelną epidemią. Poznań 2001, s. 39; cyt. za: A. G ł a d o w a, jw.

²³ Zob. m.in. J. V e t u l a n i, Neurobiologia agresji. Fenomen agresji w świetle biochemii i fizjologii mózgu, w: *Agresja i przemoc*, jw., s. 47–50.

²⁴ Problematykę przemocy w filmie szeroko omawia praca zbiorowa pt. *Screening Violence*, red. S. Prince, New Brunswick 2000; zob. również: M. G r i f f i t h, Czy gry komputerowe szkodzą dzieciom? *Nowiny Psychologiczne* 4(1995), s. 35–49; R. S y k a, Filmowe modele przemocy, *Niebieska Linia*. Dwumiesięcznik poświęcony problematyce przemocy, 3(2004), s. 3–6; W. P o z n a n i a k, Przemoc w grach elektronicznych — wybrane skutki psychospołeczne, w: *Młodociani mordercy*, jw., s. 151–163; Z. M a j c h r z a k, Niezrozumiałe motywy zabójstw dokonanych przez młodocianych, w: *Młodociani przestępcy*, jw., s. 35–42; T. Z a s ę p a, Syndrom Rambo. Czy media generują, czy jedynie odzwierciedlają przemoc? w: *Agresja i przemoc*, jw., s. 97–104; t e n ż e, Globalizacja przemocy w telewizji i możliwość jej przezwyciężenia, *Keryks* 2(2003), s. 87–98.

cy i agresji w całym dzisiejszym świecie, w tym również w Polsce, wyraźnie narasta i często przybiera postać przemocy strukturalnej. Agresja i przemoc są zaraźliwe. Coraz częściej znajdują mniej lub bardziej wyraźną akceptację szerokich kręgów społecznych. Zaczyna się często od „zwykłej” złośliwości, a kończy na okrutnym zabójstwie. Uciekają się do niej ludzie „mocni”, widząc na tej drodze potwierdzenie swojej wyższości nad innymi, ale robią to także najslabsi, widząc w agresji i przemocy jedyną drogę do wyzwolenia się z beznadziejności i rozpacz. Wydaje się, że w Polsce zbliżamy się do swoistego punktu krytycznego pod tym względem. Jego przekroczenie jest groźne. Wśród czynników sprzyjających tej sytuacji wymienia się upadek wartości rodzinnych, deprawacyjny wpływ szkoły, agresję w mediach, nieposzanowanie porządku, arogancję władzy, komercjalizację edukacji, ogromny obszar biedy i ubóstwa związany z poszerzaniem się strefy bezrobocia. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na tak zwany polski zegar przestępczości. W 1998 roku w Polsce przestępstwo było popełniane co 29 sek. (oznacza to prawie trzy tys. przestępstw w ciągu doby), przestępstwo kryminalne co 34 sek., przestępstwo gospodarcze co 6 min. 42 sek., zabójstwo co 8 godz. 10 min., kradzież mienia co 2 min. 29 sek., kradzież z włamaniem co 1 min. 29 sek., rozbój co 15 min. 21 sek.²⁵. Dzisiaj jest jeszcze gorzej.

II. SPOJRZENIE BIBLIJNO-TEOLOGICZNE

Nie sposób tu podjąć i rozwinąć całość tej trudnej i złożonej problematyki. Dlatego poprzestaniemy na wskazaniu jedynie jej pewnych aspektów, które mogą nam pomóc ukierunkować refleksję pastoralną. Wielość występujących w Biblii opisów aktów przemocy, sięgających aż do bezpośredniego zamachu na ludzkie życie, nie jest i nie może być legitymizacją działań agresywnych. Ich intencją jest ukazanie dramatycznego stanu relacji międzyludzkich, który jest skutkiem grzechu pierworodnego. Optyka Biblii zdaje się wskazywać, że agresja i przemoc rodzą się z „chorej wolności”, która jest niczym innym jak samowolą²⁶. Musimy tu w naszej refleksji zwrócić się do opisu upadku człowieka, zawartego w Rdz 3,1–24. Człowiek został stworzony jako istota wolna (*Z wszelkiego drzewa tego ogrodu możesz pożywać według upodobania — Rdz 2,16*)²⁷. Wolność różni się od samowoli tym, że jej granicę stanowi zakaz czynienia zła. Toteż Boże przyzwolenie zostaje dopełnione pełną troską przestroją: *ale z drzewa poznania dobra i zła nie*

²⁵ Polska policja 1919–1999. Tradycja i nowoczesność, pr. zb. pod red. R. Miśkiewicza, Dodatek do tygodnika „Gazeta Policyjna”, s. 8–9. Jednym ze źródeł eskalacji tego zjawiska jest zapewne fakt, że człowiek czuje się coraz bardziej zagrożony przez niepewność życia, brak miejsca pracy i nadziei. Na skutek tego staje się agresywny i gwałtowny, zamyka się w sobie i stara się przeforsować własne prawa, ignorując prawa innych; por. B. H a r i n g, V. S a l v o l d i, Tolerancja. Rozważania nad etyką solidarności i pokoju, tł. A. Dudzińska-Facca, Warszawa 2000, s. 42.

²⁶ J. N a g ó r n y, Oko za oko? Etyczne aspekty użycia siły, w: Agresja i przemoc, jw., s. 235; M. M a c h i n e k, Czy Bóg pragnął krwawej ofiary? Problem interpretacji śmierci Chrystusa, w: Agresja i przemoc, jw., s. 218.

²⁷ Cytaty Pisma św. wg: Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, opr. Zespół biblistów polskich, Poznań – Warszawa 1980.

wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz (Rdz 2,17). Można ją określić jako przykazanie stojące na straży życia człowieka. Jednakże dobroć i przyjaźń Boga wkrótce zostaną wystawione na ciężką próbę. Oto pojawia się wąż — kusiciel. Jest istotą rozumną, skoro umie mówić, i jest przeciwnikiem Boga. Wie, że więź człowieka z Bogiem jest zbyt silna, by wprost wystawić ją na próbę, toteż zwraca się z pytaniem, które ma wszelkie pozory poszukiwania prawdy: *Czy rzeczywiście Bóg powiedział: Nie jedzcie owoców ze wszystkich drzew tego ogrodu?* (Rdz 3,1). Niewiasta bez trudu wyprowadza go z błędu. Dalsza wypowiedź węża — kusiciela demaskuje jego prawdziwe intencje: *Na pewno nie umrzesz! Ale wie Bóg, że gdy spożyjecie owoc z tego drzewa, otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło* (Rdz 3,4–5). A zatem Bóg kłamie — sugeruje mu wąż. Powiedzielibyśmy dzisiaj, że jest to klasyczny przykład manipulacji. Zły użytek z daru wolności sprawił, że zmieniły się relacje pierwszych ludzi nie tylko z Bogiem, ale także między nimi samymi i ze światem. Bóg, chcąc przewyciężyć tę sytuację, zwraca się do mężczyzny z pytaniem: *Gdzie jesteś?* (Rdz 3,9). Zamiast uznania swojej winy mężczyzna odpowiada jednak kłamstwem. Więcej, odpowiadając Bogu nie tylko kłamie, ale oskarża wobec Boga drugiego człowieka (*Niewiasta, którą postawiłeś przy mnie, dała mi owoc z tego drzewa i zjadłem* — Rdz 3,12).

Spirala zła ruszyła z miejsca i swoje apogeum znajdzie w historii dwóch braci — Kaina i Abla²⁸. Kain coraz bardziej pogrąża się w złu. Fałszywa religijność pchnęła go do fałszywego kultu, toteż nieszczerą ofiarą została odrzucona przez Boga²⁹. Zdemaskowanie jego prawdziwego stanu duchowego w obecności brata zrodziło wrogość wobec niego. Bóg widzi niebezpieczny proces, dokonujący się w sercu Kaina, i chce go skłonić do opamiętania i zmiany usposobienia. Pyta go: *Dlaczego jesteś smutny i dlaczego twarz twoja jest ponura?* (Rdz 4,6). Pytanie to jest szansą daną Kainowi. Bóg wskazuje także drogę wyjścia z sytuacji, która wprost prowadzi do tragedii: *Przecież gdybyś postępował dobrze, miałbyś twarz pogodną; jeżeli zaś nie będziesz dobrze postępował, grzech leży u wrót i czyha na ciebie, a przecież ty masz nad nim panować* (Rdz 4,7). Współczesna wiedza w pełni potwierdza, że duchowy stan człowieka znajduje swoje odbicie w tym, co określa się jako „mowę ciała”. Niektórzy egzegeci zwracają uwagę, że bliższe hebrajskiemu oryginałowi, przetłumaczone jako: *ty masz nad nim panować* byłoby tłumaczenie: *ty możesz nad nim panować*³⁰. Bóg nie tylko uświadamia Kainowi jego rzeczywisty stan i wynikające stąd niebezpieczeństwo, lecz wskazuje na dar prawdziwej wolności, która umożliwi zawrócenie z obranej drogi³¹. Tymczasem jedyne, co zrobił Kain, to powiedział do brata: *Chodźmy na pole* (Rdz 4,8). Ale nawet po zbrodni Bóg nie odrzucił bratobójcy, lecz nadal go szukał. Zwrócił się do Kaina z kolejnym pytaniem: *Gdzie jest brat twój, Abel?* (Rdz 4,9). Jest to pytanie podobne do tego, z którym Bóg wcześniej zwrócił się do Adama. Jest ono jeszcze

²⁸ Na temat wtargnięcia grzechu w życie człowieka i jego rozprzestrzeniania się zob.: G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, tł. B. Widła, Warszawa 1986, s. 129–134.

²⁹ W. Chrostowski, „Gdzie jest brat twój, Abel?” (Rdz 4,9). Biblijne spojrzenie na przemoc i gwałt, w: *Agresja i przemoc*, jw., s. 200.

³⁰ Tamże, s. 199.

³¹ Tamże.

jedną szansą. Powinno skłonić do przyznania się do winy. Szczera odpowiedź powinna brzmieć: *Ciężko zgrzeszyłem, zabiłem mojego brata, przebacz mi*. Niestety, tak się nie dzieje. Cierpliwa Boża pedagogia ponosi fiasko³². Kain odpowiada kłamstwem i próbą zrzucenia z siebie odpowiedzialności: *Nie wiem. Czyż jestem stróżem brata mego?* (Rdz 4,9). Można tu dopatrywać się wręcz próby obciążenia winą samego Boga: *Przecież Ty powinienesz wiedzieć, gdzie jest mój brat! W tej sytuacji Bóg ponownie zabiera głos: Cóżżeś uczynił? Krew brata twego głośno woła ku mnie z ziemi! [...] Tułaczem i zbiegiem będziesz na ziemi!* (Rdz 4,10). Gwałt i zbrodnia niszczą więc nie tylko porządek ustanowiony przez Boga, ale sprawiają wyobcowanie zbrodniarzy ze świata, w którym żyją. Odtąd nigdzie nie czują się u siebie. Bóg rozwiewa też obawy Kaina o jego życie. To on sam jest mścicielem niewinnie przelanej krwi, dlatego: [...] *Ktokolwiek by zabił Kaina, siedmiokrotną pomstę poniesie* (Rdz 4,15). Gwałt i przemoc, istniejące w świecie stworzonym, Biblia ukazuje zatem jako skutek nadużywania przez człowieka daru wolności. Obrazem związanej z tym destrukcji relacji międzyludzkich jest również opowiadanie o wieży Babel. W tym szerokim kontekście znieprawienia serca ludzkiego i destrukcji tych relacji trzeba widzieć starotestamentalne prawo odwetu (*ius talionis*, od łac. *talis* — taki sam)³³. Wyraża się ono w formule: *życie za życie, oko za oko, ząb za ząb* (Wj 21,23–24; por. Kpł 24,18 n., Pwt 19,21)³⁴. Ma to prawo przede wszystkim wymiar ochrony wspólnoty biblijnego Izraela przed zgubnymi skutkami zła i przywrócenia naruszonej sprawiedliwości. Można również w nim widzieć próbę ograniczenia przemocy i prawa zemsty, winowajca mógł bowiem być ukarany tylko w takim stopniu, w jakim zawinił³⁵. Z drugiej strony, nie brakuje dowodów, że zasada *ius talionis* przyczynia się do nakręcania spirali przemocy, o czym mogą świadczyć współczesne wydarzenia w Izraelu i Autonomii Palestyńskiej.

Jezus w sposób zdecydowany zakwestionował to starotestamentowe prawo odwetu: *Słyszeliście, że powiedziano: Oko za oko, ząb za ząb. A Ja wam powiadam: Nie stawiajcie oporu złemu: lecz jeśli cię kto uderzy w prawy policzek, nadstaw mu i drugi. Temu, kto chce prawować się z tobą i wziąć twoją szatę, odstąp i płaszcz. Zmusza cię ktoś, żeby iść z nim tysiąc kroków, idź dwa tysiące* (Mt 5,39–41). Jak rozumieć to zalecenie? Czy chrześcijanin ma biernie przyglądać się, jak panoszy się zło? Czy wymierzenie stosownej kary za przestępstwo jest nieewangeliczne?

³² Tamże, s. 200.

³³ G. von Rad, jw., s. 248; zob. również: J. Kudasiwicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Warszawa 1986, s. 227; R. Schnackenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, Warszawa 1983, s. 60.

³⁴ Warto tu zwrócić uwagę, że formuła ta nie stanowiła podstawowej zasady starotestamentowej myśli prawnej, na co zwrócili uwagę m.in. W. Preiser i F. Horst; por. G. von Rad, jw., s. 165. Nie powinno się jej oceniać w świetle dzisiaj obowiązujących zasad etycznych i w oderwaniu od kontekstu historycznego. Znamiennie brzmią w tym kontekście słowa J. Kudasiwicza: „Izraelici z epoki podboju Palestyny byli dzikim ludem, obdarzonym pierwotną energią i niezłomną wolą życia” (W.F. Albright). W drodze do Ziemi Obiecanej spotykali ludy o podobnej kulturze i obyczajach. Taka była rzeczywistość, w której tkwił Izrael. Moralność, jaka wyrastała z tej rzeczywistości, daleka była od filozoficznego i teologicznego apogeum; J. Kudasiwicz, *Biblia, historia, nauka. Rozważania i dyskusje biblijne*, Kraków 1978, s. 87.

³⁵ W. Chrostowski, jw., s. 202.

Niektórzy egzegeci zwracają uwagę, że pierwsze zalecenie Jezusa: *Nie stawiajcie oporu złemu* jest bliższe tekstowi oryginalnemu w przekładzie: *Nie rewanżujcie się złem*³⁶. Chodziłoby więc o to, by nie odpowiadać przemocą i nie wyrządzać krzywdy wówczas, gdy sami padliśmy jej ofiarą. Nauczanie Jezusa wydaje się być jasne: Przemoc nie może być odpowiedzią na przemoc³⁷. Nie można zatem brać prawa w swoje ręce i wymierzać sprawiedliwości, (problem, na ile ma to czynić prawowita władza, tutaj pomijamy). Chrześcijanin musi tu iść w kierunku naśladowania Boga. Przewyciężanie zła nie może się dokonywać na drodze mnożenia aktów gwałtu, lecz poprzez pomnażanie dobra. Św. Paweł ujmie to w lapidarnym stwierdzeniu: *Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj* (Rz 12,21). Taka postawa rezygnacji z rewanżu i zastąpienia go czynieniem dobra zakłada ogromny duchowy wysiłek i oznacza dojrzałe zawierzenie Jezusowi, który sam odrzucił wszelkie formy przemocy. Na tym jednak nauczanie Jezusa dotyczące prawa odwetu się nie kończy. W Ewangelii Mateusza zaraz po perykopie zawierającej odrzucenie prawa odwetu, następuje druga, ściśle z nią związana, zawierająca wezwanie do miłości nieprzyjaciół. Jak to zinterpretować? Trzeba wyrzec się odpłacania złem za zło, przemocą za przemoc, by pójść dalej, aż do miłości nieprzyjaciół. Zwrócić też trzeba uwagę, że dla Izraelitów bliźnim był inny Izraelita. Jezus nie tylko rozszerza to pojęcie na wszystkich ludzi (przypowieść o miłosiernym Samarytaninie), zmienia miarę miłości bliźniego (ma nią być ofiarna miłość samego Jezusa [*jak Ja was umiłowatem*], a nie, jak dotąd miłość samego siebie), ale rozciąga prawo miłości nawet na tych, którzy wyrządzili nam krzywdę. Może pojawić się tutaj kolejne pytanie: Dlaczego nie należy przeciwstawiać się człowiekowi złemu? Odpowiedź wydaje się możliwa tylko w perspektywie logiki Królestwa Bożego. Nie ustanawia się go przy użyciu brutalnej siły. *Wszyscy, którzy za miecz chwytają, od miecza giną* (Mt 26,52). Nie sam fakt nieuciekania się do przemocy stanowi zatem treść pouczeń Jezusa, ale duch miłości i ofiary, którym powinien kierować się chrześcijanin. Tylko na tej drodze wydaje się możliwe pojednanie tych, którzy dopuszczają się przemocy, z ich ofiarami. Chodzi więc nie o rezygnację i przyzwolenie na zło, lecz o to, by reakcja na przemoc nie była odrzuceniem wymagań miłości. Takie przyzwolenie i brak reakcji wydałyby całe społeczeństwo na łup ludzi czyniących zło³⁸.

Ta biblijna perspektywa wyznacza zasadniczy ton wypowiedzi papieża Jana Pawła II, który nie tylko z troską przyglądał się narastającej współcześnie spirali przemocy, ale starał się wskazać drogę wyjścia: *Nie ma pokoju bez sprawiedliwości, nie ma sprawiedliwości bez przebaczenia* (Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2002).

Papież Jan Paweł II zwykle zabierał głos w sprawie agresji i przemocy przy okazji różnych, dramatycznych, a nierzadko tragicznych wydarzeń (na przykład

³⁶ Tamże, s. 204.

³⁷ J. Nagórny, jw., s. 245 n.; zob. również: R. Miggelbrink, Przemoc w perspektywie teologii systematycznej, *Keryks* 2(2003), s. 25–48.

³⁸ J. Nagórny, jw., s. 251.

zabójstwo premiera Aldo Moro)³⁹. Stwierdzał, że akty przemocy są upokorzeniem ludzkości w jej podstawowych wymaganiach prawdy i sprawiedliwości. Są *urąganiem dla człowieka, zarówno dla tego, kto się jej dopuszcza, jak i dla tego, kto jej ulega* — mówił do członków fundacji „Luciano Re Ceconi”⁴⁰. Wzywając do modlitwy za ofiary *niestłuchanej brutalności* stwierdzał, że *przemoc odziera naszą tysiącletnią cywilizację z jej wartości ludzkich i chrześcijańskich*. W szczególnie ostrych słowach piętnował przemoc pojawiającą się w sporcie: *Jest ona zaprzeczeniem i monstrualnym nonsensem, kiedy się zjawia przy okazji igrzysk sportowych na stadionach lub gdzie indziej, ponieważ sport ma na celu radość, a nie płacz, rozrywkę, a nie lęk, solidarność a nie nienawiść, braterstwo, a nie podziały*⁴¹ — wołał. Przemoc, będąc obrazą społeczeństwa, jest przede wszystkim obrazą chrześcijaństwa, ponieważ chrześcijanie powinni rozpoznawać we wszystkich ludziach braci, a nie wrogów. Jako odpowiedź na akty gwałtu i nienawiści Jan Paweł II proponował orędzie miłości pozostawione przez Chrystusa. Sam tak boleśnie dotknięty przemocą wzywał, *aby wszyscy obywatele swoją uczciwą pracowitością mogli budować w pogodnym i cywilizowanym współżyciu społeczeństwo, w którym każdy mógłby żyć w pełni swoich praw*⁴². W kontekście współczesnej sytuacji świata jakże wymownie brzmią słowa papieża, że ten nasz świat nie może stawać się światem bardziej ludzkim, jeśli nie wprowadzimy w wieloraki zakres stosunków międzyludzkich owej „miłości miłosiernej”, która stanowi mesjańskie orędzie Ewangelii.

III. WNIOSKI PASTORALNE

Jak już stwierdziliśmy, duszpasterstwo nie może pozostać bierne wobec tego, co napełnia trwogą poszczególnych ludzi, a całe społeczeństwa lękiem o przyszłość ludzkości. Przedstawiona tutaj diagnoza sytuacji, a także próba spojrzenia na ten problem w perspektywie biblijno-teologicznej pozwalają na wyciągnięcie pewnych wniosków o charakterze praktycznym, duszpasterskim.

Podstawowym wnioskiem pastoralnym wydaje się ten, że mimo skłonności do agresji i stosowania przemocy, nikt nie jest bezwzględnie zdeterminowany w tym względzie. Potwierdza to fiasko poszukiwania „genu kryminalisty”. Również Biblia, w odróżnieniu od wielu innych tradycji religijnych, nie wiąże tej skłonności z naturą ludzką tak, że człowiek byłby właściwie zwolniony z odpowiedzialności (wszystko, co stworzył Bóg, było bardzo dobre, por. Rdz 1,31). Ta skłonność do agresji i brutalnej przemocy w świetle teologii biblijnej jawi się jako skutek grzechu człowieka, skutek jego wolnych decyzji, zarówno tych podjętych u zarania ludzkości, jak i ciągle na nowo podejmowanych przez ludzi. Teologia chrześcijańska

³⁹ Jan Paweł II, Odpowiadamy na gwałt modlitwą i miłością (Aldo Moro), w: NP, t. III-1: 1980, s. 233; tenże, Wspomnienie o Aldo Moro i ofiarach przemocy (środa 9.05.1979), w: NP, t. II-1: 1979, s. 486–487.

⁴⁰ Jan Paweł II, Chrześcijanin opowiada się przeciwko przemocy, w: NP, t. III-1: 1980, s. 87.

⁴¹ Tamże.

⁴² Jan Paweł II, Wspomnienie o Aldo Moro, jw., s. 487.

ka odwołuje się w tym miejscu do obrazu zranionej natury ludzkiej, która nie jest zdolna o własnych siłach do całkowitego wyrwania się z powielanych od niepamiętnych czasów schematów i sposobów zachowań⁴³. Skoro tak jest, dobrze rozumiane duszpasterstwo nie może nikogo „spisać na straty”. Nie może ono być zatem jedynie zaspokajaniem religijnych potrzeb wierzących, „dobrych katolików” (swoista „stacja benzynowa”). Wydaje się rzeczą niezbędną zwrócenie uwagi na jego wymiar terapeutyczny⁴⁴. Jakże często dochodził on do głosu w postawie i czynach Jezusa. Różni ludzie pogubieni, pozostający na marginesie ówczesnego społeczeństwa, byli w centrum Jego uwagi, wszak: „Nie zdrowi potrzebują lekarza”. Tymczasem nasze duszpasterstwo jakże często jest zwrócone do „świata porządnym chrześcijan” i chyba tylko niewielu duszpasterzom spędza sen z oczu fakt, że coraz więcej ludzi gubi drogę do Kościoła, że Ewangelia stała się dla nich martwą literą i zasilają szeregi tych, którzy w przemocy upatrują jedyny środek do wyrwania się z beznadziejności.

Tak, jak grzech rodzi podziały między ludźmi i prowadzi do przemocy, tak drogą budowania wspólnoty jest droga przebaczenia i pojednania. Ale jeśli pozostaniemy na płaszczyźnie apelu, by kochać nieprzyjaciół, będzie to kolejny postulat moralizatorski. Że tak jest, przekonujemy się niezwykle często w sakramencie pokuty. Moralizatorstwo było ściśle zrośnięte z duszpasterstwem, a zwłaszcza z kościelnym kaznodziejstwem przez cały wiek XIX, aż do połowy wieku XX, a jeszcze i dzisiaj niejednokrotnie gości na naszych ambonach. Polega ono, najogólniej mówiąc, na żądaniu postaw chrześcijańskich i chrześcijańskiego sposobu życia od ludzi, którzy jeszcze autentycznie się nie nawrócili i sprowadza się do naturalistycznego głoszenia zasad życia przyzwoitego, często według wzorów moralności mieszczańskiej. Cała moralność chrześcijańska zostaje w takim ujęciu sprowadzona do jurysdycyjnemu i kazuistycznie ujętego rejestru zakazów i nakazów⁴⁵. Nic dziwnego, że w sytuacji pluralizmu, kiedy jako naczelną wartość jest postrzegana wolność, człowiek stara się od tych nakazów i zakazów uwolnić, widząc w nich jedynie rodzaj krępującego gorsetu. Dlatego starając się kształtować chrześcijańskie postawy moralne nie wolno zapominać, że nie mogą one być na człowieku w żaden sposób wymuszane. Moralność jest konsekwencją nowego sposobu istnienia człowieka, którego uczestnikiem staje się on przez chrzest i nawrócenie. Podstawową rzeczą w kształtowaniu chrześcijańskich postaw moralnych jest więc wewnętrzna przemiana, czyli nawrócenie. W całej pełni znajduje tu potwierdzenie filozoficzne adagium: *agere sequitur esse*, które w tym wypadku można wyrazić stwierdzeniem, że nowy sposób działania jest następstwem nowego sposobu istnienia. Tak ukierunkowane duszpasterstwo będzie raczej skupione na wskazywaniu konkretnych wartości, niż na przypominaniu ujętych kazuistycznie nakazów i zakazów. Należy dodać, że kształtowanie właściwych postaw moralnych powinno stanowić istotny element pracy duszpasterskiej zwłaszcza wśród młodzieży, szczególnie narażonej na wzorce zachowań agresywnych.

⁴³ M. Machinek, jw., s. 218.

⁴⁴ E. Biser, *Theologie als Therapie. Wiedergewinnung einer verlorenen Dimension*, Heidelberg 1985.

⁴⁵ E. Wiszowaty, *Od kazania tematycznego do homilii*, SW XXXIX: 2002, s. 387.

Moralność chrześcijańska ma charakter paschalny, czyli wynika z uczestnictwa w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Wyraża to bardzo jasno św. Paweł w *Liście do Rzymian* (6,1–23), gdzie wykłada naukę o chrzcie jako o uwolnieniu z grzechu i służbie sprawiedliwości przez współudział w tajemnicy paschalnej. Stąd też istotnym elementem proklamacji chrześcijańskiej moralności powinno być wezwanie do uczestnictwa w *misterium paschalnym Chrystusa*, czyli do udziału w Jego śmierci i zmartwychwstaniu. Wezwanie to ma charakter apelu, aby człowiek otworzył się na działanie Boże, by mocą Bożą mogła dokonać się w nim pełna przemiana wewnętrzna. Dopiero ten nowy człowiek, jako wszczepiony w Chrystusa, może stać się znakiem i uobecnieniem miłości Bożej w świecie. Dopiero ten nowy człowiek jest zdolny przyjąć w całej pełni ewangeliczne wezwanie do przebaczenia i autentycznej miłości nieprzyjaciół. Dopiero on jest w stanie pojąć, co to znaczy, gdy Jan Paweł II mówi, aby *być nie tylko z drugim, ale także dla drugich*⁴⁶. Szkołą takiej postawy jest Eucharystia określana jako podarowana przez Boga droga uczenia się kultury bez przemocy, poprzez naśladowanie Jezusa Chrystusa⁴⁷.

To wszystko dotyczy jednak warstwy strategicznej. W jaki sposób przenieść to na płaszczyznę praktyczną? Być może warto, by duszpasterze w swoich poszukiwaniach zwrócili się ku temu, co proponuje współczesna pedagogika i psychologia społeczna. Chciałbym tu wspomnieć o pewnym eksperymencie, który od kilku lat jest realizowany przez nauczyciela i wychowawcę, a później dyrektora Zakładu Poprawczego w Laskowcu, Ryszarda Makowskiego. Opiera się on na wykorzystaniu w resocjalizacji młodocianych przestępców elementów *survivalu*, czyli sztuki przetrwania i pozostania przy życiu w bardzo trudnych warunkach, oraz turystyki specjalistycznej. Wyniki są niezwykle zachęcające, choć zdarzają się i porażki⁴⁸. Ważne, by tego typu działalnością objąć przede wszystkim grupy ryzyka. Problem przemocy zaczyna się już w szkołach podstawowych, gdzie można mówić o pewnej namiastce znanej ze środowiska wojskowego „fali”. Dlatego należałoby wypracować program „przeciw przemocy” już dla najmłodszych i zainteresować nim katechetów i katechetki. Należałoby w nim wykorzystać metodę sublimacji ludzkiego popędu walki drzemiącego w naturze każdego człowieka. Sublimacja ta polega na swego rodzaju *katharsis*, czyli wykorzystaniu zjawiska uwalniania nagromadzonej energii zwłaszcza poprzez wysiłek fizyczny (jazda na rowerze, alpinizm).

Kolejny problem, to kształtowanie właściwego pojęcia wolności. Ogromne możliwości w tym zakresie daje dobrze przeżyta liturgia. Wiąże się to z kształtowaniem postaw altruistycznych, umiejętności sprawiania ludziom radości. Dzisiaj w coraz mniejszym stopniu wychowuje dom, luki tej nie wypełnia również szkoła nastawiona przede wszystkim na edukację. Może więc pozostaje katecheza? Trzeba nauczyć młodego człowieka kierowania emocjami, uśmierzenia złości i konstruk-

⁴⁶ Zob. t e n z e, Duszpasterstwo policji. Studium teologiczno-pastoralne, Szczytno 2002, s. 239–241.

⁴⁷ „Die Eucharistie ist der Gottgeschenke Lernweg einer gewaltlosen Kultur in der Nachfolge Jesu Christi”; R. M i g e l b r i n k, jw., s. 37.

⁴⁸ S. K a w u l a, jw., s. 185–189.

tywnego rozwiązywania konfliktów. Konieczne jest kształtowanie nastawienia prospołecznego — solidarności, życzliwości.

Niezbędne wreszcie jest otoczenie szczególną troską zwłaszcza ofiar przemocy w rodzinie, zapewnienie im swego rodzaju „azylu”, gdzie czułyby się bezpieczne (kościół jako miejsce azylu). Wskazałbym tutaj jeszcze na rolę, jaką może spełnić „duszpasterski telefon zaufania”. Na zakończenie proponuję jednakże znamieny cytat z referatu prof. A. Gładowej (UJ): [...] *jedynie odbudowa szeroko rozumianej i w różnych zakresach życia społecznej obecnej relacji człowiek — wartości może ograniczyć społeczne patologie, w tym przede wszystkim przemoc. Będzie to proces długotrwały — nie można mieć co do tego złudzeń. Jego urzeczywistnienie — „pod prąd” cywilizacji konsumpcji, popkultury i relatywizmu aksjologicznego — może znaleźć wsparcie w mądrym i uczciwym prawodawstwie, ale nie ono przesądzi o powodzeniu: nie można zadekretować życia według wartości. Najważniejszą podstawową przesłanką powodzenia jest świadectwo życia według wartości: konkretnych ludzi w konkretnych warunkach*⁴⁹.

Potrzeba więc ogólnospołecznego lobby przeciw agresji i przemocy, w którym duszpasterstwo może i powinno odgrywać jedną z kluczowych ról.

AGGRESSIVITÄT UND GEWALTANWENDUNG — EIN PROBLEM DER SEELSORGE

ZUSAMMENFASSUNG

Aggressivität und Gewaltanwendung unter verschiedenen Formen — von Straßenauswüchsen über das Rowdytum auf den Stadien bis hin zum internationalen Terrorismus — sind ständige Gäste im Leben gegenwärtiger Gesellschaften und wecken geradezu Ängste um das Überdauern der Menschheit. Unter den Faktoren, die die Gewaltspirale anheizen, werden Verfall von Familienwerten, deprimierender Einfluss der Schule, Aggressivität in den Medien, ungeheure Ausmaße von Not und Armut im Zusammenhang mit der Arbeitslosigkeit und v. a. m. genannt. Eine der Quellen der Eskalation dieser Erscheinung ist gewiss die Tatsache, dass sich der Mensch durch die Ungewissheit des Lebens, den Arbeitsmangel und die fehlende Hoffnung immer mehr bedroht fühlt, demzufolge er aggressiv und heftig wird, sich in sich selbst zurückzieht und bemüht ist — Rechte anderer ignorierend —, eigene Rechte durchzusetzen.

In der Bibeloptik sind Aggressivität und Gewaltanwendung Ergebnisse des menschlichen Missbrauchs der Gabe der Freiheit, sind Nachkommen der kranken Freiheit, die nichts anderes als Willkür ist. Unter diesem Gesichtspunkt ist das alttestamentarische Vergeltungsrecht (ius talionis) zu sehen, das zugleich Versuch der Einschränkung des Rechts auf Rache ist. Vor dem Hintergrund der Lehren von Jesus kann Gewalt keine Antwort auf Gewalt sein. Auf die Heimzahlung mittels Gewalt für das erlittene Unrecht ist nicht nur Verzicht zu leisten, sondern die Feinde sind — als nächster Schritt — zu lieben.

⁴⁹ A. Gładowa, jw., s. 82.

Die Seelsorge darf dieser beunruhigenden Erscheinung nicht passiv gegenüberstehen. Optimistisch klingt allein schon das Ergebnis aller Untersuchungen zur Aggressivität: Niemand ist zu solchem Verhalten entschieden entschlossen. In der Seelsorge ist daher niemand als Verlust abzuschreiben. Notwendig deucht gleichfalls der Verzicht auf eine Seelsorge, die sich hauptsächlich auf die Befriedigung des religiösen Bedarfs so genannter „ordentlicher Katholiken“ (Tankstelle) beschränkt, sondern sich weiter auf Menschen öffnet, die sich im Konflikt zur Kirche und Gesellschaft befinden.

ŚWIADOMOŚĆ REGIONALNA KATECHIZOWANEJ MŁODZIEŻY W ŚWIELE BADAŃ EMPIRYCZNYCH

Treść: Wstęp. — 1. Ogólna charakterystyka świadomości regionalnej. — 2. Problematyka i metodologia badań własnych. — 3. Wyniki badań świadomości regionalnej katechizowanej młodzieży. — 4. Podsumowanie. — Zusammenfassung

W okresie zintensyfikowanych procesów globalizacji i integracji europejskiej wzrasta zainteresowanie „małą ojczyzną”. Budzi się dążenie do poznawania najbliższego środowiska — jego dziedzictwa kulturowego i aktualnie zachodzących procesów społecznych. Szczególnie uwidacznia się to w edukacji szkolnej młodzieży, gdzie nierzadko ma miejsce korelacja celów i treści kształcenia ogólnego i edukacji regionalnej.

Nauczyciele, planując i realizując założenia wychowania do poszanowania regionalnego dziedzictwa kulturowego i formowania postaw proregionalnych, biorą przede wszystkim pod uwagę to, co służy modelowaniu u młodzieży świadomości regionalnej. Najczęściej są to następujące działania dydaktyczno-wychowawcze: przekaz wiedzy o regionie, pomoc w odkrywaniu wartości tkwiących w regionie, kształtowanie tożsamości regionalnej i wprowadzenie w świat wartości „małej ojczyzny”.

W wyniku tych czynności edukacyjnych młodzież kształtuje w sobie świadomość regionalną. Zdarza się jednak, że edukację regionalną w szkole cechuje mała efektywność, co znajduje wyraz w braku świadomości regionalnej u młodego pokolenia. W takiej sytuacji zasadne wydało się zbadanie tego problemu z zastosowaniem sondażu diagnostycznego. Badania przeprowadzono wśród katechizowanej młodzieży. Pamiętając o szczególnej roli nauczania religii w inkulturacji Ewangelii i dialogu interdyscyplinarnym, starano się zwrócić uwagę na udział szkolnego nauczania religii w kształtowaniu świadomości regionalnej młodzieży.

Poniższe analizy zmierzają do poszukiwania odpowiedzi na trzy zasadnicze pytania: jaka jest świadomość regionalna katechizowanej młodzieży? Jaki jest udział szkoły i nauczania religii w nabywaniu przez młodzież świadomości regionalnej? Jakie działania edukacyjne, podejmowane przez katechetę, mogą przyczynić się do formowania świadomości regionalnej u młodzieży?

I. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA ŚWIADOMOŚCI REGIONALNEJ

W pedagogice świadomość regionalna jest powiązana z edukacją regionalną. Często występuje jako komponent postaw proregionalnych. Badacze podkreślają, że w najbardziej ogólnym znaczeniu termin „świadomość regionalna” używany jest na określenie wewnętrznego, subiektywnego stanu zdawania sobie sprawy z przynależności regionalnej oraz z wartości tkwiących w regionie i ich znaczenia dla osoby¹. Pozostaje on w związkach z tożsamością regionalną, co nie oznacza równoznaczności. Tożsamość regionalna cechuje się zdecydowanie większym stopniem emocjonalnego zaangażowania². Istotą zaś świadomości regionalnej są poglądy i przekonania dotyczące regionu — jego specyfiki kulturowej i wartości dziedzictwa kulturowego oraz związane z tym poczucie przynależności do wspólnoty lokalnej. Ten stan umysłowy jednostki charakteryzuje się posiadaniem wrażeń i percepcji (sposprzeżeń) związanych z regionem zamieszkania i/lub pochodzenia, posiadaniem uczuć i emocji wobec „małej ojczyzny”, zdolnością do myślenia o własnym regionie, świadomością przynależności do regionu. Świadomość regionalna pozostaje zatem w ścisłym związku z poczuciem *bycia zakorzenionym w małej ojczyźnie, [czyli] ze świadomością posiadania swego miejsca w otaczającym świecie, a także w sferze specyficznych odniesień w przeszłości, które składają się na poczucie kontynuacji, ciągłości w czasie i przestrzeni*³. Jej zewnętrznym wyrazem jest znajomość dziedzictwa kulturowego regionu, więź z regionem, poczucie wspólnego interesu mieszkańców regionu, identyfikacja z określoną wspólnotą lokalną oraz zdolność do zbiorowego działania na rzecz regionu⁴.

Generalnie — w odniesieniu do młodzieży — świadomość regionalna obejmuje interpretacje poznawcze i afektywne albo emocjonalne więzi z miejscem zamieszkania, najbliższą okolicą, miejscem pochodzenia, które nadają owemu miejscu znaczenie. Stanowi ona konsekwencję indywidualnego rozwoju psychicznego młodzieży, z niewielkim udziałem czynnika emocjonalnego. Istotną częścią świadomości regionalnej młodego pokolenia jest zbiór poglądów, przekonań i postaw wobec „małej ojczyzny” jako obszaru zamieszkania i działalności — postrzeganego w kontekście wartości narodowych, państwowych, ogólnoludzkich⁵. Stąd ten rodzaj świadomości powstaje i kształtuje się na bazie różnych aspektów wiedzy o regionie oraz udziału w społeczności lokalnej. Chodzi tu o interakcje, które skłaniają młodzież do wspólnych działań, w toku których następuje rozpoznawanie wartości regionalnego dziedzictwa kulturowego, uznawanie ich za znaczące i wprowadzanie

¹ P. Petrykowski, *Edukacja regionalna. Problemy podstawowe i otwarte*, Toruń 2003, s. 206.

² J. Runge, *Region, regionalizm oraz świadomość i tożsamość regionalna w świetle badań geograficznych*, w: *Badania nad tożsamością regionalną*, pr. zb. pod red. A. Matczaka, Łódź – Ciechanów 1999, s. 36–37.

³ B. Synak, *Kilka uwag na temat społeczno-kulturowych funkcji i zasad edukacji regionalnej*, w: *Tu jest moja ojczyzna. Materiały z konferencji „Edukacja regionalna – dziedzictwo kulturowe w regionie”*, pr. zb. pod red. E. Lamparskiej, I. Bruckiej, Ł. Knop [in.], Gdańsk 1999, s. 19.

⁴ Tamże.

⁵ Ministerstwo Edukacji Narodowej, *Dziedzictwo kulturowe w regionie. Założenia programowe*, Warszawa, październik 1995, s. 12–13.

w różnorodne formy zaangażowania społecznego. W konsekwencji rodzi się poczucie więzi z „małą ojczyzną”⁶.

Wielu badaczy podkreśla, iż świadomość regionalna kształtowana jest od momentu narodzin człowieka — jako konsekwencja indywidualnego rozwoju biologiczno-psychicznego. Zostaje ona dopełniona o procesy związane z dostrzeganiem odmienności społeczno-kulturowej, czyli o to, co wiąże się z formowaniem się tożsamości. Jej kontynuacja następuje w kolejnych etapach rozwoju — aż po jesień życia⁷.

Istotne znaczenie w nabywaniu i rozwijaniu świadomości regionalnej młodzieży ma edukacja regionalna. Sama bowiem teleologia nauczania i wychowania regionalnego zwraca uwagę na wspieranie młodzieży w poznawaniu regionu i wartości związanych z jego dziedzictwem kulturowym, odczuwaniu więzi z „małą ojczyzną”, jak też na motywowanie do aktywnego udziału w społeczności lokalnej⁸. Inne czynniki przyczyniające się do powstania świadomości regionalnej to rodzina, Kościół, instytucje społeczno-kulturalne i środki społecznego komunikowania. Przekaz tradycji regionalnych w rodzinie, jak również w innych wspólnotach i stowarzyszeniach może intensyfikować poglądy, przekonania i postawy młodzieży wobec regionu⁹.

II. PROBLEMATYKA I METODOLOGIA BADAŃ WŁASNYCH

Wspomniane wyżej komponenty świadomości regionalnej i czynniki warunkujące jej kształtowanie u młodzieży skłoniły do podjęcia badań nad świadomością regionalną z uwzględnieniem opinii katechizowanej młodzieży. Cele szczegółowe badań sformułowano następująco: 1) stwierdzenie i określenie elementów konstytuujących świadomość regionalną katechizowanej młodzieży; 2) zbadanie, w jakim zakresie i w jaki sposób nauczanie religii wpływa na świadomość regionalną młodego pokolenia. Przedstawiona analiza pozwoli choć częściowo odpowiedzieć na pytania: jaka jest świadomość regionalna katechizowanej młodzieży?, w jakim stopniu nauczanie religii wpływa na poznawanie przez młodzież regionu, rozwijanie więzi z „małą ojczyzną” i motywowanie do aktywnego udziału w życiu społecznym.

Założono, że szkolna katecheza przyczynia się do kształtowania świadomości regionalnej młodzieży. W programie nauczania religii, począwszy od IV klasy

⁶ Do takich wniosków doszła m.in. I. Lewandowska, badając w 2000 roku młodzież i nauczycieli historii kilku wybranych szkół średnich w regionie Warmii i Mazur; zob. i por. I. Lewandowska, Świadomość regionalna olsztyńskich uczniów. Wyniki badań, *Echa przeszłości* 1(2000), s. 177–187.

⁷ I. Lewandowska, Czym jest edukacja regionalna?, *Kwartalnik Edukacyjny* 3–4(2002), s. 94–95; E. Nowakowska, Kształtowanie się świadomości regionalnej na Pomorzu Szczecińskim, Warszawa – Poznań 1980; J. Runge, jw., s. 36–37.

⁸ A. Horbowski, A. Krzanowski, Edukacja regionalna w praktyce pedagogicznej, *Kwartalnik Edukacyjny* 3–4(2002), s. 106–109.

⁹ Szerzej na ten temat zob. np. w: A. Zellma, Edukacja regionalna jako problem katechetyczny, *AK*, 2002, t. 138, z. 1, s. 108–116; także, Kształtowanie tożsamości regionalnej młodzieży w toku interakcji katechetycznych, *SW* 39: 2002, s. 419–431.

szkoły podstawowej, poprzez gimnazjum, a skończywszy na liceum, technikum i szkole zawodowej, wymienia się ważne zadania katechezy w dziedzinie edukacji regionalnej. Koncentrują się one wokół wspomagania katechizowanych w przyswajaniu pojęć i nazewnictwa z zakresu regionalnego dziedzictwa kulturowego, tradycji i zwyczajów regionalnych, odkrywaniu uniwersalnych wartości zakotwiczonych w kulturze regionalnej, budowaniu związku z parafią i Kościołem partykularnym. Niekiedy też proponuje się odwołanie do tego, co najbliższe — do „małej ojczyzny”, jej dziedzictwa, tradycji i zwyczajów, by powiązać to z wartościami ewangelicznymi, zintegrować treści, pogłębić je i uzupełnić, a przez to uzdolnić uczniów do wieloaspektowego postrzegania dziedzictwa kulturowego regionu i przygotować do apostołstwa w regionie¹⁰. Zadania te są zbieżne z kształtowaniem u katechizowanych świadomości regionalnej.

W celu zgromadzenia materiału empirycznego w październiku i listopadzie 2004 roku przeprowadzono badania w Zespole Szkół Samochodowych w Olsztynie. Dobór próby z populacji „katechizowana młodzież szkół ponadgimnazjalnych” miał charakter doboru losowego. Kwestionariuszem ankiety objęto ogółem 234 chłopców¹¹. Ograniczenie terenu badań do jednego miasta i jednej szkoły podyktowane było względami ekonomicznymi i praktycznymi (bliskość, dostępność). Znaczącą rolę odegrała także swoistość cech występujących w danej zbiorowości chłopców. Znaczna część respondentów mieszka w małych miejscowościach regionu warmińsko-mazurskiego i codziennie dojeżdża do szkoły. Miejsce zamieszkania i zderzenie ze społecznością wielkomięską pozwala doświadczać różnic między tym, co związane z najbliższą okolicą, w której często procesy kulturowe mają wyraźny aspekt regionalny, a dużym miastem, w którym widoczne są wpływy globalizacji.

W trakcie badań zastosowano kwestionariusz sondażu diagnostycznego, opracowanego przez autorkę artykułu. Młodzież uczestnicząca w badaniach wypełniała — w czasie jednej jednostki lekcyjnej — anonimowy kwestionariusz ankiety. Zawierał on przeważnie pytania zaopatrzone w kafeterie półotwarte i koniunktywne oraz pytania otwarte. Pozwoliło to poznać opinie badanych o istocie „małej ojczyzny”, edukacji regionalnej, czynnikach, które decydują o więzi młodego pokolenia z regionem. Uwzględniono także źródła wiedzy o regionie, wpływ szkoły na edukację regionalną młodzieży, rolę katechety w kształtowaniu się świadomości regionalnej oraz związane z tym oczekiwania uczniów.

Do analizy zaklasyfikowano — w drodze losowej — 220 wypełnionych sondaży diagnostycznych. Wszystkie ankiety ponumerowano od 1 do 220 i oznaczono je skrótem (Ch) chłopiec¹².

¹⁰ Szerzej na ten temat zob. np. w: A. Zelma, Korelacja nauczania religii i edukacji regionalnej w gimnazjum, w: Rodzina – szkoła – Kościół. Korelacja i dialog, pr. zb. pod red. P. Tomasik, Warszawa 2003, s. 170–181.

¹¹ Tę grupę respondentów tworzyli uczniowie klas I–II Szkoły Zawodowej oraz I–III Liceum i Technikum Zawodowego.

¹² Wypełnione przez młodzież kwestionariusze sondażu diagnostycznego są w posiadaniu autorki artykułu.

III. WYNIKI BADAŃ ŚWIADOMOŚCI REGIONALNEJ KATECHIZOWANEJ MŁODZIEŻY

Całokształt świadomości regionalnej młodzieży konstituowany jest przez różne komponenty. Jeden z nich stanowi deklarowany sposób zrozumienia „małej ojczyzny” oraz ocenę czynników decydujących o więzi z regionem. Dane liczbowe uzyskane w badaniu tych kategorii wskazują na właściwe rozumienie „regionu”. Dla chłopców najczęściej „mała ojczyzna” jest miejscem zamieszkania (wsią, gminą, miasteczkiem, miastem, dzielnicą) (34,7%), regionem, z którego pochodzą (24,7%), obszarem związanym z tym, co bliskie, na przykład z domem rodzinnym, sąsiedztwem, krajobrazem, miejscową kulturą i tradycją (20,7%) oraz najbliższą okolicą, którą kochają (16,7%). Nieliczni dodają, iż „mała ojczyzna” jest miejscem, w którym są kochani (3,2%).

Określając czynniki decydujące o więzi młodego pokolenia z regionem, katechizowani często zaznaczają, że najważniejszy jest przekaz tradycji regionalnych w rodzinie (36,9%) i stałość zamieszkania pokoleń (35,0%). W grupie respondentów 11,0% dostrzega wychowawcze znaczenie wysiłku nauczycieli, którzy zapoznają z dziedzictwem regionu. Trochę mniej osób, bo 10,3% dodaje, że wysiłek rodziców, którzy zapoznają z dziedzictwem regionu i wspomagają w utożsamianiu się z regionem, decyduje o więzi młodego pokolenia z „małą ojczyzną”. Poza tym w badanej grupie 6,8% zaznacza, iż osobista obserwacja otaczającego środowiska regionalnego pomaga w tworzeniu więzi z regionem. Na tej podstawie można sądzić, że zdecydowana większość katechizowanych chłopców ma poczucie przynależności do określonej społeczności lokalnej i potrafi wskazać na czynniki decydujące o więzi młodego pokolenia z regionem.

Ważnym elementem kształtowania się świadomości regionalnej katechizowanych są działania wspomagające ich w poznawaniu i umiłowaniu regionu. Analiza odpowiedzi na pytanie odnoszące się do tej kwestii wskazuje, że duża grupa respondentów dostrzega znaczenie czynności edukacyjnych związanych z wyposażeniem dzieci i młodzieży w wiedzę o regionie i jego kulturze (39,8%). Z kolei 21,7% respondentów wskazuje na znaczenie przyjaznych, opartych na tradycjach regionalnych relacjach w życiu rodzinnym i w szkole. Wśród badanych są także osoby, które piszą, iż wspomaganie młodzieży w poznawaniu i umiłowaniu regionu dokonuje się dzięki: zwracaniu większej uwagi na przekaz tradycji regionalnych w rodzinie (13,7%), postępowaniu zgodnym z zasadą, że dbałość o „małą ojczyznę” jest obowiązkiem każdego człowieka (12,9%), krzewieniu uczucia przyjaźni i szacunku dla wartości i dorobku każdego regionu (6,4%). Jednocześnie część katechizowanej młodzieży postrzega potrzebę ograniczenia wpływu kultury amerykańskiej (3,2%) i ulepszenia działalności stowarzyszeń, propagujących dziedzictwo kulturowe regionu (2,4%).

Chcąc pogłębić zagadnienie traktujące o wspomaganii młodzieży w poznawaniu i umiłowaniu regionu, poproszono respondentów o wybranie spośród wielu propozycji tylko jednej — tej, która, ich zdaniem, daje największą gwarancję rozwijania świadomości regionalnej. Najważniejszym działaniem edukacyjnym jest, zdaniem badanych, wyposażenie dzieci i młodzieży w wiedzę o regionie i jego kulturze (44,5%). Znacznie mniej ankietowanych chłopców (21,8%) uważa, że

należy wprowadzić bardziej przyjazne, oparte na tradycjach regionalnych relacje w życiu rodzinnym i w szkole. 13,2% badanych proponuje, by większą uwagę zwrócić na przekaz tradycji regionalnych w rodzinie, a 11,4%, by postępować zgodnie z zasadą, że dbałość o „małą ojczyznę” jest obowiązkiem każdego człowieka. Krzewienie uczucia przyjaźni i szacunku dla wartości i dorobku każdego regionu podkreśla 6,4% respondentów. Wśród najmniej istotnych działań, gwarantujących wspomaganie młodzieży w poznawaniu i umiłowaniu regionu, znajdują się: ograniczenie wpływu kultury amerykańskiej (1,4%) i ulepszanie działalności stowarzyszeń propagujących dziedzictwo kulturowe regionu (1,4%). Z powyższych danych wynika, że respondenci dobrze orientują się w zakresie czynności edukacyjnych, wspomagających młode pokolenie w rozwijaniu komponentu poznawczego świadomości regionalnej, potrafią bowiem wskazać na istotne — dydaktyczno-wychowawcze działania związane z poznawaniem i umiłowaniem regionu przez młodzież.

Ważne dla kształtowania świadomości regionalnej wydają się źródła, z których młodzież pozyskuje wiedzę o regionie. Z wypowiedzi respondentów wynika, że duża grupa katechizowanych (32,2%) poznaje region za pośrednictwem radia i telewizji, 18,2% wiedzę o regionie przyswaja od rodziców, 15,2% z regionalnej prasy, a 14,6% od dziadków. Znacznie mniej badanych (6,9%) stwierdza, że „małą ojczyznę” poznaje za pośrednictwem szkoły — nauczycieli i wychowawców. Katechizowani (5,1%) wskazują na internet jako źródło wiedzy o regionie i jego kulturze. Część młodzieży wymienia także lekcje religii (3,6%), kolegów i koleżanki (3,3%) oraz książki historyczne o regionie (0,9%). Na podstawie tych danych można wnioskować, że znaczną rolę w poznawaniu „małej ojczyzny” spełniają środki społecznego komunikowania, zwłaszcza te o zasięgu regionalnych. Jednocześnie młodzież dostrzega wpływ rodziny, także pokolenia dziadków. Mniejsze znaczenie przypisuje jednak szkole, od której oczekuje edukacji regionalnej. Respondenci (50,7%) wyrażają pogląd, że edukacja regionalna w szkole powinna polegać na wyposażeniu ucznia w zasób wiedzy geograficznej, społecznej i kulturowej o własnym regionie — w powiązaniu z szerszą rzeczywistością narodową, państwową, a nawet międzynarodową. Znacznie mniej osób (18,5%) stwierdza, że do istoty edukacji regionalnej należy pomaganie uczniom w odkrywaniu wielorakich wartości tkwiących w kulturze regionalnej — w kontekście wartości narodowych, państwowych i ogólnoludzkich. 13,1% młodzieży wskazuje, że: *w kształtowaniu świadomości regionalnej ważną rolę spełnia edukacja regionalna, której istota polega na zachęcaniu młodego pokolenia do aktywnego udziału w życiu społeczności lokalnej.* Badani uczniowie (11,2%) czasami dodają, że edukacja regionalna obejmuje wspomaganie młodzieży w kształtowaniu postaw, które są zdolne uznawać i kultywować tradycje regionalne. 3,5% respondentów utożsamia edukację regionalną z przygotowaniem wychowanków do odpowiedzialnego udziału w życiu społecznym regionu. 1,5% badanych twierdzi, że edukacja regionalna powinna polegać na kształtowaniu tak zwanej tożsamości pluralistycznej, czyli na poznawaniu siebie i własnego zakorzenienia w bliskiej społeczności, kulturze, terytorium, by lepiej odczytywać i interpretować zachowanie innych oraz uczyć się szanować ich odmienność. Również tyle samo respondentów istotę edukacji regionalnej postrzega w przygotowaniu młodzieży do identyfikacji z war-

tościami regionalnymi. Analiza tych danych dowodzi, że młodzież zdaje sobie sprawę z istoty edukacji regionalnej, dostrzegając jej różne aspekty, także te związane z kształtowaniem świadomości regionalnej. Jednocześnie potrafi wymienić rodzaje wpływu szkoły w zakresie nauczania i wychowania regionalnego. Koncentrują się one wokół istotnych dla świadomości regionalnej działań edukacyjnych. Hierarchia wpływu szkoły na szeroko rozumianą edukację regionalną jest następująca: uczy aktywnego zaangażowania w życie regionu (31,0%), podejmuje działania, które pomagają w umiłowaniu regionu (17,6%), pomaga w poznawaniu wartości tkwiących w regionie (12,9%), uwrażliwia na dziedzictwo regionalne (9,4%), przekazuje tradycje regionalne (7,1%). Duży procent badanych (22,0%) stwierdza, że szkoła nie realizuje edukacji regionalnej, a w konsekwencji nie wspomaga w kształtowaniu świadomości regionalnej. Powyższe wyniki pokazują, iż szkoła w nikłym zakresie wspomaga młodzież w kształtowaniu świadomości regionalnej.

Uwzględniając fakt, że nauczanie religii *winno [...] wypełniać zarówno zadania postawione przez Kościół, jak i wybrane cele, wyznaczone przez szkołę [...]*, [na przykład poprzez] *włączenie katechety szkolnego w zakres odpowiedzialności za realizację planu wychowawczego i dydaktycznego szkoły*¹³, zapytano uczniów o zaangażowanie nauczyciela religii w kształtowanie świadomości regionalnej. Najpierw postawiono pytanie: „W jaki sposób, Twoim zdaniem, katecheta wpływa na kształtowanie świadomości regionalnej młodzieży?”. Dane statystyczne uzyskane w badaniu tej kategorii przedstawiają się niezbyt optymistycznie, wskazują bowiem na niewielki udział nauczyciela religii w edukacji regionalnej. 33,9% respondentów stwierdza, że katecheta w żaden sposób nie wpływa na kształtowanie świadomości regionalnej młodzieży. W badanej grupie są także osoby, które postrzegają udział nauczyciela religii w edukacji regionalnej. Piszą one, że katecheta: pomaga w stopniowym poznawaniu dziedzictwa kulturowego regionu i jego związków z dziejami Kościoła oraz w poznawaniu i zachowaniu religijnych tradycji regionalnych (18,4%), wskazuje na rolę Kościoła w rozwoju kultury regionalnej (16,3%), zachęca do umiłowania regionu i aktywnego udziału w jego życiu społeczno-kulturalnym (6,7%). Jeden z badanych napisał, że: *katecheta wpływa na kształtowanie świadomości regionalnej młodzieży, wskazując, iż dziedzictwo kulturowe regionu jest nośnikiem wartości* (Ch 38) — podobnie sądzą nieliczni respondenci (3,8%). Odnotowano też (2,5%) podobne wypowiedzi jak ta: *katecheta, świadcząc o szacunku dla tradycji regionalnych pomaga nam w uświadamianiu sobie skąd pochodzimy, jakie są nasze korzenie, z jakim miejscem powinniśmy utożsamiać się* (Ch 12). Można zatem przyjąć, że młodzież tylko w niewielkim zakresie dostrzega udział nauczyciela religii w procesie nabywania świadomości regionalnej. Co więcej, znaczna grupa respondentów nie ma żadnych propozycji odnośnie do zaangażowania katechety w zakresie wspomagania młodzieży w nabywaniu identyfikacji z regionem. Stąd w pozyskanych wypowiedziach pojawiają się stwierdzenia: „nie wiem” (15,7%) i „katecheta nie pomoże” (10,2%). Pozostałe osoby proponują, by katecheta ukazywał ciekawe tradycje regionu

¹³ Konferencja Episkopatu Polski, Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce, Kraków 2001, s. 82.

(36,9%), organizował wycieczki i pielgrzymki po regionie (13,1%), zachęcał do poznawania regionu (10,2%), zapoznawał z całym dziedzictwem kulturowym regionu (7,6%), więcej czasu poświęcał na podejmowanie tematów związanych z regionem i diecezją (5,1%). Trzech respondentów (1,3%) proponuje przekazywanie Słowa Bożego w kontekście kultury regionalnej. Na pytanie dotyczące sposobów, jakie powinien stosować katecheta, wychowując młodzież do poszanowania regionalnego dziedzictwa kulturowego. Wielu respondentów (21,4%) stwierdza, że nie wie i dodaje, przykładowo: *Katecheta sam powinien wiedzieć, co i w jaki sposób ma robić, by wspomagać nas w uświadamianiu sobie więzi z regionem* [Ch 34]. Niektórzy uważają, że: *katecheta nie powinien nic robić w wychowaniu młodzieży do poszanowania regionu* (15,7%). Dużą wartość diagnostyczną mają wypowiedzi respondentów, którzy piszą, że katecheta powinien ukazywać ciekawe tradycje regionalne i zapoznawać z dziedzictwem regionu (20,5%), zachęcać do zainteresowania się regionem i jego kulturą (16,2%), organizować wycieczki i pielgrzymki po regionie (13,5%), podkreślać rolę Kościoła w rozwoju regionu (8,3%), krzewić szacunek dla wartości regionu (4,4%). Oczekiwania te są tożsame z poglądami młodzieży dotyczącymi udziału nauczyciela religii we wspomaganiu młodzieży w nabywaniu identyfikacji regionalnej. Skłaniają do zastanowienia się nad pytaniami: dlaczego młodzież, dostrzegając brak wpływu szkolnego nauczania religii na proces kształtowania się świadomości regionalnej, nie potrafi podać propozycji umożliwiających podniesienie efektywności edukacyjnej? Czy rzeczywiście katecheta w niewielkim zakresie wpływa na wychowanie regionalne uczniów, jak to określili badani? Czy nie chodzi tu przede wszystkim o negatywne odniesienie do katechety i jego działań w wypadku braku zainteresowania lekcją religii? Można przyjąć wersję jednostronnego postrzegania przez młodzież roli nauczyciela religii — jako tego, który jedynie przekazuje treści wiary i wspomaga w formowaniu postaw wiary, a nie jako nauczyciela, wychowawcę i świadka wiary, zaangażowanego we wszechstronny rozwój katechizowanych uczniów.

W końcowej części sondażu diagnostycznego zapytano respondentów, co jeszcze chcieliby napisać na temat edukacji regionalnej współczesnej młodzieży polskiej. Dane statystyczne rejestrujące odpowiedzi na to pytanie przedstawiają się mniej optymistycznie. Odślaniają fakt, że 30,5% badanych nie wie, co jeszcze chce napisać o edukacji regionalnej młodego pokolenia. 25,5% stwierdza, że szkoła nie zapoznaje z kulturą regionu, 14,5%, że nikt i nic młodzieży nie pomoże w nabywaniu świadomości regionalnej, a 11,7%, dodaje, że: *edukacja regionalna nic nie zmieni, bo w regionie jest bieda i to przede wszystkim trzeba zmienić*. Zdecydowanie mniej badanych pisze, że szkoła nie uczy niczego więcej niż jest w podręcznikach (1,8%). Obok tych wypowiedzi pojawiają się także stwierdzenia, że należałoby więcej rozmawiać o tym, co dzieje się w regionie (7,3%), organizować różne imprezy związane z kulturą regionu (6,4%), poszerzać wiedzę o regionie i wpływie Kościoła na to, co się w nim dzieje i dzieje (2,3%). Takie wypowiedzi respondentów odzwierciedlają bardzo ważny aspekt ich pesymistycznego spojrzenia na procesy społeczno-kulturowe w regionie i edukację regionalną. Pomimo to w odniesieniu do badanej młodzieży jawią się realne możliwości konkretnego wsparcia, jakiego powinna udzielać szkoła. Aby uzyskać pozytywne efekty w tych

działaniach edukacyjnych, konieczny jest systematyczny, zintegrowany wysiłek zarówno nauczycieli, jak też katechetów i duszpasterzy.

IV. PODSUMOWANIE

Ukazany z ogromnym uproszczeniem, z uwzględnieniem tylko niektórych komponentów, obraz świadomości regionalnej katechizowanej młodzieży odsłonił i przybliżył trudno dostępną rzeczywistość, związaną z tożsamością i identyfikacją regionalną. Świadomość ta jest w dużej mierze uzależniona od wielostronnej i zintegrowanej edukacji regionalnej, realizowanej w rodzinie, szkole, otoczeniu. Potwierdzają to dane ujawnione przez badaną młodzież.

Na podstawie wszystkich rozproszonych wyników i szczegółowych interpretacji jakościowych można wnioskować, że badana populacja młodzieży potrafi właściwie określić komponenty świadomości regionalnej. W umyśle respondentów występują kategorie określane przez socjologów i pedagogów jako „mała ojczyzna”, „region”, „więź z regionem”, „edukacja regionalna”. Najczęściej wiążą się one z tym, co bliskie — miejscem zamieszkania, regionem pochodzenia, otoczeniem, które kochają, i w którym czują się kochani, z miejscową kulturą i tradycją.

W wielu wypadkach świadomość regionalna młodzieży jest skutkiem czynników środowiskowych, takich, jak na przykład przekaz tradycji w rodzinie, stałość zamieszkania. Rzadziej natomiast kształtuje się pod wpływem szkoły i osobistej obserwacji otoczenia. Stąd też badani szczególne znaczenie w poznaniu i umiłowaniu „małej ojczyzny” przypisują wiedzy o regionie i jego kulturze oraz pielęgnowanym w rodzinie tradycjom regionalnym. Znajduje to również odzwierciedlenie w źródłach, z których czerpią wiedzę o regionie. Badani zaznaczają, że „małą ojczyznę” poznają głównie za pośrednictwem radia i telewizji, regionalnej prasy, rodziców i dziadków. Ich zdaniem, nauczyciele w niewielkim zakresie przyczyniają się do poznawania regionu i jego dziedzictwa kulturowego. Stąd wielu respondentów uważa, że szkoła nie realizuje edukacji regionalnej. Inni wpływ szkoły na poznanie dziedzictwa kulturowego regionu i identyfikację z „małą ojczyzną” ograniczają do pojedynczych działań, najczęściej związanych z okolicznościowym zaangażowaniem w życie regionu, poznawaniem — podczas wycieczek — wartości regionalnego dziedzictwa kulturowego.

Niejasne wydają się być uzyskane odpowiedzi na pytania o wpływ katechety na kształtowanie świadomości regionalnej. Znaczna grupa badanych nie postrzega żadnego udziału nauczyciela religii w procesie identyfikacji z „małą ojczyzną”, a inni wskazują na podejmowane przez niego różne działania dydaktyczno-wychowawcze, wspomagające edukację regionalną. Najczęściej wiążą je z ukazywaniem roli Kościoła w rozwoju kultury regionalnej oraz ze wspomaganie w poznawaniu i zachowywaniu religijnych tradycji regionalnych. Tak więc proponując sposoby zaangażowania nauczyciela religii w proces kształtowania świadomości regionalnej część młodzieży stwierdza, iż katecheta nie powinien angażować się w edukację regionalną. Inni nie potrafią określić własnych oczekiwań z tym związanych. Są także respondenci, którzy postulują, by katecheta ukazywał ciekawe tradycje regionalne, organizował wycieczki i pielgrzymki po regionie oraz

przekazywał Słowo Boże w kontekście kultury regionalnej. Wielu badanych akcentuje nie tyle potrzebę edukacji regionalnej, ile zmiany polityki społecznej w regionie warmińsko-mazurskim, zwracając uwagę na fakt bezrobocia i ubóstwa materialnego, oczekując najpierw zmian w tym zakresie, a dopiero potem ukazowania regionalnego dziedzictwa kulturowego. Można się zatem zastanowić, czy takie podejście do kwestii związanej z udziałem nauczyciela religii w kształtowaniu świadomości regionalnej młodzieży to tylko uwarunkowanie rozwojowe i kulturowe, czy też społeczne.

Wstępne rozpoznanie kwestii związanych ze świadomością regionalną katechizowanej młodzieży jest bardzo ważne. Budzi nadzieję na ukształtowanie się grupy młodego pokolenia, która identyfikuje się z regionem i aktywnie angażuje w życie społeczne. Pozwala także poszukiwać nowych strategii edukacji regionalnej w szkolnym nauczaniu religii i stosować je w praktyce katechetycznej. Wymaga jednak dalszych, pogłębionych badań — z zastosowaniem metody paradygmatu pastoralnego.

DAS REGIONALBEWUSSTSEIN DER KATECHISIERTEN JUGEND VOR DEM HINTERGRUND EMPIRISCHER UNTERSUCHUNGEN

ZUSAMMENFASSUNG

Das regionale Bewusstsein ist im großen Maße abhängig von der vielseitigen und integrierten regionalen Erziehung, verwirklicht in der Familie, der Schule und der Umgebung. Dies bestätigen die in diesem Artikel analysierten statistischen Angaben, die anhand von Äußerungen ausgewählter Jugendgruppen bearbeitet wurden. Daraus ergibt sich, dass das regionale Bewusstsein der Jugend in vielen Fällen Umweltfaktoren zu verdanken sei, so z. B. den Weisungen der Tradition in der Familie, des ständigen Wohnortes. Seltener formt es sich dagegen unter dem Einfluss der Schule bzw. persönlicher Beobachtung der Umgebung. Dies findet gleichfalls eine Widerspiegelung in den Quellen, die der Jugend zur Wissensergänzung über die Region dienen. Die Befragten betonen, dass sie die „engere Heimat“ hauptsächlich dank Rundfunk und Fernsehen, regionaler Presse, den Eltern und Großeltern kennen lernen. Ihrer Meinung nach tragen Lehrer, auch Religionslehrer, in geringem Maße zum Kennenlernen der Region und ihres Kulturerbes bei. Daher nimmt eine bedeutende Gruppe der Befragten den Anteil des Religionslehrers am Prozess der Identifizierung mit der „engeren Heimat“ nicht einmal wahr. Selten unternommenes didaktisches Erziehungshandeln unterstreichen andere. Am häufigsten werden dabei die Rolle der Kirche in der Entwicklung regionaler Kultur und ihre Unterstützung religiöser regionaler Traditionen hervorgehoben. Zugleich unterstreichen zahlreiche Befragte nicht so sehr die Notwendigkeit regionaler Erziehung, als vielmehr gewünschte Änderungen der Sozialpolitik in der ermländisch-masurischen Region.

FUNKCJE WARTOŚCI W OSOBOWOŚCI

Treść: Wstęp. — 1. Pojęcia wartości i osobowości. — 2. Skutki realizacji wartości. — 3. Poczucie sensu życia. — 4. Wartości w strukturze sumienia. — 5. Motywująca rola wartości. — 6. Style życia. — Zusammenfassung

WSTĘP

W trakcie rozwoju wykształca się w człowieku system wartości, który spełnia ważne funkcje. Przede wszystkim wartości ukierunkowują rozwój osobowości. Jeżeli zostaną one zinternalizowane, mają decydujący wpływ na cele i zadania realizowane przez człowieka, na kształtowanie sumienia, dokonywanie ocen moralnych, na poczucie zadowolenia, a zwłaszcza na doświadczenie sensu życia, a w konsekwencji na wybór określonego stylu życia. Problematyka ta może mieć różne ujęcia. W niniejszym opracowaniu rozważamy problem funkcji wartości w osobowości, mając na uwadze fakt, iż człowiek *nie jest tylko pobudzany do działania przez popędy, ale także pociągany przez wartości [...]. Dążenie do wartości i sensu jest podstawową siłą motywacyjną w człowieku, jest jego głównym i najważniejszym dążeniem. Jest ono również zasadniczą drogą do pełnej samorealizacji, spełnienia siebie w wymiarze naturalnym i nadprzyrodzonym. Jeżeli tak jest, to fakt ten musi także uwzględniać teoria pedagogiki, koncepcja wychowania młodego człowieka*¹. A zatem warto sobie uświadomić podstawowe funkcje wartości w osobowości, by dobrze prowadzić proces wychowawczy, który musi być wychowywaniem do autentycznych wartości². I to jest cel artykułu.

¹ M. Wołicki, Dążenie do sensu i wartości a samorealizacja, w: Katecheza w służbie wiary, red. W. Janiga, T. Kocór, Przemyśl 2004, s. 355; por. t e n ż e, Teoria motywacji w ujęciu Viktora Emila Frankla, *ZP* 1(1988), s. 59–64.

² Idzie tu zwłaszcza „o prymat wartości duchowych, dobra, prawdy, piękna i innych wartości przed wartościami materialnymi”; zob. M. Wołicki, Wychowanie do wartości, Wrocław 1999; t e n ż e, Dążenie do sensu, jw., s. 355; W. Janiga, Akceptacja wartości religijno-moralnych katechizowanej młodzieży w środowisku szkolnym, Lublin 1999, s. 24–127 (mps B KUL).

I. POJĘCIA WARTOŚCI I OSOBOWOŚCI

Wyodrębnienie problematyki wartości w autonomiczną naukę — aksjologię — dokonało się dopiero na przełomie XIX i XX wieku³. Nazwy aksjologia⁴ po raz pierwszy użył P. Lapie, a później E. von Hartmann, lecz sama problematyka aksjologiczna jest tak stara, jak stara jest problematyka dobra w filozofii⁵. W XIX wieku R.H. Lotze stworzył odrębną dyscyplinę — filozofię wartości⁶.

Wielorakie funkcje wartości powodują, że stają się one przedmiotem badań różnych dziedzin nauki⁷. K. Kotłowski, przypominając tezę R. Ruyera, stwierdza, że dzisiaj *otwierając książkę na temat wartości nigdy do końca nie wiemy z góry, czy będziemy mieli do czynienia z: 1) traktatem teologicznym; 2) z rozprawą psychologiczną na temat popędów i zainteresowań; 3) z rozprawą o charakterze socjologicznym; 4) z traktatem ekonomicznym; 5) z rozprawą logiczną; 6) z traktatem moralnym; 7) z rozprawą dotyczącą zagadnień ogólnofilozoficznych; 8) z rozprawą na tematy psychologii ogólnej*⁸. Wynika to stąd, że w nauce pojawiło się wiele ujęć i definicji wartości, w zależności od tego, która z dyscyplin podejmuje tę problematykę. Władysław Tatarkiewicz wyraża wręcz pogląd, że zdefiniowanie wartości jest niezmiernie trudne i nie wiadomo, czy w ogóle jest możliwe⁹. W niniejszym tekście pominie się szeroką dyskusję na ten temat wśród filozofów, teologów, socjologów, pedagogów, psychologów, ekonomistów, etnografów i innych znawców zagadnienia. Można jednak podać ogólną definicję wartości: *wartość — podstawowa kategoria aksjologii, oznaczająca wszystko, co cenne i godne pożądania, co stanowi cel ludzkich dążeń*¹⁰. We współczesnej pedagogice wartości definiuje się jako odkryte w oparciu o doświadczenie psychopedagogiczne normy i zasady postępowania, które umożliwiają wychowankowi rozwój i satysfakcjonujące życie¹¹. Inna definicja określa wartość jako dobro obiektywne, zaspokajające potrzeby i decydujące o ukierunkowaniu oraz rozwoju

³ S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wrocław 1986, s. 141.

⁴ Gr. *axios* — mający wartość, wartościowy, *logos* — rozum, teoria, nauka; T. Styczeń, *Aksjologia*, EK, t. 1, k. 256; por. H. Hülsmann, *Axiologie*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt 1971, s. 737; („Axiologie ist Weltlehre als strenge Theorie der Werte, analog der Logik und in Unterschiedenheit von einer reinen Praktik als Lehre vom Handeln”); M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern – München 1954, s. 102; S. Kowalczyk, *iw.*, s. 142.

⁵ T. Styczeń, *iw.*, k. 256.

⁶ S. Kowalczyk, *iw.*, s. 146.

⁷ „Kolejno pojęcie wartości rozwijano w dziedzinach: ekonomii (jako wartość ekonomiczna — A. Smith), moralności (jako dobro moralne — I. Kant, G. Hegel), estetyki (jako piękno — H. Lotze), religii (jako świętość — R. Otto), i logiki (jako prawda — G. Frege)”; A. Bronk, *Wartości chrześcijańskie*, *RF* 41: 1993, nr 2, s. 62. Na temat wielorakiego funkcjonowania pojęcia „wartość” zob. m.in. K. Chałas, *Wychowanie ku wartościom. Elementy teorii i praktyki*, Kielce 2003, s. 15–29; A. Błasiak, *Młodość — świat wartości*, Kraków 2002, s. 23–134.

⁸ K. Kotłowski, *Filozofia wartości a zadania pedagogiki*, Wrocław – Warszawa – Kraków, 1968, s. 34.

⁹ W. Tatarkiewicz, *Parerga*, Warszawa 1978, s. 61.

¹⁰ U. Schrade, *Etyka — główne systemy*, Warszawa 1992, s. 50.

¹¹ M. Dziewiecki, *Kształtowanie postaw. Wolność — Wartości — Seksualność*, Radom 1997, s. 29.

osobowości. Aby jednak owo obiektywne dobro (mogące mieć postać rzeczową, osobową, kulturalną, moralną czy religijną) było wartością, konieczne jest, by wychowanek je dostrzegł i zechciał po nie sięgnąć. Z pedagogicznego punktu widzenia, o randze wartości decyduje bowiem podmiotowe ustosunkowanie się wychowanek wobec nich. Dobro stanowi zatem wartość tylko wtedy, gdy zdolne jest oddziaływać na człowieka, zdobyć jego przychylność i zdynamizować jego rozwój psychofizyczny¹². Poznanie, doświadczanie i akceptacja wartości sprzyja zaś ich internalizacji, dzięki czemu utralają się sposoby zachowania zgodne z wartościami¹³.

Ze względu na dociekania zawarte w artykule, warto też zwrócić uwagę, że nowożytnie pojęcie wartości łączy się z czynnością wartościowania sięgającą do fundamentów ludzkiej egzystencji. Tylko człowiek ma wrażliwość aksjologiczną i dopiero dzięki wartościom życie jego staje się sensowne. To dlatego na dużą uwagę zasługuje analiza egzystencjalna Viktora Emila Frankla, w której wartości, obok sensu, są pojęciami podstawowymi. *Wartości, w ujęciu Frankla, mają podwójne odniesienie: do osoby i do istnienia. Wartością jest to, co służy osobie i wartością jest to, co służy istnieniu, podtrzymuje je, wzbogaca, przedłuża. Można by połączyć te odniesienia i powiedzieć, że wartością jest to, co służy istnieniu osoby ludzkiej. Ponieważ pełnią istnienia osoby ludzkiej jest jej zbawienie, stąd też Frankl przyjmuje za Maxem Schelerem, że zbawienie (salvation) jest najwyższym dobrem, największą wartością osoby*¹⁴.

Należy również dodać, że pogląd ten ma swoje źródło w chrześcijaństwie, które ubogaciło teorię wartości w nowe, ważne elementy. Zalicza się do nich: połączenie wartości z osobą ludzką, utworzenie powszechnej hierarchii wartości oraz uzależnienie wszystkich wartości od Boga jako wartości najważniejszej. Wszystkie wartości odznaczają się zatem cechami teocentrycznymi; rzeczy są wartościowe dzięki swej relacji do Boga, natomiast po zerwaniu tej relacji tracą wartość¹⁵.

Termin „osobowość” oznacza względnie trwałą, dynamiczną strukturę złożoną z dwóch współdziałających ze sobą podstruktur: poznawczej (inteligencja z systemem pojęć, poglądów, przekonań) oraz motywacyjno-emocjonalnej (potrzeby, uznawany system wartości, postawy, role społeczne). Kształtowanie się dojrzałej osobowości jest procesem trwającym przez całe życie. Dzięki niemu jednostka przyjmuje odpowiedzialność za swoje życie i rozwija się w jedyny, niepowtarzalny sposób¹⁶.

¹² M. Majewski, Aksjologia w wychowaniu, EK, t. 1, k. 260.

¹³ R. Leuenberger, Internalization, w: Handbuch der Religions Pedagogik, B. 1, Zürich – Einsiedeln – Köln 1973, s. 114–117.

¹⁴ M. Wolicki, Relacja osoby a jej samorealizacja, Przemysł 1999, s. 183.

¹⁵ S. Kowalczyk, jw., s. 143: „Chrześcijaństwo mówi, że historia ludzkości i historia człowieka to ustawiczny dramat wartości. Bóg proponuje nam pewne wartości, a my je gubimy lub całkowicie odrzucamy (dramat grzechu). Dlatego można mówić o pesymizmie, ale nie całkowitym, bo pesymizmie natury i optymizmie łaski. Łaska ukazuje nam właściwą hierarchię wartości i doprowadza do wartości najwyższej — Boga”; por. m.in. A. Błasiak, jw., s. 64–94; A. Wierzbicki, Wartości chrześcijańskie, cz. 2, *Wychowawca* 2(2000), s. 33.

¹⁶ Z. Chlewiński, Dojrzałość: osobowość, sumienie, religijność, Poznań 1991, s. 13–38. Osobowość to pewna konstelacja bardziej czy mniej stałych elementów. Dlatego psychologowie chętniej opisują te elementy niż podają definicje. W psychologii wyróżnia się następujące komponenty osobowości: popędy i temperament, potrzeby, motywy, postawy, wartości i charak-

II. SKUTKI REALIZACJI WARTOŚCI

Człowiek i jego osobowość stanowią dziedzinę istnienia i urzeczywistnienia wartości. Są one czynnikiem, który bezpośrednio tworzy osobowość oraz nadaje jej indywidualny kierunek i dynamizm rozwoju¹⁷. Zdaniem Maslowa, powstanie systemu wartości umożliwia człowiekowi wrodzona tendencja do realizowania specyficznie ludzkich wartości naturalnych oraz wpływy i naciski kulturowe. Źródłem wartości oraz procesu wartościowania jest wewnętrzne doświadczenie jednostki, a więc wszystko to, co jest potencjalnie dostępne świadomości. W ramach tego doświadczenia dokonuje się proces oceny każdego momentu przeżyć. Proces ten, zwany przez Rogersa organizmicznym procesem wartościującym, wskazuje na to, co dla człowieka jest wartością (w zależności od tego, czy sprzyja, czy też utrudnia jego rozwój)¹⁸.

Początkowo wartości oraz proces wartościowania zlokalizowane są wewnątrz osoby i nie zależą od otoczenia. Dziecko nie uświadamia sobie jeszcze wartości, których doświadcza. Z biegiem czasu, chcąc pozyskać akceptację osób znaczących, przejmuje ono częściowo wartości przez nie preferowane. Ponieważ nie zawsze adoptowane przez dziecko wartości są zgodne z jego wewnętrznymi odczuciami, może w efekcie dojść do odejścia od wewnętrznego źródła wartości i przyjęcia systemu wartości z zewnątrz. Tak wytworzony system cechuje sztywność i niepodatność na zmiany. Do prawidłowego rozwoju osobowości konieczna jest zatem atmosfera bezwarunkowej akceptacji ze strony otoczenia, która sprzyja dokonywaniu wyborów spontanicznie, w poczuciu wolności, a także akceptacja własnej wewnętrznej natury¹⁹.

Realizacja wartości zgodnych z subiektywnymi odczuciami, wybranych w sposób świadomy i wolny, prowadzi do rozwoju oraz doskonalenia wszystkich możliwości organizmu, co określa się jako proces stawania się lub jako samoaktualizację. Warunkiem zaistnienia tego procesu jest zaspokojenie wartości podstawowych. Po ich osiągnięciu człowiek pragnie realizować wartości wyższe, zwane wartościami istnienia²⁰. W sytuacji, gdy wartości te zostaną przez jednostkę zinterioryzowane, a więc przyjęte jako własne, mogą one stać się ostatecznymi celami rozwoju, wartości są bowiem tymi jakościami egzystencji osobowej, które coś proponują, w coś angażują, do czegoś odnoszą, ku czemuś orientują. Osoba realizująca je ma poczucie odkrywania i wypełniania swego życiowego powołania. Jest twórcza, odpowiedzialna, zdolna do wielkich poświęceń. Lepiej przystosowuje się do warunków otoczenia, a jej kontakty z ludźmi są głębokie, zindywidualizowa-

ter. Kierunki psychologiczne w zróżnicowanym stopniu przedstawiają ich znaczenie; por. H. Krzyszczo, *Osobowość*, w: *Psychologia dla teologów*, red. J. Makselon, Kraków 1995, s. 177.

¹⁷ W. Cichoń, *Wartości — Człowiek — Wychowanie*, Kraków 1996, s. 161.

¹⁸ P. Oleś, *Zagadnienie wartości w psychologii humanistycznej* A.H. Maslowa i C.R. Rogersa, *RF* 29: 1981, z. 4, s. 144–147; C. Rogers, *Toward Modern Approach to Values. The Valuing Process in the Mature Person*, *JASP* 68(1964), s. 160–167.

¹⁹ P. Oleś, *op. cit.*, s. 147–148.

²⁰ Tamże, s. 149; A.H. Maslow, *Motywacja i osobowość*, Warszawa 1990, s. 72–124; tenże, *W stronę psychologii istnienia*, Warszawa 1986, s. 26–49.

ne. Istota ludzka wyposażona jest — według Masłowa — w naturalną presję ku wartościom wyższym, zaufania do siebie i samoakceptacji²¹.

III. POCZUCIE SENSU ŻYCIA

Dojrzałość osobowa wiąże się nierozzerwalnie z poczuciem sensu życia. Natomiast sens życia łączy się ściśle z naturalnym ukierunkowaniem się człowieka do otwarcia się na wartości. Temu zagadnieniu, dotyczącemu sensu i wartości życia jako podstawowego ludzkiego dynamizmu i istotnego ludzkiego dążenia, jak już wspomniano, wiele uwagi poświęcił w swych pracach V.E. Frankl. Jego zdaniem, człowiek potwierdza swoje człowieczeństwo ukierunkowaniem się na wartości²². Dzięki nim może on przekraczać aktualny stan, sytuację życiową, relacje społeczne oraz dojrzeć swoją pozycję i rolę na tle ponadindywidualnej całości, wartości mają bowiem właściwość dynamizowania i angażowania, pociągają, dynamizują.

Duże znaczenie omawiany autor przypisał wartościom ostatecznym, przekraczającym wymiar zysk — dawanie. One to warunkują proces autotranscendencji, czyli ukierunkowują rozwój człowieka na realizację obiektywnych, istniejących poza obszarem „ja” wartości²³. Dzięki nim jednostka może zachować właściwą sobie osobową wolność i godność ludzką nawet w sytuacjach nadzwyczajnego cierpienia, poczucia winy czy w obliczu śmierci²⁴. Partycypowanie w świecie wartości pomaga w regulowaniu postaw i odniesień do sukcesów i porażek, do wygranych i przegranych, do poczucia szczęścia i cierpienia. Są to bowiem elementy towarzyszące egzystencji i współtworzące ją²⁵.

Realizacja wartości daje człowiekowi najgłębsze źródło satysfakcji, co stanowi istotę sensu życia. Doświadczenie sensu życia jest procesem dynamicznym, ciągłym i otwartym. K. Popielski określa je jako doświadczenie najgłębsze i szczytowe, jako rzeczywistość i wartość samą w sobie²⁶.

Pełnia sensu w życiu może łączyć się zarówno z sukcesem, jak i niepowodzeniem. Umiejętność dostrzeżenia wartości w cierpieniu przyczynia się do lepszego rozumienia i ubogacania ludzkiej egzystencji. Dodaje też siły do życia. Każda sytuacja czy zdarzenie powinno mieć określony sens, który człowiek powinien dostrzec i przyjąć²⁷.

Z obserwacji wynika, iż obniżenie się orientacji co do sensu życia człowieka pogarsza jego ogólne zdrowie psychiczne i zwiększa skutki frustracji. Szczególnie

²¹ P. Oleś, *juw.*, s. 150–152.

²² V. Frankl, *Der Mensch auf der Suche nach dem Sinn*. Offentlicher Vortrag im Rahmen des XIV Internationalen Kongresses für Philosophie, w: V. Frankl, *Psychoterapie für Laien*, Frankfurt 1973, s. 174–175.

²³ Z. Uchnast, *Koncepcja człowieka jako osoby w psychologii humanistyczno-egzystencjalnej*, w: *Człowiek — pytanie otwarte*, red. K. Popielski, Lublin 1987, s. 48–53, 96–98.

²⁴ V. Frankl, *Homo patiens*. Próba wyjaśnienia sensu cierpienia, Warszawa 1984, s. 65–68.

²⁵ K. Popielski, *Noetyczny wymiar osobowości*, Lublin 1994, s. 147–149.

²⁶ Tenże, *Doświadczenie sensu i jego znaczenie dla egzystencji*, w: *Człowiek — Wartości — Sens*. Studia z psychologii egzystencji, red. tenże, Lublin 1996, s. 58–60.

²⁷ V. Frankl, *Nieuświadomiony Bóg*, Warszawa 1978, s. 15–18.

u młodych ludzi przejawem tego mogą być postawy cynizmu, nihilizmu i rezygnacji. Końcowym efektem poczucia bezsensu i egzystencjalnej pustki mogą stać się zaburzenia patologiczne, takie jak stany depresyjne, zanik motywacji, nerwica noogenna, uzależnienia bądź ucieczka od życia²⁸.

IV. WARTOŚCI W STRUKTURZE SUMIENIA

Kolejną istotną funkcją wartości jest kształtowanie sumienia. Sumienie, określane w psychologii jako nadrzędna struktura poznawczo-oceniająca, składa się z systemu pojęć moralnych, norm moralnych oraz towarzyszących im uczuć. Rozwija się ono w życiu osobniczym jednostki w oparciu o genetycznie uwarunkowane predyspozycje. Sumienie, jako istotna część osobowości, stosunkowo niezmienna i stabilna, spełnia dwie główne funkcje: jest źródłem powinności oraz autokratycznych ocen. Dzięki niemu następuje poznanie i wartościowanie moralne²⁹.

Ważną podstrukturę sumienia stanowi system wartości. Wartości wyznaczają odpowiednie kryteria ocen moralnych. Są również układem odniesienia dla norm moralnych, dostarczając podstaw do ich odrzucenia lub zaakceptowania. Oceny sumienia mają charakter „niezależny”, obiektywny i uniwersalny, gdyż opierają się na obiektywnych wartościach³⁰.

Funkcjonowanie sumienia zależy w dużej mierze od przyjętej hierarchii wartości. W osobowości człowieka można wyodrębnić dwie hierarchie wartości: idealną i realną. Idealna — przyjęta świadomie — porządkuje ludzkie motywy zgodnie z normami moralnymi. Realna hierarchia wartości — leżąca u podstaw ludzkiej motywacji — obejmuje wszystkie potrzeby, dążenia, cele, ideały i modele kulturowe. Tak więc moralna motywacja ludzkich działań wpływa na funkcjonowanie całej sfery motywacyjnej, a wartości moralne są nadrzędnymi regulatorami, według których człowiek porządkuje i hierarchizuje inne wartości. Obie hierarchie są ze sobą ściśle związane, a decyzja moralna jest efektem tego oddziaływania. Oceniając swoje postępowanie, człowiek dostrzega głównie idealną hierarchię wartości, gdyż hierarchia realna znajduje się poniżej progu jego świadomości. Wszelkie rozbieżności pomiędzy uznawanym systemem wartości moralnych a własnym postępowaniem są bodźcem do jego zmiany. Regulacyjna funkcja wartości ujawnia się głównie w sytuacjach niepewności, trudności podjęcia decyzji czy też sprzeczności między postępowaniem własnym a uznawanym systemem wartości. Polega ona na dążeniu podmiotu do realizacji wartości „idealnych”. Aby wartości spełniały swoją regulacyjną funkcję, muszą być przez jednostkę zinternalizowane. Zyskują wtedy charakter imperatywno-kategoryczny³¹.

²⁸ K. Popielski, „Sens” i „wartość” życia jako kategorie antropologiczno-psychologiczne, w: Człowiek — pytanie otwarte, red. tenże, Lublin 1987, s. 110–124; tenże, Noetyczny, jw., s. 208.

²⁹ Z. Chlewiński, jw., s. 40–41; tenże, Sumienie — psychologiczne mechanizmy funkcjonowania, formacji i deformacji, *RF* 31: 1983, z. 4, s. 25–54.

³⁰ Z. Chlewiński, Dojrzałość, jw., s. 43–47.

³¹ Tamże, s. 47–49.

Realizacja w swoim życiu świadomie odkrytych wartości moralnych jest symptomem osiągnięcia dojrzałości sumienia. Natomiast świadoma negacja wartości oraz postępowanie wbrew własnym przekonaniom moralnym uruchamia obronne mechanizmy samooszukiwania i może doprowadzić do deprawacji sumienia³².

Wpływ systemu wartości na zachowanie człowieka zależy również od poczucia własnej wartości. Świadczy o tym fakt, iż przestrzeganie norm wiąże się z zadowoleniem, satysfakcją, natomiast ich naruszenie powoduje poczucie winy³³.

Rozwój ludzkiego sumienia ma złożony charakter. Należy uwzględnić w nim dwa aspekty: rozwój wartościowania oraz poczucia winy. Nie sposób oddzielić od siebie tych dwóch procesów. Umiejętność przeżywania winy (skruczy) jest jedynym ze wskaźników dojrzałości sumienia. Zarówno rozwój wartościowania moralnego, jak i poczucia winy przechodzi przez wiele faz rozwojowych³⁴. Człowiek rodząc się jest amoralny — nie ma żadnego systemu norm moralnych. Wartościuje natomiast przyjemność i przykrość głównie w sferze samopoczucia fizycznego. Nie jest w stanie przeżywać poczucia winy, doznaje natomiast lęku wynikającego z zagrożenia poczucia bezpieczeństwa. Rozwój dziecka rozszerza zakres wartościowania o przeżycia psychiczne i estetyczne. Dziecko w wieku przedszkolnym potrafi już werbalizować normy moralne, choć trudniej jest u niego z realizacją ich z powodu niedostatecznie ukształtowanych mechanizmów kierowania sobą. Stopniowo, w miarę przyswajania sobie pojęć moralnych, w wieku 4–5 lat dziecko dostrzega powinności, co przejawia się w jego zachowaniu³⁵. Wtedy również dziecko uświadamia sobie zakres swojej zależności od konieczności respektowania zarządzeń i zakresów obwarowanych karą. Oddziaływania wychowawcze winny kształtować poczucie winy oparte na współczuciu dla pokrzywdzonego oraz chęć poprawy³⁶.

Wiek szkolny przynosi dziecku odkrycie zasad porządku, ładu, organizacji życia oraz świadomość własnego w nim udziału. Młody człowiek uczy się uwzględniania potrzeb innych ludzi. Stopniowo rodzi się u niego rozumienie istoty ładu moralnego, zdolność przewidywania konsekwencji jego naruszenia oraz dążenie do podtrzymania tegoż ładu. W procesie rozwoju poczucia winy zmniejsza się wówczas natężenie lęku przed karą, a wzrasta autorytet zakazującego, zwiększa się także zdolność rozumienia sensu zakazu. W ten sposób poczucie winy staje się ludzkim sumieniem, które może spełniać funkcję uprzedzającą działanie, ostrzegającą³⁷.

Rozwój sumienia jest procesem bardzo złożonym, indywidualnym. Normy moralne mają charakter idealny. Kierowanie się nimi wymaga więc od człowieka dużego wysiłku, trafnych ocen moralnych oraz analizy i kontroli własnych motywów³⁸. Jednakże rozwój intelektualny jednostki — połączony z prawidłowym

³² Tamże, s. 82.

³³ Tamże, s. 49–50.

³⁴ E. Sujak, Stawanie się i dojrzewanie ludzkiego sumienia, *Znak* 215(1972), s. 690–691.

³⁵ Z. Chlewiński, jw., s. 75–76.

³⁶ E. Sujak, jw., s. 692–694.

³⁷ Tamże, s. 694–698.

³⁸ Z. Chlewiński, jw., s. 82.

rozwojem pojęć moralnych i kształtowaniem się uczuć moralnych — umożliwia osiągnięcie dojrzałości sumienia³⁹.

V. MOTYWUJĄCA ROLA WARTOŚCI

Wartości postrzegane są również jako jeden z czynników determinujących, mobilizujących do niego i wyzwających siły motywacyjne⁴⁰. Mechanizm regulujący tę funkcję wartości składa się z dwóch poziomów: poznawczego i emocjonalno-popędowego. Pierwszy poziom, zbudowany z siatki pojęciowej, w której zwierzchnią rolę pełnią pojęcia centralne, porządkuje i integruje napływające do jednostki informacje, zapewniając jej w ten sposób względną trwałość systemu przekonań⁴¹. Zdaniem J. Rejkowskiego, system poznawczy jest generatorem antycypacji, dzięki którym podmiot może orientować się w otoczeniu i formułować oceny dotyczące rzeczywistości. Jeżeli aktualna rzeczywistość — czyli „stan realny” — różni się od wyobrażenia „stanu idealnego”, wówczas jednostka pragnie to zmienić. Tak więc uznanie określonych wartości może określać wyobrażenie „stanu idealnego”, a tym samym może wpływać na powstanie motywacji do realizacji takiego stanu⁴².

Na drugim poziomie emocjonalno-popędowym przedmioty ujęte uprzednio w systemie pojęć są konfrontowane z układem potrzeb i oczekiwań jednostki. W rezultacie niektóre poznane przedmioty mogą stać się dla człowieka psychicznie znaczące, ważne. Uzyskują tym samym rangę wartości, a więc dobra zdolnego uaktywniać zarówno życie psychiczne jednostki, jak i jej działalność⁴³.

Tego typu motywacja, wynikająca z mechanizmów popędowo-emocjonalnych, różni się od powyższej (związanej ze strukturami poznawczymi). Opiera się bowiem na emocjach, które są pierwotne wobec ukierunkowania pragnień. Jednostka dąży ku czemuś nie dlatego, że pewien stan rzeczy jest przez nią pozytywnie oceniany, lecz dlatego, iż jest on źródłem satysfakcji emocjonalnej lub usuwa stan przykrości. Motywacje tego rodzaju zależą od struktury emocjonalnej człowieka — częściowo wrodzonej, a częściowo kształtowanej w wyniku doświadczeń osobistych⁴⁴.

Ponieważ motywacja ma dwa źródła: popędowo-emocjonalne oraz wynikające ze struktury poznawczej, może to powodować u jednostki konflikty wewnętrzne. Realizacja jednego typu motywacji zawsze frustruje motywację drugiego typu. Niekiedy, zwłaszcza wówczas, gdy trwałe potrzeby jednostki wchodzą w konflikt

³⁹ E. K o w a ł s k i, Konflikt sumienia, *CT* 60: 1990, z. 2, s. 5–13; Z. P ł u ż e k, Psychologia pastoralna, Kraków 1991, s. 91–97.

⁴⁰ M. M i s z t a l, Problematyka wartości w socjologii, Warszawa 1980, s. 113–126; K. O s t r o w s k a, W poszukiwaniu wartości, Gdańsk 1994, s. 14.

⁴¹ W. P r e ż y n a, Funkcja motywacyjna wartości religijnych osobowości człowieka, w: Wykłady z psychologii KUL, red. A. Januszewski, Z. Uchnast, T. Witkowski, Lublin 1988, s. 265–267.

⁴² H. Ś w i d a, Młodzież a wartości, Warszawa 1979, s. 40–41

⁴³ W. P r e ż y n a, *iw.*, s. 265–267.

⁴⁴ H. Ś w i d a, *iw.*, s. 42.

z uznanymi wartościami, realizuje ona raz jeden, innym zaś razem drugi typ motywacji, przejawiając tym samym brak konsekwencji. Taki konflikt niesie ze sobą niebezpieczeństwo zakłamania własnej świadomości, co w rezultacie może doprowadzić nawet do nerwicy⁴⁵.

Jak wynika z powyższych rozwiązań, kształtowanie się motywacji zależy od uznania przez jednostkę określonych wartości. Te, które zostały trwale i głęboko zinterpretowane, swoją intensywnością i trwałością zabarwiają styl indywidualnego życia oraz całą egzystencję, i to zarówno na poziomie świadomym, jak i podświadomym. Tym samym — zdaniem K. Popielskiego — współkreują i określają „idee wiodące” egzystencji⁴⁶. One to zaspokajają potrzeby wyższe człowieka, związane z orientacją w rzeczywistości, nadają sens istnieniu świata w świadomości jednostki w perspektywie całego życia, wyznaczają stosunek do siebie, ludzi i świata, orientują życie ludzkie na stały rozwój, integrują całość wysiłków człowieka, a w momentach krytycznych mobilizują do działania⁴⁷.

Funkcję taką w życiu człowieka mogą pełnić wartości religijne⁴⁸. Rozwój religijności zależy w dużej mierze od dopływu niezbędnych informacji dotyczących religii, odpowiadających na pytanie, czym jest religia i kim jest Bóg? Dzięki nim religia została włączona w światopogląd człowieka. Wszystkie braki w dopływie informacji religijnych mogą być źródłem kryzysów religijnych oraz niespójności filozofii życia. Jednak same wiadomości religijne nie motywują jeszcze do działania. Konieczne jest ich odczytanie i przeżycie jako dobra i wartości⁴⁹.

Rola wartości religijnych jako czynników motywujących zachowanie jednostki uwarunkowana jest także miejscem, jakie zajmują one w strukturze osobowości. Jeżeli stoją one na czele hierarchii wartości uznawanej przez jednostkę, wówczas przenikają i organizują całą osobowość człowieka. Niekiedy jednak wartości te znajdują się na obrzeżach osobowości lub współistnieją z wartościami pozareligijnymi. W rezultacie ich oddziaływanie na sferę motywacyjną człowieka jest osłabione i może doprowadzić do postawy obojętności lub wrogości wobec religii⁵⁰.

Badania wykazują, iż religia nie dla wszystkich stanowi wiodącą ideę życiową, różny jest także stopień przywiązania do wartości religijnych. O tym zaś, na ile stanie się ona wartością ukierunkowującą rozwój człowieka, decyduje poziom jego rozwoju osobowego⁵¹.

Człowiek ma zdolność do selekcji motywów, dzięki czemu może on w pewnym stopniu uniezależnić się od wyższych poziomów motywacji i wpływów zewnętrznych, a kierować postępowaniem zgodnie z przyjętą hierarchią wartości. W wypadku osobowości dojrzałej taka autonomizacja motywów świadomych wywiera decydujący i samodzielny wpływ na ukierunkowanie postępowania człowieka.

⁴⁵ Tamże, s. 43–45.

⁴⁶ K. Popielski, *Noetyczny, jw.*, s. 156–157.

⁴⁷ Tenże, Rola idei wiodącej w procesie integracji osobowości, *Summarium* 2(1972), s. 256–257.

⁴⁸ G. Allport, *Osobowość i religia*, Warszawa 1988, s. 72–80; Z. Chlewiński, Rola religii w funkcjonowaniu osobowości, w: *Psychologia religii*, red. tenże, Lublin 1982, s. 68–70.

⁴⁹ W. Prężyńska, *jw.*, s. 267–269.

⁵⁰ Tamże, s. 269–270.

⁵¹ Tamże, s. 261–275.

Dzięki dojrzałym decyzjom wyznaczanym przez świadome motywy zdobywa on wolność i autonomię⁵².

Inną funkcją wartości jest uaktywnianie wyobraźni, skojarzeń i intuicji. Tym samym człowiek zyskuje zdolność do kreowania nowych symboli, rzeczy, doświadczeń, zjawisk i rzeczywistości⁵³. Wartości są też sposobem umożliwiającym poznanie siebie, innych ludzi oraz rzeczywistości. Ten sposób opiera się na wnioskowaniu z obserwowanych skutków: myślenia, postępowania, dokonywanych czynów, rezygnowania, realizowania postaw itp.⁵⁴.

VI. STYLE ŻYCIA

Człowiek rozwija się pod wpływem pożądanego i akceptowanego przez siebie systemu wartości, który nadaje jego życiu indywidualny styl. Kształtuje się on stopniowo w oparciu o to, co w osobowości człowieka jest „ważne i własne”⁵⁵. W zależności od preferowanych i realizowanych w życiu wartości można wskazać wiele różniących się między sobą stylów życia.

Jako religijny styl życia można określić taki styl, w którym na szczycie hierarchii wartości znajdują się wartości religijne. To one określają stosunek człowieka do siebie, innych oraz do otaczającego świata. Dzięki nim jednostka uczy się bezstronnego i krytycznego patrzenia na siebie i na swoje czyny, dzięki nim potrafi również przyznać się do popełnionych błędów. Religia chroni człowieka przed lękiem, zwątpieniem i rozpaczą, pomaga mu zrozumieć związek między sobą a całością Bytu⁵⁶. Dzięki wartościom religijnym człowiek uświadamia sobie własną pozycję we wszechświecie i spoczywające na nim zadania. Zdaje sobie sprawę z tego, iż nie jest panem samego siebie i nie może kierować wszystkim według własnego widzimisie, ale że ma nad sobą kogoś, wobec kogo będzie musiał zdać sprawę ze swego postępowania⁵⁷.

Poza stylem religijnym wyróżnia się także — według typologii J. Kozielskiego — następujące style życia: dionizyjski, heraklesowy, prometejski, apolloński i sokratejski. Styl dionizyjski charakteryzuje ludzi, którzy w swoim życiu kierują się głównie takimi wartościami, jak: wygoda, konsumpcja, komfort, przyjemność oraz starają się wykorzystać wszelkie możliwości, jakie niesie im życie⁵⁸. Władza i dominacja nad innymi stanowią podstawowe wartości przypisywane stylowi heraklesowemu. Ludzi hołdujących mu cechuje wyszukiwanie środków i sposobów,

⁵² W. Furmanek, Człowiek — Człowieczeństwo — Wychowanie. Wybrane problemy pedagogiki personalistycznej, Rzeszów 1995, s. 44–45.

⁵³ K. Popielski, Noetyczny, jw., s. 164.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ G. Allport, jw., s. 63–65.

⁵⁶ Tamże, s. 76–80.

⁵⁷ D. von Hildebrand, Fundamentalne postawy moralne, w: Wobec wartości, red. tenże, J. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner, Poznań 1982, s. 29–30.

⁵⁸ J. Kozielski, O człowieku wielowymiarowym, Warszawa 1988, s. 239.

które pozwalają im uzyskać i utrzymać kontrolę nad innymi⁵⁹. Najważniejszym przesłaniem stylu prometejskiego jest walka ze złem, kierowanie się w życiu zasadami moralnymi mającymi na celu dobro drugiego człowieka, pomaganie mu w sytuacjach kryzysowych⁶⁰. Styl życia zwany apollińskim jest przypisywany ludziom, którzy za naczelne wartości uznają twórczość, poznanie, rozwój nauki i sztuki. Jego przejawem są wciąż powstające wynalazki w różnych dziedzinach życia⁶¹. Ludzie prezentujący sokratejski styl życia dążą przede wszystkim do poznania i zrozumienia swojego charakteru i intelektu. Sprzyja to ciągłemu kontrolowaniu „ja realnego” z „ja idealnym”. Dzięki temu ludzie ci mogą kształtować własną osobowość w sposób świadomy i zamierzony. Celem ich życia jest rozwój osobisty i samodoskonalenie⁶².

W literaturze spotykamy również inne podziały stylów życia. Maria Gołaszewska w swoich pracach dotyczących teorii wartości oraz aksjologicznego rozwoju człowieka przedstawiła trzy modele życia, którym odpowiadają określone formy urzeczywistnienia wartości. Pierwszy polega na utożsamianiu siebie z pełnioną rolą społeczną i nadawaniu sensu własnemu życiu poprzez realizację wartości zastanych, społecznie uznanych oraz spożytkowanych dla własnego rozwoju. W drugim modelu człowiek nie ogranicza się jedynie do czerpania wartości z zewnątrz, lecz usiłuje dojrzeć je w sobie, w swojej osobowości, a następnie — aktualizując je twórczo — nadawać znaczenie własnemu życiu. Natomiast trzeci sposób sensownego życia charakteryzuje się tym, że jednostka nie tylko akceptuje zastane wartości i podporządkowuje się im, ale przejawia spotęgowane zaangażowanie się w celowym współtworzeniu wartości nowych, możliwie najwyższych, oraz stara się twórczo ubogacić zarówno ludzki świat, jak i własne życie. Autorka zwraca uwagę na konieczność uwzględnienia w wychowaniu dzieci i młodzieży wszystkich trzech modeli życia. Takie działanie zapewni wychowankom wszechstronny rozwój osobowości oraz „nauczy” ich urzeczywistniania wartości osobowych⁶³.

Podsumowując rozważania zaprezentowane w niniejszym przedłożeniu należy stwierdzić, iż wartości mogą spełniać w osobowości człowieka wiele istotnych funkcji. Rola, jaką spełniają, zależy od tego, na ile człowiek je pozna, zaakceptuje i urzeczywistni w swoim życiu. Bo *tylko człowiek, który chce przeżyć swoje życie w pełni po ludzku, musi przyjąć i zaakceptować system wartości, ale nie jakikolwiek, tylko taki, który pozwoli mu jako człowiekowi w pełni się zrealizować*⁶⁴. Idea człowieczeństwa zakłada bowiem, że człowiek jest bytem stojącym wobec wartości i na realizację tych wartości jest niejako „skazany” — jeśli tylko naprawdę chce być człowiekiem⁶⁵.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Tamże, s. 240.

⁶² Tamże.

⁶³ W. Cichoń, jw., s. 154–159.

⁶⁴ H. Skorowski, Współczesne problemy moralne młodzieży i możliwości ich rozwiązywania w Sakramencie Pokuty, w: Teoretyczne założenia katechezy młodzieżowej, red. R. Murawski, Warszawa 1989, s. 125.

⁶⁵ W. Stróżewski, W kręgu wartości, Kraków 1992, s. 38.

WERTEFUNKTION DER PERSÖNLICHKEIT

ZUSAMMENFASSUNG

Werte können in der Persönlichkeit des Menschen zahlreiche wesentliche Funktionen erfüllen. Vor allem richten sie die Persönlichkeitsentfaltung aus. Werte beeinflussen entscheidend Ziele und vom Menschen verwirklichte Aufgaben, gestalten das Gewissen, lassen moralische Bewertungen entstehen, rufen das Gefühl der Zufriedenheit hervor, und lassen den Sinn des Lebens erfahren und als Folge einen bestimmten Lebensstil. Die Rolle, die sie erfüllen, hängt davon ab, in wie weit sie der Mensch wahrnimmt, kennen lernt, akzeptiert und in seinem Leben verwirklicht. Diese Problematik kann verschiedene Fassungen haben. In dieser Bearbeitung wird das Problem der Wertefunktion der Persönlichkeit mit Berücksichtigung der Tatsache erwogen, dass das Streben nach Wert und Sinn Grundmotivation im Menschen ist und einfachster Weg zur vollen Selbstverwirklichung, zur Erfüllung seiner selbst im natürlichen und übernatürlichen Maß. Dieses Problem muss von der Theorie der Pädagogik, der Erziehungsauffassung von Jugendlichen berücksichtigt werden. Also ist es klug, sich über die Grundfunktionen des Wertes der Persönlichkeit bewusst zu werden, um den Erziehungsprozess so zu lenken, damit er zu authentischen Werten führt. Die Idee der Menschheit setzt nämlich voraus, dass der Mensch ein ständiges Dasein angesichts des Wertes ist und zu seiner Verwirklichung gewissermaßen „verurteilt“ ist, — wenn er nur wahrhaftig Mensch sein will.

ASPEKTY AUTORYTETU RODZICÓW WOBEC DZIECKA

Treść: — 1. Pojęcie autorytetu. — 2. Źródła autorytetu wychowawczego rodziców. — 3. Odmienność autorytetu rodzicielskiego ojca i matki. — Summary

Człowiek jest istotą, która charakteryzuje się dużymi możliwościami rozwoju na wielu płaszczyznach. Jednak aby te możliwości zostały urzeczywistnione, osoba ludzka potrzebuje pomocy ze strony drugiego człowieka, który ma szerszą wiedzę czy też bardziej udoskonalone umiejętności w danej dziedzinie. Nikt nie jest samowystarczalny. Widoczne jest to szczególnie we wczesnych etapach życia człowieka. Właśnie ta sytuacja jest potwierdzeniem konieczności istnienia różnego rodzaju autorytetów, będących niezbędnymi dla prawidłowego rozwoju człowieka. Niestety, czasy współczesne znamionuje podważenie tej oczywistej prawdy, czego konsekwencją są działania dążące do wyeliminowania autorytetów i w następstwie upadek obyczajów. Najbardziej newralgicznym punktem takich działań jest rodzina, jako podstawowa i najważniejsza rzeczywistość, w której dziecko podlega wychowaniu. Dlatego zasadna wydaje się być próba określenia aspektów autorytetu rodziców jako wychowawców w tym procesie.

I. POJĘCIE AUTORYTETU

Samo pojęcie „autorytet” jest wyrażeniem często spotykanym w codziennym życiu. Na ogół nadaje się mu wiele znaczeń. Źródłostów tego określenia wywodzi się z języka łacińskiego od: *auctoritas* i oznacza „powagę”, też „znaczenie”¹. Temu właśnie wyrażeniu przypisuje się różne znaczenia w zależności od danej dziedziny naukowej. I tak na przykład, w ujęciu socjologicznym autorytet jest rozumiany jako zdolność jednostki, grupy czy też instytucji do uzyskania posłuchu lub uznania bez konieczności stosowania jakiegokolwiek przymusu². Tym między innymi różni się autorytet od władzy, która w pewnych wypadkach posługuje się różnymi środkami przymusu. W oparciu o takie rozumienie autorytetu, socjologia rozróżnia w nim

¹ W. Okoń, Autorytet, w: Nowy Słownik Pedagogiczny, Warszawa 1996, s. 125.

² L. Ferry, Zmierzch autorytetów, *Forum* 3(1998), s. 3.

trzy rodzaje. Pierwszy można określić jako **autorytet tradycyjny**. Związany jest on głównie z przyzwyczajeniami, kulturą, głęboko zakorzenioną w przeszłości. Drugim rodzajem jest **autorytet z mocy prawa**. Polega on na tym, że uznaje się daną jednostkę za uprawnioną do wydawania poleceń i zarządzeń. Trzeci rodzaj autorytetu w ujęciu socjologicznym to **autorytet charyzmatyczny**. Jest on związany z uznaniem jednostki za kogoś wyjątkowego. Istotny jest tu kontekst historyczny, w którym ta osobowość funkcjonuje.

Również psychologia podejmuje tematykę związaną z rozumieniem autorytetu. W tym ujęciu, autorytet dotyczy konkretnej jednostki, stanowi jej cechę lub właściwość, którą dany człowiek ma lub też która jest mu przypisywana³. Z kolei w pedagogice autorytet jest traktowany jako cecha konkretnego zawodu i związanej z tym osoby nauczyciela. Tak rozumiany autorytet to zespół wielu różnorodnych właściwości nauczyciela, dzięki którym uczeń bez strachu przed karą ulega jego wychowawczemu wpływowi. Autorytet jest tu wręcz nieodzownym elementem, który nie może być zastąpiony czymś innym⁴. Z punktu psychologiczno-pedagogicznego także można wyróżnić pewne rodzaje autorytetów. Pierwszym z nich jest autorytet wyzwalający, odznaczający się inspirującym i konstruktywnym wpływem na postępowanie osób, których uznaniem się cieszy. Ma on szczególne swe znaczenie w pracy z dziećmi i młodzieżą. Inny rodzaj autorytetu można określić jako **ujarzmiający**. Wypływa on nie z osobistych zalet czy zasług danego człowieka, ale wyłącznie z wygórowanych ambicji i żądzy władzy. Z kolei **autorytet wewnętrzny** charakteryzuje się dobrowolną uległością innych osób i gotowością do podporządkowania się ze względu na odczuwalny podziw i uznanie. Autorytet taki jest przypisywany osobie ze względu na jej cechy charakteru i wartości, które uznaje i realizuje w swoim życiu. Jeszcze inny rodzaj autorytetu w tym ujęciu można określić jako **autorytet zewnętrzny**. Występuje on wówczas, gdy podporządkowanie nie jest dobrowolne, ale wynika ze względu na stanowisko w hierarchii władzy lub pełnienia odpowiedniej funkcji.

Z pedagogicznego punktu widzenia, najbardziej pożądanym w procesie wychowawczym jest autorytet wyzwalający i wewnętrzny. Dla pełności zagadnienia należy dodać, iż jest tu także potrzebny autorytet moralny wychowawcy, czyli taki, który staje się wzorem postępowania moralnego dla innych osób⁵. Ten rodzaj autorytetu wydaje się być najbliższy swemu źródłostwu łacińskiemu. Takim autorytetem powinni się odznaczać rodzice jako pierwsi wychowawcy dziecka, które uważnie przygląda się ich zachowaniom.

II. ŹRÓDŁA AUTORYTETU WYCHOWAWCZEGO RODZICÓW

Zjawisko autorytetu w stosunkach pomiędzy ludźmi występuje wówczas, gdy osoby kontaktujące się pomiędzy sobą bezpośrednio lub pośrednio, przypisują

³ B. Marciniak, *Autorytet wiadomy: geneza i funkcje regulacyjne*, Katowice 1991, s. 64.

⁴ J. Pieter, *Poznanie środowiska wychowawczego*, Wrocław 1960, s. 125.

⁵ K. Kotłowski, *Autorytet nauczyciela*, w: *Encyklopedia Pedagogiczna*, red. W. Pomykało, Warszawa 1993, s. 36.

partnerowi określone właściwości i walory w danej dziedzinie, oraz skłonne są do uznania jego przewagi jak również wyższości i w związku z tym przejawiają tendencję do podporządkowania się jemu⁶. Autorytet rodzicielski może wynikać z różnych źródeł. W pierwszej kolejności wynika on z faktu, iż rodzice są tymi, którzy **przekazali dziecku życie**, ponieważ to oni właśnie je poczęli i zrodzili. Jest to podstawa wszelkiego autorytetu rodzicielskiego⁷. To na niej zasadzają się wszelkie inne źródła ich autorytetu. Zakłada to równocześnie prawdę, w myśl której żadna władza nie ma prawa do podważania tego autorytetu.

Sam autorytet rodziców związany jest również z ich **rolą społeczną i ich działaniami wychowawczymi** ukierunkowanymi na dziecko, ponieważ w strukturze rodziny zajmują oni najwyższą pozycję. Dzieci są od nich zależne, ponieważ to właśnie rodzice zaspokajają ich podstawowe potrzeby, zarówno biologiczne jak i psychiczne. Następstwem tego winna być szczerść i autentyczność. Nie można tutaj tworzyć jakichkolwiek fasad czy też przyjmować postaw udawania. Autentyczność należy tu rozumieć jako zgodne z prawdą uświadamianie sobie swych myśli, uczuć i czynów. To właśnie decyduje o specyfice autorytetu rodzicielskiego. Największą rolę autorytet rodziców pełni w pierwszych latach dziecka. Początkowo obejmuje on swym zasięgiem różne dziedziny życia. Stopniowo, w miarę rozwoju dziecka, jego zasięg się zmniejsza. Autorytet wychowawczy rodziców dotyczy zjawisk związanych ze świadomym oraz celowym urabianiem osobowości dziecka i regulowaniem jego zachowania zgodnie z określonym programem, rodzice mają bowiem określone wyobrażenia tego, jak ono powinno postępować. To właśnie z tych oczekiwań wynikają określone wymagania, zakazy i nakazy, które warunkują oddziaływanie wychowawcze rodziców wobec dziecka, czyli efektywność stosowanych przez nich metod i środków wychowawczych⁸.

Autorytet rodziców zależy także od konsekwencji w ich działaniach wychowawczych wobec dzieci oraz od tego, czy ich słowa są zgodne z czynami. Należy w tym dotrzymywać danych obietnic, ponieważ dzieci, zwłaszcza te w młodszym wieku, każdą obietnicę daną przez dorosłego człowieka skłonne są utożsamiać z przysięgą. Wymagania stawiane dzieciom przez rodziców, nie mające pokrycia w systematyczności i stanowczości, spowodują utratę wychowawczego autorytetu rodziców. Krótkotrwałe i sporadyczne działania wychowawcze ze strony rodziców nie przyniosą oczekiwanych rezultatów⁹. Czymś bardzo negatywnym są próby schlebienia dzieciom. Należy zachować równowagę pomiędzy stawianiem dzieciom wymagań, które powinny być dostosowane do ich potrzeb i rozwoju, aby nie były zbyt sztywne, a nadmierną pobłażliwością. Także i w tym wypadku władza publiczna nie może odebrać rodzicom ich praw do wychowania dziecka, o ile nie zachodzi wyjątkowa sytuacja, w której groziłoby naruszenie istotnego dobra samego dziecka.

⁶ Z. Z a b o r o w s k i, Rodzina jako grupa społeczno-wychowawcza, Warszawa 1980, s. 37.

⁷ Bardzo mocno prawdę tę podkreślają wszelkie dokumenty kościelne wydane w XX wieku i dotyczące wychowania dziecka: P i u s XI, Encyklika o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży, Warszawa 1930, s. 1–6; DWCH 2; FC 36.

⁸ J. K u ł a c z k o w s k i, Biblijne zasady wychowania rodzinnego, Rzeszów 1998, s. 183–195.

⁹ T e n ż e, Rzeczywistość wychowawcza rodziny, Stalowa Wola 2001, s. 70–75.

Jeszcze innym źródłem autorytetu rodzicielskiego jest **postępowanie samych rodziców**, którzy poprzez swoje czyny powinni być wzorem dla swych dzieci. Ponadto o autorytecie wychowawczym rodziców decyduje określona struktura osobowości ojca i matki. Uwidacznia się to szczególnie w ich postawach moralnych. Stąd też jest to swoistego rodzaju apel do rodziców, aby nigdy nie dawali swym dzieciom gorszących przykładów, czyli wzorów niewłaściwego postępowania¹⁰, ale raczej, aby zawsze starali się ukazywać pozytywny przykład, czyli odznaczać się zachowaniem opartym o prawdę i dobro. Należy dzieciom mówić prawdę, ponieważ bez względu na wiek, oczekują one zawsze uczciwych odpowiedzi na stawiane przez siebie pytania¹¹. Dotyczy to w sposób szczególny tematów trudnych i zarazem ważnych dla życia ludzkiego. Istotne jest także przyznawanie się do własnych błędów. Spowoduje to, że dzieci podobnie będą się zachowywać w przyszłości. Stwarza to ponadto atmosferę wzajemnego zaufania. Wówczas dzieci potraktują własne pomyłki jako coś normalnego i zajmą postawę większej wyrozumiałości wobec własnych braków — nie będą od razu doszukiwać się w nich porażki osobistej. Rodzice prawdomówni, życzliwi, sprawiedliwi i uczciwi, będą się cieszyli większym autorytetem niż tacy, których cechuje niska kultura moralna i antyspołeczna postawa. Dzieci mają bardzo mocną potrzebę naśladowania i identyfikowania się z osobami wartościowymi, którym można ufać i na których można polegać¹².

Najbardziej decydującym czynnikiem o autorytecie rodziców jest jednak relacja pomiędzy samymi rodzicami, czyli ich wzajemne stosunki i współpraca w dziedzinie wychowania dzieci. Powinni oni podtrzymywać wzajemne wymagania. Takie działanie wzmacnia ich autorytet w oczach dziecka i przyczynia się do większej skuteczności wysiłków wychowawczych przez nich podejmowanych. Jakiegokolwiek formy nieskordynowanych działań czy wzajemna niezgoda w znacznym stopniu osłabia ich autorytet i powoduje zdezorientowanie dziecka, które nie tylko nie wie wówczas, kogo ma słuchać, ale nawet nie wie, jak należy postępować. Dochodzi wówczas u dziecka do powstania stanów niepokoju, które dziecko będzie próbowało zredukować za pomocą agresywnych zachowań, jak również poprzez oszustwa.

Istnieje jeszcze jedno źródło autorytetu rodzicielskiego, które odnosi się do płaszczyzny nadprzyrodzonej. Ukazane jest ono w Objawieniu Bożym, w którym człowiek jako istota stworzona na „obraz i podobieństwo Boże” ma władzę nad światem, czyli uczestniczy we władzy samego Boga. Ta władza dotyczy nie tylko przetwarzania świata w sensie materialnym, ale również w sensie kształcenia osobowości człowieka. Właśnie rodzice najpełniej uczestniczą w tym procesie. Stąd też ich autorytet czerpie swą wagę z **ustanowienia Bożego**¹³. W dziele wychowania dziecka są oni dla niego zastępcami samego Boga. Na wagę tego

¹⁰ T e n ż e, *Teologia pedagogicznego wymiaru więzi małżeńskiej w rodzinie*, Rzeszów 2002, s. 81–85.

¹¹ T. K u k o ł o w i c z, *Rodzina wychowuje*, Stalowa Wola 1998, s. 239.

¹² Z. Z a b o r o w s k i, *Rodzina jako grupa społeczno-wychowawcza*, Warszawa 1980, s. 39.

¹³ J. K u ł a c z k o w s k i, *Mądre ojcostwo. Teologia ojcostwa w ujęciu Syr*, Stalowa Wola 2003, s. 37–40.

źródła wskazuje fakt opisany w Ewangelii, gdy Jezus Chrystus, jako dwunastoletni młodzieniec, po znalezieniu Go w świątyni, był poddany św. Józefowi i Maryi¹⁴.

Tak więc, w autorytecie rodzicielskim można wyróżnić trzy czynniki. Pierwszym z nich jest prawo, które obdarza rodziców autorytetem i zarazem obowiązkiem nadzorowania dziecka, aby zachowywało ono w swoim postępowaniu normy i zwyczaje społecznego współżycia. Drugim jest kompetencja, która jest wyższa u rodziców niż u dziecka. Dzieci powinny zauważyć, że rodzice mają nie tylko większe doświadczenie życiowe czy mądrość, ale także większą odwagę i silniejszą wolę, niż one same. Trzecim czynnikiem jest moc, którą mają rodzice z tego chociażby powodu, że dysponują większością domowych środków, niezbędnych do życia i rozwoju osobowego.

III. ODMIENNOŚĆ AUTORYTETU RODZIELSKIEGO OJCA I MATKI

Źródła autorytetu rodzicielskiego pozwalają wyróżnić cztery typy rodziców. Pierwszy można określić jako **dyktatorzy**. Charakteryzuje ich chęć podkreślania przy każdej sposobności swojego autorytetu. Wymagają także wobec siebie od dzieci ślepego posłuszeństwa. Władzę swą sprawują w oparciu o strach, surowe kary, nie posługując się przy tym słowną argumentacją. Drugi typ rodziców charakteryzuje się **tendencją do łagodzenia**, czyli zajmowania pojednawczego stanowiska wobec dziecka, a niejednokrotnie nadmiernej ustępliwości wobec niego. Tłumaczą to obawą przed ograniczaniem dziecka, dlatego dziecko zazwyczaj dostaje to, czego pragnie. Rodzice tacy, aby uniknąć kłopotów, starają się omijać sprawy konfliktowe. Trzeci typ rodziców znamionuje próba **dostosowania się do każdej aktualnej sytuacji**. Charakteryzuje ich brak spójnego i trwałego systemu wychowania. Często zmieniają swoje wychowawcze podejście do dziecka. Jeśli zaistnieje sytuacja, której nie rozumieją, wówczas tracą kontrolę na dzieckiem, wpadając w niepewność i zamieszanie, brak im bowiem punktu odniesienia. Ostatni typ rodziców można określić jako **zwolenników demokratycznego stylu w wychowaniu**. Rodzice tacy starają się układać swoje stosunki z dziećmi na zasadzie przyjaźni i wzajemnego szacunku. Zapewniają dziecku tyle wolności, ile wymaga tego dany etap jego rozwoju. Nie rezygnują jednak z nakładania dziecku pewnych ograniczeń. Dużą wagę przywiązują do przekonywania i udzielania stosownych wyjaśnień. Szanują opinie i uczucia dzieci. Chętnie udzielają im wsparcia i zachęty, tworząc tym samym prawidłową atmosferę emocjonalną. Rodzice, którzy w ten sposób sprawują swój autorytet, osiągną najlepsze efekty swych działań wychowawczych¹⁵.

W procesie wychowania należy ponadto dostrzec odmiennosć autorytetu ojca i matki. Wynika ona z tego, iż autorytety te opierają się na zaspokajaniu odmiennych potrzeb dziecka oraz odmiennosć ról rodzicielskich. Role rodzicielskie mają bardzo ważny wpływ na proces interioryzacji, czyli stopniowego

¹⁴ Łk 2,51.

¹⁵ S. K u c z k o w s k i, Strategie wychowawcze, Kraków 1985, s. 10–11.

przyswajania ról rodzicielskich przez dziecko¹⁶. Biologiczną i psychiczną podstawą różnicowania się ról rodzicielskich jest płeć¹⁷. Można więc wyróżnić dwie role rodzicielskie: ojca i matki. Równowaga rozwoju dziecka jest związana z obu osobami stanowiącymi ośrodek rodziny: z ojcem i matką¹⁸. Rola matki jest chronologicznie pierwsza. Wiąże się to z tym, że przez pierwszy okres życia prenatalnego dziecka matka jest z nim bardziej związana. Podstawowym oczekiwaniem w stosunku do kobiety-matki jest miłość, obejmująca wymiar biologiczny i duchowy. I z tej miłości wywodzą się wszelkie inne parametry roli matki, wśród których za najważniejsze należy uznać: ukształtowanie w dziecku zdolności do miłowania, pomoc dziecku w utworzeniu sobie pozytywnego obrazu samego siebie, interpretacja otaczającej rzeczywistości, bycie pierwszym autorytetem, przekazanie dziecku pierwszego, podstawowego obrazu kobiecości¹⁹.

Autorytet matki wynika zatem głównie z zaspokajania emocjonalnych potrzeb dziecka. To właśnie dzięki jej postawie opiekuńczej dziecko czuje się kochane, w pełni aprobowane i przez to czuje się także pewnie. Matka jest tą osobą, która stwarza w domu rodzinnym atmosferę życzliwości. Jest pełna wyrozumiałości, przebacza winy i niesie pocieszenie. Jeśli matka nie potrafi wydobyć z siebie właściwości kobiecych i tym samym nie zaspokaja uczuciowych potrzeb dziecka, wówczas czuje się ono niekochane i odrzucone. Następstwem tego może być powstanie u dziecka zachowań agresywnych.

Z kolei rola ojca jest chronologicznie późniejsza i komplementarna w stosunku do roli matki. Obejmuje ona: wspieranie i uzupełnianie emocjonalne matki w najwcześniejszym okresie życia dziecka, wprowadzenie dziecka w rzeczywistość zewnętrzną, zorientowanie dziecka na świat wartości, określenie praw i obowiązków, zapewnienie poczucia bezpieczeństwa, ukazanie modelu męskości²⁰. Ojciec więc reprezentuje głównie takie wartości dla dziecka jak: stanowczość, dynamizm życiowy, siła fizyczna. Zapewnia on dzieciom odpowiednie warunki materialne, poczucie bezpieczeństwa i stabilizację. Dzięki swoim cechom uczy dzieci przestrzegania norm społecznych, wdraża do dyscypliny poprzez upomnienia i stosowanie systemu nagród i kar. **Autorytet ojca** powinien zatem zawierać w sobie pewne elementy groźby i przymusu. Jeśli ojciec nie jest stanowczy, wówczas w procesie wychowania dziecka pojawiają się trudności, polegające na powstawaniu agresji, braku karności i zdyscyplinowania wśród dziecka.

Bardzo interesująca jest tu prawda, w myśl której autorytet rodziców, zarówno ojca jak i matki, może trwać znacznie dłużej, niż żyją oni sami²¹. Ich autorytet funkcjonuje bowiem w świadomości dzieci dzięki temu, że rodzice autorytet ten

¹⁶ T. Ożóg, Z badań nad ocenami przedmiotu postawy rodzicielskiej, w: Z badań nad rodziną, red. T. Kukołowicz, Lublin 1984, s. 108.

¹⁷ T. Parsons, Struktura społeczna a osobowość, Warszawa 1968, s. 69, 374–375.

¹⁸ S. Lucarini, Il difficile mestiere di padre, Roma 1974, s. 6; W.H. Gennep, Husbands and Pregnancy. The Handbook for Expectant Fathers, New York 1956.

¹⁹ J. Strojnowski, Geneza i struktura rodziny i małżeństwa, *Więź* 11–12(1969), s. 117.

²⁰ S. Podlach, Rola ojca w rodzinie, w: Spojrzenia na współczesną rodzinę w Polsce w kontekście wskazań soborowych, red. s. 224–229; K. Pospiszył, Ojciec a rozwój dziecka, Warszawa 1980.

²¹ Z. Mysłakowski, Wychowanie człowieka w zmiennej społeczności, Warszawa 1965, s. 394–399.

wyrobili sobie podejmując w przeszłości stosowne działania. Należy tu zaznaczyć, iż w takim wypadku autorytet rodzicielski może dotyczyć niemal każdej dziedziny życia lub też jakiegoś jego aspektu. Na ogół ma on bardzo szeroki zakres i tylko nieliczne autorytety pozarodzinne mogą być z nim porównane w swej wielostronności.

W świetle powyższej analizy dotyczącej roli aspektów autorytetu rodziców wobec dziecka w rodzinie należy zauważyć, iż są oni jedynym autorytetem w pierwszym etapie jego życia. Dlatego można wysunąć wniosek, iż w samym procesie wychowania dziecka w rodzinie, rodzaj i charakter autorytetu rodziców decyduje bardzo o podatności dzieci na oddziaływanie wychowawcze, o ich przebiegu i efektach tej działalności, nie tylko w danym czasie, ale w ogóle na całą przyszłość człowieka²². O ile tylko rodzicom uda się uzyskać pełnię swego autorytetu w odczuciu swych dzieci, o tyle otwierają sobie możliwość skutecznego oddziaływania na swe dzieci i tym samym prawidłowego kształtowania ich osobowości. Rodzinny układ wychowawczy, oparty na autorytecie rodziców i czynnej, choć podporządkowanej roli dziecka, bardzo sprzyja ukształtowaniu rodzinnej wspólnoty wartości lub nadaniu jej większej spójności²³. Autorytet jest bowiem odbiciem norm i wartości uznawanych przez dane społeczeństwo, a wychowanie jest właśnie rozumiane w swym najogólniejszym sensie jako oddziaływanie ludzi dorosłych na młode pokolenie właśnie poprzez przekazywanie norm i wartości. Dlatego rola autorytetu jest nierozdzielnie związana z procesem wychowania młodego człowieka, jest niejako warunkiem jego efektywności, o ile tylko autorytet ten spełnia stawiane mu wymagania, ma pewne cechy, czyli odpowiada określonym kryteriom. W ten sposób autorytet spełni swoją rolę, czyli stanie się czynnikiem porządkującym i wprowadzającym ład w życie ludzkie. Stąd też należy współcześnie podjąć wszelkie starania, mające na celu ochronę i podkreślanie wagi autorytetu rodziców jako wychowawców w procesie wychowania dziecka w rodzinie. Jakikolwiek działania zmierzające do przysłonięcia tej prawdy byłyby tym samym zamachem na samego człowieka, ponieważ wykluczałyby cel wychowania, którym jest jego dobro, pełnia człowieczeństwa.

²² A.P. Wejland, Autorytet rodziców i rodzinna wspólnota wartości, *Studia Socjologiczne* 3(1970), s. 117–128.

²³ Pojęcie „rodzinnej wspólnoty wartości”, można przyjąć w odniesieniu do określenia układu poglądów, przekonań i postaw rodziców i dzieci. Większa zgodność i jednomyślność członków rodziny w sprawie poglądu na świat i na życie człowieka oznacza większą zwartość rodzinnej wspólnoty wartości. Niska zgodność i barak jednomyślności, świadczą o braku wspólnoty wartości między rodzicami i dziećmi. Należy tu zaznaczyć, iż rodzinna wspólnota wartości jest układem dynamicznym i trwałym a ponadto otwartym, ponieważ członkowie rodziny mogą wzbogacać ją czerpiąc z rzeczywistości zewnętrznej.

**ASPECTS OF PARENTAL PRESTIGE
IN THE CHILD'S HOUSEHOLD EDUCATION**

SUMMARY

In the light of the preceding review and considerations on the paternal *auctoritas* in the household child education process in family, it must be noted that the parents constitute an unique joint auctoritas at the first stage of the child's life. That is why a conclusion can be drawn that the type and nature of the parental auctoritas in the child education process is extremely decisive of children's susceptibility to formative influences, of its course and results of such efforts, and that not only in the given moment but in general, for the entire future of the human individual. As far as the parents are successful in build-up of plenitude of their parental *auctoritas* in their children's perception, they open the way to the potentiality of efficient influences on their children, and thus — the right formation and correct modeling of their personalities. The parental educate reference system based on the parental *auctoritas* and an active though subordinated role of their child, contributes very much to formation of the familial communion of values, or to its greater consolidation and compactness. *Auctoritas* is a reflexion of standards and values accepted by a given society, and education is interpreted in its most general sense as a constant influence of the adults on the young generation by means of transference of standards and values. That is why the role and weight of *auctoritas* is inseparably connected with the process of education of a young man; it is the *conditio sine qua non* of its efficacy. As far as the *auctoritas* meets desired requirements, has certain features, or meets certain criteria. Thus the *auctoritas* performs its duty, or becomes a factor introducing wise order into human life. That is why all efforts ought to be made in order for protection of and emphasis to importance of the *auctoritas* of parents as educators in the process of introduction of household child education. Any efforts towards blackout of the truth of this idea would be at the same time an assault against man himself, for it would exclude the purpose of education which is the weal of man, plenitude of his humanity.

DZIAŁANIA KOŚCIOŁA TARNOWSKIEGO NA RZECZ ZAANGAŻOWANIA RODZINY W DZIEŁO KATECHIZACJI PRZED II WOJNĄ ŚWIATOWĄ

Tr e ś ć: — 1. Prekursorskie działania ks. Wojciecha Błaszyńskiego — „Ruch sidziński”. — 2. Działalność ks. Walentego Gadowskiego na rzecz ożywienia katechetycznych działań Kościoła. — 3. Działania bpa Leona Wałęgi na rzecz wychowania religijnego w rodzinie. — 4. Troska bpa Franciszka Lisowskiego o umocnienie działań rodziny jako wspólnoty wychowawczej. — 5. Podsumowanie. — Summary

Kościół dostrzegając rolę wychowania szuka wciąż takich jego metod, które sprostałyby oczekiwaniom związanym ze zmieniającymi się ciągle warunkami jego pasterskiej posługi. Zawsze zdawano sobie jednak sprawę, że te wszystkie wysiłki są czymś wtórnym w stosunku do oddziaływań wychowawczych i religijnych, które dokonują się w rodzinie. Zwłaszcza w ostatnich dziesiątkach lat Kościół coraz lepiej zaczyna dostrzegać, że nakaz Chrystusa: „Idźcie i nauczajcie” odnosi się w sposób szczególnie do rodziny, do prowadzonej przez nią katechezy rodzinnej.

Pod nazwą: „katecheza rodzinna” kryje się szereg działań, które w ten lub inny sposób były już wcześniej realizowane w Kościele tarnowskim¹. Tradycja katechezy rodzinnej na terenie diecezji tarnowskiej jest wyjątkowo bogata² i może się poszczycić wieloma inicjatywami podejmowanymi na rzecz katechetycznych oddziaływań rodziny. Nie brakowało nigdy duchownych i ludzi świeckich, podejmujących prawdziwie prekursorskie inicjatywy na rzecz katechezy rodzinnej, która w trudnych czasach zaborów była niezastąpionym środowiskiem kształtowania polskości i wiary.

¹ Zob. J. Stala, Tradycja katechezy rodzinnej w diecezji tarnowskiej przed Soborem Watykańskim II, *Tarnowskie Studia Teologiczne* 15: 1997, s. 229–258; t e n ż e, Tradycja katechezy rodzinnej w diecezji tarnowskiej, Tarnów 1999.

² T e n ż e, Tradycja katechezy rodzinnej w diecezji tarnowskiej przed Soborem Watykańskim II, jw., s. 229–258.

I. PREKURSORSKIE DZIAŁANIA KS. WOJCIECHA BLASZYŃSKIEGO — „RUCH SIDZIŃSKI”

Prekursorem wprowadzania rodziców do współpracy z duszpasterzem w katechizacji był w diecezji tarnowskiej ks. W. Blaszyński³, proboszcz w Sidzinie. Stworzony przez niego model współpracy ze świeckimi, szczególnie z rodzicami, w posłudze katechetycznej, budził jednak w tamtej epoce wiele kontrowersji, a sam ks. W. Blaszyński często był oskarżany, szczególnie przez innych kapłanów, o tworzenie sekty, która niewiele wspólnego ma z działalnością Kościoła katolickiego. Oskarżenia te wynikały z niezrozumienia jego inicjatywy mającej na celu przede wszystkim odnowę moralną mieszkańców ówczesnej wsi. Zauważył on bowiem, że *z ciemnoty religijnej płyną u tego ludu występki i zbrodnie. Niektórzy nie wiedzieli, że mają duszę nieśmiertelną, na co żyją na świecie, co się dzieje z duszą po śmierci, nie znali artykułów wiary świętej, koniecznie potrzebnych do zbawienia*⁴. Gdy spostrzegł, że sam nie potrafi dotrzeć do wszystkich wymagających religijnego uświadomienia, postanowił w swojej parafii zaangażować do katechetycznej działalności ludzi świeckich: *Wyuczył kilka zdolniejszych kobiet prawd wiary, wyegzaminował je i nieuków posyłał do nich, aby nad nimi pracowały i wyłożyły im zasady wiary świętej. Nie tylko kobiet używał do tej pracy, ale i pojętniejszych mężczyzn. Że więcej znalazło się ochotnych kobiet i dziewcząt do katechizacji, nie należy się temu dziwić. I za dni naszych podejmują się tej pracy przeważnie kobiety we dworach, które uczą działość katechizmu. W dużych i rozrzuconych parafiach, jak u nas w Galicji, jest taka pomoc ludzi świeckich potrzebna duszpasterzom*⁵.

Tak zwany „*ruch sidziński*”⁶ był znany szeroko w diecezji tarnowskiej. Z czasem rozszerzył się i na sąsiednie parafie, co spowodowało ostre protesty ich proboszczów, którzy oskarżyli ks. W. Blaszyńskiego przed Konsystorzem Biskupim o mieszanie się do spraw innych parafii i powodowanie niesnasek i kłótni. Konsystorz w odpowiedzi na te zarzuty zabronił *apostołkom sidzińskim, chodzić po jarmarkach i odpustach i nauczać prawd wiary. Ma je przeto ks. W. Blaszyński odwieść od tego, bo podobno szkodzą powadze innych kapłanów i szerzą błędy religijne*⁷. Mimo różnych problemów i oskarżeń, najlepszym dowodem skuteczności katechetycznej działalności tego ruchu było zmieniające się życie moralne parafian oraz pogłębienie ich religijnej świadomości: *Kto widział gdzie indziej częste zbrodnie i ciemnotę, a przypatrzył się i przysłuchał znowu bogoboju i rozmowom tych tzw. sidzińiaków, gotów sądzić, że tu z wiarą powrócili i obyczaję chrześcijan z czasów apostołskich*⁸. Inicjatywa ks. W. Blaszyńskiego znajdowała

³ Urodził się 14 IV 1806 r. w Chochołowie na Podhalu, zmarł tamże 11 VIII 1866 r. Studia teologiczne odbył we Lwowie, a następnie w Tarnowie, gdzie w 1833 r. przyjął święcenia kapłańskie. Był wikariuszem w Makowie i w Sidzinie, gdzie w 1844 r. został proboszczem.

⁴ J. G ó r k a, Ks. Wojciech Blaszyński, Tarnów 1914, s. 50.

⁵ Tamże, s. 83.

⁶ B. K l a u s, Przygotowanie rodziny do funkcji katechetycznych w diecezji tarnowskiej za biskupa J. Stepy, Tarnów 1971 (mps), s. 17.

⁷ Tamże, s. 145.

⁸ Tamże, s. 189.

też oddźwięk w diecezjalnych publikacjach, poszukujących nowych sposobów katechizacji. W 1912 roku pojawiła się broszurka zatytułowana „Jak dalej rozwijać myśl ks. W. Blaszyńskiego”⁹.

Trzeba zauważyć nie tylko odwagę ks. W. Blaszyńskiego, ale przede wszystkim jego głęboką przenikliwość i wyczucie zmieniających się czasów. Również sto lat przed Soborem Watykańskim II, mimo wielu przeciwności i niezrozumienia, dostrzegł ogromną rolę świeckich, szczególnie katolickich rodzin, w katechizacji. Dostrzeżenie dużych możliwości katechetyzacji prowadzonej przez rodzinę wyprzedziło znacznie późniejsze zarządzenia Kościoła na ten temat.

II. DZIAŁALNOŚĆ KS. WALENTEGO GADOWSKIEGO A RZECZ OŻYWIENIA KATECHETYCZNYCH DZIAŁAŃ KOŚCIOŁA

W późniejszych latach ożywienie katechetyczne na terenie diecezji tarnowskiej dokonało się przede wszystkim dzięki pracy katechetów tarnowskich z ks. W. Gadowskim¹⁰ na czele, jednym z najwybitniejszych katechetów działających na przełomie XIX i XX wieku¹¹. Opracowany przez niego katechizm miał ułatwić poznanie prawd wiary w sposób przystępniejszy, również bez pomocy kapłana¹². Doceniając osiągnięcia współczesnych sobie pedagogów świeckich, postulował naukowe pogłębienie pedagogiki chrześcijańskiej. Pedagogika ta miała wyjść naprzeciw problemom związanym z religijnym wychowaniem młodzieży, nie

⁹ Tamże, s. 235.

¹⁰ Urodził się 8 XII 1861 r. w Nowym Wiśniczu koło Bochni, zmarł 14 V 1956 r. w Bochni. Po studiach w seminarium duchownym w Tarnowie, przyjął w 1884 r. święcenia kapłańskie. Był katechetą w szkołach powszechnych w Pilźnie, Nowym Sączu, Tarnowie i w latach 1891–1929 w seminariach nauczycielskich w Tarnowie i Bochni. Po ukończeniu w 1913 r. w Lipsku pedagogiki był wykładowcą katechetyki i wychowawcą w seminarium w Tarnowie (do 1924 r.). Jako pedagog reprezentował kierunek, przyjmujący za podstawę wychowania religijnego obecność czynnika nadprzyrodzonego. Dążył do syntezy tradycyjnej pedagogiki katolickiej z wartościami pedagogiki współczesnej (Wychowanie młodzieży a herbarcyizm, Kraków 1887; Kilka słów o genezie pedagogiki, Kraków 1889; Podręcznik psychologii wychowawczej dla seminariów nauczycielskich i wychowawców, Tarnów 1926). Postulował potrzebę wychowania całościowego, obejmującego obok kształcenia intelektualnego, również rozwój osobowościowy wychowanka. Propagował nauczanie m.in. metodą szkoły pracy lub szkoły twórczej. Zakładał bractwa i związki szkolne, ułatwiające proces przechodzenia od wychowania autorytatywnego do samowychowania i uspołecznienia się. Organizował biblioteki szkolne oraz założył w Tarnowie w 1907 r. Stowarzyszenie Bibliotek Chrześcijańskich. W katechezie udoskonalił i pogłębił monachijską metodę katechetyczną, którą nazwał metodą dwutygodnika, gdyż propagował ją w założonym przez siebie pierwszym polskim czasopiśmie katechetycznym: Dwutygodnik Katechetyczny i Duszpasterski. Jest to metoda Gadowskiego. Brał udział w zjazdach i kursach katechetycznych w Polsce, Austrii i Niemczech oraz przyczynił się do powstania w 1898 r. Związku Katechetów pod wezwaniem św. Jana Kantego. Jest autorem wielu katechizmów i podręczników do nauki religii: Ilustrowany katechizm średni dla katolików, Tarnów 1906; Katholischer Katechismus für Kinder, Wien 1913; Ilustrowany większy elementarny katechizm katolicki, Tarnów 1916, wyd. 2; Mała biblijka zawierająca całą naukę religii dla dzieci I i II klasy ludowej, Tarnów 1916; Apologetyczny katechizm katolicki, Miejsce Piastowe 1939. Ponadto opublikował: Hosanna. Książeczka do modlitwy dla dzieci katolickich, Kraków 1890; Co sądzić o szkole wyznaniowej, Tarnów 1919; Historia wychowania prof. Stanisława Kota, Poznań 1925; Egzorty dla szkół

ograniczając się bynajmniej do katechezy szkolnej, ale postulując głębsze uświadomienie rodziny w jej obowiązkach katechetycznych¹³.

Syntezą jego poglądów na temat katechetycznej roli rodziny była wydana w 1932 roku książeczka pod tytułem *Kazania o wychowaniu chrześcijańskim*. Już we wstępie do niej przypomniał rodzicom o wielkiej potrzebie ich zaangażowania w formację moralno-katechetyczną ich dzieci¹⁴. Wykorzystując osiągnięcia współczesnej nauki, a równocześnie nie zapominając o duchowych potrzebach człowieka, jego formacji religijnej, w kilkunastu punktach próbował rodzicom podać najważniejsze prawdy, gwarantujące skuteczność ich wychowawczego oddziaływania. Oto jego propozycje:

1. Aby dobrze wychować dziecko, trzeba mieć zawsze w pamięci właściwy cel człowieka i do tego celu stosować całe wychowanie. Celem najwyższym w wychowaniu dziecka jest przede wszystkim zbawienie jego duszy, umożliwienie mu szczęścia wiecznego. Z tym celem wiążą się inne: społeczny oraz wychowanie człowieka kulturalnego. W tym wszystkim trzeba pamiętać o tym, że rodzice powinni w wychowaniu iść za naturą dziecka i dopomagać jej. Powinni uszlachetniać, rozwijać i pielęgnować zdolności dziecka, pamiętając o jego samodzielności¹⁵.

2. Najważniejszym środkiem w wychowaniu dzieci jest miłość rodzicielska. Ona zdobywa miłość i zaufanie dziecka, pobudza do studiów wychowawczych, wprowadza w wychowanie ton serdeczności, pozwala łatwo naprawić uchybienia wychowawcze, uczy wyrozumiałości i cierpliwości. Wskazuje, że właściwie niemożliwe jest, by nauczyciel zdobył podobną miłość i zaufanie dziecka¹⁶.

3. Pomocami wychowawczymi, właściwymi rodzinie chrześcijańskiej, jest religijność rodziców¹⁷.

4. Rodzice powinni uwzględniać rozwój dziecka, znać wszystkie fazy jego przemiany i uwzględniać je w wychowaniu. W tym celu powinni korzystać z osiągnięć współczesnej psychologii¹⁸.

5. Najlepszym i najbardziej zrozumiałym dla dziecka środkiem wychowawczym jest przykład. *Słowa bez przykładu życiowego budzą w dzieciach mniemanie, że rzecz byłaby piękna, ale nie da się wykonać, skoro i dorośli jej nie wykonują*¹⁹.

6. Ważnym środkiem wychowawczym jest nauczanie. Rodzice powinni tu wykonywać naturalną ciekawość dziecka, cierpliwie odpowiadając na jego pytania²⁰.

powszechnych, Lwów 1932; *Kazania o wychowaniu chrześcijańskim*, Kielce 1932. Napisał wiele artykułów i recenzji dotyczących tematyki metodycznej, wychowawczej i katechetycznej; zob. P. Poręba, Gadowski, EK, t. 5, k. 800–801; M. Bandała, Gadowski Walenty, w: *Słownik katechetyków polskich XX wieku*, red. R. Czekalski, Warszawa 2003, s. 63–65.

¹¹ Tamże.

¹² W. Gadowski, *Katechizm*, Tarnów 1914, s. 279.

¹³ Tenże, *Wychowanie młodzieży i herbarcyанизm*, Kraków 1887, s. 15.

¹⁴ Tenże, *Kazania o wychowaniu chrześcijańskim*, Kielce 1932, s. 3.

¹⁵ Tamże, s. 5–8.

¹⁶ Tamże, s. 9–13.

¹⁷ Tamże, s. 14–18.

¹⁸ Tamże, s. 19–24.

¹⁹ Tamże, s. 26.

²⁰ Tamże, s. 27–29.

7. Pomocnym środkiem wychowawczym może też być angażowanie dzieci do pracy odpowiadającej ich siłom, odpowiednio zorganizowanej. Rodzice powinni wykorzystywać ambicję i współzawodnictwo dzieci²¹.

8. Wielką rolę w wychowaniu dzieci odgrywają zezwolenia i odmowy, z jakimi spotykają się ze strony rodziców. Należy pamiętać, a szczególnie w wypadku młodzieży, rodzice powinni przedstawiać dziecku powody swojej decyzji²².

9. Rodzice nie powinni też żałować swoim dzieciom rady, wypowiedzianej w tonie życzliwym i dla dzieci zrozumiałym. Powinni liczyć się z psychiką dziecka i pamiętać, aby wypowiedziane przez nich rady odpowiadały uczuciom i skłonnościom dziecka²³.

10. Dziecko powinno też podlegać dyskretnemu nadzorowi ze strony rodziców, który nie powinien być skrytym podpatrywaniem i śledzeniem dziecka, tłumieniem jego objawów życiowych, lecz troską o to, aby dziecku nie stała się krzywda²⁴.

11. Ważnym czynnikiem w przyswajaniu przez dziecko odpowiednich wartości jest przyzwyczajanie. Znając dziecko, powinni sobie rodzice ułożyć plan przyzwyczajania dzieci do dobrego²⁵.

12. Potrzebnym czynnikiem wychowawczym jest system nagród i kar, które powinny być stosowane z wielką konsekwencją, ale i umiarem. Zawsze też powinno przeważać nagradzanie²⁶.

13. Skażenie natury ludzkiej przez grzech pierworodny bardzo często uniemożliwia odpowiednie działanie wychowawcze. Niezbędnym więc czynnikiem rodzinnej katechezy chrześcijańskiej jest modlitwa. Modlitwa rodzinna, dostosowana do wieku dzieci, jest niezastąpionym rodzajem katechezy²⁷.

14. Niewyczerpanym źródłem siły dla wychowawców i dzieci jest Najświętszy Sakrament. Wspólna Komunia św. rodziców i dzieci łączy ich ściśle ze sobą nawzajem oraz z Chrystusem, który w nich żyje²⁸.

15. Jednym z najważniejszych zadań wychowawczych rodziny jest kształtowanie sumienia dziecka. Niezastąpionym sposobem odpowiedniego kształtowania sumienia jest dobra spowiedź święta, która kształtuje u dziecka poczucie sprawiedliwości i uczciwości. Nigdy jednak roztropni rodzice nie powinni straszyć dziecka spowiedzią²⁹.

16. Katecheza rodzinna powinna harmonijnie i konsekwentnie stosować nie tylko wszystkie naturalne środki wychowania, ale także środki nadnaturalne. Czymś koniecznym jest też całościowe spojrzenie na człowieka, oddziaływanie więc zarówno na rozum jak i na serce i wolę dziecka³⁰.

²¹ Tamże, s. 31–33.

²² Tamże, s. 35–39.

²³ Tamże, s. 40–44.

²⁴ Tamże, s. 45–48.

²⁵ Tamże, s. 49–53.

²⁶ Tamże, s. 58–62.

²⁷ Tamże, s. 63–67.

²⁸ Tamże, s. 68–71.

²⁹ Tamże, s. 72–75.

³⁰ Tamże, s. 76–80.

III. DZIAŁANIA BISKUPA LEONA WAŁĘGI NA RZECZ WYCHOWANIA RELIGIJNEGO W RODZINIE

Potrzebę wychowania religijnego bardzo mocno akcentował również biskup tarnowski L. Wałęga, który ponad 30 lat kształtował oblicze diecezji tarnowskiej (1903–1933). Zwracał uwagę na potrzebę uzupełnienia katechezy szkolnej przez wychowanie religijne w domu rodzinnym. Za jego rządów obradował I Synod Diecezjalny, który podjął również problem katechezy rodzinnej. W statucie 14 czytamy:

§ 1. *Do pracy w nauczaniu młodzieży pozaszkolnej duszpasterz wezwie wszystkich chętnych parafian, pobożnie i religijnie uświadomionych, nauczycielstwo, o ile okaże dobrą wolę, zakonnice w ochronkach, członków bractw i stowarzyszeń, a nawet dzieci kończące szkołę.*

§ 2. *Duszpasterz w razie potrzeby przydzielać im będzie jedno lub więcej dzieci do wyuczenia przynajmniej rzeczy pamięciowych, a sam od czasu do czasu odbierać będzie sprawozdanie i badać postępek w nauce.*

§ 3. *Wszystkich zaś pomocników katechistów zwiąże w osobne Bractwo Nauki Chrześcijańskiej³¹.*

Do podniesienia poziomu moralnego i wiedzy religijnej przyczyniały się też rekolekcje i misje ludowe, w których akcentowano potrzebę wychowania religijnego w domach rodzinnych³².

IV. TROSKA BISKUPA FRANCISZKA LISOWSKIEGO O UMOCNIE NIE DZIAŁAŃ RODZINY JAKO WSPÓLNOTY WYCHOWAWCZEJ

Ostatnie lata przed wybuchem II wojny światowej to czas pasterzowania w diecezji tarnowskiej bpa F. Lisowskiego. Zdawał on sobie sprawę z ogromu zagrożeń, jakie stały wtedy przed Kościołem: *i dlatego, gdy rozważam o tem, co się dzieje w świecie, o bezbożnictwie bolszewickim, o rasyźmie i religii niemczyzny, to dochodzę do przekonania, że świat odchrześcijaniony można uratować jedynie przez uchrześcijanienie rodzin³³*. Świadom tych zagrożeń oraz spustoszeń, jakie czynią w jego diecezji *przewrotne hasła wolnomyślicieli i ich bezbożne pisma, jak bałamucą i tumanią lud³⁴*, pisał: *Kolana matki niech będą pierwszą szkołą, a przykład rodziców pierwszym pedagogiem³⁵*.

Wskazania bpa F. Lisowskiego były przypomnieniem, że *rodzice są pierwszymi nauczycielami i wychowawcami swych dzieci³⁶*. Zwracał się do rodziców z pouczeniem, że to na nich spoczywają obowiązki religijnego, moralnego i obywatelskiego wychowania dzieci. Dlatego powinni się dowiedzieć, *jakie istnieją najlepsze środki*

³¹ I Synod Diecezji Tarnowskiej, Statut 14.

³² Zob. *Currenda* 3(1905), s. 22.

³³ F. L i s o w s k i, O rodzinie chrześcijańskiej. List pasterski, Tarnów 1934, s. 3.

³⁴ Tamże, s. 3.

³⁵ Tamże, s. 20.

³⁶ Tamże, s. 16.

*i metody dobrego wychowania i że najważniejszym środkiem jest ich własny przykład*³⁷. Przypominał też, że choć w wychowaniu dzieci powinny harmonijnie współdziałać rodzina, państwo, Kościół, to jednak pierwsze miejsce w tym względzie zajmuje rodzina³⁸. Rodzice nie mogą zapomnieć, że najważniejszą tajemnicą wychowania jest miłość. Dziecię trzeba pokochać, ale miłością dobrą, rozumną³⁹. Wychowanie dziecka rodzice powinni zacząć od samego momentu poczęcia. Ten pierwszy okres wychowania, cichy i tajemny, znany tylko matce jest bardzo ważny⁴⁰. Dziecko dla rodziców jest niejako księżką. Pierwsza stronica otwiera się w dniu narodzenia. Każdy dzień to nowa kartka⁴¹.

Zwracał też uwagę, że rodziców w dziele wychowania nie zastąpi żadna instytucja, żadne, nawet najlepsze programy wychowawcze. Było to szczególnie ważne w diecezji tarnowskiej, przeważnie rolniczej, gdzie stopień wykształcenia społeczeństwa był stosunkowo niski⁴².

Listy i wskazówki bpa F. Lisowskiego były świadectwem realizacji w diecezji tarnowskiej myśli i wskazań, które zawarł papież Pius XI w encyklice *Divini Illius Magistri*, przypominając, że rodzina chrześcijańska jest pierwszym, naturalnym i koniecznym środowiskiem wychowania⁴³.

V. PODSUMOWANIE

Nawet pobieżna charakterystyka wybranych działań Kościoła tarnowskiego w okresie przed II wojną światową na rzecz włączenia rodziny w dzieło katechizacji pozwala stwierdzić, że pojawiło się wiele elementów godnych odnotowania, nie tylko z punktu widzenia historii katechezy, ale ze względu na wciąż żywe propozycje dla współczesnych katechetów. Wiele z tych propozycji katechetycznych nie straciło aktualności i na początku III tysiąclecia stanowić mogą interesującą bazę na rzecz zaktywizowania katechetycznej posługi rodziny.

Warto zatem wskazać na następujące implikacje wynikające z dotychczasowych wysiłków Kościoła tarnowskiego na rzecz katechezy rodzinnej:

— Dostrzeżenie przez ks. W. Błaszyńskiego, twórcy „ruchu sidzińskiego” w XIX wieku, iż brak wiedzy religijnej jest częstym powodem kryzysu moralnego rodzin i społeczeństw. Dla likwidacji wciąż niezmiennie istniejącego analfabetyzmu religijnego — jak zauważył to już ks. W. Błaszyński — konieczne jest zaangażowanie nie tylko duchownych, ale przede wszystkim ludzi świeckich.

— Podkreślenie przez ks. W. Gadowskiego na przełomie XIX/XX wieku roli odpowiednich materiałów katechetycznych dla zwiększenia skuteczności katechezy szkolnej i rodzinnej.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże, s. 16–17.

³⁹ Tamże, s. 17.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże, s. 21.

⁴² Tamże, s. 23.

⁴³ Por. P i u s XI, Encyklika o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży *Divini Illius Magistri*, przeł. J. Korzonkiewicz, Poznań 1932, s. 68.

— Uwypuklenie w posłudze biskupiej L. Wałęgi, zwłaszcza poprzez obrady I Synodu Diecezji Tarnowskiej, problemu katechezy rodzinnej.

— Działania bpa F. Lisowskiego, który w okresie zagrożenia faszyzmem i komunizmem, w wychowaniu i katechezie rodzinnej widział najskuteczniejszy sposób na przeciwstawienie się tym niebezpieczeństwom.

Sobór Watykański II nadał katechezie rodzinnej odpowiednią rangę. W Kościele tarnowskim jeszcze przed II wojną światową zainteresowanie katechezą rodzinną nie było czymś marginalnym, ale stanowiło, przynajmniej od stu lat, ważny element jego działalności.

THE TARNÓW CHURCH PROPOSALS IN FAVOR OF THE ENGAGEMENT OF THE FAMILY INTO CATECHETICAL WORK BEFORE THE SECOND WORLD WAR

SUMMARY

Even the general characteristic of selective activities of Tarnów diocese before the second World War in favor of the engagement of the family into catechesis points out that many important elements has appeared. Many of these catechetical proposals have not lost its relevance today and may be the starting point in favor of stirring the family catechesis activity. Let's remind a few:

— Fr. W. Błaszyński discovered that lack of religious knowledge is frequent cause of moral crisis in the family and created „Sidzinski movement”.

— In the beginning XIX/XX century, Fr. W. Gadowski underlined the importance and efficiency of school catechetical materials.

— Bishop L. Wałęga, gave emphasize on the family catechesis, especially through proceedings of the first Tarnów Synod.

— In period of the threat of fascism and communism, bishop F. Lisowski saw the family catechesis and education as the most successful way to strengthen the opposition.

The Second Vatican Council has given proper rank for the family catechesis. In the Tarnów Church the interest was not only marginal, but has presented very important element of the activities for more than hundred years.

UCZESTNICTWO WIERNYCH ŚWIECKICH W CELEBRACJI EUCHARYSTII W ŚWIETLE INSTRUKCJI *REDEMPTIONIS SACRAMENTUM*

Treść: — Wstęp. — 1. Czynne i świadome uczestnictwo. — 2. Funkcje wiernych świeckich w celebracji Mszy Świętej. — Zakończenie. — Zusammenfassung

WSTĘP

W każdym zgromadzeniu eucharystycznym, a szczególnie w tym zgromadzonym w niedzielę, trwa obraz pierwszej wspólnoty chrześcijańskiej, którą św. Łukasz ukazał w *Dziejach Apostolskich* jako przykład dla nas, pisząc, że wszyscy oni (pierwsi ochrzczeni) *trwali w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach* (2, 42). Również i dzisiaj Kościół ujawnia się przede wszystkim w pełnym i czynnym uczestnictwie całego Ludu Bożego w tych samych obchodach liturgicznych, zwłaszcza w tej samej Eucharystii, w jednej modlitwie, przy jednym ołtarzu pod przewodnictwem biskupa, otoczonego prezbiterami i sługami ołtarza (por. KL 41)¹.

Uczestnictwo wiernych w liturgii jest konsekwencją przyjętego chrztu. Na mocy tego sakramentu, poprzez udział w powszechnym kapłaństwie Chrystusa, wierni mają prawo i obowiązek do *sprawowania kultu Bożego, zgodnie z przepisami własnego obrządku* (KPK 214). Wolno im też pełnić urzędy kościelne oraz posługi liturgiczne (KPK 228–230)², szczególnie, gdy to *doradza konieczność Kościoła, z braku szafarzy, także świeccy, [...] mogą wykonywać pewne obowiązki w ich zastępstwie, mianowicie: posługę słowa, przewodniczyć modlitwom liturgicznym, udzielać chrztu, a także rozdzielać Komunię Świętą zgodnie z przepisami prawa* (KPK 230, par. 3).

Stosownie do natury sprawowanych obrzędów, udział wiernych świeckich winien być najpierw wewnętrzny, to jest świadomy, z pełnym zaangażowaniem umysłu i serca, z pełną odpowiedzialnością na zbawczą moc słowa Bożego i sakramentów.

¹ R. Pięrskała, Uczestnictwo wiernych w Eucharystii, *Liturgia Sacra* 8: 2002, nr 2, s. 231; zob. E. Weron, Laikat i apostołstwo, Poznań 1999, s. 28–30.

² Zob. T. Sinka, Podział funkcji w zgromadzeniu liturgicznym, w: *Msza święta*, red. W. Świerzawski, Kraków 1992, s. 170–191; Ś. Szczepaniec, Pytanie o posługi liturgiczne mężczyzn, kobiet i dzieci, Kraków 1989.

Taka postawa wewnętrzna musi uzewnętrznić się również poprzez określone gesty i postawy oraz zewnętrzne działania, takie jak: modlitwa, śpiew, gesty obrzędowe, postawa ciała (por. KL 11, 30)³.

Pewne szczegółowe zalecenia na ten temat podają nowe księgi liturgiczne, a zwłaszcza *Nowe ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego* (Poznań, 2004), które przypomina, że *Sprawowanie Eucharystii jest [...] czynnością całego Kościoła, a wierni świeccy przez świadome, czynne i owocne uczestnictwo w eucharystycznym misterium stale wzrastają w świętości* (nr 5).

To zagadnienie obecne jest także w najnowszej instrukcji Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów *Redemptionis sacramentum. O tym, co należy zachowywać, a czego unikać w związku z Najświętszą Eucharystią*, ogłoszonej 25 marca 2004 roku. Instrukcja pochwała wielorakie zaangażowanie się ludzi świeckich w duszpasterską działalność Kościoła, odwołując się przy tym do dotychczasowych dokumentów Magisterium Kościoła. Dokument ten przestrzega równocześnie przed wadliwym uczestnictwem w Eucharystii, tak bowiem należy rozumieć zawarte w nim stwierdzenie, że *Dla dobra wspólnoty oraz całego Kościoła Bożego niektórzy z wiernych świeckich zgodnie z tradycją słusznie i chwalebnie wykonują pewne funkcje podczas sprawowania świętej liturgii*⁴. Jednocześnie instrukcja stwierdza, że *należy unikać niebezpieczeństwa zaciemniania uzupełniającego się podziału czynności pomiędzy duchownymi i świeckimi* (RS 45).

Zagadnienie ujęte w tytule niniejszego artykułu zostało przedstawione w rozdziale drugim tejże instrukcji. W oparciu o treści tam zawarte, w części pierwszej niniejszego artykułu zwrócimy uwagę na czynne i świadome uczestnictwo wiernych w Eucharystii, a w drugiej na funkcje wiernych świeckich w Eucharystii.

I. CZYNNE I ŚWIADOME UCZESTNICTWO

Omawiany dokument przypomina najpierw jedno z najczęściej powtarzających się, zwłaszcza w *Konstytucji o liturgii świętej*, pojęć (zalecanych już od czasów papieża Piusa X)⁵: czynne uczestnictwo (RS 39). Określenie „uczestnictwo” pochodzi od łacińskiego *participare*, co znaczy dosłownie *brać swoją część*, czyli wykonać swoją partię. Właściwym pełnym kapłanem jest tylko Chrystus, zaś kapłaństwo prezbiterów i świeckich polega na dokładnym wykonywaniu swojej, im tylko powierzonej roli (por. RS 36)⁶. Uczestnictwo we Mszy Świętej można

³ H. Sobeczko, Postawy wewnętrzne i zewnętrzne w czynnym uczestnictwie wiernych, *RBL* 48: 1989, s. 207–224; zob. S. Cichy, Teologia „Ogólnego wprowadzenia do Mszału Rzymskiego”, w: *Mszał księgą życia chrześcijańskiego*, red. B. Nadolski, Poznań 1989, s. 294.

⁴ Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Instrukcja *Redemptionis sacramentum. O tym, co należy zachować, a czego unikać w związku z Najświętszą Eucharystią*, Poznań 2004, nr 43.

⁵ Zob. Pius X, *Mottu proprio Tra le sollecitudini* (22 XI 1903), s. 330.

⁶ Zob. L. Balter, Kapłaństwo ludu Bożego. Studium teologiczno-dogmatyczne, Warszawa 1982; P. Gajda, Udział wiernych w odnowionej liturgii Mszy Świętej, w: *Alma Mater Tarnoviensis*, Tarnów 1972, s. 325–347; T. Pawluk, Czynny udział wiernych we Mszy św. w świetle soborowej odnowy liturgii, *PK* 3–4(1967), s. 225 nn.; R. Kamiński, Duszpasterstwo

przyrównać do koncertu symfonicznego albo do teatru. Każdy z muzyków gra przydzieloną sobie partię, występują soliści, jest dyrygent. W teatrze podobnie — każdy z aktorów wykonuje swoją rolę. Współpraca wszystkich stwarza całość, piękno, harmonię, dzieło artystyczne⁷. Podobnie winno być we Mszy Świętej, która jest — jak przypomina omawiana instrukcja — dziełem całego zgromadzenia (por. RS 39–40). Mimo odmienności ról, także wierni składają Bogu Żertwę ofiarną, a wraz z Nią samych siebie. W ten sposób zarówno przez składanie ofiary, jak i przez Komunię Świętą, wszyscy biorą właściwy sobie udział w chrześcijańskim kulcie religijnym, czerpiąc z niego światło i moc, aby sprawować swoje chrzcielne kapłaństwo przez świadectwo świętego życia (por. RS 37).

Czynne uczestnictwo oznacza angażowanie się we wspólnie wykonywany akt liturgiczny i wypełnianie powierzonych funkcji liturgicznych zgodnie z podziałem ról w zgromadzeniu⁸. Czynne uczestnictwo nie oznacza, że każdy musi lub może wykonywać wszystko; oznacza natomiast, że wierni są prawdziwymi podmiotami wspólnego działania liturgicznego, a nie tylko niemymi widzami. Dlatego każdy spełniający swą posługę w liturgii, czy to duchowny, czy świecki, powinien czynić tylko to i wszystko to, co należy do niego z natury rzeczy i na mocy przepisów liturgicznych (por. RS 40)⁹.

Zwracając uwagę na konkretne formy aktywności członków zgromadzenia liturgicznego, instrukcja przypomina, że *niedawna odnowa ksiąg liturgicznych dowartościowała, zgodnie z intencją Soboru, aklamacje ludu, odpowiedzi, psalmy, antyfony, pieśni, jak również czynności czy gesty oraz postawę ciała, nadto zatroszczyła się o wprowadzenie w odpowiednim czasie obowiązku świętego milczenia, przewidując również w rubrykach części należące do wiernych* (RS 39). Więcej miejsca pozostawiono również dla pozytywnej inwencji, która polega na tym, że każda celebracja powinna być dostosowana do potrzeb, zdolności percepcyjnych, duchowego przygotowania i temperamentu uczestników, zgodnie z możliwościami stworzonymi w ramach przepisów liturgicznych. Także w wyborze pieśni, melodii, czytań biblijnych i homilii, w przygotowaniu modlitwy wiernych, w wypowiedzianych niekiedy zachętach, jak również w ozdabianiu kościoła stosownie do okresu liturgicznego, istnieje większa możliwość wprowadzania do każdej celebracji pewnego urozmaicenia, aby dzięki temu uczestnikom ułatwić przeżycie wewnętrzne (por. RS 39).

W instrukcji czytamy, że wierni mają również uczestniczyć świadomie w akcji liturgicznej (por. RS 40; zob. KL 14, 48; DB 50), traktując ten udział nie tylko jako swój obowiązek, ale jako prawo, przywilej i zaszczyt oraz źródło swego uświęcenia (por. RS 37–38). Wierni powinni być świadomi, że na mocy kapłaństwa powszech-

w społeczeństwie pluralistycznym, Lublin 1997, s. 160–161; R. Zielaśko, *Msza św. i uczestnictwo w niej według teologii współczesnej*, w: *Wprowadzenie do liturgii*, red. F. Błachnicki, W. Schenk, R. Zielaśko, Poznań 1967, s. 245 nn.; E.J. Desmedt, *Le sacerdoce des fideles*, Paris 1966, s. 411–424.

⁷ J. Grześkowiak, *Liturgia dziś*, Katowice 1982, s. 280 n.

⁸ R. Pierskała, jw., s. 239; zob. L. Scheffczyk, *Różnorodność służby — laik — diakon* — ksiądz, *ComP* 17: 1997, nr 3, s. 38–53.

⁹ Zob. S. Cichy, *Zgromadzenie liturgiczne podstawowym znakiem odnowionej liturgii*, *SSHT* IX: 1978, s. 43–52.

nego otrzymanego na chrzcie, współdziałają w ofiarowaniu Eucharystii (por. KK 10). To uczestnictwo zasadza się na głębokim poziomie wiary: to świadomość, że jesteśmy siostrami i braćmi, solidarnie zdolnymi do wspólnego celebrowania. Chodzi tu o świadomość wiary i braterstwa wiernych, którzy w całym swoim życiu, a nie tylko w Eucharystii, troszczą się o swoją przynależność do Kościoła. Za każdym razem, gdy ten Kościół — zgromadzenie uświadamia sobie swoją tożsamość, wie, że jego istnienie jest czystym darem Jezusa Chrystusa. To On jest wciąż działającym, On zaprasza, On gromadzi. Tak więc tylko ci, którzy zaczęli być zgromadzeniem w imię Chrystusa, mogą celebrować Eucharystię¹⁰.

Skierowując naszą uwagę na świadome uczestnictwo wiernych w Eucharystii, *Redemptionis sacramentum* przypomina dalej, że *Kościół nie gromadzi się z ludzkiej woli, lecz że jest powołany przez Boga w Duchu Świętym i przez wiarę odpowiada na darmowe Jego powołanie* (RS 42). To Duch Święty jest duszą Kościoła Chrystusowego, to On nieustannie ożywia liturgię¹¹. Jest także pierwszym jej animatorem. Gromadzi wierzących, kontynuuje zgromadzenie liturgiczne, staje się w nim źródłem wewnętrznej komunii.

Dokument podkreśla zatem, że liturgia nie jest czynnością prywatną¹². Nie może jej za taką uważać kapłan, który ją sprawuje nie tylko dla wiernych, ale przede wszystkim razem z nimi (por. RS 37). Wiernym nie może być to obojętne, co czyni kapłan w ich imieniu, dla nich oraz z nimi. Liturgia jest sprawą całego Kościoła, całego ludu Bożego, a nie tylko hierarchii kościelnej. I cały lud Boży sprawujący liturgię jest za nią odpowiedzialny, za jej należyty przebieg i za korzyści płynące z niej dla poszczególnych wiernych. Istnieje jednak — według instrukcji — pilna konieczność przypominania wiernym świeckim, że *Zgromadzenie wiernych, które zbiera się w celu sprawowania Eucharystii, absolutnie potrzebuje kapłana z mocą święceń, który będzie jej przewodniczył, ażeby była prawdziwie wspólnotą eucharystyczną. Z drugiej strony, wspólnota nie jest w stanie sama z siebie ustanowić sobie kapłana z mocą święceń* (RS 42). Z wielką więc ostrożnością, zdaniem instrukcji, należy posługiwać się tego typu wyrażeniami, jak *wspólnota celebrująca* lub *celebrujące zgromadzenie*, które prowadzą do dwuznaczności i jeszcze bardziej pogłębiają trudności w świadomym uczestnictwie wiernych w liturgii (por. RS 42). Szczególnie więc w nauczaniu katechetycznym instrukcja zaleca skorygowanie rozpowszechnionej gdzieś w ostatnich latach powierzchownej wiedzy i praktyki liturgicznej na ten temat oraz zachęca do ożywienia wśród wiernych *wielkiego zdumienia wobec głębi tajemnicy wiary, jaką jest Eucharystia, w której Kościół [...] z uwielbieniem pada na twarz przed ukrzyżowanym, umęczonym, pogrzebanym i zmartwychwstałym Panem* (RS 40).

Dla pogłębienia tego świadomego uczestnictwa w liturgii, instrukcja zaleca wiernym świeckim *stałe i poszerzone sprawowanie Liturgii Godzin, korzystanie z sakramentaliów oraz nabożeństwa chrześcijańskiej pobożności ludowej, ponieważ*

¹⁰ P.A. Liege, *Zrozumieć Eucharystię*, Kraków 1996, s. 81 n.

¹¹ Zob. H. Simon, *Chrystus żyje w słowie przez Ducha Świętego*, HD 51: 1982, s. 8–17; H. Hunemann, *Der Heilige Geist in der Kirche*, Freiburg 1981.

¹² Zob. Jan Paweł II, *Świeccy we wspólnocie chrześcijańskiej*, Poznań 1997, s. 32–35; R. Zielaśko, jw., s. 239–252; *Die gottesdienstlichen Versammlungen der Gemeinde*, hrsg. von H. Hücke, H. Rennings, Mainz 1973.

te dzieła pobożności prowadzą lud chrześcijański zarówno do częstego korzystania z sakramentów, zwłaszcza Eucharystii, „jak i do rozmyślania nad tajemnicami naszego odkupienia oraz do naśladowania chwalebnych przykładów Świętych Pańskich, przeto przyczyniają się do naszego udziału w kulcie liturgicznym ze zbawiennymi owocami” (RS 41).

II. FUNKCJE WIERNYCH ŚWIECKICH W CELEBRACJI MSZY ŚWIĘTEJ

Jak już wcześniej zostało powiedziane, wszyscy wierni w miarę możliwości powinni uczestniczyć w Eucharystii w sposób czynny i świadomy (por. KL 14; 11; 41 i 48). Z tego stwierdzenia wypływają dla teologii zgromadzenia liturgicznego daleko idące konsekwencje natury pastoralnej, zgromadzenie liturgiczne jest bowiem podmiotem liturgii, ma strukturę hierarchiczną, a co za tym idzie, obowiązuje w nim również podział funkcji¹³.

Do istoty misterium Kościoła, który gromadzi się na liturgii, należy więc jego zróżnicowanie i podporządkowanie. Dlatego też, jak czytamy w *Redemptionis sacramentum*, jest rzeczą ważną, że *Dla dobra wspólnoty oraz całego Kościoła Bożego niektórzy z wiernych świeckich zgodnie z tradycją słusznie i chwalebnie wykonują pewne funkcje podczas sprawowania świętej liturgii* (RS 43). Liturgia już ze swej natury, jako czynność społeczna, domaga się współpracy wszystkich, którzy w niej uczestniczą. Współpraca ta najbardziej dostrzegalna jest wtedy, gdy — jak stwierdza *Konstytucja o liturgii świętej* — wszyscy spełniają to, co do nich należy, czy to na mocy sakramentu święceń lub konsekracji biskupiej, czy przez udział w kapłaństwie powszechnym na mocy chrztu oraz bierzmowania (por. nr 28; zob. RS 44)¹⁴. Stąd też w zgromadzeniu liturgicznym należy wyróżnić posługi wynikające ze święceń (diakonat, sakrament święceń i konsekracja biskupia), posługi udzielane w specjalnym obrzędzie (lektorat, akolitat)¹⁵ oraz posługi zlecone czasowo przez rektora kościoła (organista, psalmista, kantor, usługujący do mszału, krzyża, świec, chleba, wina, wody i kadzielnicy)¹⁶.

Redemptionis sacramentum już we wprowadzeniu do instrukcji podkreśla również, że *Wszyscy wierni mają prawo do prawdziwej liturgii, a w sposób szczególnie do celebracji Mszy Świętej, która winna być taka, jaką chciał i ustanowił Kościół, tak jak określają przepisy w księgach liturgicznych oraz w innych normach*

¹³ H. Sobeczko, Zgromadzeni w imię Pana. Teologia znaku zgromadzenia liturgicznego, Opole 1999, s. 231; zob. B. Biela, Kościół — wspólnota. Wspólnota jako zasada rzeczywistniania się Kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego (1921–1987), Katowice 1993, s. 236–239; Z. Czubałk, Udział świeckich we Mszy Świętej, *ŻM* 5(1980), s. 9 nn.

¹⁴ Zob. J. Nowak, Historia posług w Kościele, *Liturgia Sacra* 3: 1997, nr 2, s. 53–57; A. Wróblewski, Wychowanie do czynnego udziału we Mszy św. według wskazań Konstytucji o Liturgii Świętej, *Novum* 11(1971), s. 23–28.

¹⁵ Zob. Święcenia niższe i wyższe, red. E. Górski, Sandomierz 1954, s. 25–30; E. Weron, jw., s. 31; H. Schmitz, Der liturgische Dienst des Akolythen, w: *Die liturgischen Dienste. Liturgie als Handlung des Gottesvolkes*, hrsg. von A. Kuhne, Paderborn 1982, s. 82–87.

¹⁶ Zob. W. Głowacki, Posługi i funkcje w zgromadzeniu liturgicznym, w: *Mszał księga*, jw., s. 313–331; Z. Narecki, Duszpasterstwo zwyczajne w parafii a rzeczywistnianie Kościoła, Lublin 2001, s. 313–314.

i aktach prawnych (RS 12). Instrukcja stwierdza też, że Wierni mają prawo, aby władza kościelna sprawowała pełne i skuteczne kierownictwo nad świętą liturgią, aby liturgia nigdy nie była postrzegana jako „prywatna własność kogokolwiek, ani samego celebransa, ani wspólnoty, w której sprawuje się sakramenty” (RS 18). Aby jednak liturgia była sprawowana w sposób godny i należyty, w numerze 44 instrukcji czytamy, że Wszyscy, „czy to wyświęceni szafarze, czy świeccy wierni, pełniący swój urząd, winni wykonywać tylko to, co do nich należy”, oraz podczas samej celebracji liturgicznej, jak i podczas jej przygotowania niech dbają, aby liturgia Kościoła była sprawowana godnie i pięknie.

Należy podkreślić, że na temat konkretnych form aktywności członków zgromadzenia liturgicznego jest mowa w *Redemptionis sacramentum* nie tylko w rozdziale II, ale również i w innych miejscach tego dokumentu.

W rozdziale II instrukcja podkreśla, że w zgromadzeniu liturgicznym *Oprócz posług akolity i lektora prawnie ustanowionych, do [...] szczególnych funkcji należą: funkcje akolity i lektora wyznaczonych czasowo, z którymi łączą się inne zadania opisane w Mszałe Rzymskim, oraz funkcje przygotowania hostii, prania bielizny liturgicznej i tym podobne (RS 44). Szczególnie godny pochwały jest — jak podkreśla w numerze 47 instrukcja — utrzymujący się znany zwyczaj, obecności chłopców lub młodzieńców, zazwyczaj nazywanych ministrantami, którzy służą przy ołtarzu na wzór akolity i na miarę swoich zdolności otrzymują stosowną katechezę na temat spełnianej posługi. Instrukcja przypomina też, że Do tego rodzaju służby ołtarza mogą być dopuszczane dziewczęta lub kobiety za zgodą biskupa diecezjalnego i z zachowaniem ustalonych przepisów (RS 47).*

Redemptionis sacramentum przestrzega jednak przed pewną klerykalizacją funkcji świeckich w liturgii, należy bowiem unikać niebezpieczeństwa zaciemniania uzupełniającego się podziału czynności pomiędzy duchownymi i świeckimi (RS 45). Stąd też *Wierny świecki, który jest wezwany do tego, aby świadczył pomoc podczas celebracji liturgicznych, winien być należycie uformowany oraz wysoko cenić życie chrześcijańskie, wiarę, moralność i wierność wobec Magisterium Kościoła. Wypada, aby otrzymał on formację liturgiczną dostosowaną do jego wieku, stanu, rodzaju życia i stopnia kultury religijnej’ (RS 46). Aby też skuteczniej zaradzić duszpasterskim potrzebom ministrantów, należy — zdaniem instrukcji — ustanowić dla nich i popierać stowarzyszenia, w których uczestniczyliby również i wspierali je ich rodzice (RS 47).*

W numerze 64 instrukcja, omawiając udział świeckich w posłudze słowa przypomina, że kapłan celebrujący może zlecić głoszenie homilii *kapłanowi koncelebrującemu lub niekiedy, zależnie od okoliczności, także diakonowi, nigdy zaś osobie świeckiej (por. RS 64). Zakaz ten dotyczy również alumnów seminariów, studentów teologii, asystentów duszpasterskich, nie wyłączając również wszelkich grup, ruchów, wspólnot lub stowarzyszeń świeckich. Bardzo cenna jest natomiast pomoc świeckich w wypełnianiu pewnych, bardziej lub mniej ważnych funkcji (RS 147). Szczególnie bardzo wysoko należy ocenić funkcję katechistów (por. RS 148), zwłaszcza na terenach misyjnych, oraz posługę asystentów pastoralnych (por. RS 149).*

Tam, gdzie brakuje kapłanów, celebracje niedzielne prowadzone są, w niektórych krajach, przez wiernych nie wyświęconych¹⁷. Zawsze jednak powinny one być zgodne z duchem oraz normami wydanymi przez kompetentną władzę kościelną, a przewodniczący im wierny musi mieć specjalny mandat od biskupa. Świeccy, przewodnicząc liturgii, mają również stosować formuły modlitewne dla nich przewidziane¹⁸. Poza tym uczestnicy tych celebracji muszą zdawać sobie sprawę z tego, że należy jednak *starannie unikać wszelkiego pomieszania między tego rodzaju zgromadzeniami a celebracją eucharystyczną* (RS 165).

W numerze 158 instrukcja przypomina, że *Nadzwyczajny szafarz Komunii Świętej będzie mógł udzielać komunii jedynie w przypadku braku kapłana lub diakona*. O dopuszczeniu wiernych świeckich do sprawowania funkcji nadzwyczajnego szafarza Eucharystii decyduje biskup diecezjalny, który wydaje odpowiednie normy szczegółowe, harmonizujące z prawem uniwersalnym Kościoła. Wierni ci powinni być należycie pouczeni z zakresu doktryny eucharystycznej, natury swej posługi, przepisów, które trzeba zachować dla okazania należytego szacunku wobec Najświętszego Sakramentu oraz na temat dyscypliny dotyczącej dopuszczania do komunii.

Tę funkcję mogą oni spełniać jedynie wtedy, gdy nie ma szafarzy zwyczajnych (biskup, prezbiter oraz diakon), albo gdy oni wprawdzie są, ale z powodu jakiejś przeszkody (np. sędziwy wiek) nie mogą udzielać Komunii św., względnie gdy liczni wierni przystępują do Komunii św. i celebracja Eucharystii, bez pomocy, trwałaby zbyt długo (zob. RS 158).

ZAKOŃCZENIE

Przywracanie integralnej wizji uczestnictwa wiernych w misterium Eucharystii znajdujemy w *Konstytucji o liturgii świętej* w numerze 48 oraz w wydanych potem dokumentach Kościoła (zob. *Eucharisticum mysterium*, nr 2; *Redemptor hominis*, nr 20; *Ecclesia de mysterio*, nr 6; *Ecclesia de Eucharistia*, nr 10)¹⁹.

Również ostatnio wydana instrukcja *Redemptionis sacramentum* zwraca uwagę na to zagadnienie, gdy pisze, że *Wszyscy wierni w miarę możliwości powinni uczestniczyć w Eucharystii w sposób pełny, świadomy i czynny, czcić ją z miłością przez akty pobożności i nawrócenie życia* (RS 186).

Także współpraca kapłanów i świeckich na polu liturgii wymaga odpowiedzialności za Kościół, specyficznej dla każdej ze stron. Wymaga również jedności ukazanej w instrukcji między posługą przewodzenia Eucharystii a przewodzenia wspólnocie, która to jedność odpowiada sakramentalnemu charakterowi Kościoła. Odmienność zadań sprawia też, że głoszenie homilii i sprawowanie Eucharystii jest zastrzeżone wyłącznie

¹⁷ Zob. Kongregacja Kultu Bożego, Dyrektorium celebracji niedzielnych w nieobecności kapłana *Christi Ecclesia* (2 VI 1988), nr 22, *Notitiae* 24: 1988, s. 371 n.

¹⁸ Por. W. Głowa, Współpraca duchowieństwa z laikatem w ewangelizacji parafii przez liturgię, *Liturgia Sacra* 4: 1998, nr 2, s. 239.

¹⁹ Zob. B. Nađolski, Eucharystia, t. IV, Poznań 1992, s. 110; t e n ż e, Urzeczywistnianie się Kościoła w liturgii w świetle dokumentów *Vaticanum II*, Poznań 1981, s. 137–138; F. Błachnicki, Odnowa liturgii a tradycja życia parafialnego, *CT* 46: 1976, z. 2, s. 111–113.

dla kapłana. Fakt, że kapłaństwo sakramentalne nie może być w żaden sposób zastąpione, wyznacza granice między zadaniami kapłanów i świeckich (por. RS 161).

Jest zatem rzeczą zrozumiałą, że zasady i normy przypomniane przez instrukcje nakazują, aby wierni świeccy, współpracując z posługą pasterską kapłanów, otrzymali także stosowną formację biblijną i liturgiczną (por. RS 170). Kościoły partykularne, a zwłaszcza biskupi i prezbiterzy muszą zadbać o zapewnienie należytej formacji doktrynalnej swoim świeckim współpracownikom, tak aby oni mogli wypełniać swoje specyficzne zadania z głębokim *sensus Ecclesiae*; zarazem powinni też odczuwać konieczność rozwijania duszpasterstwa powołaniowego, aby wzrastała liczba kandydatów do kapłaństwa służebnego²⁰.

TEILNAHME DER LAIEN AN DER FEIER DER EUCHARISTIE VOR DEM HINTERGRUND DER WEISUNG REDEMPTIONIS SACRAMENTUM

ZUSAMMENFASSUNG

Die Wiederherstellung der Vision integraler Teilnahme der Gläubigen am Mysterium der Eucharistie finden wir in der Verfassung zur heiligen Liturgie in der Nr. 48 und in den danach herausgegebenen Kirchenurkunden (siehe: Eucharisticum mysterium, Nr. 2; Redemptor hominis, Nr. 20; Ecclesia de mysterio, Nr. 6; Ecclesia de Eucharistia, Nr. 10).

Auch die gleichfalls neulich edierte Weisung Redemptionis sacramentum beachtet dieses Problem, wenn darin zu lesen ist, dass alle Gläubigen im Rahmen ihrer Möglichkeiten an der Eucharistie vollends, bewusst und aktiv teilnehmen, sie in Liebe durch fromme Taten und die Bekehrung des Lebens ehren sollten. (RS 186)

Auch die Zusammenarbeit der Priester und Laien auf dem Gebiet der Liturgie fordert für die Kirche Verantwortung, die spezifisch für jede der Parteien ist. Sie fordert laut Weisung gleichfalls Einigkeit zwischen dem Dienst der Leitung der Eucharistie und der Leitung der Gemeinschaft, die als Einigkeit dem sakramentalen Charakter der Kirche entspricht. Die Verschiedenheit der Aufgaben verursacht auch, dass das Verkünden der Homilie und die Ausübung der Eucharistie ausschließlich für den Priester vorbehalten sind. Die Tatsache, dass das sakramentale Priestertum keineswegs zu vertreten sei, bestimmt die Grenzen zwischen den Aufgaben Priestern und Laien (vergl. RS 161).

Daher ist es verständlich, dass durch die Weisung erinnerte Prinzipien und Normen gebieten, damit die Laien in der Zusammenarbeit mit dem Hirtendienst der Priester, auch eine angemessene biblisch-liturgische Bildung erhalten sollten (vergl. RS 170). Partikuläre Kirchen, besonders Bischöfe und Presbyter müssen eine gehörige doktrinaire Bildung ihren weltlichen Mitarbeitern zusichern, damit sie ihre spezifischen Aufgaben mit tiefem *sensus Ecclesiae* ausüben können; zugleich sollten sie auch die Notwendigkeit der Entwicklung der Berufungsseelsorge fühlen, damit die Zahl der Kandidaten zum dienstlichen Priestertum wächst.

²⁰ Por. W. Głowa, jw., s. 241–242.

WIELKI POST I WIELKANOC W ZWYCZAJACH WARMIAKÓW

Mieszkańcy katolickiej Warmii, w stosunku do protestanckich Mazurów, wyróżniali się odrębnymi zwyczajami związanymi z kościelnym rokiem liturgicznym. Większość ich obyczajów zakorzeniła się jeszcze w latach 1466–1772, kiedy Warmia wchodziła bezpośrednio w skład Rzeczypospolitej i władzę świecką i duchową sprawowali tu biskupi i Kapituła Katedralna. Przez to wiele zachowań Warmiaków w codziennym życiu zespoliła się z modelem wypełniania powinności wobec Kościoła i w postępowaniu wobec bliźnich. Tradycja przypisywała tutaj duchownym szczególne miejsce w życiu publicznym. Ksiądz cieszył się znacznym autorytetem nie tylko w sferze życia kościelnego, ale też w sprawach świeckich. Tak było na południowej Warmii, a więc w powiecie olsztyńskim i kilku parafiach dawnego powiatu reszelskiego, gdzie zdecydowanie przeważała ludność etnicznie polska, oraz w północnej niemieckiej Warmii, obejmującej powiaty: braniewski, lidzbarski i znaczną część reszelskiego. Ta odrębność obyczajowa w stosunku do Prus ujawniła się z całą mocą po 13 września 1772 roku, kiedy do Lidzbarka, jako siedziby biskupa, i do Fromborka, gdzie rezydowali kanonicy, wkroczyli pruscy urzędnicy i zaczęli burzyć dawny porządek w zakresie gospodarki, podatków i życia publicznego. Potem pamięć o dobrych i sprawiedliwych rządach biskupich i kapitulnych przypominał wyłącznie Kościół i historycy warmińscy z powołanego w 1856 roku Warmińskiego Towarzystwa Historycznego (*Historischer Verein für Ermland*). Swoje rozprawy ogłaszali w książkach i opracowaniach, drukowanych w „Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde Ermlands”, w kalendarzach i gazetach.

W niniejszym artykule pragnę w oparciu o publikacje w czasopiśmie polskich, takich jak „Gazeta Olsztyńska” sprzed 1939 roku i dodatkach do niej „Gość Niedzielny”, „Życie Młodzieży”, gazetach wydawanych po II wojnie światowej, między innymi w „Słowie na Warmii i Mazurach”, dodatku do „Słowa Powszechnego” w latach 1952–1981 oraz niemieckich — jak „Ermländisches Kirchenblatt” (1932–1944) kalendarzach („Julius Pohl Illustrierter Hauskalender”, i po 1945 roku „Ermlandbriefe”, potem od 1950 roku wydawanych w Niemczech „Ermländischer Hauskalender”, oraz pod zmienionym tytułem „Ermlandbuch”), polskie i niemieckie wspomnienia mieszkańców tej krainy i także własne badania, omówić zwyczaje Warmiaków w okresie Wielkiego Postu i Wielkanocy. Pomocne w tym opracowa-

niu okazały się również dwie prace autorów niemieckich: ks. Antoniego Kuhna, *Religiöse Bräuche in Ermland* oraz Erharda Riemanna *Ostpreußisches Volkstum um die ermländische Nordostgrenze*¹, a z polskich książka Anny Szyfer *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków*².

Jak niekiedy bywa w zależności od celów, jakie sobie stawiali autorzy różnych opracowań, przekazane opisy miały ukazywać wyjątkowość tych zwyczajów Warmiaków albo z powodu występowania tych zachowań prezentować powtarzalność obrzędów w różnych regionach. W moim dzieciństwie wiele zakresów tradycji warmińskiej było jeszcze żywych. Opowiadała mi o nich moja babka Elżbieta ze Starych Włók pod Lamkowem.

Do 1989 roku w polskich opracowaniach, ze względu na bezpośredni związek tych zwyczajów z nakazami Kościoła katolickiego, przedstawiano je w sposób uproszczony, nie dostrzegając w nich prawie zupełnie ważnych komponentów religijnych, chociaż odgrywały one rolę dominującą w obyczajowości pobożnych Warmiaków. Właśnie Warmiacy łączyli pomyślność w gospodarce rolnej z pomocą Bożą. Właściwie cała tradycja warmińska była nasiąknięta religijną wrażliwością. Religia obejmowała tu całe życie mieszkańców wsi. Wyznaczała normy moralne, zachowania i wzajemne kontakty między ludźmi. Kalendarz kościelny w przysłowiach zastępował dzisiejszy system liczbowy. Co najmniej cztery razy w roku pokropione były wodą święconą zagroda, dobytek i pola: w Nowy Rok, na Wielkanoc, w Zielone Świątki i podczas każdej kołedy. W obyczajach Warmiaków, obok chrześcijańskich, zachowały się też resztki zachowań z czasów pogańskich.

W przeszłości Wielki Post i Wielkanoc na Warmii, tak jak na innych ziemiach Polski, stanowiły okres wyróżniający się bogactwem chrześcijańskiej symboliki obrzędowej. Ten okres przynosił zawsze ważne przeżycia religijne. Siedmiotygodniowy post był poprzedzony zapustami. Tak określano trzy dni przed Środą Popielcową. Właściwie zapusty zastępowały Warmiakom karnawał, którego dawni mieszkańcy tych ziem nie znali. Zachowało się powiedzenie: *W zapusty będzie kurak thusty*³. W tych dniach bawiono się nadzwyczaj ochoczo, niekiedy nawet z przesadą. W 1565 roku w protokole z wizytacji parafii dywidzkiej zapisano, że wierni z powodu nadmiernych uciech zaniedbali swoje chrześcijańskie obowiązki w Popielec⁴. Były to jednak wyjątki. Zabawa zapustna była na Warmii nazywana *gielką*. Parobcy z przyslewków zdobywali duże zyski. Pisał o tym ks. Alfons Mańkowski: *Gdy przyszły zapusty, parobcy sposobili się, aby jak najwięcej pieniędzy wyłudzić od dziewcząt gospodarskich. Chwalili tedy ich piękność w domu, smagłą kibić i strój, a nade wszystko ich szczodroblivość zapustną. Za to dziewczęta sadziły się jedna na drugą na najwyższe pochwały parobczaków zastużyć. Gdy je parobcy przesadzali przez przygotowaną obręcz, wtedy każda dawała pieniądze i rzuciła parobkom na talerz [...] która więcej dała, odbierała*

¹ A. K u h n, *Religiöse Bräuche im Ermland*, Guttstadt 1932; E. R i e m a n n, *Ostpreußisches Volkstum um die ermländische Nordostgrenze*, Königsberg 1937.

² A. S z y f e r, *Zwyczaje obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków*, Olsztyn 1975.

³ *GO* 48(1938) z 27 II.

⁴ E. W e n d l, *Ermländische Bräuche im Winterhalbjahr*, w: *Heimatsbuch des Landkreises Allenstein, Melsungen* 1968, s. 197.

więcej pochwał⁵. Potem za zarobione tak pieniądze urządzono wiejskie zabawy. W niektórych wsiach młodzież przemierzała w tańcu, nazywanym *bugeltanc*, podobnym do poloneza, całą wieś. Dziewczęta skakały wysoko, aby len wyrósł wysoko⁶. Starsi grali w karty, kobiety spędzały czas na rozmowach. W zapusty ludzie wykonywali tylko niezbędne prace. W każdym niemal domu smażono pączki, na Warmii właśnie w zapusty, a nie w tłusty czwartek, jak na innych ziemiach polskich. Ogólna zabawa kończyła się we wtorek o północy.

Z zapustami związana jest anegdota, którą przytoczył Michał Lengowski: Ksiądz egzaminuje młodą parę, która pojawiła się w kancelarii parafialnej, aby dać na zapowiedzi przed ślubem. Pyta przyszedłego pana młodego: *a jakie są największe święta w roku?* Na co delikwent odpowiada: *A no zapusty, proszę jegomościa!* Na co ksiądz: *Tak, tak, u ciebie tylko zapusty tkwią w głowie, bo masz głowę pustą!*⁷

Z chwilą rozpoczęcia Wielkiego Postu, zarówno w polskich jak i niemieckich czasopismach, każdego roku zamieszczano wiele tekstów przypominających o powinnościach katolików w tym okresie⁸.

W Popielec kapłan wkładał ornat w szarym, podobnym do popiołu kolorze. Pobożni Warmiacy udawali się do kościoła, aby kapłan posypał im głowy popiołem, pozyskanym ze spopielonej palmy z ubiegłorocznej Niedzieli Palmowej. Wypowiadał tradycyjne *Z prochu powstałeś i w proch się obrócisz!* Tym, którzy pozostali przy swoich zajęciach, zwłaszcza na wsi, zabierano w modlitewnikach święty popiół do domu. Podniosły i smutny nastrój udzielał się każdemu. Odtąd rozpoczynał się Wielki Post, a w tym okresie starzy Warmiacy naprawdę pościli. Obowiązywały surowe przepisy. Umartwienie się przez post było tu dość rygorystycznie przestrzegane. Na śniadanie podawano często kapustę z burym grochem, mużę, czyli zupę mleczną lub też razowy chleb maczano w oleju⁹. W Środę Popielcową gospodynie szorowały, niekiedy popiołem, garnki, aby w nich nie pozostały resztki tłuszczu i mięsa, a gospodarze wytaczali wcześniej zakupione w mieście beczki ze śledziami. Pod Olsztynem znajdowały się wioski, w których gospodarze sprowadzali, jak można powiedzieć współczesnym językiem hurtowo, śledzie, a w Popielec je dzielono. Wielu palaczy zaprzestawało w Popielec palenia tytoniu bądź zażywania tabaki, ograniczano także spożywanie alkoholu. W wielu kościołach odbywały się specjalne dni skupienia z Mszą Świętą i kazaniem¹⁰.

⁵ A. Mańkowski, Zwyczaje i wierzenia na polskiej Warmii, *Gość Niedzielny*, dodatek do *GO* 53(1921) z 31 XII.

⁶ M. Zientara-Malewska, *Warmio moja miła*, Warszawa 1959, s. 178.

⁷ M. Lengowski, *Na Warmii i w Westfalii*, Warszawa 1972, s. 70.

⁸ Wskazuję tu jedynie niektóre teksty: Wielki Post, *Życie Młodzieży* 6(1927) z 27 III; A. L. Wielki Post i Wielkanoc, *Życie Młodzieży* 6(1928), z 25 III; Post, *Gość Niedzielny* 10(1935); Wielki Piątek, *GO* 71(1937) z 26 III; M. Hohmann, Aschermittwoch, *Ermländisches Kirchenblatt* 9(1933) z 26 I; J. Lettau, Osteralleluja, *Ermländisches Kirchenblatt* 16(1935) z 21 IV; Unsere Seeliche Aufgabe in der Fastenzeit, *Ermländisches Kirchenblatt* 14(1938) z 3 IV; Wenigstens einmal im Jahr, *Ermländisches Kirchenblatt* 14(1938) z 3 IV Die hehre Feier der Fasten, *Ermländisches Kirchenblatt* 5(1940) z 4 II; A. Kather, Palmsontag, *Ermländisches Kirchenblatt* 23(1953); H. Bischoff, Bräuche und Feste in der Kirche und in unserer Familie in Jahrenlauf, *Ermlandbuch* 1999, s. 50–53.

⁹ A. L. Zwyczaje i obyczaje wielkanocne na Warmii, *Życie Młodzieży* 6(1928) z 25 III.

¹⁰ B. Schwark, Vom religiösen Leben Ermland, *Ermländischer Hauskalender* 1951, s. 87.

Dorośli i dzieci brali udział w nabożeństwach piątkowej Drogi Krzyżowej i w niedzielę w Gorzkich Żalach. Na południowej Warmii czas Wielkiego Postu był także okresem okazywania specjalnego miłosierdzia. Oto chorym i biednym dawano masło, jajka, ryby, groch *aby nieco się pokrzepili i dożyli Zielganocy*¹¹. Musiały być jednak wyjątki. W starych księgach Olsztyna z lat 1609–1633 znajdowały się zapisy skazanych za radosne uciechy w Wielkim Poście¹².

W kościele umieszczano znacznych rozmiarów płachtę pokutną zwaną też płachtą głodową w kolorze fioletowym, dzielącą ołtarz od wiernych. Miało to oznaczać, że grzech oddzielił Boga od ludzi. Na płachcie były wyhaftowane przez kobiety i dziewczęta sceny z Męki Pańskiej oraz symbole męczeństwa Chrystusa, jak: młotek, gwoździe, korona cierniowa, włócznia¹³. Podczas Mszy Świętej kościelny podnosił nieco płachtę do góry, aby wierni obecni w kościele widzieli, co dzieje się na ołtarzu. Zdejmowano ją dopiero w Wielki Piątek, kiedy podczas odśpiewania Pasji padały słowa *i jak zastona została zerwana*. Wtedy już większość wiernych odbyła spowiedź wielkanocną. Zwyczaj z płachtą pokutną wywodzi się jeszcze z 1733 roku i był utrzymywany na Warmii do końca XIX wieku. Potem w niektórych kościołach zamiast płachty umieszczano chorągiew pokutną¹⁴.

Mniej więcej w połowie Wielkiego Postu proboszcz ogłaszał, że w kancelarii parafialnej można odebrać kartki, potwierdzające odbycie wielkanocnej spowiedzi. W rozprowadzaniu kartek proboszcza wspomagali nauczyciel i niekiedy kościelny. Oni też wpisywali na listę każdego odbierającego kartki dla domowników i czeladzi, jak się wówczas mówiło. Kartkę należało oddać przy spowiedzi. Z kolei proboszcz odznaczał w wykazie przystąpienie do Sakramentu Pokuty. W ten sposób, jak zauważył ksiądz Bruno Schwark, proboszcz miał ogólny przegląd uczestnictwa parafian w życiu sakramentalnym. I chociaż zdarzały się przypadki nieoddania kartek, to zawsze proboszcz obwieszczał z ambony, że wszyscy parafianie odbyli wielkanocną spowiedź.

Na Warmii był zwyczaj, że w Wielki Post przed Wielkanocą dwóch chłopców z kobiałkami we wsiach parafialnych zbierało jajka na rzecz szkoły. Zwyczajowo każda rodzina dawała po dwa lub trzy jajka. Zbierano w jednej parafii po kilka kop, z tego dziesiątą część odliczano zbierającym. W parafii biesowskiej ten zwyczaj skasował ojciec autora pamiętnika¹⁵.

Na trzy niedziele przed Wielkanocą chłopcy zrywali gałązki wierzby i brzozy. Wstawiano je do wiadra, stojącego w kuchni, aby witki brzozowe wypuściły listki i baze wierzbowe srebrzystego koloru. Baze poświęcane podczas Mszy Świętej w Niedzielę Palmową nabierały niezwykłej mocy; połykane chroniły przed chorobami gardła, spalone, jak wyżej napisałem, stawały się pokutnym popiołem. Z nich też gospodarz wykonywał małe krzyżyki i umieszczał je na polach ze zbożem, aby chroniły zbiory przed różnymi klęskami żywiołowymi. Gałązki umieszczał też nad wrotami obory. Miały chronić bydło przed chorobami zwierzęcymi. Także gos-

¹¹ M. Zientara-Malewska, jw., s. 180; por. A. Szyfer, jw., s. 55–64.

¹² E. Wendl, jw., s. 197.

¹³ G. Hermanowski, Das Fastbrauche im Ermland, w: Das Ermland, [Bonn 1975], s. 27.

¹⁴ A. Kuhn, jw., s. 50.

¹⁵ F. Lieder, Warmia moich młodych lat, Olsztyn 1986, s. 104.

podyni kładła gałązki do gniazda, w którym gęś wysiadywała jajka. W domu mieszkalnym poświęcone gałązki z Niedzieli Palmowej zawsze umieszczano za świętymi obrazami.

Na Warmii bogate były obrzędy Niedzieli Palmowej. Wszędzie rozlegało się radosne *Hosanna*. Tego dnia odtwarzano osobliwe misteria nawiązując do uroczystego przybycia Pana Jezusa na osiołku do Jerozolimy. Brała w nim udział młodzież. Były recytacje i śpiewy.

Z postawionego namiotu procesyjnie wnoszono do kościoła krucyfiks owinięty w płótno. Wierni śpiewali pieśń *W krzyżu zbawienie*. Od niepamiętnych czasów na Warmii kapłan kładł się przed krzyżem na ziemię, a wierni okładali go witekami wierzbowymi wołając: *Chcemy pasterza uderzyć, aby owce się nie rozproszyły*. W innych stronach wierni uderzali różgami w krzyż¹⁶.

Zwyczaje Wielkiego Tygodnia związane były bardzo ściśle z obrzędami kościelnymi¹⁷. Ten okres nazywano też na Warmii cichym tygodniem. Wtedy nie jadano wcale mięsa. Niezależnie od czynionych w tym okresie przygotowań do świąt Wielkanocy, ogólnego sprzątanía domu i zagrody, pieczenia ciasta, każdego dnia wieczorem w domu odczytywano fragmenty Męki Pańskiej. Była to powinność gospodyni bądź babci. Śpiewano też pieśni wielkopostne.

Od Wielkiej Środy każdy z następnych dni miał na Warmii swój osobliwy charakter. Oto w środę, zamiast jak na innych ziemiach polskich w Wielkanocny Poniedziałek, ludzie oblewali się wodą. Zwłaszcza młode dziewczęta były polewane strumieniami wody. Należało wtedy także pokropić wodą gospodarzy. Tego dnia nie należało tkać, po prostu nic nie mogło się kręcić, nie był to odpowiedni dzień do zasiewu, bo zboże nie wszędzie. Mówiono, że kury znoszą krzywe jaja, a zwierzęta, które w tę środę przyszły na świat, nie nadają się do hodowli¹⁸. W Kolnie k. Reszla okładano się różgami namoczonymi w wodzie, ażeby przegnać pchły!

Wielki Czwartek zawsze przyjmowano tu jako niezwykły dzień. Związane to było z wydarzeniami w Wieczerniku. Tego dnia w katedrze fromborskiej biskup święcił oleje, niezbędne przy udzielaniu sakramentu Chrztu Świętego, bierzmowania i sakramentu chorych. Wieczorem ordynariusz mył nogi dwunastu starcom ze swojej diecezji. Następnie brał udział we wspólnej *agape* z kanonikami i prałatami. Najpierw diakon odczytywał ewangelię, potem podawano na tej uczcie wino i łamano się opłatkiem. Jeszcze za rządów biskupa Augustyna Bludaua typowano do zaproszenia do Fromborka dwunastu starców z poszczególnych parafii. Przed ołtarzem biskup obmywał każdemu stopy mokrą chustą. Następnie obdarowywał ich różnymi darami — płaszczami, butami i pieniędzmi. Podobnie czynił również w 1932 roku biskup Maksymilian Kaller. Po obmyciu nóg starców zapraszano do pałacu biskupiego, gdzie spożywali kolację i wręczano im dary. W dawnych czasach także ojciec rodziny mył domownikom nogi.

W parafialnych kościołach kapłani wkładali białe ornaty i intonowali radosne *Gloria*. Potem zamilkły dzwony i organy. Mówiono, że dzwony posłano do Rzymu,

¹⁶ A. Kuhn, jw., s. 56–59; por. G. Hermanowski, jw., s. 27.

¹⁷ W języku niemieckim dni Wielkiego Tygodnia nazywano: Blaumontag, Weißdienstag, Krummittwoch, Grundonnerstag, Stillfreitag, Aschersonnabend.

¹⁸ E. Riemann, jw., s. 267.

Ojcu Świętemu¹⁹. Zamiast dzwonek ministranci używali drewnianych kołatek. Otdąd cały Kościół pogrążał się w smutku i żałobie.

Po Mszy Świętej, na pamiątkę obnażenia Chrystusa po wieczerzy, kapłan obnażał ołtarz. Zdejmowano z niego wszystko, rozlewano na ołtarzu wino i wodę, następnie chustą go osuszano. Jest to stary polski zwyczaj, który zachował się tu z dawnych czasów. Identycznie obnażano pozostałe ołtarze w świątyni. Do każdego udawał się kapłan z procesją wiernych. Tego dnia rolnicy w południe kończyli prace w polu. Chłopcy spod szkoły bądź kościoła z kołatkami rozpoczynali pochód przez wieś, wołali przy tym, że teraz jest czas, na modlitwę. Tak było w Dywitach, Kiwitach, Sułowie, Gutkowie. Zatrzymywali się przed kapliczkami i pobożnie wypowiadali: *Panie Chryste na krzyżu, Zmiłuj się nad nami!* W dawnych czasach zbierali także datki dla ubogich, potem zarzucono ten zwyczaj.

W Wielki Czwartek w miastach odbywały się targi. Na południowej Warmii znany był targ w Barczewie, dokąd zjeżdżali okoliczni rolnicy, ażeby zaopatrzyć się w nasiona. Tam gospodynie kupowały drobne prezenty dla dzieci i nasiona. Każda gospodyni starała się tego dnia coś zasiać w ogrodzie lub przesadzić rośliny w doniczkach. Wierzono, że posadzone drzewka i warzywa będą bogato plonowały²⁰. Dzieciom wypiekano obwarzanki. Kto zdołał odłamać największy kawałek, ten miał zyskać szczęście w życiu.

Wielki Piątek, podobnie jak Popielec, był dawniej dniem bez pożywienia. Tylko dzieciom podawano pajdę suchego chleba. Nie rozpalano tego dnia ognia w paleniskach. Unikano tłuszczu w potrawach. Starsi spożywali kluski ze śliwkami²¹. Przed pięćdziesięciu laty na wieczerzę podawano czarną kawę oraz chleb polewany olejem. Był to najsmutniejszy dzień. Upominano dzieci, aby nie mówiły głośno bądź nie próbowały śpiewać. Nabożeństwo w kościele rozpoczynało się rankiem, bliżej naszym czasom raczej po południu. Kapłan i wierni śpiewali pieśni wielkopostne oraz odtwarzali fragmenty Pasji. Zanim ksiądz procesyjnie przenoślił krzyż do grobu, wierni całowali krzyż i miejsca, w jakich Jezusowi oprawcy zadali rany. Pierwotnie krzyż owinięty był w czerwoną chustę, później — tylko okryty czerwoną stułą. Przy grobie w niektórych parafiach wierni odbywali straż przez całą noc. Śpiewali *Gorzkie Żale* i inne pieśni wielkopostne. Także w domach warmińskich w tym dniu kładziono wszystkie krzyże niby do pozorowanego grobu Chrystusa, bo była to zazwyczaj biała chusta bądź obrus, umieszczone na eksponowanym miejscu. Kto nie mógł rano pójść do kościoła, to odwiedzał grób Chrystusa wieczorem. Wtedy też śpiewano pieśni.

Jeszcze w XVI wieku został na Warmii wprowadzony do kościołów święty grób. Z biegiem lat przybierał on coraz bardziej okazałą formę. Stało się to dzięki jezuitom, którzy przygotowywali groby w kościołach Braniewa, Reszla i Świętej Lipki. Zazwyczaj umieszczano grób przy jednym z bocznych ołtarzy. Pojawiały się przy nim kwiaty i świece. W grobie umieszczano krzyż i monstrancję²². Najpierw w Wielki Piątek przy grobie Chrystusa ustawiano symboliczną straż, złożoną

¹⁹ G. H e r m a n o w s k i, Das Ermland. Unserer Lieben Frauen Land, Mannheim 1983, s. 65.

²⁰ A. Ś l i w a, Zwyczaje wielkanocne na Warmii, *Słowo na Warmii i Mazurach* 13(1953).

²¹ G. G r i m m e, Ermland und die Fast, *Ermlandbriefe* z 1 III 1958 r.

²² Ach, so ist denn Jesus tot..., *Ermländischer Kirchenblat* 23(1937) z 14 IV.

z postaci z drewna. Tak było w Głotowie, Dobrym Mieście i Świętej Lipce. Potem straże pełnili w określonych godzinach wybrani ludzie ze wsi.

Wielka Sobota na Warmii wyróżniała się poświęceniem ognia i wody. Rano kapłan, po odmówieniu modlitwy, rozpałał przygotowany przez kościelnego i ministrantów stos drewna. Był to więc święty ogień, z którego wierni starali się donieść palącą się żagiew do domu. Gospodyni wzniecała nią ogień w kuchennym palenisku i na śniadanie przygotowywała zupę mleczną, czyli *mużę*, jedyne pożywienie tego dnia. Resztkami spalonego drewna, w Miłkowie k. Braniewa i Kominkach k. Reszła, wierni wypisywali na drzwiach wejściowych, tak jak poświęconą kredą, pierwsze litery imion królów K+M+B, którzy złożyli hołd narodzonemu Jezusowi²³. Podawali też zwierzętom do spożycia podczas choroby.

W Wielką Sobotę kapłan święcił wodę. Przed kościołami ustawiano duże stągwie, z których wierni napełniali konwie i zanosili je do domu. Wymieniano wodę święconą w chrzcielnicach. Około godziny 18.00 gospodarze pokrapiali tą wodą domy i zagrody. W domach przechowywano węgle i wodę wielkanocną. Woda była podawana chorym. Dodawano ją przy kąpieli dziecka, pokrapiano młodą parę wyruszającą do ślubu, gdy ktoś wyjeżdżał w dalszą podróż, kiedy gospodarz na wiosnę wyruszał w pole i przy innych ważnych wydarzeniach. Podczas burzy bądź pożaru wrzucano węgle wielkanocne do ognia, aby się nie rozprzestrzeniał.

W XIX i XX wieku Warmiacy nie święcili pokarmów. Istnieją zapisy o przynoszeniu wcześniej do kościoła pokarmów. Bardziej jednak traktowano je jako dary dla ubogich, niż ich święcenie.

W podolsztyńskich parafiach istniał zwyczaj „borowania” po południu w Wielką Sobotę. Polegało to na szybkim i regularnym uderzaniu sercem dzwonu o brzeg czaszy, co wywoływało huczący nieprzerwanie tajemniczy odgłos. W ten sposób oznajmiano parafianom zbliżające się niezwykle święta Zmartwychwstania Pańskiego²⁴.

Na południowej Warmii istniał zwyczaj dokładnego czyszczenia koni i bydła, mycia kopyt końskich, oczu i nozdrzy, czesano końskie grzywy. Mówiono, że ludzie i zwierzęta muszą być przygotowani na powitanie Zmartwychwstałego²⁵.

W sobotę wielkanocną gospodynie zabierały się do malowania jajek. Nie nazywano je pisankami, a do malowania używano farb naturalnych: kolor zielony uzyskiwano po gotowaniu jajek z dodatkiem trawy, żółty w gotowanych łupinach z cebuli, brązowy z fusów kawy zbożowej. Jajka stanowiły podstawę pożywienia pierwszego dnia świąt Wielkanocy. Spożywano je na południowej Warmii z zupą mleczną, na północnej z ryżem. Wierzono, że skorupy z jaj wielkanocnych mają szczególne właściwości; w powiecie lidzbarskim rzucono je na pole obsiane pszenicą, lnem, chmielem, karmiono nimi kury, aby się lepiej niosły, podawano je też innym zwierzętom domowym²⁶. Mówiono, że pierwszego dnia Świąt Wielkanocnych spożywano w domu jajka, a drugiego rozdawano je tym, którzy przybyli po smaganiu.

²³ E. Riemann, jw., s. 276.

²⁴ M. Zientara-Malewska, jw., s. 182.

²⁵ A. Kuhn, jw., s. 70.

²⁶ E. Riemann, jw., s. 280.

Organista z Biesowa, Jan Lieder, zanotował 11 VII 1827 roku wykaz pieśni, śpiewanych w Wielkim Poście i w okresie Wielkanocy. Z wielkopostnych: *Oycze Boże Wszchemogący; Rozmyślamy dziś; O dusza! Wszelka nabożna; Krzyżu święty, nade wszystko; Stała Matka Boleściwa; Wisi na krzyżu; Jezu Chryste, Panie miły*; (Pasja po polsku śpiewana), *Gorzkie żale; Któryś dla nas cierpiał rany*, a z wielkanocnych: *Wstał Pan Chrystus z martwych ninie; Chrystus zmartwychwstań iest; Wesoły nam dzień nastał; Przez Twoje święte Zmartwychwstanie; Królowa w Niebiesiech; Twoja cześć chwata; Jezu słodkie pamiętanie; Sław ięzyku chwalebneho; Do Ciebie Panie; Boże w dobroci; Boże przedwieczny*²⁷.

Jeszcze przed nastaniem świtu, w pierwszy dzień Świąt Wielkanocy, dziewczęta biegly nad rzekę, rów lub jezioro, aby umyć twarz, by przez to zachować urodę i zdrowie. Przynoszono również wodę do domu, ale przynoszący nie mógł wymówić słowa, bo woda traciła swoją ożywczą moc. Chłopcy z kolei wołali: *Żur do lasu, mięso do wsi*, co miało oznaczać zakończenie okresu Wielkiego Postu. Wszyscy też wtedy wypatrywali w słońcu baranka, nikt jednak go nie mógł zobaczyć²⁸. Potem ludzie gromadnie zierali do kościoła na Rezurekcję. W większości wiejskich kościołów nabożeństwa rozpoczynały się o godzinie piątej. W kilku wsiach podolsztyńskich mieszkańcy zbierali się na skraju i wspólnie, często z orkiestrą i śpiewem udawali się do kościoła, tym samym budząc wszystkich śpiochów. W Butrynach, jak wspominał Michał Lengowski, był to pagórek nazywany przez jednych Zakopem, a przez drugich Kopalinem. Każdy miał dzwonek i dzwonił donośnie. Wołali też w przerwach między śpiewem *Wstańcie, Pana Boga chwalcie, bo Pan Chrystus Zmartwychwstał*. Pochód rozwiązywał się przed kościołem i wszyscy udawali się na Mszę rezurekcyjną²⁹.

W Bartągu od dawna kultywowano zwyczaj bębnienia na Wielkanoc. Jak napisał Paweł Turowski z Tomaszkowa, który przez 50 lat był członkiem Rady Parafialnej: *Już o trzeciej rano wyruszał spod dzwonnicy pochód w formie procesji. Na czele kroczyło kilku chłopców z dzwonekami. Wielki kociot dźwigało dwóch mężczyzn. Ten prymitywny bęben obciążony był jelenią skórą. Wydawał on bardzo rytmiczny odgłos. Przez wiele lat w wioskowego dobosza wcielał się już przychylony ze starości Serowski, znany z dowcipu i humoru. Kroczył zawsze za bębniem i pałkami wybijał rytm, grała też orkiestra. Nie jednego ciekawskiego, który się do bębna zbliżył, Serowski zdzierlił żartobliwie pałką. Steffen, Palewski, Hanowski i inni muzykanci wygrywali dziarskie marsze i skoczne warmińskie piosenki: Na łonej łące skokają zajonce, To ci Jaśku banda groł... Co jakiś czas idący na przedzie Romański wołał donośnym głosem „Wstańcie! Pana Boga chwalcie! Bo Pan Chrystus Zmartwychwstał!” Echo tego głosu, a przede wszystkim echo bębnienia, dolatywało aż do Jarot, Rusi, Dorotowa i Tomaszkowa, nawet do kolonii za Tomaszkowem, nazywanej Chinami [...] Wielka rzesza ludzi towarzyszyła temu pochodowi. Stary Serowski walił z całej siły pałkami, gdy mijano plebanię*

²⁷ J. Jasiński, Z dziejów parafii biesowskiej i rodziny Liederów, w: Franciszek Lieder, Warmia moich młodych lat, Olsztyn 1986, s. 50.

²⁸ M. Lengowski, jw., s. 72.

²⁹ Wielkanoc, *Życie Młodzi* 8(1926) z 11 IV; M. Świętek, *Wstańcie, Boga chwalcie!, Słowo na Warmii i Mazurach* 12(1961).

*i wikarówkę donośnie wołał: Żeby księża nie zaspali! Żeby księża z łoża wstali! W końcu przed samym kościołem zęgnął się słowami: Aż na drugi rok! Amen, Amen, Amen*³⁰.

Słyszac bębnienie, ludność odległych wiosek spieszyła na Rezurekcję. Tego dnia nie wszyscy mieścili się w kościele. Na Warmii panowało przekonanie, że jeśli ktoś w Święto Wielkanocne nie poszedł do kościoła, to nie mógł się uważać za chrześcijanina. Powracając jednak do Bartąga: w czasie uroczystej procesji brali również udział miejscowi nauczyciele niemieccy. Obok organisty Otta kroczyli nauczyciele: Presek z Jarot, Zaremba z Dorotowa, Mieliński z Tomaszkowa, Thiel z Rusi. Śpiewali wraz ze zgromadzonym ludem polską pieśń o Zmartwychwstałym Chrystusie. Zwyczaj bębnienia w Bartągu zachował się do 1936 roku. W następnym roku obwieszczono, że tym razem pochód poprowadzi orkiestra z Rusi, która przygotowała pieśni wielkanocne. Przez to zdołano całkowicie wyeliminować śpiew polski.

Rezurekcja zawsze miała uroczysty przebieg. W kościele pachniało wiosną. Do kościoła przybywała orkiestra. Ona z reguły towarzyszyła wiernym w czasie procesji z Najświętszym Sakramentem, trzy razy obchodząc kościół. Radośnie brzmiały też organy. Po mszy wszyscy spieszyli do domu na śniadanie. Dawniej nie wszędzie podawano potrawy mięsne, przeważnie spożywano chleb z masłem, twarogiem. Nie brakowało nigdy jajek i ciasta. Właściwie mięso pojawiało się na stole dopiero podczas wieczery. Po śniadaniu dzieci rozpoczynały w ogrodzie poszukiwanie podarków przyniesionych przez „zajączka”. W koszykach pod krzaczkiem przeważnie znajdowały słodycze. Nie brakło wśród nich królewieckich marcepanów i jajek. W pierwszy dzień Wielkanocy ludzie nie odwiedzali się wzajemnie. W większości domostw dopiero teraz zabierano się do malowania jajek, bo przecież następnego dnia mogą przyjść dzieci krewnych i biedacy ze wsi po „smaganiu”.

Poniedziałek Wielkanocny rozpoczynał się smaganiem. Zamiast oblewania się wodą, na Warmii chłopcy smagali dziewczęta *kadykiem* czyli jałowcem. Sam zwyczaj smagania ma coś z biczowania Wielkiego Tygodnia, a także nawiązuje do męki Pana Jezusa. Po Mszy Świętej dzieci odwiedzały krewnych i znajomych i zielonymi gałązkami brzozy uderzały starszych po łydkach wykrzykując przy tym *smagam jajka, kołacze*. Smagających obdarowywano jajkami, *kuchą*, czyli ciastem i pieniędzmi³¹. Po odwiedzinach u krewnych i znajomych, liczone, ile kto zebrał kolorowych jajek, cukierków i pieniędzy³². Starsza młodzież za zebrane pieniądze podczas smagania kupowała piwo bądź w kolejną niedzielę urządzała zabawę, na której do tańca przygrywał wiejski harmonista. Starsze ubogie kobiety ze wsi i dzieci chodziły „po smaganiu” jeszcze trzeciego dnia świąt. Na Warmii wszak Wielkanoc świętowano trzy dni.

Drugie święto Wielkanocne było na Warmii dniem odwiedzin krewnych i znajomych. Podobnie jak na kermasie, Warmiacy udawali się w gošcinę.

³⁰ P. Turowski, Historia parafii Bartąg, maszynopis w posiadaniu autora artykułu.

³¹ A. Śliwa, jw.; tenże, Wielkanocne smaganie, *Słowo na Warmii i Mazurach* 14(1963); por. F. Kwas, Wspomnienie z mego życia, Olsztyn 1957, s. 11.

³² Oster — Schmakoſter! Zwischen Heilsberg, Bischofstein und Röbel, *Ermlandbriefe* 55(1961) z 13 III.

Wszystkich przyjmowano zawsze przy suto zastawionym stole. Dla gości w drugie i trzecie święto Wielkanocne drzwi każdej chaty warmińskiej stały otworem.

Przeżycia Wielkiego Postu i Wielkanocy posłużyły też poetom z Warmii do napisania utworów wierszowanych. Najszerze odzwierciedlenie Święta Zmartwychwstania Pańskiego znalazły w twórczości Marii Zientary-Malewskiej. Poetka poświęciła temu okresowi co najmniej piętnaście wierszy³³. Oto tytuły niektórych z nich: *Alleluja, Zmartwychwstał Pan, Resurrexit, Nadzieja Zmartwychwstania, Modlitwa wielkanocna, Niedziela Palmowa, Na stokach Kalwarii, Nadzieja, Brzmia dzwony Wielkanocne*. Stanowią one prawie modlitwy, są pełne zadumy i refleksji nad życiem człowieka współczesnego. Również Alojzy Śliwa jest autorem wierszy o tej tematyce: *Wielkanoc, Grają dzwony wielkanocne, Wizja Polski zmartwychwstałej*.

* * *

Warmiacy w ciągu roku z Kościołem przeżywali ziemską drogę Jezusa Chrystusa. Wielkanoc przyjmowali zawsze jako święta pokrzepiające w wierze. Przez cały Wielki Post przygotowywali się na Zmartwychwstanie Pana. A potem radość udzielała się wszystkim z powodu przyjścia Pana. Stąd też bogactwo i różnorodność zwyczajów Warmiaków, których życie było tak bardzo związane z rokiem liturgicznym w Kościele.

³³ M. Z i e n t a r a - M a l e w s k a, Wiersze zebrane, opr. H. Sawicka i J. Chłosta, Olsztyn 2004.

MATERIAŁY i SPRAWOZDANIA

CONFESSIO FIDEI HOZJUSZA JAKO PODSTAWA KATECHIZACJI WIERNYCH W HISZPAŃSKICH NIDERLANDACH

Wśród dokumentów króla Hiszpanii Filipa II Habsburga z roku 1565 znajdujemy interesującą wzmiankę o jednym z dzieł Stanisława Hozjusza. W omawianym dokumencie król Filip II poleca biskupom niderlandzkim, aby zobowiązali duchownych swoich diecezji do nauczania dzieci w szkołach oraz głoszenia kazań w świątyniach w niedziele i święta według „Małego katechizmu”¹, zaleconego przez cesarza Ferdynanda do użytku w Austrii, Czechach, Tyrolu, Styrii, Karyntii i Krainie. Katechizm ten został zaaprobowany przez papieża i przyjęty przez uniwersytet w Louvain (Lowanium). Przy objaśnianiu tegoż katechizmu duchowni mają posługiwać się „Konfesją polską”, opracowaną przez Kardynała Stanisława Hozjusza (*la confession Polonica hecha por el Cardenal Stanislao Hosio*), oraz Wyznaniem Wiary, opracowanym przez Jana z Louvain (*la declaracion del Credo hecha por Iohannes de Louanio*)². Książki te są w omawianym dokumencie określone jako katolickie, uczone i najstosowniejsze do tłumienia współczesnych herezji, stwierdza się też, że zostały zaaprobowane przez Sobór Powszechny (to znaczy przez Sobór Trydencki).

W dalszej części dokumentu Filip II nakazuje biskupom zwołać synod prowincjonalny, na którym zostaną omówione zalecenia Soboru, dotyczące sformułowania i uzgodnienia jednej ogólnej doktryny, jednorodnej, jasnej, uczonej i stosownej do

¹ Zapewne mowa tu o tzw. Krótkim Katechizmie Piotra Kanizjusza — najkrótszej z trzech wersji jego *Catechismus Maior seu Summa Doctrinae Christianae Post-Tridentina*. Podstawowa wersja, tzw. Wielki Katechizm, ukazała się po raz pierwszy drukiem w Wiedniu w 1555 r. Zawierała ona 211 pytań i odpowiedzi i już w rok później została przetłumaczona na niemiecki. Również w 1556 r. powstała wersja skrócona, tzw. Krótki Katechizm, zawierający 59 pytań oraz „krótkie modlitwy dla prostaczków”, tłumaczony na 12 języków europejskich. Średnia (122 pytania) wersja katechizmu, opracowana w 1558 r., przeznaczona była do użytku szkół łacińskich.

² Nazwisko Jana z Louvain trzykrotnie pojawia się w ostrej satyrze na Kościół Rzymsko-Katolicki pióra Philipsa van Marinx van St.-Aldegonde, pt. Biëncorf der H. Roomscher Kercke, I wyd. 1569: Ioannes de Lovanio występuje tam jako autor bliżej nieokreślonego dzieła o transsubstancjacji, Ioannes a Lovanio natomiast jest dwukrotnie wymieniony wśród kilkunastu znaczących uczestników ruchu kontreformacyjnego, w jednym szeregu ze Stanisławem Hozjuszem, w jednym przypadku również w kontekście dogmatu o transsubstancjacji. Można przypuszczać, że jest to jedna osoba, tożsama z wymienionym w interesującym nas dokumencie autorem dziełka, określonego jako *declaracion del Credo*. Nie udało mi się odnaleźć innych informacji o Janie z Louvain ani o jego dziełach. Dziękuję Marijke de Wit z Uniwersytetu w Gandawie za pomoc w identyfikacji tej postaci.

umocnienia katolików, pogńębienia heretyków i pouczenia nieoświeconych. Tymczasem zaś (czyli do momentu podjęcia przez synod stosownych uchwał) należy się posługiwać wyżej wymienionymi środkami.

Należy tu postawić pytanie, co kryje się pod tytułem „Konfesja polska” (*la confession Polonica*)? Ponieważ nie jest to dokładny tytuł żadnego ze znanych nam dzieł Hozjusza, najbardziej prawdopodobne wydaje się, że w dokumencie określono w ten sposób opublikowane 8 lat wcześniej w Moguncji dzieło Hozjusza *Confessio catholicae fidei christiana*, zwane w skrócie *Confessio fidei*³.

Oznaczałoby to, że właśnie *Confessio fidei* w dwa lata po zakończeniu soboru trydenckiego zostało oficjalnie zalecone przez Filipa II Habsburga jako szeroka podstawa katechizacji katolików w hiszpańskich Niderlandach, służąc pogłębieniu formacji teologicznej tamtejszych duchownych.

Poniżej przytaczam odnośny fragment dokumentu, zatytułowanego *Puntos que se han hecho para responder a la consultacion que vino de Flandes*, przechowywanego w hiszpańskim Archivo General de Simancas, w sekcji Estado, pod sygnaturą legajo 529, f. 47ss.:

Su Magestat, siendo seruido, podra mandar proueer lo siguiente tocante al primer articulo de la consultacion de las nueve personas que se juntaron en Brusselas. A lo primero, que piden remedio para la doctrina del pueblo. Puede su Magestat mandar que los obispos a quienes lo toca lo miren y prouean, pues es su officio dellos. Y que los magistrados assistan y guarden lo que en este caso los obispos en sus obispados ordenaren. Juntando para esto cada obispo sus pastores y dandoles orden de la doctrina que an de enseñar a los niños en las esquelas, y la que an de predicar a los grandes y demas capacidad en los templos. Y que para esto pareçe a su Magestat que se enseñe los domingos y fiestas el catheçismo que el emperador Fernando mando haçer para sus estados de Austria, Bohemia, Tirol, Stiria, Carintia y Carniola. Pues esta aprobado por el papa y por la uniuersidad de Lovayna reçibido. Y que para declaracion deste catheçismo pequeño tengan los pastores y predicadores la confession Polonica hecha por el Cardenal Stanislao Hosio, y la declaracion del Credo hecha por Iohannes de Louanio, que son libros catholicos, doctos y oportunnissimos para confundir las heregias presentes, y estan aprouados por el Santo Consilio.

Mande su Magestat que se haga synodo prouinçial en aquellos estados, para que los obispos traten, como se podra executar lo que el Santo Consilio ordeno açerca desto, y para que ellos traten de haçer con comun consentimiento de todos una doctrina general y uniforme, facil, catholica, clara, erudita y oportuna para confirmar a los catholicos, confundir a los hereges y enseñar a los ignorantes. Y que, entretanto que esto se haçe, se use de los beneficios que arriba pongo.

³ Stanisław H o z j u s z, *Confessio catholicae fidei christiana*, I wyd. Moguncja 1557.

**HOSIUS' CONFESSIO FIDEI AS THE BASIS FOR CATECHIZATION
OF THE FAITHFUL IN THE SPANISH NETHERLANDS**

SUMMARY

Among the document concepts of Philip II Habsburg, king of Spain and the Netherlands, stored at the Archivo General de Simancas and dating from 1565, there is an interesting mention of Stanislaus Hosius' *Confessio Fidei*: Netherlands priests are to teach children in schools and preach their sermons on the basis of the little catechism recommended by Emperor Ferdinand for use in his dominions, approved by the pope and accepted by the university in Louvain (Lovanium). When explaining the said catechism, priests are to use the Polish Confession drawn up by Cardinal Stanislaus Hosius and the Credo drawn up by John of Louvain — Catholic and learned books, approved by the Ecumenical Council, and proper for stifling contemporary heresies. They should so proceed until the provincial synod formulates and agrees upon a doctrine, compatible with the Council's recommendations, for strengthening the Catholics, repressing the heretics and instructing the unenlightened.

This means that in 1565, two years after the end of the Council of Trent, Stanislaus Hosius' *Confessio catholicae fidei christiana*, first published in 1557, was officially recommended by King Philip II Habsburg as the basis for catechization of the Roman Catholic faithful in the Spanish Netherlands.

KATALOGI BIBLIOTEKI KAPITUŁY KOLEGIACKIEJ POD WEZWANIEM NAJŚWIĘTSZEGO ZBAWICIĘŁA I WSZYSTKICH ŚWIĘTYCH W DOBRYM MIEŚCIE, JAKO ŹRÓDŁO DO BADAŃ NAD KSIĘGOZBIORAMI HISTORYCZNYMI NA WARMII

Treść: — Wstęp. — 1. Kapituła kolegiacka i jej biblioteka. — 2. Katalog kromerowski. — 3. Katalog biblioteki Franciszka Ignacego Herra. — 4. Inwentarz kasacyjny Rocha Krämera. — 5. Ostatni katalog biblioteki z uzupełnieniami. — Zakończenie. — Zusammenfassung

WSTĘP

Bardzo ważnym elementem obrazu kultury umysłowej dominium warmińskiego pozostają biblioteki historyczne zgromadzone przez różne instytucje, czy osoby prywatne. Odzwierciedlają, nie tylko historię zbioru jako całości, ale w pośredni sposób prezentują zainteresowania umysłowe poszczególnych czytelników lub grup tworzących te księgozbiory. Pozwalają również na rekonstrukcję percepcji prądów umysłowych niesionych na kartach poszczególnych tomów w środowisku warmińskim. W szerszym natomiast kontekście pokazują, skąd owe idee na Warmię docierały. Biblioteki historyczne pozostają także doskonałym źródłem do badań prozopograficznych, gdyż przez analizę znaków proveniencyjnych uzupełniają wiadomości o konkretnych ludziach (czytelnikach) w dziedzinie kultury umysłowej¹.

Zagadnienie katalogów biblioteki kolegiackiej w Dobrym Mieście nie było do tej pory podejmowane w literaturze. Za podstawową pozycję uznać należy klasyczną już pozycję Anneliese Birch-Hirschfeld na temat historii kolegium w latach 1343–1811. W ustaleniach na temat zbiorów bibliotecznych na Warmii, jak też specyfiki intelektualnej diecezji warmińskiej, pomocne ukazały się także prace Teresy Borawskiej, Haliny Keferstein, Eugena Brachvogela, Franciszka Hiplera, Mariana Borzyszkowskiego i Jakuba Lichańskiego. Jednak wobec skąpości opracowań pracę oparto głównie na materiałach archiwalnych.

Najważniejszymi źródłami do poznania historii i zasobności treściowej bibliotek warmińskich pozostają same egzemplarze książkowe. To one stanowiły kolekcje odzwierciedlające zamiłowania swych twórców. To na ich kartach znajdują się zapiski proveniencyjne — obrazujące cyrkulację danego egzemplarza

¹ T. B o r a w s k a, Życie umysłowe na Warmii w czasach Mikołaja Kopernika, Toruń 1996, s. 5–17.

w środowisku czytelniczym i marginalia — zdradzające bezpośredni stosunek czytelnika do treści książki. Jedynie dzięki kontaktowi z egzemplarzem książkowym możemy uzyskać informacje pośrednie, odczytywane kontekstowo z kart książki, jej zdobień czy oprawy. Jednak rekonstrukcja bibliotek przez odnajdywanie poszczególnych egzemplarzy nie zawsze jest możliwa. W wypadku bibliotek warmińskich pracę tę uniemożliwiają szczególnie skomplikowane losy zbiorów warmińskich i ich duże rozproszenie w zbiorach bibliotecznych całego świata².

Dotarcie do egzemplarzy warmińskiego pochodzenia jest bardzo trudne. Często spowodowane jest to dużym rozproszeniem książek zaistniałym wskutek wydarzeń historycznych (wojny, zmiany granic czy przynależności państwowej), czasem jednak niemożność zapoznania się z danymi egzemplarzami wywołana jest ich zniszczeniem, pozbawieniem tomów znaków przynależności do zbiorów warmińskich, lub po prostu zacytaniem. Dlatego, poza samymi książkami, pierwszoplanową rolę w rekonstrukcji zasobów bibliotek historycznych stanowią katalogi i inwentarze biblioteczne. Są one punktem wyjścia do poszukiwań zbiorów i poszczególnych egzemplarzy, jak też obrazem tych zbiorów w czasie spisywania³. Obrazują pewien etap rozwoju księgozbiorów, ich zawartość, stan uporządkowania, a czasem nawet system działania⁴. Katalogi są również doskonałym źródłem do badań tendencji rozwojowych zbiorów. Ich ułomność polega jednak na tym, że rejestrują tylko dane techniczne egzemplarzy, nie zawierając opisu cech jednostkowych⁵. Często też tworzone są w potrzebie chwili, przez jednego użytkownika, stosującego znane tylko sobie skróty i opisy, które stają się nieczytelne dla badaczy. Mimo to są cennym źródłem do badań bibliologicznych, jak też dalszych poszukiwań zaginionych egzemplarzy, stanowiąc potencjalną listę dzieł poszukiwanych czy rejestr ubytków. Dla książek zaginionych są natomiast jedynymi śladami ich istnienia i funkcjonowania w środowisku kleru warmińskiego.

Postulowane już dawno przez badaczy bibliotek i kultury umysłowej rejestry materiałów archiwalnych i wydawnictwa źródłowe dotyczące księgozbiorów historycznych, nie doczekały się dotychczas realizacji. Biblioteki są natomiast skarbnicą wiedzy, nie tylko jako obiekt badań bibliologów, ale także badaczy umysłowości,

² T. B o r a w s k a, Dawne książki warmińskie w zbiorach bibliotek europejskich, w: W kręgu stanowych i kulturowych przeobrażeń Europy Północnej w XIV–XVIII wieku, Toruń 1988, s. 95–117; tamże zgromadzona literatura.

³ E. P o t k o w s k i, W sprawie edycji źródeł do historii książki w Polsce, Z badań nad Polskimi Księgozbiorami Historycznymi, t. VII, Badania Źródłowe, Warszawa, 1985, s. 36–37.

⁴ Por. artykuły o bibliotekach warmińskich: T. B o r a w s k a, Die Bibliothek des Franziskanerklosters in Braunsberg, *ZGAE* 49: 1999, s. 15–33; t a ż, Die Bibliothek Johannes Dantiscus, *ZGAE* 50: 2002, s. 55–61; T. B o r a w s k a, H. R i e t z, Die Bibliothek des Leipziger Professors Tomas Werner (gest. 1498) aus Braunsberg in Preussen, Uniwersytet Jagielloński, *Varia*, CCCXXX, 1995, s. 93–110; E. B r a c h v o g e l, Bibliothek der Burg Heilsberg, *ZGAE* 23: 1929, s. 274–358; L. J a r z ę b o w s k i, Księgozbiór fromborski i braniewski na tle sytuacji kulturalnej Warmii i Pomorza, *RBi* 20: 1976, z. 1–2, s. 2–23; H. K e f e r s t e i n, Biblioteka kapituły fromborskiej, *RO* 12–13: 1981, s. 49–68; J. L i c h a ń s k i, Biblioteka Collegium Societatis Jesu w Braniewie, próba charakterystyki, *SW* XXVII: 1990, s. 309–317.

⁵ Za takie uważamy: cenę zakupu, właścicieli, oprawę, zdobienia, stan zachowania, sposób, w jaki zasilila bibliotekę.

życia prywatnego i historii sztuki. Księgozbiory nie działały bowiem samodzielnie, ale każdorazowo funkcjonowały w konkretnym środowisku i tworzone były dla zaspokojenia zapotrzebowania i zamiłowania konkretnych czytelników. Dlatego zadaniem, jakie postawiono przed niniejszą pracą, jest wskazanie materiałów źródłowych do dziejów biblioteki stworzonej przez Kapitułę Kolegiacką w Dobrym Mieście. Praca ta pozwoli dociec, w jakich częściach zasobu archiwalnego kapituły kolegiackiej znajdują się materiały dotyczące biblioteki. Pomoże wskazać, jaki jest stan zachowania materiałów pozwalających na rekonstrukcję biblioteki, życia umysłowego kolegium i zainteresowań jego poszczególnych członków. Uzupełni też wiadomości o funkcjonujących księgozbiorach historycznych na terenach polskich, wskazując miejsce Warmii na mapie ośrodków umysłowych Rzeczypospolitej.

Praca podzielona została na cztery części, w których, w porządku chronologicznym, zostaną omówione katalogi i inwentarze zbioru kolegiackiego. Nie jest zamiarem autora omawiać zasobności biblioteki opisanej w katalogach, ale informować, jakie źródła do badań tego zagadnienia zachowały się i jaką wartość prezentują dla badaczy. Sprawę edycji samych katalogów odłożono na czas późniejszy, gdy prowadzone prace nad rekonstrukcją historii i zasobów tejże biblioteki będą bardziej zaawansowane.

I. KAPITUŁA KOLEGIACKA I JEJ BIBLIOTEKA

Drugą — obok fromborskiej — kapitułę warmińską powołał, 17 VI 1341 roku, biskup Herman z Pragi (1338–1349). Jej pierwotną siedzibą było *miejsce w pobliżu Braniewa*, jednak 30 X 1343 roku została ona przeniesiona do Głotowa. Również tam kanonicy kolegiaccy nie rezydowali długo, bowiem w roku 1347 kapituła została translokowana do Dobrego Miasta, które stało się ostateczną siedzibą korporacji. Tam też kolegium funkcjonowało do kasaty przez rząd pruski w 1811 roku⁶.

Fundacja warmińska Hermana była jedyną tego typu na terenie państwa zakonnego. Zadaniem tego kolegium było, poza obowiązkami duszpasterskimi dla mieszczan i modłami, dostarczanie grup fachowych kadr do administrowania diecezją. Dla biskupa zaś, jako jedynego zwierzchnika kolegium, stwarzało możliwość nagradzania zasłużonych księży godnością kanonicką⁷.

Znamienne dla warmińskiej kapituły kolegiackiej było to, że wszyscy członkowie kolegium prowadzili życie wspólne (*vita communis*) i przebywali na wzór klasztoru w Dobrym Mieście. W kapitule zasiadało dwóch prałatów: dziekan i prepozyt, zaś liczba członków kolegium wahała się od 3 do 12 osób, w zależności od możliwości finansowych korporacji. Płynność w liczbie członków spowodowa-

⁶ A. Birch-Hirschfeld, Geschichte des Kollegiatstiftes in Guttstadt 1341–1811, *ZGAE* 24: 1932, s. 273–438, 595–758; A. Bluda, Die Aufhebung des Kollegiatstiftes Guttstadt, *ZGAE* 21: 1923, s. 149–235.

⁷ J. Powierski, Początki kapituły kolegiackiej w Dobrym Mieście, *SW XXX*: 1993, s. 195–252.

na była również tym, że kanonie dzieliły się na rzeczywiste — uczestniczące w dochodach wspólnoty i honorowe — tytularne⁸.

Jednym z przejawów życia umysłowego kapituły była biblioteka kolegiacka. Początkowo stanowiła zbiór książek potrzebnych do sprawowania nabożeństw⁹. Z czasem jednak wzbogacała się o książki przywożone przez konfratrów z podróży na studia, legaty i zapisy testamentowe oraz podręczniki szkolne wykorzystywane w przykapitulnej szkole¹⁰. Już najstarsze zachowane statuty kapituły kolegiackiej nakazywały wręcz, by pozostawione bez testamentu książki członków korporacji przechodziły na jej własność¹¹. Libraria kolegiacka systematycznie zwiększała swój księgozbiór. W końcu XVI wieku liczyła blisko dwieście egzemplarzy. W roku 1744 zasilona została przez legat, ok. 200 tomów, kanonika Franciszka Ignacego Herra, który stał się później odrębnym zbiorem. W roku kasaty kolegiaty księgozbiór przekroczył liczbę tysiąca woluminów porządkowanych formatami. Biblioteka kolegiacka była zapomniana przez cały wiek XIX. Zainteresowanie badaczy wzbudziła ponownie w początkach XX stulecia. Dokonano wówczas jej zinventaryzowania i odrobaczenia. Niestety, dobry stan zabezpieczenia zbioru zniszczyła II wojna światowa, w czasie której został on zagrabiony i wywieziony przez żołnierzy radzieckich. Odzyskany księgozbiór pozostał jeszcze jakiś czas w Dobrym Mieście, następnie przewieziono go do składnicy zbiorczej w Olsztynie, a potem przekazano do tworzonej wówczas Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego „Hosianum”¹². Niemniej jeszcze do dzisiaj egzemplarze z dawnej biblioteki dobromiejskiej pojawiają się na rynku antykwarycznym. W roku 1990 woluminy o proveniencji dobromiejskiej pojawiły się w jednym z olsztyńskich antykwariatów i zasiłyły zbiór Biblioteki Muzeum Warmii i Mazur¹³. Wobec niedoskonałości przepisów antykwarycznych nie jesteśmy w stanie odtworzyć losów poszczególnych woluminów, ani też ich odzyskać.

Biblioteka kolegiacka mieściła się w dużej sali zachodniego skrzydła przylegającego do kościoła (tzw. *Josefkapelle*). W tymże pomieszczeniu znajdowało się archiwum kolegiackie. Sala biblioteki miała piękne sklepienie, zabezpieczona była masywnymi drzwiami. Oświetlały ją dwa duże okna.

Księgozbiór kapituły zmieniał nieustannie swą specyfikę. Początkowo służył kanonikom jako pomoc w prowadzonej przez nich działalności duchownej, administracyjnej i prawniczej, by w XVIII wieku stać się zbiorem, który wyrażał filozoficzne, historyczne i literackie zainteresowania członków kolegium.

W czasie funkcjonowania biblioteki kolegiackiej powstawała dokumentacja rejestrująca funkcjonowanie zbioru. Niestety, nie odnaleziono żadnych spisów

⁸ Tylko rezydenci członkowie rzeczywisci kapituły mieli prawo do korzystania z dochodów kolegium; por. E. P r z e k o p, Organizacja kapituły dobromiejskiej, *SW VI*: 1969, s. 35–36.

⁹ Wśród najstarszych rękopiśmiennych egzemplarzy wymienić należy powstałą między 1270–1290 rokiem i ocalałą do dzisiaj Biblię spisaną na pergaminie; *AAWO, AB, H 250*).

¹⁰ M. B o r z y s z k o w s k i, Szkoły diecezji warmińskiej w okresie od XIII do połowy XVI wieku, *SW II*: 1965, s. 31–63.

¹¹ *CDW, IV*, s. 304.

¹² Historię biblioteki *WSD Hosianum* przybliżył M. B o r z y s z k o w s k i, *Pomoc książki i przemoc wobec książki, SW XXXVI*: 1999, s. 86–91.

¹³ Na podstawie księgi inwentarzowej *Starych Druków Biblioteki Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie*.

czytelniczych ani regulaminu biblioteki. W czasie kwerendy archiwalnej udało się natomiast odnaleźć cztery katalogi biblioteki należącej do kolegium kanoników. Katalogi te powstały w różnych okolicznościach, tworzone je na potrzeby inwentaryzacji dóbr kolegiackich przed wizytacjami, były wynikiem planowej akcji porządkowania zbioru bibliotecznego lub wykonane zostały przez pracowników nauki, jako odpowiedź na postulat opracowania spuścizny kulturowej regionu.

Omawiając zbiór katalogów księżnicy kolegium dobromiejskiego przybliżone zostaną cztery katalogi biblioteczne: „kromerowski” — wykonany w czasie wizytacji kanonicznej w latach osiemdziesiątych XVI wieku, „herriański” — opisujący darowiznę kanonika Franciszka Ignacego Herra na rzecz biblioteki, „inwentarz kasacyjny” wykonany przez Rocha Krämera i katalog wykonany przez pracowników Albertyny Królewieckiej, w czasie renowacji pomieszczenia w latach 1929–1930 wraz z uzupełnieniami.

II. KATALOG KROMEROWSKI

Pierwszym znanym katalogiem, czy inwentarzem biblioteki kolegiackiej jest „Wykaz książek, spisany w latach 1572–1582, tak zwany kromerowski”. Sporządzony został z okazji wizytacji kanonicznej korporacji dobromiejskiej, wykonanej za czasów biskupa Marcina Kromera. Spis ten zachowany jest do dziś w zasobie Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie, w drugim tomie księgi inwentarzowej biskupstwa¹⁴. Katalog ten został również wydany przez Franciszka Hiplera w jego pracy *Analecta Warmiensa*¹⁵.

Jest to oprawny wolumin. Niestety pierwotna oprawa zaginęła¹⁶, obecna zaś wykonana została z zielonego kartonu z płóciennymi okleinami na rogach. Księga ta nie ma kilku kart (1–8 i 11–12). Także pierwsze zachowane strony noszą ślady zalania, są naderwane i nieczytelne. Numery kart pojawiają się na stronach *recto*. Opis stanu posiadania kapituły rozpoczynały powinności kanoników względem obronności i służebności dotyczące członków kolegium. Wykaz zasobności biblioteki rozpoczyna się od karty 36. Zajmuje on zapisane dwustronnie karty 36–37. Znak karty znalazł się w górnym prawym rogu. Na środku karty został natomiast umieszczony tytuł *DE BIBLIOTHE-CA CAPITULARI*. Poniżej umieszczono napis *Catalogus Librorum*. Na pierwszej stronie zapisu każda z opisywanych książek zaczyna się od abrewiatury słowa *Item*. Twórca spisu nie stosował się do wyznaczników opisu bibliotecznego. Nie jest znana również metoda, według której spisywał książki. Możemy jedynie przypuszczać, że dokonywał spisu z naturalnego układu, według którego poszczególne prace leżały na półce. Stosował on powszechnie używane skróty (zostały one rozwinięte u Hiplera). Poniekąd zagadkowy pozostaje fakt pojawiania się książek dopisanych obok głównej osi zapisu. Wydaje

¹⁴ AAWO, BA, B1, fol. 36, 44 a.

¹⁵ F. Hipler, *Analecta Warmiensa. Studien zur Geschichte der ermländischen Archive und Bibliotheken*, ZGAE 5: 1871, s. 397–401.

¹⁶ Jeżeli przyjmiemy, że wszystkie księgi wizytacji były oprawione analogicznie to (po oględzinach pierwszego tomu) możemy przyjąć, że pierwotną oprawę stanowiła skóra związowana rzemieniami.

się to potwierdzać system ułożenia książek stosowany w czasie działalności. Podczas spisywania katalogu książki wypożyczone spływały do biblioteki, jednak nie układano ich w dowolnym miejscu, ale tam, gdzie powinny się znaleźć według przyjętego wcześniej układu¹⁷. Dlatego nie dopisywano ich na końcu, ale w miejscu, w którym je ułożono.

Nie jest natomiast znany system, według którego porządkowano książki. Nie wydaje się, by był to klucz rzeczowy, ani układ formatami książek.

Katalog jest opracowany inaczej niż przytacza go Franz Hipler. Opisując katalog podał on wszystkie zapisy w ciągu, pozbawiając je odpowiedniej logiki. Nie stosując znaków interpunkcyjnych, zachwiał nawet przejrzystość opisu poszczególnych książek. Spowodowało to, że w wydawnictwie źródłowym całkowicie pominięto fakt dopisanych w *odpowiednie miejsca* książek zwróconych do biblioteki w czasie wizytacji. Kolejnym problemem związanym z tym katalogiem jest fakt, że w czasie jego spisywania książki kolegiackie nie znajdowały się wyłącznie w pomieszczeniu bibliotecznym. Część z nich znajdowała się w kościele (zapewne w stallach kanonickich), część zdeponowana była w zakrystii, pewna grupa należała do wyposażenia poszczególnych ołtarzy. Z kart zachowanych książek wiemy również o tym, że w Dobrym Mieście funkcjonował zbiór książek administrowany przez prepozyta¹⁸. Niestety, nie potwierdza tego księga wizytacji, gdyż karta przeznaczona na opis pomieszczeń prepozyta jest pusta (widnieje tylko napis na górze strony).

Katalog ten, mimo że wydany drukiem, jest trudny do opracowania. Książki zawarte w nim oznaczone są skrótowo i w sposób znany tylko twórcy dokumentu. W opisie poszczególnych książek brak podstawowych danych pozwalających zidentyfikować dany egzemplarz. Dzieli on książki na dwie grupy — te, które przechowywane są w librarii i te, których przechowywanie wymagane jest w kościele. Świadczyło to o istnieniu w tym czasie dwóch odrębnych zbiorów¹⁹.

III. KATALOG BIBLIOTEKI FRANCISZKA IGNACEGO HERRA

Kolejne źródło stanowi *Katalog biblioteki* spisany przez kanonika Ignacego Franciszka Herra, który obejmuje jego darowiznę na rzecz biblioteki kolegiackiej²⁰. Poszyt zawierający ów katalog oprawiony jest w cielęcą skórę formatu 16,5×20 cm. Na karcie tytułowej znajduje się napis: *Laudetur Jesus Christus Amen. Inventarium ac Vicariam Herrianam in Ecclesia Collegiata Guttstadiensis fundatam, eidem Vicariae inscriptum ab Anno 1744*, zaś na drugiej jego karcie widnieje napis: *Catalogus librorum Bibliotheca Vicaria Herriana in Ecclesia*

¹⁷ Nie jest znany jednak system porządkowania książek. Brak jest przesłanek by uznać go za formatowy lub rzeczowy.

¹⁸ O istnieniu tego zbioru świadczą zapiski na kartach badanego zbioru. Na kartach poszczególnych książek z tego zbioru znajdują się napisy: *liber prepositura*. Do zbioru tego należały np. Inc. 106, 227, 194, 170, 165; (Sygnatury Biblioteki Hosianum).

¹⁹ H. K e f e r s t e i n, Biblioteka kolegiacka w Dobrym Mieście. Zarys historyczny i próba charakterystyki zbiorów od początków do 1814 roku, SW XXX: 1993, s. 301–302.

²⁰ AAWO, Dobre Miasto, 15.

Collegiata Guttstadiensis fundata, a me Francisco Ignatio Herr Praeposito Canonico Guttstadiensis inscriptarum ab Anno 1744.

Tytuły książek w nim zawarte spisane są formatami, co wskazuje na taki sposób ich ustawienia. Katalog ten liczy dziesięć kart i zawiera łącznie 239 pozycji, w tym *folio* 68 pozycji, *quarto* 51, *octavo* 72 oraz 48 mniejszych formatów. Część zapisów wykonano inną ręką, choć porównując charakter pisma w zapisach można stwierdzić, że głównym autorem był sam Franciszek Ignacy Herr. Dokonujący spisu, często skracał zapisy, nie podawał pełnych danych autora lub zniekształcał tytuł. Większość zapisów katalogu *herriany* została dokonana w tłumaczeniu na język łaciński, ale zaznaczano wówczas, jaki jest język oryginału. Jednym z wyróżników katalogu, zwanego *herriańskim*, jest fakt opisu opraw poszczególnych woluminów. Przy każdej z pozycji książkowych zapisano, w jaki sposób była oprawiona i sporadycznie, czy oprawa ta czymś szczególnie się wyróżniała²¹. Najczęstszym sposobem zabezpieczenia bloku książki była oprawa w jasny pergamin czy skórę, w który to sposób zabezpieczono przed zniszczeniem 114 woluminów. Tak oprawione książki oznaczano w katalogu zapisem: *pergamin albo*. Sposób ten był bardzo wygodny i popularny w całej Europie tamtych czasów, nie tylko doskonale zabezpieczał książkę przed zniszczeniem, ale również był stosunkowo tani i trwały²². Oprawa taka różniła się w sposób zasadniczy od oprawy skórzanej. Stosowano ją zazwyczaj do opraw książek użytkowych i często stanowiła swoistą kopertę na książkę²³. Osiemnaście innych opraw zostało zaznaczonych przez twórcę katalogu mianem *compactura gallica*, która to nazwa odnosiła się do opraw zwanych romańskimi. Książki oprawione w ten sposób były zabezpieczone deskami lub kartonem obciążniętym brunatną skórą ozdobioną zwykle wyciśniętymi znakami tłoków. Była to zwykle skóra cielęca lub kozła, a charakteryzowała się przede wszystkim bardzo wyraźną linią tłoków²⁴. Innym rodzajem opraw były zabezpieczenia opisane jako *papir (papyrus) turcica*, zwane obecnie orientalnymi lub islamskimi²⁵. Był to karton zabezpieczony kozłą skórą z płaskim grzbietem o wielkości równej wielkości książki. W czasach późniejszych skóra mogła być zastąpiona papierem o charakterystycznym mozaikowym wzorze. Aż 21 woluminów dobromiejskich zostało oprawionych w czerwoną skórę, 10 innych w skórę zabarwioną na czarno i jeden w oprawie o zielonym kolorze. W nielicznych przypadkach uzyskujemy informacje o dodatkowych elementach opraw, jak tłoki, kłamry, okucia czy floratury. Opis ten pozostaje dla naszych dociekań bez większego znaczenia, ponieważ książki fundacji Herra zostały z czasem wyłączone z historycznej biblioteki kolegiackiej i utworzyły własną kolekcję.

Należy wspomnieć też o samym autorze i fundatorze tego zapisu. Franciszek Ignacy Herr pochodził z Braniewa. W roku 1699 wstąpił do seminarium diecezjalnego. W roku następnym dostąpił święceń niższych, zaś w roku 1705 przyjął

²¹ H. K e f e r s t e i n, Biblioteka kolegiacka, s. 302.

²² T a ż e, Biblioteka kolegiacka, s. 308.

²³ E W K, k. 1710.

²⁴ Tamże, k. 1712–1713.

²⁵ Ten rodzaj opraw charakteryzuje się tym, że powstał przez sklejenia szeregu warstw pojedynczego papyrusu, papieru lub i pergaminu, zabezpieczanych dodatkową warstwą skóry (czasami tylko na rogach) — E W K, k. 1031.

święcenia kapłańskie. Pełnił funkcję wikariusza kapituły fromborskiej, sekretarza tego kolegium, proboszcza w Lubominie i Królewcu. W roku 1726 został mianowany i instalowany na dziekana kapituły kolegiackiej, zaś w roku 1733 mianowany prepozytem. Ufundował beneficjum Męki Pańskiej w Dobrym Mieście. Rozpoczął budowę kaplicy św. Mikołaja w Dobrym Mieście i założył Bractwo Serca Jezusowego w Głotowie. Był znanym bibliofilem i intelektualistą. Wraz z Kacprem Szymoniszem wydał *Rytuał warmiński* (1733)²⁶. Cały księgozbiór przeznaczony na rzecz kolegium kanoników, pozostawił też znaczny fundusz na funkcjonowanie biblioteki zwanej od nazwiska fundatora *Herriana*. Zbiór ten pozostawał częścią biblioteki kolegiackiej, ale na przełomie XIX i XX wieku wyłączony i specjalnie oznakowany (pieczęcią) począł pełnić funkcje biblioteki parafialnej.

IV. INWENTARZ KASACYJNY ROCHA KRÄMERA

Jeszcze jednym katalogiem biblioteki pozostaje inwentarz sporządzony przez kanonika *Rocha Krämera w roku 1814*²⁷. Spis ten to nieoprawna zszywka formatu 36×22 cm. Na karcie tytułowej znajduje się napis: *Verzeichnis in der Bibliothek des aufgehobenen Collegiatstifts zu Guttstadt befindlichen Bücher und Inventariestücke 1814*. Zapisy tego katalogu umieszczone są jednostronnie na odwrocie pięćdziesięciu liczbowanych kart. Książki segregowane są stosownie do formatów woluminów. Ewentualne tomy rozpraw wpisywano jako oddzielne sąsiadujące ze sobą pozycje katalogu. Spis ten liczy 314 pozycji w formacie *folio*, 240 woluminów formatu *quarto*, 326 książek formatu *octavo* i 153 pozycje mniejszych formatów. Możemy zatem przyjąć, że spis ten określał 1036 woluminów, choć niewątpliwie liczba tytułów opisywanych była mniejsza. Zapisy znajdują się w tabeli. Na pierwszym miejscu znajduje się numer pozycji w danym formacie, następnie tytuł (lub charakterystyka dzieła), dwie ostatnie kolumny tabeli to miejsce i rok wydania. Mimo dobrze przygotowanego formatu opisu, autor inwentarza nie zawsze uzupełniał wszystkie pola. Jedynie w około połowie przypadków w opisie zawarto, poza autorem i tytułem, miejsce i rok wydania danej pozycji. Spis ten natomiast zarzuca dawniejsze zwyczaje opisu opraw książkowych, choć wskazuje, czy to manuskrypt, czy inkunabuł, czy innego rodzaju książka²⁸.

Autorem spisu inwentaryzacyjnego kasowanej kolegiaty był kanonik Roch Krämer. Urodził się w roku 1755 w Jezioranach. Naukę rozpoczął w Reszlu, a kontynuował u misjonarzy w Warszawie. Święcenia kapłańskie przyjął w roku 1779. Pełnił posługę w Żegotach, w beneficjum Szembeka we Fromborku i w kaplicy św. Jerzego w Lidzbarku Warmińskim. W 1788 roku został mianowany komendariuszem w Reszlu. W roku 1791 dostał rzeczywistej kanonii w Dobrym Mieście. W roku następnym został jej prepozytem. Jako jedyny zachował status

²⁶ SBKK, s. 61.

²⁷ AAWO, AB, II C 9.

²⁸ H. K e f e r s t e i n, Biblioteka kolegiacka, s. 302–303.

kanonika po kasacie kolegium. Pełnił funkcję likwidatora. Zmarł w Głotowie w roku 1826²⁹.

V. OSTATNI KATALOG BIBLIOTEKI Z UZUPEŁNIENIAMI

Najpełniejszym spisem książek dobromiejskich jest rękopiśmienny *Katalog der Dombibliothek zu Guttstadt*³⁰ wykonany około 1929 roku, a zawierający książki zgromadzone do tej pory przez zlikwidowaną w 1811 roku kapitułę kolegiacką i przechowywane w miejscu funkcjonowania jej biblioteki. Wykaz ten opisuje jedynie pozycje przechowywane w pomieszczeniu bibliotecznym, więc bibliotekę kolegiacką w ścisłym tego słowa znaczeniu. Nie omawia biblioteki herriańskiej, która stanowiła odrębny organizm w granicach biblioteki kolegiackiej i przechowywana była w innym miejscu. Katalog ten uzupełniony jest spisem kontroli księgozbioru przeprowadzonej 9 XI 1931 roku, gdzie wyszczególniono ubytki w księgozbiórze. Katalog ten opisany jest w specjalnie przygotowanej księdze inwentarzowej formatu A4. W poszczególnych tabelach wpisywano: numer porządkowy (*No*), autor (*Verfasser*), tytuł (*Titel*), rok wydania (*Jahr*) i wydawcę (*Verlag*), przy czym autor katalogu potraktował wydawcę jako podanie miejsca, w którym dana pozycja została wydana. Księga zawiera siedemdziesiąt sześć paginowanych wtórnie stron i dodatkowo zaopatrzona jest w niezrozumiałe dla dzisiejszych badaczy karty, na których zapisane są numery, a przy nich postawione zostały znaki, co świadczy najprawdopodobniej o przeprowadzanych kontrolach zbioru. Zbiór wyszczególniony w tym spisie został podzielony na dwadzieścia jeden działów tematycznych i zawiera 1105 książek należących niegdyś do biblioteki kapituły kolegiackiej w Dobrym Mieście. Dział pierwszy stanowią księgi Pisma Świętego i konkordancje (pozycje 1–14), w dziale drugim spisano egzegezę (15–75), dział trzeci to homiletyka (76–225), czwarty to patrystyka (226–268), piąty teologia moralna (269–291) szósty dogmatyka, apologetyka, pisma polemiczne (292–399), siódmy — ascetyka (400–455), ósmy to teologia pastoralna (456–517), dział dziewiąty stanowi pisma podejmujące tematykę koncyliarystyczną (518–534), dziesiąty to biografie (535–546), w dziale jedenastym zawarte są pisma w haśle Kościół (547–593), dział dwunasty to historia kościelna (594–666), trzynasty to historia świecka (667–760), czternasty to geografia i demografia (761–774), piętnasty to matematyka i nauki przyrodnicze (775–818), w dziale szesnastym zawarto książki zgromadzone pod hasłem *versehedens*, co tłumaczyć możemy jako różności, czyli książki, które ze względu na swą tematykę, nie mogą zostać włączone do innych działów (819–919), kolejny dział to języki (920–955), następny, osiemnasty, dział to lektury starożytne (956–986), dziewiętnasty to filozofia (987–1011), dwudziesty zawiera pisma dotyczące teorii literatury (1012–1057). Najciekawszy jest jednak dział ostatni, ponieważ zawiera spis rękopisów w zbiorze dobromiejskim (1057–1105). Rękopisy te to nie tylko średniowieczne manuskrypty, ale także pisane przez kanoników dobromiejskich prace naukowe i teologiczne, wykorzystywane następnie przez nich w pracy duszpasterskiej.

²⁹ SBKK, s. 69.

³⁰ Katalog ów znajduje się w bibliotece WSD Hosianum w Olsztynie i jest oznaczony sygnaturą C 5202 (nr inwentarzowy 1020/88).

Katalog podaje w miarę dokładny opis bibliograficzny. Skomplikowane były powojenne dzieje tego cennego rękopisu. Po zakończeniu drugiej wojny światowej źródło to znajdowało się w zbiorach biblioteki PAN w Gdańsku, co potwierdzają pieczęcie na wewnętrznych wkładkach okładki. Dopiero w roku 1988 zasililo zbiory biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego „Hosianum” w Olsztynie.

Uzupełnieniem katalogu z 1929 roku jest *Ergänzungen zum Katalog der Dombücherei Guttstadt; 1. Autorenverzeichnis, 2. Verzeichnis der Bucheigentümer*³¹. Jest to pokłosie prac badawczych przeprowadzonych przy okazji remontu i odrobaczania biblioteki. Źródło to podzielone jest na dwie części: w pierwszej alfabetycznie wymienieni zostali autorzy książek biblioteki kapitulnej³², w drugiej natomiast przytoczone zostały nazwiska ludzi, którzy pozostawili ślady proveniencyjne na woluminach przechowywanych w dobromiejskiej księżnicy. *Ergänzungen* to zeszyt formatu A5, zawierający trzydzieści osiem foliowanych stron. W pierwszej części podane zostały nazwiska autorów poszczególnych pozycji, zaś obok nich podano numery książek według katalogu. W drugiej części przedstawiono listę osób — z ewentualnymi dodatkowymi informacjami — a obok numery książek, w których pozostawiły ślady swego czytelnictwa. Podobnie jak Katalog, zestawienia te zostały nabyte z biblioteki gdańskiej PAN. Niestety, nie udało się odnaleźć ostatniej części prac badaczy niemieckich, którym były zdjęcia inicjałów poszczególnych egzemplarzy książkowych³³.

ZAKOŃCZENIE

Bardzo ważnym elementem poznania warmińskiej kultury umysłowej w przeszłości jest rekonstrukcja dziejów i zasobności warmińskich bibliotek historycznych. Niestety, badania te są bardzo trudne. Część książek uległa zacytaniu, część została rozproszona po zbiorach całej Europy, część zaginęła lub została zagrabiona w czasie wojen przetaczających się przez te ziemie. Dlatego badania należy oprzeć również o bardzo cenne źródła pośrednie, jakimi są katalogi, inwentarze czy innego typu źródła prymarne notujące tytuły, właścicieli i cechy jednostkowe poszczególnych książek krążących w warmińskim środowisku intelektualnym.

Przedstawiony tu szkic dotyczył jednej z mniejszych, ale jednocześnie cenniejszych bibliotek warmińskich — biblioteki kapituły kolegiackiej w Dobrym Mieście³⁴. Przedstawiono w nim archiwalia zawierające katalogi i inwentarze dobromiejskiego zbioru, jako materiały pomocnicze do rekonstrukcji tej librarii.

³¹ Poszyt ten znajduje się w zbiorach Biblioteki WSD Hosianum w Olsztynie pod sygnaturą: IV G 7897; B 9189.

³² Autor Ludwig von Semmern nie ustrzegł się błędów, jednakże we wstępie do opracowania podkreśla przyczynkowy charakter tego opracowania i konieczność poprawy w późniejszym czasie; por. fol. 1.

³³ A. H ö n e, Das Kollegiatstiftbibliothek, jw., s. 18–19.

³⁴ Cennaść zbioru polega na tym, że posiadał on bardzo starannie dobrany profil treściowy, a sama biblioteka nie doznała uszczerbku w czasie „słynnych” grabieży szwedzkich dotyczących ziemie pruskie.

Wskazano cztery zachowane do naszych czasów opisy zasobności tego księgozbioru. Obrazują one bibliotekę w czasach renesansu (katalog kromerowski), połowie wieku XVIII (katalog Herra), początku wieku XIX (katalog kasacyjny Krämera) i w czasach współczesnych. Celem niniejszego szkicu nie była edycja źródłowa tych materiałów (którą odkładam na czas późniejszy), ale przede wszystkim informacja o wadze tego typu źródeł w wypadku braku najważniejszych — książek.

Mam również nadzieję, że zaniechane ostatnio prace nad rekonstrukcją warmińskich zbiorów historycznych, jako materiału do opracowania obrazu umysłowości „biskupiego kraiku”, dzięki tej pracy znajdą kolejnych badaczy. Prace te powinny się zacząć właśnie od rejestracji wszelkich materiałów archiwalnych opisujących zbiory i nowoczesnego skatalogowania wszystkich „warmińskich” starych druków.

**KATALOGE DER KOLLEGIATSBIBLIOTHEK DES DOMKAPITELS
UNTER DER SCHIRMHERRSCHAFT DES HEILIGSTEN ERLÖSERS
UND ALLER HEILIGEN IN DOBRE MIASTO ALS QUELLE
ZU UNTERSUCHUNGEN GESCHICHTLICHER
BÜCHERSAMMLUNGEN IM ERMLAND**

ZUSAMMENFASSUNG

Sehr wichtig für das Ergründen der ermländischen geistigen Kultur der Vergangenheit ist die Rekonstruktion von Historie und Bestand ermländischer geschichtlicher Bibliotheken. Leider stoßen solche Forschungen auf immense Schwierigkeiten. Die Bücher wurden teils zerlesen, teils in Sammlungen von ganz Europa zerstreut, teils sind sie verloren gegangen, teils während der in dieser Region tobenden Kriege geraubt worden. Deshalb sind Forschungen gleichfalls an wertvolle mittelbare Quellen anzulehnen, so an Verzeichnisse, Inventare oder andere primäre Quellentypen, die Titel, Besitzer und individuelle Merkmale einzelner Bücher angeben, die in der ermländischen intellektuellen Umwelt noch kreisen.

Die hier dargestellte Skizze betraf eine der kleineren, gleichzeitig aber wertvolleren ermländischen Bibliotheken — die Kollegiatsbibliothek des Domkapitels in Dobre Miasto. Die darin vorgestellten Archivalien mit Verzeichnissen und Inventaren der Gutstädter Sammlung dienen als Hilfsmaterialien zur Rekonstruktion dieser Bibliothek.

Ausgewiesen wurden vier auf die Gegenwart zugekommene Beschreibungen des Bestandes dieser Büchersammlung. Sie veranschaulichen den Zustand dieser Bibliothek in den Zeiträumen der Renaissance (kromerscher Katalog), der Hälfte des 18. Jahrhunderts (herrsche Katalog), des Anfangs des 19. Jahrhunderts (Krämers Kassationsverzeichnis) und der Gegenwart. Diese Skizze bezweckte nicht die Quellenausgabe dieser Unterlagen (welche später erscheinen soll), sondern vor allem die Information zur Wichtigkeit dieses Typs der Quellen für den Fall des Mangels der wichtigsten Quellen — der Bücher.

Ich hoffe gleichfalls, dass die neulich aufgegebenen Arbeiten zur Rekonstruktion der ermländischen historischen Sammlungen, als Unterlage zur Bearbeitung des Bildes des geistigen Zustandes des „bischöflichen Ländchens”, dank dieser Arbeit neue Forscherenthusiasten finden werden. Solche Arbeiten sind eben mit der Registrierung jeder Archivalie zu beginnen, die die Sammlung nicht nur beschreibt, sondern alte ermländische Druckschriften nach neuesten Erfordernissen katalogisiert.

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO METROPOLII WARMIŃSKIEJ „HOSIANUM” W OLSZTYNIE ZA ROK AKADEMICKI 2004/2005

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 2004 do 31 sierpnia 2005 roku.

Rok akademicki 2004/2005 był 440. 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. ORGANA SEMINARIUM I INNI PRACOWNICY

1. W roku akademickim 2004/05 Zarząd Seminarium tworzyli: Rektor ks. prałat kanonik prof. zw. dr hab. Władysław Nowak; Wicerektor ks. dr Paweł Rabczyński; dyrektor ds. administracyjnych (ekonom) ks. 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 sprawowali 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. święceń i posług tworzyli: a) z urzędu — bp prof. 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. kanonik mgr lic. Stanisław Zinkiewicz, ks. dr Zdzisław Żywica. Komisja, pod przewodnictwem ks. abpa dra Edmunda Piszczka Metropolity Warmińskiego, 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 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: ks. prałat mgr Andrzej Pluta, ks. kanonik mgr Stanisław Jasiński, ks. dr Artur Oględzki, natomiast od 22 lipca 2005 roku: Przewodniczący — ks. infułat dr Jan J. Górny; członkowie — ks. prałat mgr Andrzej Pluta, ks. kanonik mgr Stanisław Jasiński, ks. mgr lic. Leszek Niedźwiedź.

8. W działach administracyjnych i gospodarczych Seminarium (łącznie z gospodarstwem rolnym w Klewkach) zatrudnionych było 30 osób świeckich, w tym trzy siostry ze Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy. Kapelanem sióstr był ks. kanonik mgr Ludwik Kaniuga.

II. ALUMNI

1. W roku akademickim 2004/05 w WSD MW „Hosianum” w Olsztynie do kapłaństwa przygotowywało się łącznie 73 alumnów. Na roku I — 9, na roku II — 11, na roku III — 20, na roku IV — 14, na roku V — 8, na roku VI — 11. Jeden alumn przebywał w drugim semestrze na urlopie udzielonym przez Rektora Seminarium. Alumni brali udział w comiesięcznych konferencjach z Ks. Arcybiskupem dr. Edmudem Piszczem Metropolita Warmińskim, odbywali comiesięczne dni skupienia, uczestniczyli w cotygodniowych konferencjach ascetycznych i wychowawczych.

2. W pierwszym semestrze alumni pełnili następujące funkcje: senior — dn Maciej Bartnikowski, wicesenior — Karol Gresik (rok V), gospodarz — dn Paweł Zięba, wicegospodarz — Grzegorz Zapotoczny (rok V), sacelan — dn Paweł Kozicki, wicesacelan — Jarosław Grygas (rok V), ceremoniarz — dn Marcin Sawicki, wiceceremoniarz — Michał Rosengart (rok V), infirmarz — dn Krzysztof Bucik, wiceinfirmarz — Piotr Nowak (rok IV), organista — Łukasz Kowalski (rok

IV), wiceorganista — Tomasz Niedźwiedzki (rok IV). W drugim semestrze: senior — Karol Gresik (rok V), wicesenior — Jacek Możejko (rok IV), gospodarz — Grzegorz Zapotoczny (rok V), wicegospodarz — Paweł Kacprzak (rok IV), sacelan — Paweł Władyka (rok V), wicesacelan — Krzysztof Sowa (rok IV), ceremoniarz — Michał Rosengart (rok V), wiceceremoniarz — Paweł Tumicz (rok IV), infirmarz — Piotr Nowak (rok IV), wiceinfirmarz — Piotr Zygmunt (rok II), organista — Łukasz Kowalski (rok IV), wiceorganista — Tomasz Niedźwiedzki (rok IV).

3. W roku akademickim 2004/05 alumni byli zobowiązani do uiszczania czesnego w wysokości 150 zł miesięcznie.

4. W roku akademickim 2004/05 w „Hosianum” funkcjonowały następujące Agendy Kleryckie: Stowarzyszenie Alumnów „Bratniak” (na czele „Bratniaka” stał Senior Seminarium), Agenda Sportowa (animator — Przemysław Jaroć, rok II), Czasopismo Kleryckie „Serce Warmii” (redaktor naczelny — Bartłomiej Koziej, rok II; zastępca redaktora naczelnego — Karol Krukowski, rok III; redaktor techniczny — Stanisław Szymański, rok III), Klerycka Grupa Miłosierdzia „Auxilium” (odpowiedzialny Sekcji Hospicyjnej — Andrzej Turczyn, rok IV; odpowiedzialny Sekcji Bezdomni — Piotr Dulczewski, rok III); Kleryckie Koło Misyjne (odpowiedzialny — Jacek Cwięka, rok III); Audycja Alumnów Hosianum „Gloria”. FM (redaktor naczelny — Jarosław Kruszewski, rok IV; Damian Chrzanowski, rok II; Wiesław Szyszkowski, rok I; Krzysztof Ośko, rok I); Harcerski Krąg Klerycki „Orzeł” (przewodniczący — Piotr Zygmunt, rok II); Modlitewna Wspólnota Odnowy Charyzmatycznej „Laetitia et Pax” (odpowiedzialny — Karol Gresik, rok V); Grupa Modlitewna w duchu Taizé „Nowe Jeruzalem” (odpowiedzialny — Mariusz Roman, rok IV); Wspólnota Ruchu Światło-Życie (odpowiedzialny — Bartłomiej Sobierajski, rok III); Zespół Muzyczny Soli Deo Gloria (odpowiedzialny — Łukasz Kowalski, rok IV). Stronę internetową Seminarium (www.hosianum.edu.pl) przygotowywali alumni na czele z Bartłojem Sobierajskim (rok III).

III. WAŻNIEJSZE WYDARZENIA W ŻYCIU WSPÓLNOTY SEMINARYJNEJ

1. Życie wspólnoty seminaryjnej w roku akademickim 2004/05 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 posynodalna adhortacja apostołska Jana Pawła II *Pastorem dabo vobis* (1992) oraz wydarzenia związane z ogłoszeniem przez Jana Pawła II *Rokiem Eucharystii* (od 10.2004 do 10.2005). Cała wspólnota z wielkim smutkiem i chrześcijańską nadzieją przeżyła agonię i śmierć Ojca św. Jana Pawła II (2.04.2005) oraz z wielką radością wybór nowego papieża Benedykta XVI (19.04.2005). Korzystając z nowego *Statutu* i *Regulaminu WSD MW „Hosianum”*, moderatorzy starali się tak kształtować życie seminaryjne, aby zaowocowało dobrym przygotowaniem przyszłych Pasterzy Kościoła Warmińskiego, Kapłanów Eucharystii i dialogu.

2. W roku akademickim 2004/05, dzięki funduszom przekazanym przez Nuncjusza Apostolskiego w Polsce, powstała nowa kaplica roku I pw. Miłosierdzia Bożego oraz nowa Aula im. Ks. Abpa dra Józefa Kowalczyka. Zmodyfikowano także Dzieło Budzenia Powołań. Podjęto inicjatywę Powołańowych Niedzieli Seminaryjnych oraz Weekendowych Dni Powołańowych (pierwszy odbył się 27.02.2005). Wydano nowe materiały o tematyce powołańowej, m.in. Czytanki Majowe z rozważaniami inspirowanymi nauczaniem Jana Pawła II i historią „Hosianum”. Ksiądz Rektor Władysław Nowak rozpoczął starania o wybudowanie sali gimnastycznej i kortów tenisowych.

3. Alumni „Hosianum” uczestniczyli w sympozjach i sesjach naukowych organizowanych przez Wydział Teologii UWM oraz przez Seminarium. Dzięki inicjatywie Księdza Rektora Władysława Nowaka 16.06.2005 roku odbyła się w „Hosianum” Sesja Naukowa „Idee kultury chrześcijańskiej XV wieku natchnieniem do dialogu jednoczącej się Europy” z udziałem J. E. Ks. Abpa dra Józefa Kowalczyka, Nuncjusza Apostolskiego w Polsce.

4. Kalendarium:

17.09.2004 — Ks. Abp dr Edmund Piszcz zatwierdził nowy *Statut i Regulamin Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum” w Olsztynie*;

20.09.2004 — odbył się Zjazd Alumnów Roku I, którzy w Tygodniu Propedeutycznym zostali wprowadzeni w życie seminaryjne;

26.09.2004 — alumni roczników II—VI przybyli do „Hosianum”, aby kontynuować formację do kapłaństwa;

27–30.09.2004 — odbyły się rekolekcje seminaryjne na rozpoczęcie roku formacji. Prowadził je ks. dr Tadeusz Marcinkowski — nowy Ojciec Duchowny;

30.09.2004 — miała miejsce Liturgiczna Inauguracja 440. roku działalności „Hosianum”. Uroczystej Mszy św. przewodniczył Ks. Abp dr Edmund Piszcz Metropolita Warmiński. Podczas tej celebracji 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;

1.10.2004 — wspólnota seminaryjna uczestniczyła w Inauguracji Roku Akademickiego 2004/05 na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie. Rano, w bazylice konkatedralnej św. Jakuba została odprawiona Msza św. koncelebrowana pod przewodnictwem Ks. Abpa dra Edmunda Piszcz Metropolity Warmińskiego;

2.10.2004 — odbyła się Inauguracja roku akademickiego 2004/05 na Wydziale Teologii UWM. Mszy św. przewodniczył Ks. Abp dr Edmund Piszcz Metropolita Warmiński. Po południu alumni i moderatorzy udali się na pielgrzymkę autokarową do Gietrzwałdu;

4.10.2004 — rozpoczęły się zajęcia dydaktyczne;

11.10.2004 — wspólnota „Hosianum” przeżywała swój Dzień Wieczystej Adoracji;

4.11.2004 — została odprawiona Msza św. koncelebrowana pod przewodnictwem ks. Abpa dra Edmunda Piszcz za zmarłych księży profesorów, alumnów i pracowników Seminarium;

8.11.2004 — w budynku seminarium odbył się Dzień Skupienia Księży Archidiecezji Warmińskiej;

11.11.2004 — 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;

16.11.2004 — wspólnota seminaryjna uczestniczyła w Uroczystości Patronalnej Ks. Abpa Edmunda Piszczka Metropolity Warmińskiego;

25.11.2004 — miało miejsce spotkanie księży proboszczów alumnów z Zarządem Seminarium;

6.12.2004 — alumni roku II przygotowali wieczór mikołajowy dla dzieci z przedszkola katolickiego w Olsztynie, natomiast alumni roku V wystawili sztukę kabaretową motywowaną codziennym życiem seminaryjnym pt. „Wyższa Szkoła Diaspory”;

16.12.2004 — ks. bp dr Jacek Jezierski udzielił święceń diakonatu alumnowi roku VI Andrzejowi Sosnowskiemu;

22.12.2004 — alumni przygotowali wigilijny wieczór opłatkowy dla wykładowców i studentów Wydziału Teologii UWM;

27.12.2004 — w seminarium odbyło się spotkanie opłatkowe Liturgicznej Służby Ołtarza Archidiecezji Warmińskiej. Wzięło w nim udział ok. 350 osób;

28–30.12.2004 — miały miejsce rekolekcje dla maturzystów. Uczestniczyło w nich 34 młodzieńców. Prowadził je ks. mgr Wojśław Czupryński, doktorant katechetyki w UKSW. Aktywnie pomagali mu księża diakoni;

9.01.2005 — Zarząd Seminarium i alumni roku V przygotowali noworoczne spotkanie członków Stowarzyszenia Przyjaciół WSD MW „Hosianum”;

28.01.2005 — obchodziliśmy Liturgiczne Wspomnienie św. Tomasza z Akwinu, patrona studiujących filozofię i teologię. Okolicznościową homilię wygłosił ks. dr Zdzisław Kunicki, pracownik naukowy Wydziału Nauk Społecznych i Sztuki UWM;

8.02.2005 — alumni roku III zorganizowali humorystyczny wieczór ostatekowy;

8–12.02.2005 — ks. dr Stefan Moszoro-Dąbrowski, ojciec duchowny prałatury personalnej Opus Dei, przeprowadził rekolekcje wielkopostne;

12.02.2005 — 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 naszej Archidiecezji;

14.02.2005 — w Seminarium odbył się Wielkopostny Dzień Skupienia Księży Archidiecezji Warmińskiej;

26.02.2005 — swój Wielkopostny Dzień Skupienia przeżywali Rodzice Alumnów;

28.02.–04.03.2005 — Ks. Rektor Władysław Nowak, Ks. Prokurator Ludwik Kaniuga oraz grupa alumnów udali się na pielgrzymkę do Rzymu zorganizowaną przez władze miasta Olsztyna; na przełomie lutego i marca ruszyła nowa strona internetowa „Hosianum” pod kierunkiem ks. dra Cezarego Opalacha, prefekta;

5.03.2005 — wspólnota Seminaryjna odbyła doroczną wielkopostną pielgrzymkę autokarową do Kalwarii Warmińskiej w Głotowie, gdzie odprawione zostało Nabożeństwo Drogi Krzyżowej;

19.03.2005 — pod przewodnictwem ks. Abpa dra Edmunda Piszcza obchodziliśmy uroczystość odpustową ku czci św. Józefa, patrona Seminarium;

24–27.03.2005 — wspólnota „Hosianum” brała udział w Triduum Paschalnym w bazylice konkatedralnej św. Jakuba w Olsztynie;

6.04.2005 — w kościele seminaryjnym odbyła się transmitowana przez Radio Olsztyn Msza św. za zmarłego papieża Jana Pawła II. Modlitwie przewodniczył ks. Infułat dr Jan Jerzy Górny, homilię wygłosił Ksiądz Rektor Władysław Nowak;

10.04.2005 — w ramach stałej współpracy międzyseminaryjnej delegacja Alumnów „Hosianum” na czele z ks. Prefektem dr. Piotrem Dernowskim oraz ks. mgr. Piotrem Srogą udała się na tygodniowy pobyt do Augsburga;

17.04.2005 — w Niedzielę Dobrego Pasterza (IV Niedziela Wielkanocna) moderatorzy i alumni wyjechali do poszczególnych parafii naszej Archidiecezji w ramach Dzieła Budzenia Powołań;

21.04.2005 — cała wspólnota „Hosianum” wzięła udział w II. Ogólnopolskiej Pielgrzymce Alumnów Wyższych Seminariów Duchownych na Jasną Górę;

24.04.2005 — „Hosianum” uczestniczyło we Mszy św. i procesji ulicami Olsztyna ku czci św. Wojciecha;

30.04.2005 — odwiedziliśmy Misyjne Seminarium Księży Werbistów w Pieniężnie. W tradycyjnie rozgrywanym meczu piłkarskim lepsi okazali się gospodarze (3:2);

2.05.2005 — Seminarium otworzyło swoje podwoje organizując Dzień Wdzięczności, na który zostali zaproszeni Dobroczyńcy i Przyjaciele „Hosianum” — kapłani, siostry zakonne i wierni świeccy naszej Archidiecezji. Uroczystemu nabożeństwu majowemu przewodniczył ks. Kazimierz Dawcewicz, ojciec duchowny. Alumni zorganizowali wystawę poświęconą Janowi Pawłowi II, wystawę misyjną, projekcję filmu z pobytu Ojca św. na Warmii, gry i zabawy dla dzieci i młodzieży, a także punkty gastronomiczne. Najwięcej emocji wśród ministrantów wzbudzał Turniej Piłki Nożnej oraz Tenisa Stołowego o Puchar Rektora Seminarium. W trzech kategoriach wiekowych w Turnieju Piłki Nożnej wzięło udział 89 drużyn, natomiast w Turnieju Tenisa Stołowego — 70 zawodników. Dużym zainteresowaniem cieszył się występ Scholi Seminaryjnej *Soli Deo Gloria*;

18.05.2005 — Księża Diakoni zdali egzamin magisterski na Wydziale Teologii UWM;

21.05.2005 — Odbyło się spotkanie Moderatorów i Alumnów z Księżmi — Opiekunami praktyk rocznych i wakacyjnych Alumnów;

26.05.2005 — Seminarium brało udział w Procesji Bożego Ciała ulicami Olsztyna;

27.05.–2.06.2005 — W Archidiecezjalnym Domu Pielgrzyma w Gietrzwałdzie odbyły się rekolekcje przed święceniami diakonatu i prezbiteratu. Prowadził je ks. mgr lic. Kazimierz Dawcewicz, ojciec duchowny;

3.06.2005 — W bazylice konkatedralnej św. Jakuba w Olsztynie ks. bp dr Jacek Jezierski udzielił święceń diakonatu pięciu Alumnom roku V: Sławomirowi Brewczyńskiemu, Karolowi Gresikowi, Michałowi Rosengartowi, Pawłowi Władycy i Grzegorzowi Zapotocznemu. Po uroczystości odbyła się wspólna agapa w refektarzu seminaryjnym;

4.06.2005 — W bazylice konkatedralnej św. Jakuba w Olsztynie ks. abp dr Edmund Piszcz udzielił święceń prezbiteratu jedenastu Diakonom: Maciejowi Bartnikowskiemu, Adrianowi Bienaszowi, Krzysztofowi Bucikowi, Rafałowi Kiewiszowi, Pawłowi Kozickiemu, Robertowi Nurczykowi, Tomaszowi Rosie, Marcinowi Sawickiemu, Andrzejowi Sosnowskiemu, Wojciechowi Wajdzie, Pawłowi Ziębie;

5.06.2005 — Wspólnota „Hosianum” obchodziła XIV. rocznicę pobłogosławienia Seminarium przez Ojca św. Jana Pawła II;

5–7.06.2005 — W Seminarium odbyła się Sesja Zespołu Biskupów Polski ds. Kontaktów z Biskupami Litwy;

9.06.2005 — Księża Neoprezbiterzy odprawili w Seminarium Mszę św. Prymicyjną;

18.06.2005 — Została odprawiona Msza św. na zakończenie roku formacji seminaryjnej 2004/2005. Po indywidualnych rozmowach z Ks. Rektorem Alumnii udali się na zasłużone wakacje;

23–25.06.2005 — W seminarium odbyły się Rekolekcje Kapłańskie. Prowadził je ks. kanonik mgr lic. Leszek Kuczyński;

1–3.07.2005 — Ks. Rektor Władysław Nowak przeprowadził Rekolekcje dla Rodziców Alumnów;

14–24.08.2005 — 11. Alumnów z ks. dr. Pawłem Rabczyńskim, wicerektorem „Hosianum”, brało udział w XX. Światowych Dniach Młodzieży i Spotkaniu Seminarzystów z Ojcem św. Benedyktem XVI w Kolonii.

USPOKAJAĆ CZY OSTRZEGAĆ?

Janusz Mariański, *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2004

Chociaż niniejsza prezentacja ma dotyczyć współczesnej socjologii, niech będzie wolno ją rozpocząć przywołaniem obrazu z literatury pięknej. Czytamy to w drugim tomie „Potopu”, jak to pewnej zimowej nocy nad obleganą przez wrogie wojska Jasną Górą *niebo zawlokło się chmurami i zaczął padać śnieg obfity*, jak o szarym poranku zakolała do fortecznej bramy jakiś chłop, jak się z wałów jasnogórskich dziwiono że go *Szwedy puścili*, a on odparł: *Jakie Szwedy? [...] nie masz już nijakich Szwedów [...] już za nimi i ślady zasypało*. Zaraz po tym uderzono radośnie w dzwony, jedni *wybuchali śmiechem*, inni *szlochaniem*, niektórzy *nie chcieli wierzyć, że koszmar się skończył*. Wkrótce zabrzmiała pieśń dziękczynna, którą *wśród uniesienia i płaczu powszechnego zaintonował święty przeor: „Te Deum laudamus”*. Tak właśnie lub bardzo podobnie, jeszcze w XX wieku, potrafili się cieszyć nasi przodkowie w sytuacji, gdy ustępowała wroga przemoc i gdy dzięki temu bieg spraw mógł powrócić do nie zakłócanego już niczym pierwotnego porządku.

Wydawać by się mogło, że wydarzenia w Polsce, począwszy od roku 1989, były w swym zasadniczym wymiarze dość podobne do tych przywołanych powyżej, więc że wystarczyło, iż ogół wierzących w naszym kraju odetchnie z ulgą po ustąpieniu oficjalnej komunistycznej opresji i bez żadnych już obaw czy skrupowania będzie kultywować swoją religię, doskonalić swoją religijność i przywracać więź z Kościołem. Czy tak jest? Co się właściwie stało z religijnością Polaków w owym piętnastoleciu *transformacji*? Na te i podobne pytania szuka odpowiedzi ks. prof. Janusz Mariański w swojej obszernej rozprawie zatytułowanej *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*.

Syntezą objęty został niezmiernie bogaty materiał empiryczny pochodzący z badań przeprowadzonych w ostatnich latach przez wielu socjologów religii działających w różnych ośrodkach krajowych, a także zagranicznych. Jego prezentacja oraz wnioski zeń płynące ujęte zostały w rozdziały według następującego porządku: autoidentyfikacje wyznaniowe i religijne, praktyki religijne, wiedza i wierzenia religijne, postawy i zachowania moralne, nowa religijność w i poza Kościołem. Całość poprzedzona jest rozdziałem teoretycznym, który autor otwiera rozważaniami nad definicjami pojęć: „religia” oraz „religijność”; omawia dalej religijność mieszkańców Europy w ujęciu papieża Jana Pawła II, a także społecz-

no-kulturowy kontekst religijności w Polsce. Dwa spośród wstępnych podrozdziałów pracy poświęcone są szeroko potraktowanej *teorii sekularyzacji*, wedle której można by rozpatrywać współczesną religijność. W ramach otwierających rozprawę teoretycznych rozważań przywołał autor pięć hipotez poddanych przezeń weryfikacji w oparciu o zgromadzony materiał empiryczny.

Hipoteza *imitacji* (konwergencji) głosi, iż polska religijność będzie się upodabniać do tej obserwowanej w Zachodniej Europie, zatem ogólnie rzecz biorąc słabnąć. Owa imitacja miałaby dotyczyć właśnie obecnych wzorów europejskich a nie amerykańskich, skoro Stany Zjednoczone wciąż postrzegane są jako kraj o nadal żywej religijności jego mieszkańców. Istota hipotezy o *niezmiennej religijności w zmieniającym się społeczeństwie* zawarta jest w samej jej nazwie; wedle niej, jak pisze autor, *Kościół sam przesuwa akcenty w swojej działalności i modyfikuje swoje funkcje celem uniknięcia w przyszłości pewnych niepożądanych stanów lub uzyskania tych, które w świetle jego systemu wartości są korzystne*. Według zwolenników hipotezy *kryzysu religijności i upadku Kościoła ludowego*, w Polsce, *wraz ze spadkiem roli i znaczenia motywacji tradycyjnych, społeczno-kulturowych, a zwłaszcza politycznych, ulegnie osłabieniu religijność i więź z Kościołem oparta na tych motywacjach*. Hipoteza *zwyczajnej rewitalizacji religijności dokonującej się w warunkach desekularyzacji i akcji ewangelizacyjnej Kościoła* odpowiadać by mogła temu, czego niejednen Polak spodziewał się po upadku instytucjonalnego komunizmu — systemu, którego istotnym elementem była wszakże planowa ateizacja. Wreszcie, inspirowana oglądem społeczeństwa *pluralistycznego* hipoteza *wielokierunkowych przemian religijności (transformacja)*, kiedy to można mówić *o swoistej ambiwalencji przemian, o szansach i ryzyku, o stratach i zyskach* (s. 17–23).

Nie miejsce tu na dokładne referowanie wyników przeprowadzonych przez autora syntez, jakże bogatego, zawierającego wiele szczegółowych informacji i niuansów, a przy tym według zróżnicowanych niekiedy metod zbieranego materiału empirycznego. Ograniczyć się więc trzeba do ogólnych konstatacji. Tak więc *przynależność wyznaniową w Polsce — w zależności od podstawy oszacowania — można by określać od 90% do 98%, do Kościoła katolickiego około 95%*. W krajach Europy Zachodniej przynależność do jakiejś wspólnoty religijnej deklaruje 80% ludności, w krajach Europy Wschodniej 65% (s. 149–150). Autor twierdzi jednak, iż *instytucjonalna przynależność katolicka jest powszechna w społeczeństwie polskim, ale społecznie — jak się wydaje — mało doniosła* (s. 152). Niemniej około 90% dorosłych Polaków *deklaruje jakąś formę wiary religijnej, więc bycie wierzącym jest w dalszym ciągu w Polsce normą „oczywistości kulturowej”* (s. 171). Jeśli chodzi o młodzież, to *znacznie rzadziej niż dorośli deklaruje pozytywne postawy wobec religii* (s. 174). Takie ostrzegawcze stwierdzenie powtarza się niejednokrotnie w omawianej tu pracy, w kontekście różnych wymiarów religijności objętych referowanymi przez autora badaniami socjologicznymi.

W odniesieniu do praktyk religijnych autor rozważa je według trzech miar: uczestnictwo we Mszy św. niedzielnej, spowiedź i komunია wielkanocna oraz dość szeroko pojęte *praktyki nadobowiązkowe*, wśród nich kultywowanie obyczajów świątecznych oraz innych związanych z porządkiem roku kościelnego. Dość

powiedzieć, że jakkolwiek ogólnopolski wskaźnik *dominantes*, według różnych badaczy i dla różnych lat oscyluje wokół 50%, to wskaźnik *codziennej modlitwy* — na podstawie deklaracji respondentów — waha się od 35,2% do 61,3% (s. 243); a to właśnie *modlitwa indywidualna jako praktyka prywatna jest częściej motywowana czynnikami religijnymi niż praktyki publiczne i zbiorowe, które mogą być uwarunkowane pewnymi zobowiązaniami kulturowymi wobec własnego środowiska* (s. 238). Referowane przez autora badania tylko w części uwzględniały przestrzenne zróżnicowanie zjawisk z dziedziny religijności na obszarze współczesnej Polski. Już dawno zauważono, że wskaźnik *dominantes* (i inne wskaźniki) dla poszczególnych regionów czy diecezji różnią się znacznie, co wynika przede wszystkim z mierzonej pokoleniami historii społecznej danego obszaru. I tak, dla przykładu, w każdą niedzielę lub częściej uczęszcza na Mszę św. 25,7% zobowiązanych z „rolniczej” diecezji wrocławskiej i 75,4% zobowiązanych z także „rolniczej” diecezji tarnowskiej (s. 194). Natomiast prawie wszyscy w Polsce, jak długa i szeroka, dzielą się opłatkiem na Boże Narodzenie, święcą pokarm w Wielką Sobotę; nieco mniej osób, lecz nadal przytłaczająca większość, pości w Popielec i w Wielki Piątek (s. 230).

Rozważania ks. prof. Janusza Mariańskiego dotyczą ściśle pojętej dziedziny socjologii religii, nie zaś socjologii kultury, która wszakże stanowi osobną subdyscyplinę naukową. Niemniej, jak wiadomo, religijność i kultura (konkretnego historycznie ukształtowanego narodu, na określonym terytorium i w określonym czasie) są ze sobą wielorako powiązane, wzajemnie się warunkują, są wręcz nierozzerwalne, co obrazuje choćby przywołany wyżej przykład konkretnych form obyczajowości wielkanocnej czy bożonarodzeniowej, wpisanej w posługę instytucjonalnego Kościoła. Przecież zarówno opłatek jak i „święconka” są właśnie poświęcone przez kapłana, który odmawia przy tym stosowne modlitwy przez sam Kościół przepisane; a to tylko lepiej znane przykłady szerszego zjawiska. Czyż nie stanowi to ważnego *memento* dla tych wszystkich, którzy w imię swoiście pojętej „uniwersalizacji” katolicyzmu postulują jego „odpolaczenie”, czy też „wyprowadzenie na świat z krajowych opłotków”, i to w czasie gdy sam papież Jan Paweł II widział Polskę jako ważny ośrodek rechrystianizacji Europy?

Lektura rozprawy ks. prof. Janusza Mariańskiego pobudza zarówno do refleksji i badań nad przyczynami przedstawionego w niej stanu rzeczy, jak i do prognozowania przyszłości oraz formułowania programów działań — wychowawczych, edukacyjnych, duszpasterskich.

Rozdział o wiedzy i wierzeniach religijnych (także parareligijnych) współczesnych Polaków przynosi obfity i różnorodny materiał empiryczny; tak jak pozostałe inspiruje do stawiania dalszych pytań. Jeśli bowiem wiedza jest w widocznym stopniu niepełna, a wierzenia po części fałszywe, nasuwa się pytanie o przyczynę. Dlaczego, że przywołamy jeden z przykładów, wśród młodzieży z klas II i III szkół średnich w 1997 roku, w skali całego kraju, aż 27,5% zadeklarowało brak opinii na temat wiary w wieczną nagrodę albo karę po śmierci (s. 291)? Czy powodem tego jest absencja na lekcjach religii, od wielu już lat prowadzonych w szkołach i ogarniających przez to ogół polskiej diatwy i młodzieży? Czy przyczyn należy szukać w błędach i zaniedbaniach popełnianych przez samych katechetów, ich zwierzchników oraz w tym, że nie przeprowadzono w Polsce rekatolicyzacji

przynajmniej części szkół, poprzestając jedynie na przywróceniu w nich nauczania religii? Skoro bowiem katechetę i prowadzone przez niego zajęcia — jak dowiadujemy się z wielu stron — otacza w niejednej szkole niechęć, skoro szkolna katechizacja jest samotną wyspą na morzu aksjologicznego i obyczajowego „pluralizmu”, skutki takiego stanu rzeczy mogą być opłakane.

Ksiądz profesor Janusz Mariański stwierdza: *Wielu chrześcijan przypisuje sobie prawo określania tego w co mają wierzyć, nie pytając o to co mówi na ten temat Katechizm Kościoła Katolickiego. Obok oficjalnego wyznania wiary występuje prywatne, indywidualne „credo” poszczególnych jednostek* (s. 300). Oczywiście, oferta pozakościelna w tej mierze jest bogata i taka bywała również w przeszłości. Lecz czy tylko pozakościelna?

Pewien katolicki ksiądz rozpoczynając rekolekcje dla grupy dorosłych zapytał każdego z uczestników: *Kim jest dla ciebie Jezus Chrystus?* Jakaż była konsternacja jego i części spośród zebranych, gdy ktoś zaproponował — aby odpowiedzi na to pytanie poszukać w Katechizmie. W wynikach badań socjologicznych odbijają się skutki również i takiego rodzaju działań duszpasterskich.

W omawianej tu rozprawie czytamy, że *dzisiaj każdy może według własnego uznania wybierać i konstruować swoją własną religijność. Możliwości wyboru ulegają radykalizacji, ponieważ tylko mniejszość młodych Polaków uznaje tezę o jedynie prawdziwej religii, a co za tym idzie, większość twierdzi, że żadna nie ma monopolu na prawdę, że wszystkie są jednakowo wartościowe*. I znów pojawia się pytanie o to, od kogo owa młodzież usłyszała takie treści. Ks. prof. Mariański ocenia, iż *postawy selektywne wobec dogmatów katolickich można dostrzec co najmniej u około trzeciej części katolików i około połowy młodzieży polskiej* (s. 302). Skoro mowa o religijności i o dokonywaniu wyborów w jej zakresie, przypomnijmy że po grecku *wyбір* znaczy *haireisis*. Stąd pochodzi pojęcie *herezji*.

Obserwowana jest wśród współczesnych Polaków, przynajmniej w niektórych zbiorowościach, tendencja do wybiórczego traktowania nie dość że prawd wiary, lecz w większym jeszcze stopniu wymagań Kościoła co do moralności. *Kryzys moralny, o którym mówią socjologowie od wielu lat, oznacza w istocie zachwianie stałego porządku moralnego. Wielu Polaków zaczyna kierować się interesem własnym, lekceważąc zasady moralne dotychczas mocno osadzone w tradycji chrześcijańskiej* (s. 324) — stwierdza autor. Swoje analizy wyprowadza on na tym etapie od Dekalogu *jako podstawy moralności*. Okazuje się, że jego treść potrafi przytoczyć nieco ponad dwie trzecie Polaków (s. 333), zaś ich opinie na temat poszczególnych przykazań są nader różne. Zatem *Dekalog jako kodyfikacja postaw moralnych dla całej ludzkości nie jest powszechnie akceptowany w społeczeństwie polskim. W odniesieniu do środowisk młodzieżowych można mówić nawet o pewnym kryzysie, który bardziej dotyczy relacji człowiek–Bóg i wynikających stąd zobowiązań, niż relacji człowiek–człowiek* (s. 340).

Kolejne zagadnienia, którym przygląda się autor, to: *moralność małżeńsko-rodzinna oraz indywidualne sumienie i jego podatność na działania autorytetu Kościoła*. W obu zakresach obserwuje się spadek wskaźników świadczących o wpływie nauczania kościelnego. Oto *faktyczna moralność małżeńsko-rodzinna — jak czytamy — kształtuje się częściowo niezależnie od religii i jej wymagań, przy rozszerzającym się przyzwoleniu społecznym dla prawa do swobodnej — wolnej od*

poczucia winy — ekspresji seksualnej (s. 360). Własnym sumieniem, niezależnie od stanowiska Kościoła, rodziców czy przyjaciół kieruje się, według różnych badaczy, połowa i więcej ankietowanych, gdy na nauki Kościoła jako na miarę sumienia powołuje się zaledwie kilkanaście procent (ss. 370–371). Płyń z tego wniosek, że sumienia nader wielu współczesnych Polaków uformowane są w sposób dość przypadkowy, pod wpływem doraźnych uwarunkowań. Zdaniem wielu naszych współrodaków, jak zauważa ks. Mariański *jednostka powinna stać się autonomiczną wobec każdej sytuacji codziennej i niecodziennej, w końcu stać się samodzielnym twórcą sensu swojego życia* (s. 371), który to postulat wpisuje się przecież wyraźnie w doktrynę liberalną.

Autor próbuje prognozować przemiany w polskiej religijności, wskazując zarazem na oczywiste ograniczenia z tym związane. Za najbardziej wiarygodne spośród przywołanych uprzednio hipotez czy też scenariuszy czekających nas procesów społecznych uznaje on dwie: tę mówiącą o dalszym przenoszeniu na polski grunt wzorów zachodnioeuropejskiej sekularyzacji oraz tę, wedle której religijność w Polsce nie osłabnie wyraźnie, lecz będzie ulegała wielokierunkowym przemianom wynikającym ze ścierania się tendencji sekularyzacyjnych, indywidualizacyjnych oraz ewangelizacyjnych (s. 426). Obie hipotezy nie są więc wzajemnie sprzeczne. Co do pierwszej, jej sprawdzanie się kładłoby kres nadziejom na znaczące odegranie przez Polskę roli ośrodka reewangelizacji w skali europejskiej (s. 429). Czekalby ją w tym zakresie raczej los „pawia i papugi”, nad którym ubolewano już wiele pokoleń temu.

Druga z hipotez, na którą autor wskazuje już na pierwszych stronach swojej rozprawy (s. 23–24), wydaje się sprawdzać, aczkolwiek bardzo powoli; i takie tempo przemian może się utrzymać. Probierzem tego procesu może być, obok wielu zjawisk już tu wzmiankowanych, także istnienie i działanie nowych ruchów religijnych, zarówno w samym Kościele jak i poza nim, którym autor poświęca ostatni rozdział swoich rozważań. Ruchy wewnątrzkościelne świadczą o żywej religijności katolików, chociaż niektóre z nich mają tendencje do odchodzenia od prawowierności (s. 387–388). Te pozakościelne nadal przecież pozostają ruchami religijnymi, przynajmniej z socjologicznego punktu widzenia, i jako takie mogą być rozpatrywane przez badaczy. Odchodzenie chrześcijan, zwłaszcza młodzieży, do owych nowych ruchów czy też sekt tłumaczy się tyleż czynnikami pozakościelnymi, co wewnątrzkościelnymi, jak na przykład niedostatki duszpasterstwa (s. 388). Pod koniec lat dziewięćdziesiątych, działało w Polsce ponad 150 większych wspólnot tego rodzaju, chociaż pod względem liczebności członków stanowią one margines (s. 386).

Powoli zaznacza się ewolucja od religijności zrytualizowanej (zachowanie w szczegółach przepisanych działań) — pisze autor — do religijności wewnętrznej, opartej na motywach osobistego zaangażowania. Zachwianie się ciągłości wiary i wyraźne ślady dyskontynuacji wskazują na nurt indywidualnego wyboru wiary, kosztem jej „dziedziczenia”. W warunkach kształtowania się społeczeństwa pluralistycznego wiara nie może być tylko sprawą urodzenia czy kulturowego dziedziczenia, czy też opierać się na gwarancjach środowiska społecznego. Będzie ona przede wszystkim wyrazem świadomej i osobistej decyzji (s. 423). Na tym poziomie refleksji otwierają się przed czytelnikiem rozprawy ks. prof. Mariańskiego kolejne pytania badawcze, czy szerzej — pytania o polską religijność i polską kulturę.

Jakie są mianowicie przyczyny owego *zachwiania się ciągłości wiary* (*dziedziczenia wiary*)? Czy można je wyeliminować lub ograniczyć ich oddziaływanie? Kto może i powinien to zrobić? Na ile społeczeństwo współczesnej Polski jest, czy też może być *pluralistyczne*? O pluralizmie w jakich dziedzinach mówimy? Jeśli *środowisko społeczne* jest w stanie gwarantować przekaz wiary i pozostawanie przy wierze kolejnych pokoleń, czyż nie należy uczynić wszystkiego, aby to dotychczasowe środowisko uchronić przed rozpadem? Jeżeli religijność jako taka podtrzymywana jest przez rytuał, przez wykonywanie stałych znaków o rozpoznawalnej przez wszystkich treści, czy nie lepiej zachować ów rytualizm? I znowu pytania: Jak to zrobić? Kto ma to zrobić? Jeśli człowiek, tym bardziej człowiek młody, stanie wobec potrzeby podjęcia *świadomej i osobistej decyzji* co do swojej wiary religijnej, jakimi kryteriami będzie się on kierował podejmując swój wybór i jakie będą źródła owych kryteriów? Czy rzeczywiście czeka nas taka sytuacja, kiedy to nader liczne jednostki, pomimo wychowania w kulturze od wieków formowanej na chrześcijańskim korzeniu, będą stawały przed potrzebą czy wręcz koniecznością niezmiernie trudnego samookreślenia się niejako od nowa, „od zera”? I nie chodzi tu bynajmniej o owo samookreślanie się i uświadamianie sobie pewnych kwestii będące zwykłym elementem dojrzewania każdej osoby i przyswajania przez nią określonych wartości kulturowych. Zapytać można jeszcze inaczej: Czy to świat zewnętrzny, owa współczesna cywilizacja w swej postmodernistycznej formie odbiera wyznawców Kościołowi; czy też współczesny Kościół nie dość zdecydowanie zatrzymuje ich przy sobie? Który z tych dwóch czynników jest silniejszy? Jak się przejawia ich oddziaływanie? Historia ostatnich dwóch tysięcy lat podsuwa nam bardzo liczne analogie. Zaprawdę, *nilhil novi sub sole*.

Omawiana tu synteza socjologiczna autorstwa ks. prof. Janusza Mariańskiego stanowi więc wyraźny punkt orientacyjny, ów mocny zwornik dla refleksji nad polską religijnością przełomu wieków, i jest przy tym niezmiernie inspirująca do dalszych rozważań i badań. Swoisty remanent przeprowadzony przez autora skłania nie tylko do formułowania pytań o przyszłość, lecz również ściśle z nimi sprzęgniętych pytań o przyczyny opisanego stanu rzeczy. Albowiem, jak stwierdza ks. prof. Janusz Mariański, *katolicyzm polski można już dzisiaj określić jako bastion z wieloma znaczącymi rysami* (s. 422).

Marcin Drewicz

Ks. Stanisław Bogdanowicz, *Bo przemoc widzę w mieście i niezgodę. Trudny początek Kościoła gdańskiego, 1922–1945*, Wydawnictwo Oficyna Pomorska, Gdańsk 2001, ss. 374

Ksiądz S. Bogdanowicz, proboszcz bazyliki Mariackiej w Gdańsku, od lat zajmuje się historią Gdańska. Spod jego pióra wyszły takie prace, jak *Karol Maria Antoni Splett — Biskup Gdański czasu wojny, więzień specjalny PRL* (Gdańsk 1995, wyd. II — Gdańsk 1996, wersja niemiecka: *Carl Maria Antonius Splett, Danziger Bischof der Kriegszeit, Sondergefangener der VRP*, Gdańsk 1996), *Miasto najwierniejsze. Prymas Tysiąclecia w Gdańsku* (wyd. I i II, Warszawa 1997), czy *Kościół Gdański pod rządami komunizmu, 1945–1984* (Gdańsk 2000) oraz wiele innych.

W 2001 roku na rynku wydawniczym ukazała się kolejna pozycja ks. S. Bogdanowicza, tym razem traktująca o początkach partykularnego Kościoła w Gdańsku, którą autor pomieścił w pięciu rozdziałach.

Wędrówkę po dziejach chrześcijaństwa na ziemi gdańskiej ks. Bogdanowicz rozpoczął od przedstawienia wiary przodków, którzy przed tysiącem lat zakładali gród nad Motławą, i misji św. Wojciecha. Z publikacji dowiadujemy się, że pierwsze stałe parafie zaczęły powstawać po 1120 roku, w okresie przynależności Pomorza do Bolesława Krzywoustego. Ponadto nowym impulsem w procesie chrystianizacji Gdańska była ważna decyzja księcia Sambora, który w 1186 roku do osady zwanej Olyva sprowadził cystersów. W tym czasie powstały również takie parafie, jak św. Mikołaja — prowadzona przez dominikanów czy mariacka — przy kościele Najświętszej Maryi Panny. W dalszej części pierwszego rozdziału autor w skrócie ukazał działające przy wielu świątyniach szkoły parafialne, czasy reformacji w Gdańsku i szerzący się wówczas kalwinizm; zwrócił uwagę na wspólnoty menonitów, żydów, arian, kwaków i organizacje masońskie, którym w 1763 roku rada miasta zakazała tworzenia swoich stowarzyszeń.

W kolejnych rozdziałach autor „Trudnego początku” skupia się na opisanu kontekstu powołania gdańskiej administracji apostolskiej i budowania pierwszych struktur kościelnych.

Historię o diecezji gdańskiej ks. Bogdanowicz rozpoczyna od 28 czerwca 1919 roku, gdy uchwałą Traktatu Wersalskiego zostało utworzone Wolne Miasto Gdańsk. Na powierzchni 1914 km² mieszkało wówczas ok. 360 tysięcy osób, w samym zaś Gdańsku — ok. 195 tysięcy. Na terenie Wolnego Miasta Gdańska było ponad 200 tysięcy luteran, blisko 120 tysięcy katolików oraz ponad 10 tysięcy

żydów. Pod względem kościelnym terytorium należało wtedy do dwóch diecezji: chełmińskiej i warmińskiej.

Od początku istnienia Wolnego Miasta Gdańskie Zjednoczenie Katolików prosiło rząd pruski, aby postulował w Stolicy Apostolskiej przyłączenie 18 parafii wchodzących w skład diecezji chełmińskiej do Warmii oraz utworzenie w Wolnym Mieście w *jakiegokolwiek formie własnego zarządu terytorialnego, któremu podlegałyby wszystkie 36 gdańskie parafie*. Owocem tych wysiłków było ustanowienie 24 kwietnia 1922 przez papieża Piusa XI na terytorium Wolnego Miasta Gdańska administracji apostolskiej i mianowanie biskupa Edwarda O'Rourke administratorem apostolskim. Jednakże pragnieniem władz Wolnego Miasta Gdańska było uregulowanie stosunków państwo – Kościół na płaszczyźnie konkordatowej, gdyż byłby to istotny krok w umocnieniu „państwowości” Gdańska jako podmiotu międzynarodowych relacji prawnych. W wyniku rozmów i zabiegów dyplomatycznych na początku 1924 roku ambasada polska w Watykanie uzyskała informację, że Stolica Apostolska rozważa sprawę ustanowienia diecezji gdańskiej. Prawie dwa lata później, 30 grudnia 1925 na mocy bulli *Universa Christi fidelium cura* papież Pius XI erygował diecezję gdańską. Wkrótce w nowo utworzonej diecezji problemem stał się nacjonalizm. Z Niemiec do Wolnego Miasta Gdańska zaczęły intensywnie napływać idee narodowosocjalistyczne. 28 maja 1933 roku w wolnych i demokratycznych wyborach do *Volkstagu* ponad 50% uzyskała NSDAP. Stanowisko prezydenta Senatu Wolnego Miasta Gdańska powierzono, związanemu ze zwycięską partią, Hermanowi Rauschningowi. W takich warunkach coraz trudniejsza stawała się sytuacja Kościoła; wzrastała także presja wywierana na biskupa gdańskiego Edwarda O'Rourke. Zarówno świątynie, jak i instytucje kościelne objęte zostały stałą inwigilacją. Próbowano skłócić biskupa z duchowieństwem i wiernymi.

Kolejny rozdział książki S. Bogdanowicza ukazuje, że narastająca niechęć do biskupa i pojawiający się szowinizm nie przeszkodziły w zwołaniu i przeprowadzeniu pierwszego gdańskiego synodu diecezjalnego, który odbył się w Oliwie w dniach 10–12 grudnia 1935 roku. Biskup O'Rourke miał świadomość pilnej potrzeby opracowania ustaw partykularnych zgodnych z postanowieniami nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego. W tym celu ustanowił siedem specjalnych komisji: do spraw naukowego i ascetycznego wykształcenia i dalszej formacji kleru, do spraw aktualnych zagadnień duszpasterstwa, do spraw „Caritas”, do spraw szkół i nauczania, do spraw liturgii i służby Bożej, do spraw administracyjnych i stanowych duchowieństwa oraz do spraw stowarzyszeń.

Jako owoc dwóch dni obrad opracowano między innymi „zasady współczesnego duszpasterstwa”, w których zwrócono uwagę na fakt, iż szerczący się coraz bardziej narodowy socjalizm niósł ze sobą pogaństwo skierowane tak przeciw Bogu, jak i przeciw religii oraz Kościołowi, a ponadto godził w chrześcijańskie wartości moralne. W czasach laicyzacji i radykalnego odstępstwa od Boga wezwano duszpasterzy, aby na wiele sposobów (na ambonie, w sali szkolnej, w konfesjonale, na zebraniach stowarzyszeń) zachęcali do przekazywania prawd wiary i aktywniejszego życia sakramentalnego w łączności z Kościołem. Mając świadomość istnienia przeróżnych prądów skierowanych przeciwko świętości i trwałości małżeństwa zwrócono uwagę na duszpasterstwo dzieci, młodzieży oraz

całych rodzin. Synod zajął się również sprawą ujednoczenia liturgii w diecezji, gdyż dotąd kapłani gdańscy posługiwali się aż trzema różnymi rytuałami: chełmińskim, warmińskim i wrocławskim, które powodowały zamęt i brak porządku. Ponadto obradowano o majątkach kościelnych, sprawach podatkowych i obowiązku prowadzenia ksiąg parafialnych oraz o duszpasterstwie Polaków, które na terenie Wolnego Miasta Gdańska nie wyglądało najlepiej. Likwidowano bowiem polskie nabożeństwa i śpiewy. W takiej sytuacji katolicy polscy zbudowali trzy kościoły: w 1924 roku — św. Stanisława Biskupa we Wrzeszczu, w 1932 roku — kaplicę Matki Boskiej Częstochowskiej w Nowym Porcie i kościół Chrystusa Króla w Gdańsku. Tym samym stworzyli oni w Gdańsku własne duszpasterstwo, chociaż z ograniczonymi prawami.

W wyniku nacisków biskup O'Rourke zrezygnował z kierowania diecezją gdańską. W taki sposób 24 sierpnia 1938 roku *rozpoczęła się prawdziwie tragiczna kadencja drugiego biskupa gdańskiego* (s. 215), którym został Karol Maria Splett. To on był świadkiem wybuchu II wojny światowej w Gdańsku, niszczenia polskości oraz eksterminacji własnych kapłanów (z 12 polskich księży pracujących w diecezji gdańskiej tylko 2 uniknęło aresztowań, gdyż w pierwszych dniach wojny znajdowali się poza terenem Wolnego Miasta).

W ostatnim, piątym rozdziale pracy, ks. Bogdanowicz przedstawił duszpasterstwo w czasie wojny, troskę biskupa o struktury kościelne, jego kontakty z duchowieństwem i wiernymi, troskę o alumnów diecezji gdańskiej studiujących w Braniewie, Innsbrucku, Rzymie i Monachium, a także walkę o cmentarze, które już na początku wojny stały się miejscem brutalnej walki z polsnością. Ponadto opisano „instalowanie się nowego reżimu”, czyli wkroczenie Armii Czerwonej oraz decyzje władz komunistycznych, na mocy których do opuszczenia Gdańska zmuszono dotychczasowych konsultorów diecezjalnych.

W przedmowie do „Trudnego początku” ks. abp T. Gołowski napisał, że „*tytuł tej bardzo ciekawej książki doskonale odzwierciedla jej treściową zawartość. W ciągu dwóch tysięcy lat historii Kościoła nieustannie sprawdza się to starochrześcijańskie stwierdzenie o ziarnie, które wzrasta na użyźnionej męczeńską krwią glebie [...]. To skłania do sięgnięcia po tekst Apokalipsy św. Jana: „Bądź wierny aż do śmierci, a dam ci wieniec życia” (Ap 2,10) (s. 5–6).*

Książka ks. infułata S. Bogdanowicza *Bo przemoc widzę w mieście i niezgodę. Trudny początek Kościoła Gdańskiego, 1922–1945* jest rzetelnym studium poświęconym rodzącemu się w swoich strukturach partykularnemu Kościołowi ze stolicą biskupią w Gdańsku. Praca zawiera indeks nazw geograficznych, indeks nazwisk oraz obszerny indeks rzeczowy. Przy jej pisaniu autor wykorzystał 130 zespołów archiwalnych skupionych w 23 archiwach, 25 źródeł drukowanych i 401 opracowań.

Mimo tak rozbudowanego aparatu naukowego książka *Bo przemoc widzę w mieście i niezgodę. Trudny początek Kościoła Gdańskiego* nie jest trudna w lekturze. Mogą i powinni po nią sięgnąć nie tylko historycy i znawcy tematu, ale wszyscy ci, którzy chcą poznać bądź pogłębić swą wiedzę dotyczącą dziejów Kościoła w Grodzie nad Motławą.

Ks. Robert Kaczorowski

WYKAZ SKRÓTÓW

- AAN — Archiwum Akt Nowych w Warszawie.
AAWO — Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie.
AB — Archiwum Biskupie.
ABD — The Anchor Bible Dictionary, D.N. Freedman (wyd.), New York 1992.
AK — *Ateneum Kapłańskie*, Włocławek 1909–
Ang — *Angelicum*, Roma 1924–
APG — Archiwum Parafialne w Gietrzwałdzie.
APO — Archiwum Państwowe w Olsztynie.
BJ — Biblioteka Jagiellońska.
BTB — *Biblical Theology Bulletin*, Roma 1971–1984.
CA — Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, 1991.
CDW — Codex diplomaticus Warmiensis oder Regesten und Urkunden zur Geschichte Ermlands, Bd. 1–4 (hrsg. von C.P. Woelky u.a.), Mainz 1860 – Braunsberg 1953 (Monumenta Historiae Warmiensis oder Quellensammlung zur Geschichte Ermlands Bd. 1–2, 5, 9).
ChS — *Chrześcijanin w świecie*, Warszawa 1969–1997.
Comp — *Communio*. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny, Poznań 1981–
Conc — *Concilium*, Poznań 1965–
CT — *Collectanea Theologica* (poprzednio — *PT*, Lwów 1931–39, Warszawa 1949/50–
DA — Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, 1965.
DB — Sobór Watykański II, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, 1965.
DFK — Sobór Watykański II, Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, 1965.
Div — *Divinitas*, Roma 1957–
DK — Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, 1965.
DM — Sobór Watykański II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitis*, 1965.
DWCH — Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, 1965.
DWR — Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, 1965.

- DzU* — *Dziennik Ustaw Polskiej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1944–
EK — Encyklopedia Katolicka, Lublin 1974–
EstB — *Estudios biblicos*, Madrid 1929–36, 3 ser. 1941–
EWK — Encyklopedia Wiedzy o Książce, Wrocław 1971.
FAZ — *Frankfurter Allgemeine Zeitung*.
FR — Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 1998.
GO — *Gazeta Olsztyńska*, Olsztyn.
HD — *Homo Dei*. Przegląd ascetyczno-duszpasterski, Tuchów 1932–39,
 Wrocław 1940–56, Warszawa 1957–
HerKor — *Herder-Korrespondenz*, Freiburg im Br. 1946/47–
HTR — *The Harvard Theological Review*, Cambridge (Mass.) 1908–
IKZ — Internationale Kirchliche Zeitschrift, Bern 1911–
JASP — *Journal of Abnormal and Social Psychology*, Cambridge 1906–
KDK — Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele
 w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 1965.
KK — Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele
Lumen gentium, 1964.
KKK — Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.
KL — Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, 1963.
KMW — *Komunikaty Mazursko-Warmińskie*, Olsztyn 1946–50, 1957–
KO — Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o objawieniu
 Bożym *Dei verbum*, 1965.
KPK — Kodeks Prawa Kanonicznego, Poznań 1983.
LThK — Lexikon für Theologie und Kirche I–X, Freiburg im Br. 1957–65.
NBL — Neues Bibel-Lexikon I–, red. M. Görg, B. Lang, Zürich 1988–
NP — Nauczanie Papieskie, I–, Poznań 1987–
NTS — *New Testament Studies*, Cambridge 1954/55–
PAN — Polska Akademia Nauk.
PDE — *Pastoralblatt für die Diözese Ermland*.
PF — *Przegląd Filozoficzny*, Warszawa 1897/98–1949.
PK — *Prawo kanoniczne*, Warszawa 1958–
RBi — *Roczniki Biblioteczne*, Wrocław 1957–
RBL — *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, Kraków 1948–
RO — *Rocznik Olsztyński*, Olsztyn 1958–
RS — *Rocznik Sławistyczny*, Kraków 1908–
RTK — *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* (od 1991/92 *Roczniki Teologiczne*),
 Lublin 1949–
SBKK — Słownik Biograficzny Kapituły Kolegiackiej w Dobrym Mieście, red.
 J. Guzowski, Olsztyn 1999.
SSHT — *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, Katowice 1968–
STB — Słownik teologii biblijnej, Poznań 1973, 1990.
Sth — Sancti Thomae Aquinatis, Summa theologica I–III, Taurini 1939.
STV — *Studia Theologica Varsaviensia*, Warszawa 1963–
SW — *Studia Warmińskie*, Olsztyn 1964–
TBNT — Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament I–II, red.
 L. Coenen, L. Beyreuther, H. Bietenhard, Wuppertal 1967,
 1970.
Tpow — *Tygodnik Powszechny*, Kraków 1945–

- TWNT — Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, I–X, red. G. Kittel, G. Friedrich, Stuttgart 1933–1979.
- ZGAE — *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands*, Mainz, Braunsberg 1858/60–1942/43, Osnabrück 1956/58–
- ZP — *Zdrowie Psychiczne*. Biuletyn Naukowy Polskiego Towarzystwa Higieny Psychiczej, Warszawa 1960–
- ŻM — *Życie i myśl*, Poznań 1950–53, Warszawa 1954–

SKOROWIDZ GEOGRAFICZNY

- Administracja Apostolska Łemkowszczyzny 69, 70
Administracja łemkowska 71
Akkad, kr. 9
Akwin 40, 41, 170, 293
Albania 161
Aleksandria 22, 23, 163
Allenstein (Olsztyn) 262
Alzey 155
Ameryka Łacińska 188–190, 195
Ammon 12
Amsterdam 133
Antiochia 163
Arad 11
Arbela 15, 16
Archidiecezja Przemysko-Warszawska 88
Archiprezbiteraty 47
Armenia 7
Assisi (Asyż) 198
Assur 14, 16
Asuan 11
Asuny 75, 81, 82, 85, 87, 88
Asyria 7, 8, 10–13, 17, 18
Asyż 63
Aszkalon 12
Aszszur (Assur), religijna stolica asyryjska 18
Ateny 161
Atlantyck, ocean 165
Atribis 11
Aubenas 108
Augsburg 11, 147, 155, 294
Auschwitz 129
Austria 160, 175, 247, 273, 274
Autonomia Palestyńska 208
Babilon, m. 8–12, 14, 16, 18
Babilonia 7, 8, 10, 17, 18
Bajory 85
Bajory Małe 82, 87, 88
Banie Mazurskie 75–77, 80–82, 85, 88
Barczewo 47, 53, 266
Bartąg 269
Bartoszyce 76, 80, 83, 84, 87, 88
Basel (Bazylea) 128
Bawaria 202
Bażyny 80
Belgia 161, 175
Berlin 9, 66, 123, 125, 134, 155, 172
Bern 123, 140, 151, 153, 226
Beverly Hills 140
Bielsko-Biała 173
Biesowo 268
Bischofstein (Biskupiec k. Reszła) 269
Biskupiec Reszelski 47, 53, 64, 76, 80
Bliski Wschód 7, 8, 11, 12, 18, 158
Bloomington 113
Bochnia 247
Bohemia (Czechy) 274
Bologna 35
Bonn 9, 179, 264
Braniewo 47, 49, 50, 52–54, 57, 65, 66, 80, 87, 88, 266, 267, 278, 279, 283, 305
Boston 133
Braunsberg (Braniewo) 48, 49, 62, 278
Brąswald 60
Bruksela 106, 161, 175
Brzeg n. Odrą 83
Bułgaria 161, 175
Burgundia 174
Butryny 268
Byblos 12

- Capri 113
 Carintia (Karyntia) 274
 Casale Monferrato 165
 Carniola (Kraina) 274
 Cesarstwo Rzymskie Narodu Niemieckiego 164, 176
 Chiny, kolonia k. Tomaszkowa
 Chochółów 246
 Chlor 39
 Chosr, rz. 14
 Chrzanowo 85, 88
 Chrzanów (pow. Elk) 74, 77
 Ciechanów 216
 Corinth (Korynt) 41
 Czechosłowacja 160, 161
 Czechy 174, 175, 273
 Częstochowa 166
- Dajtki, dzielnica Olsztyna** 60
 Daleki Wschód 162
 Damaszek 12, 13, 23
 Dania 161, 168, 175
 Darmstadt 123, 153, 226
 Deutschland (Niemcy) 155
 Diecezja chełmińska 304
 Diecezja gdańska 304
 Diecezja przemyska 69, 70, 71
 Diecezja tarnowska 245, 246, 250
 Diecezja warmińska 47–67, 74, 77, 85
 Diecezja Wrocławsko-Gdańska 89
 Diecezje rzymskokatolickie 71
 Dietrichswalde (Gietrzwałd) 59, 60
 Dobre Miasto 47, 50, 81, 82, 85, 88, 267, 277, 279, 280, 282, 284, 285
 Dom Młodzieży w Królewcu 64
 Dom św. Józefa w Elblągu 62
 Dom św. Michała w Kwidzynie 64
 Dom zakonny ojców jezuitów w Królewcu 64
 Dom zakonny Sióstr św. Bazylego Wielkiego w Janowicach Wielkich 86
 Dominium Warmińskie 47, 277
 Dordrecht 133
 Dorotowo 268, 269
 Dywity 60, 265
 Dziergoń 80, 82, 85, 88
- Edom** 12
 Edinburgh (Edynburg) 42
 Efez 39
 Egipt 7, 9–12, 18, 26
 Einsiedeln 227
 Ekron 12
 Elam, państwo na terenie Palestyny 8–10, 17
 Elbląg 47, 50, 62, 85, 88
 Elk 77
 Ermland (Warmia) 48–50, 52, 54–56, 58, 61, 62, 66, 261, 262, 264, 266
 Estonia 175
 Eufrat, rz. 18
 Europa 65, 107, 109, 113, 114, 147, 148, 152, 154, 156–178, 283, 297, 299
 Europa Północna 278
 Europa Środkowa 69, 165, 174
 Europa Środkowo-Wschodnia 71, 109
 Europa Wschodnia 69, 160, 298
 Europa Zachodnia 161, 170, 175, 298
 Ezdrelon, dolina 18
- Finlandia** 175
 Francja 106, 108, 109, 160, 161, 174, 175
 Frankfurt/M. 14, 123, 130, 133, 137, 195, 229
 Freiburg 49, 63, 128, 256
 Freiburg im Brg. 123
 Frombork 47, 49, 50, 53, 261, 284
 Frydląd 47
 Fulda 49, 66
- Galicja** 246
 Gandawa 273
 Gaza 12
 Gdańsk 35, 44, 55, 216, 232, 303–305
 Genua 159
 Gietrzwałd 47, 51–53, 58, 59, 61, 62, 292
 Giżycko 76, 80, 87, 88
 Gliwice 164
 Głotowo 267, 284, 285, 293
 Gomel, rz. 13
 Gomora 25
 Góra św. Anny 63
 Górny Egipt 11
 Górowo Iławeckie 74, 75, 77, 80–82, 85, 87, 88

- Göttingen (Getynga) 9
 Grecja 21, 175, 176
 Greckokatolicka diecezja przemyska 71
 Grenoble 104, 174
 Grodzisk 76
 Gurjewsk 53, 63
 Gutkowo 266
 Guttstadt (Dobre Miasto) 262, 279, 284–286
 Gütersloh 154
- H**
 Haga 160
 Hatti 12
 Haran 18
 Heidelberg 9, 211
 Heilsberg (Lidzbark Warmiński) 269, 278
 Hiroshima 129
 Hiszpania 175, 273
 Holandia 161, 175
 Horodło 160
- I**
 Iława 87, 88
 Iławka Pruska 47
 Imperium Asyryjskie (VII w. przed Chr.) 7–19
 Indianapolis 113
 Innsbruck 305
 Irlandia 175
 Islandia 161
 Izrael 12, 13, 24, 32, 193, 208
- J**
 Janowice Wielkie 86
 Jarosław 79
 Jaroty 268, 269
 Jasna Góra 86, 294, 297
 Jaworzno 71
 Jerozolima 8, 9, 27, 43, 265
 Jeziorany 47, 284
 Juda, kr. 8, 9, 12, 13
 Jugosławia 160
- K**
 Kalah 15, 16
 Kanada 161
 Kandyty 75, 77, 80
 Karyntia 273
- Katowice 138, 139, 140, 187, 238, 253, 255, 257
 Kevelaer 123
 Kętrzyn 49, 80, 87, 88
 Kielce 226, 248
 Kieźliny 60
 Kiwity 266
 Klasztor bazylianów w Krystynopolu 71
 Klasztor bazylianów w Przemyślu 71
 Klasztor bazylianów w Warszawie 71
 Klasztor franciszkanów w Olsztynie 53, 63
 Klasztor oo. Franciszkanów w Stoczku Klasztornym 50, 52, 53
 Klasztor Misjonarzy NSPJ w Biskupcu Reszelskim 53, 64
 Klasztor redemptorystów św. Klemensa w Braniewie 52, 54
 Klebark Wielki 60
 Klewki 290
 Klewno 55
 Kolno k. Reszła 265
 Kolonia 49, 295
 Kominy k. Reszła 267
 Konstantynopol 163
 Korynt 36, 40–43
 Köln 227
 Königsberg (Królewiec) 262
 Kraina 273
 Kraków 21, 23, 24, 41, 69, 70, 79, 105, 106, 119, 123, 137, 140, 143, 157, 165, 175–177, 189, 190, 192, 194, 197, 208, 221, 226, 228, 232, 235, 241, 245, 247, 248, 253, 256, 297
 Królewiec 49, 50, 52, 53, 56, 60, 63, 64
 Krukłanki 82, 84, 85, 88
 Krynica 79
 Krynica Morska 53, 62
 Krystynopol 71
 Krzyżbork 47
 Kwidzyn 53, 64
- L**
 Lamkowo 262
 Lanham 36
 Laskowiec 212
 Legionowo 204
 Leipzig (Lipsk) 9
 Lelkowo 88
 Lichnowy 49

- Lidzbark Warmiński 47, 49, 50, 52, 57, 65,
80, 87, 88, 261, 284
Lipisko 247
Litewska Prowincja Jezuitów 65
Litwa 175, 295
London (Londyn) 22, 113, 123, 133, 140
Londyn 36, 42, 172
Louanio (Lowanium) 273
Louvain (Lowanium) 273
Loyola 48
Lubaczów 79
Lubeka 167
Lubomino 284
Lublin 37, 69, 85, 87, 88, 114, 145, 175,
201, 225, 229, 232, 233, 242, 255, 257
Luksemburg 161
Lwiv (Lwów) 76
Lwów 16, 246, 248
Lyon 108
- Łąjsy 81
Łotwa 175
Łódź 140, 216
- Maastricht 161, 168, 175
Main (Men), rz. 123, 137
Mainz 182, 256
Maków 246
Mannheim 124, 126, 266
Marzenin 82
Mazury 47, 69, 71, 73, 79, 86, 88, 89, 217,
268
Medellin 189, 190
Media 17
Melbourne 42
Melsungen 262
Memfis, stolica starożytnego Egiptu 10, 11
Metropolia Przemysko-Warszawska 88
Mezopotamia 8, 11, 17, 18
Mielnik 160
Miłki 82
Miłkowo k. Braniewa 267
Moab 12
Monachium 305
Moguncja 274
Montreal 120
Morąg 80, 87, 88
Morze Północne 165
- Morze Śródziemne 165
Motława, rz. 303, 305
Mragowo 80
München (Monachium) 16, 123, 125, 128,
130, 131, 133, 148, 152, 153, 198, 226
- Nazaret 22, 33
Neuhausen (= Gurjewsk) 53, 63
New Brunswick 205
New York 25, 36, 42, 113, 130, 140, 242
Nicea 23, 162
Niderlandy 273, 274
Niemcy 4, 49, 57, 66, 175, 179, 247, 304
Nil, rz. 10, 11
Niniwa, stolica Asyrii 8, 9, 11–18
Normandia 109
Norwegia 161
Nowy Jork 201
Nowy Sącz 247
Nowy Wiśnicz 247
NRD — Niemiecka Republika Demokra-
tyczna 161
Nubia 10
- Obwód Kaliningradzki 53
Odra, rz. 83
Oliwa 304
Olsztyn 3, 4, 7, 21, 47, 50, 52, 53, 60–64,
69, 72–77, 80, 82–85, 87, 88, 91, 103,
113, 157, 165, 201, 202, 215, 261, 262,
264, 268–270, 280, 281, 285, 289,
293–295
Olsztynek 60
Opladen 152
Opole 139, 162, 257
Orient, kraje wschodnie, Wschód 16
Orneta 47, 49–52, 56, 77, 87, 88
Ostpreußen (Prusy Wschodnie) 49
Ostre Bardo 80–82, 85, 88
Ostróda 60, 76, 80, 87, 88
- Paderborn 123, 257
Palestyna 8–10, 12, 17, 18, 208
Państwo nowoasyryjskie 7
Paris (Paryż) 28, 42, 114, 115, 117, 120,
121, 255
Paryż 104, 105, 109, 159, 172

- Pasłek 80, 82, 85, 88
 Persja 18
 Petersburg 160
 Pęciszewo 88
 Pfullingen 123, 131
 Philadelphia 37
 Pieniężno 47, 52, 54, 55, 81, 82, 85, 88, 294
 Pierzchały 49
 Pilzno 247
 Podhale 246
 Podiebrady 174
 Podjuchy 83
 Pogrodzie 49
 Polska 44, 65, 69–73, 75, 78–81, 84–86, 160, 161, 165, 174, 175, 201, 202, 206, 221, 242, 247, 262, 278, 292, 293, 297–301
 Polska Ludowa 74
 Pomorze 55, 278, 303
 Pomorze Szczecińskie 217
 Portugalia 160, 161, 175
 Powiśle 65
 Poznań 9, 39, 40–42, 73, 116, 138, 139, 164, 165, 170, 202, 206, 217, 227, 234, 247, 251, 253–256, 259
 PRL (Polska Rzeczpospolita Ludowa) 69, 303
 Preussen (Prusy) 278
 Prusy 59, 64, 160, 165, 261
 Prusy Książęce 47
 Prusy Wschodnie 48, 51, 57, 62, 66
 Przemysł 69, 70, 79–81, 86, 87, 225, 227
 Puebla 190
 Pullenreuth 179
- Radzieje** 75
 Reszel 265, 284
 Republika Francuska 105, 109
 Reszel 47, 50, 52, 53, 55, 58, 80–84, 88, 266, 267, 284
 Rhein 123
 Rogale 76
 Rom/Roma/Rome (Rzym) 26, 40, 65, 140, 155, 242
 Rosja 53, 160
 Rotterdam 174
 Rößel (Reszel) 269
 Rumunia 160, 161, 175
- Ruś, wieś k. Olsztyna 268, 269
 Rzeczpospolita 53
 „Rzeczpospolita Europejska” 174
 Rzeczpospolita 160, 261
 Rzeczypospolita Polska 86, 161, 168
 Rzesza Niemiecka 168
 Rzeszów 234, 240
 Rzym 36, 86, 163, 293, 305
- Saint-Maur 103
 Sais 11
 Samaria 8
 Sambia 53
 Sandomierz 257
 Sankt Augustin, Niemcy 4
 Sanok 79
 Schengen 161
 Schonstadt 66
 Sekwana, rz. 109
 Sępopol 47
 Sidzina 246
 Siedlce 4
 Słupsk 70
 Słowacja 175
 Słowenia 175
 Sodomia 25
 Srokowo 75, 87
 St. Ottilien 154
 Stalowa Wola 237, 239, 240
 Stany Zjednoczone 161, 298
 Stare Włóki 262
 Stary Targ 53
 Stiria (Styria) 274
 Stoczek Klasztorny 50, 52, 53, 54
 Stolica Apostolska 70, 71, 81, 86, 304
 Stuttgart 123, 125, 128, 130, 131, 153
 Styria 273
 Sułowo 266
 Sumer, kr. 9
 Suza, stolica Elamu 11
 Synaj, płw. 23
 Syria 7, 13, 17, 18
 Szalmia 49
 Sząbruk 60
 Szczytno 212
 Szwecja 53, 160, 168, 175, 177
- Święta Lipka** 266, 267

- Tarnów 138, 245–248, 250, 252, 254
Taurini (Turyn) 41
Tebiltu, kanał nawadniający Niniwę 13
Teby 11
Tyrol (Tyrol) 274
Tomaszkowo 268, 269
Toronto 42
Toruń 158, 162, 175, 216, 277, 278
Trier (Trewir) 154
III [Trzecia] Rzesza 172
Tuchów 11
Turcja 53
Tyr, portowe miasto fenickie 10–12
Tyrol 273
- UE — Unia Europejska 175
Ukraina 70, 86
Ukraińska SRR 69
Unia Europejska 158, 160–162, 168, 170, 172, 173, 175
Uppsala 177
Ural, góry 165
Urartu, państwo 7
- Vichy 105, 108
Vien (Wiedeń) 101
- Wall Street, giełda nowojorska 107
Warmia 47, 48, 53, 64, 65, 69, 71, 73, 79, 86, 88, 89, 217, 261–270, 277, 278, 304
Warszawa 4, 8, 13, 16, 18, 40, 41, 47, 70–73, 75, 79, 84–86, 88, 91, 93, 96, 105, 106, 113, 116, 138–140, 142, 143, 158, 159, 161, 163, 165, 167, 168, 173, 175–177, 190–192, 194, 202, 204–208, 216–218, 226, 228, 229, 232, 235, 237–240, 242, 248, 254, 263, 278, 284, 303
Watykan 304
- Wenecja 159, 174
Westfalia 263
Węgorzewo 76, 80, 82–84, 86, 88
Węgry 160, 161, 174, 175
Wiedeń 273
Wielka Brytania 160, 161, 168, 175
Wielkie Księstwo Litewskie 168
Wielkie Sterławki 76
Wien (Wiedeń) 65, 124–126, 128, 130, 133
Willa siostr elżbietanek w Neuhausen (ros. Gurjewsk) 63
Willa św. Katarzyny w Krynicy Morskiej 62
Wisła, rz. 89
Włochy 175
Województwo olsztyńskie 69
Wolne Miasto Gdańsk 303, 304, 305
Wrocław 11, 16, 86, 137, 138, 142, 159, 165, 203, 226, 238
Wschód 162, 163, 165
Wschód (tereny b. ZSRR) 70
Würzburg 181
Wydminy 85, 88
Wyżyna Irańska 17
- Zachód (państwa zachodnie) 86, 162, 163, 165
Zatoka Perska 7, 8
Zielona Góra 71, 79
Ziemia Obiecana 208
Ziemia Odzyskana 71
Ziemia Północne 71, 75, 79
Ziemia Zachodnie 71, 75, 79
ZSRR — Związek Socjalistycznych Republik Radzieckich 70, 72, 75, 161
Związek Radziecki 172
Zürich 8, 123, 124, 126, 227
- Żegoty 284

SKOROWIDZ NAZW I NAZWISK

- Abel 151, 207
Abraham 31, 32, 193
Abram (Abraham) 25
Achaz (734–728 przed Chr.), król judzki 12, 13
Achtner W. 123
Ackermann P. 134
Action Française 105
Addadnirari II (911–891 przed Chr.), władca Asyrii 7
Adam, bibl. 207
Adamski F. 177
Adamczyk Andrzej, ks. mgr lic. 289
Adapa, nauczyciel Assurbanipala 15
Adenauer Konrad 167
Adorno T. 177
Agenda Sportowa 291
Akademia Królewska w Braniewie 66
Akademia Państwowa w Braniewie 66
Akademia Podlaska, Siedlce 4
Akcja Katolicka, stowarzyszenie 48
Akcja „W” (Akcja Wisła) 71–73, 77
Akcja „Wisła” 71
A.L. (pseud.) 263
Albert Praski (św. Wojciech) 165
Albertyna Królewiecka 281
Albright W.F. 208
Allport G. 233, 234
Ambrozik W. 202
Amon, bóg asyryjski 11, 13
Amon (643–641 przed Chr.), król judzki 12
Amytis, żona Nabuchodonozora 18
Andrukiewicz Ryszard, ks. prałat mgr 289
Anna, św. 56
Anurnasirpal II (883–859 przed Chr.), władca Asyrii 7
Anzelm, pierwszy bp warmiński 47
Apollos 36–38, 42
Apostoł Narodów (św. Paweł) 35
Aramejczycy 7, 10, 11
Archivo General de Simancas, archiwum w Hiszpanii 274, 275
Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie 281
Arianie 303
Armia amerykańska 109
Armia Czerwona 305
Arystoteles 144, 170
Asarhaddon (680–669 przed Chr.), syn Sennaheryba, władca Asyrii 8, 10, 11, 14, 15
Assur, bóg asyryjski 12
Assur-etil-ilani (626–623 przed Chr.), syn Assurbanipala 17
Assurbanipal (668–627 przed Chr.), władca Asyrii 8, 11, 15–17
Asyryjczycy 8–11
Aszszur (Assur), bóg asyryjski 15
Aššur, ojciec bogów asyryjskich 10
Aššur-ubalit, władca asyryjski w XIV w. przed Chr. 18
Aššur-uballit II (611–609 przed Chr.), gen. armii asyryjskiej 18
Ateiści 164
Audycja Alumnów „Hosianum” «Gloria» FM 291
Augustyn, św. 103, 163, 164, 170
Aurdan II (935–912 przed Chr.), władca asyryjski 7

- Babilończycy** 18
Backis A., kard. 164
Bacon Francis 143
Bafia Stanisław CSsR, ks. dr hab., prof.
UWM 4
Bainbridge T. 175
Bajda J. 165, 167
Balasińska J. 175
Balasińska M. 175
Balik Borys 78, 79
Balter L. 254
Banduła M. 248
Bańka J. 139
Bar Kochba, przywódca powstania żydowskiego 27
Baran B. 119
Barrett C.K. 22, 25, 28
Barth Karol 106
Bartnik Cz.S. 163, 164, 166
Bartnikowski Maciej, dn 290, 295
Bartowie, plemię pruskie 47
Baskiewicz J. 170
Bauer G. 123, 128
Bauman Z. 138, 139, 140, 142, 143
Bazyli Wielki, św. 86
Bazylianie 71, 82, 85
Beek M.A. 16
Benedykt XVI, pp 291, 295
Beneficium Szembeka we Fromborku 284
Bennington J. 119
Berger K. 155
Bergson Henri 91–96, 99, 100, 104, 108
Bernardini 53, 85
Bert T. 174
Białas I. 70
Białorusini 70, 71, 81
Biblioteka aleksandryjska 17
Biblioteka Collegium Societatis Jesu w Braniewie 278
Biblioteka „Hosianum” 282
Biblioteka Kapituły Fromborskiej 278
Biblioteka Kapituły Kolegiackiej pw. Najśw. Zbawiciela i Wszystkich Świętych w Dobrym Mieście 277, 283
Biblioteka Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie 280
Biblioteka PAN w Gdańsku 286
Biblioteka Wydziału Teologii UWM w Olsztynie 74
Biblioteka Wyższego Seminarium Duchownego „Hosianum” 280, 285, 286
Biela B. 257
Bielawny Krzysztof, ks. 47–67
Bienasz Adrian, dn 295
Bieniek Bolesław Antoni, ks. 91–102
Bierdajew, filozof 105
Bierzanek R. 159
Biliński Michał, ks. 87
Biller S. 164
Birch-Hirschfeld Anneliese 277, 279
Biser E. 211
Bischoff H. 263
Bismarck Otto von 57
Biuro Polityczne KC PZPR 72
Blachnicki Franciszek 255, 257, 259
Błaszyński Wojciech, ks. 245–247, 251, 252
Bloch E. 195
Bloch Marc 107
Blom H. 168
Bludau Augustyn (1908–1930), bp 50, 51, 55, 57, 58, 279
Błasiak A. 226, 227
Błażewicz Paweł 277–287
Błeszczyński, tłumacz 92
Bobrowska E. 177
Bockenforde Ernst Wolfgang 171
Boecjusz 143
Boenigk Andrzej, o. OFM 50
Bogdanowicz Stanisław, ks. 303–305
Boff L. 198
Boismard M.-E. 28
Bojarski Grzegorz, sekr. gen. UTSK 80
Bolesław Krzywousty 303
Bołoz W. 177
Borawska Teresa 277, 278
Borchardt K.D. 173
Borgen P. 28, 29
Borkowski R. 190
Bornstein Benedykt 91–102
Bortkiewicz P. 138, 204
Borzyszkowski Marian, ks. 62, 277, 280
Bottéro J. 14, 15
Boyarin D. 22, 23, 26, 27, 29, 30–33
Boziuk Włodzimierz, ks. 77, 81, 82
Brachvogel Eugen 277, 278
Braniewskie Kolegium Jezuitów 65
Breuerf R. 123
Brewczyński Sławomir, dn 294

- Bréhier, filozof 104
 Bright J. 13, 17
 Bromski J. 16
 Bronk A. 226
 Brown R.E. 25, 28
 Brucka I. 216
 Brunner A. 123
 Brunon, św. 52, 84
 Brunschvicg, filozof 104
 Brygida Szwedzka, św. 165
 Buchholz E. 60
 Bucik Krzysztof, dn 290, 295
 Buddha (Budda) 147
 Bujnowska Małgorzata, mgr 290
 Buksiński T. 139
 Bułat Jan, ks. 77, 82, 84
 Bursa św. Brunona w Reszlu 52
 Buttiglione R. 167
- Calle-Gruber Mireille 121
 Calori R. 168
 Cambier J. 39
 Campbell Ch.P. 140
 Caputo John D. 113
 Caritas 47, 49, 50, 54, 67, 304
 Cassin E. 14, 15
Celary Ireneusz, ks. 253–260
 Centrum Metodyczne Pomocy Psychologiczno-Pedagogicznej MEN 202
 Cerkiew greckokatolicka 73
 Cerkiew prawosławna 72–74, 83, 89
 Chałas K. 226
 Charchalis Eustachy, ks. 82
 Caritas (Caritas) 49
 Chevalier Jacques 104, 106
 Chirac Jacques 170
 Chlewiński Z. 227, 230, 231, 233
Chłosta Jan 261–270, 270
 Chmielowski, tłumacz 92
 Chód WSDMW „Hosianum” 290
 Chrostowski W. 18, 207, 208
 Chrzanowski Damian, dn 291
 Chudy K. 170
 Chwedeńczuk B. 106
 Cicero Marcus Tullius 170
 Cichoń W. 228, 235
 Cichy S. 254, 255
Cieśniarska Elżbieta 4
 Claudel, filozof 106
- Clayton P.A. 11
 Cleary P. 40
 Commendone Franciszek, kard., legat pap. 65
 Conzelmann H. 37, 39
 Cook Ch. 161
 Copleston F., filozof 106
 Coq Guy 103
 Culmann O. 42
 Cyrankiewicz Józef, premier 78, 79
 Cyrus I (650–600 przed Chr.), król perski 17
 Cyryl, św. 165
 Czachór Z. 170
 Czekański R. 248
 Czerwinczak Bazyl, ks. 82, 85
 Czubak Z. 257
 Czupryński Wojśław, ks. mgr 293
- Ćwięka Jacek, dn 291
- Danielou Jean 106
 Dantiscus Johannes (Jan Dantyszek) 278
 Davis J.A. 36, 37, 40, 41
 Dawcewicz Kazimierz, ks. kanonik, mgr lic. 289, 294
 Dawkins R. 151
 Dąbrowski E. 39
 Dederer A. 133
 Delanty G. 176
 Deńko Mikołaj 78
 Dernowski Piotr, ks. dr 289, 290, 294
 Derrida Jacques 113–121
 Descartes (Kartezjusz) 104
 D’Estaing Giscard 170
 De Gasperi Alcide 167
 Desmedt E.J. 255
 Deutscher Caritas-verband (Niemieckie Zrzeszenie Caritas) 49, 67
 De Woot Ph. 168
 Deklaracja Międzynarodowej Komisji Teologicznej 197
 Delors Jacques 170
 Diecezjalna Pomoc [greckokatolicka] 70
 Diecezjalny Dom Rekolekcyjny w Stoczku Klasztornym 53
 Diecezjalny Sekretariat Caritas 50
 Diecezjalny Sekretariat Rekolekcyjny 50, 52, 67

- Dilthey W. 123
 Dingler H. 128
 Dinkler E. 39
 DNA 204
 Dobrzyjałowski J. 204
 Dollard J. 204
 Dom misyjny pallotynów w Reszlu 55
 Dom misyjny św. Wojciecha w Pieniężnie 55
 Dom NMP w Gietrzwałdzie 51–53, 58–62
 Dom św. Michała w Kwidzynie 53
 Dom zakonny obrządku grekokatolickiego
 — Przemysł 86
 — Węgorzewo 86
 — Warszawa 86
 Dom zakonny ojców jezuitów w Królewcu 53
 Dom wypoczynkowy sióstr elżbietanek w Neuhausen 53
 Dom zakonny św. Wojciecha księży werbistów w Pieniężnie 52
 Domagała B. 69
 Döring K. 133
 Drewicz Marcin 302
 Drop A. 113
 Drozd R. 69–76, 79, 80, 86
 Drożdż B. 201
Drożdż Michał, ks. 123–135, 137–146
 Drzazga Józef, bp 85
 Dubicki Marian, ks. kanonik mgr 289
 Dudek A. 70
 Dudzińska-Facca A. 206
 Dulczewski Piotr, dn 291
 Dürr H.-P. 133
 Dzieło Budzenia Powołań 292
 Dziewiecki M. 226
 Dziubyna Stefan 78
- EFTA — Europejska Strefa Wolnego Handlu (1960) 168
 Egger W. 35
 Eisenberg W. 134
 Elamici 11
 Eliezer, rabbi 32
 Eliot T.S. 176
 Elżbieta, babka J. Chłosty 262
 Emmanuel Pierre 106
 Erazm z Rotterdamu 174
- Erdo P., bp 164
 Eros 203
 EURATOM — Europejska Wspólnota Energii Atomowej 161
 Europejczycy 169, 174, 178
 Europejska Konwencja Ochrony Praw Człowieka i Podstawowych Wolności 173
 Europejska Organizacja Międzynarodowa 162
 Europejska Organizacja Współpracy Gospodarczej 167
 Europejska Strefa Wolnego Handlu (EFTA) 168
 Europejska Tożsamość Bezpieczeństwa i Obrony 175
 Europejska Wspólnota Energii Atomowej 161
 Europejska Wspólnota Gospodarcza 161
 Europejska Wspólnota Obrońska 172
 Europejska Wspólnota Węgla i Stali (1950) 161, 167
 Europejska Współpraca Polityczna 175
 Europol — współpraca w dziedzinie wykrywania i ścigania przestępczości 175
Ewertowski Stefan, ks. 157–178, 165
 EWWiS — Europejska Wspólnota Węgla i Stali 161, 167
 Ezechiasz (728–699 przed Chr.), król żydowski 8, 9, 12, 13
 Ezechiasz z Judy, rebeliant 9
- Farrugia E.G. 194
 Ferdynand, cesarz 273, 275
 Ferry L. 237
 Fesz Sławomir, ks. 87
 Filip II Habsburg, król Hiszpanii 273–275
 Filipiak M. 37
 Filon Aleksandryjski (Filon z Aleksandrii) 24
 Filon z Aleksandrii, autor *Logosu* 21–24
 Filipiak M. 165
 Finkelkraut A. 117
 Fischer Joschka 170
 Fittkau A., matka ks. Gerarda 62
 Fittkau Gerard, ks. 62
 Fitych T. 166
 Fleischer M. 137
 Franciszek z Asyżu, św. 63

- Franciszkanie 50, 52, 63
 Frankl Viktor Emil 225, 227, 229
 Frege G. 226
 Freud S. 203
 Fries F. 175
 Fröbe-Kapteyn O. 123
 Fundusz Kościelny 73
 Furmanek W. 234
 Fürst W. 177
- G**
 Gadamer H. 123
 Gadamer H.G. 143
 Gadowski Walenty, ks. 245, 247, 248, 251, 252
 Gajda P. 254
 Galindowie, plemię pruskie 47
 Gałaska W. 161
 Garwoliński Tomasz, ks. mgr lic. 290
 Gasché R. 120
 Gatz E. 65
 Gaulle Charles de 108
 Gbur Julian, ks. 87
 Gdańskie Zjednoczenie Katolików 304
 Geertz Clifford, filozof 142
 Generalny Pełnomocnik ds. Repatriacji 70
 Genne H.W. 242
 Geremek Bronisław 170
 Gide André 107
 Gilligan J. 205
 Gilson Étienne, filozof 104, 163
 Gimnazjum Akademickie w Braniewie 65
 Glemp Józef, kard. 85, 164
 Gładowa Anna, prof. 204, 205, 213
 Głowa W. 257, 259, 260
 Głowacki A. 158
 Gocłowski Tadeusz, ks. abp 305
 Goguel M. 39
 Gollwitzer Helmut 130
 Gondek M.J. 114
 Goodfield J. 123
 Gospodarstwo Rolne WSDMW „Hosi-
 anum” w Klewkach 290
 Górką J. 246
 Górnicy E. 161
 Górny Jan J., ks. infułat dr 290
 Górski E. 257
 Górski T. 53
 Grecy 24
 Grekokatolicy 73, 74, 76, 80, 81, 88
- Gresik Karol, dn 290, 291, 294
 Gressmann H. 9
 Griffith M. 205
 Grimme G. 266
 Grosvenor M. 40
 Grotius Hugo (1583–1645) 159
 Grupa Modlitewna w duchu Taize „Nowe
 Jeruzalem” 291
 Grunwald M. 134
 Grygas Jarosław, dn 290
 Grygiel S. 177
 Gryz R. 70
 Grzegorz Wielki (590–604), pp 48, 163
 Grześkowiak J. 255
 Grzybek S. 42
 Guillet J. 193
 Guitton Jean 106
 Gut B. 39
 Gutierrez Gustavo, o. 131, 193–196, 198
Guzowski Jan, ks. dr, red. naczelny *SW 4*,
 290
- H**
 Habernas J. 138
 Habsburg Otto von 147, 154
 Haeuptner G. 123
 Haładiga I. 70–73, 77
 Hambura S. 173
 Hammurabi, król babiloński 158
 Hanowski J., ks. 60
 Hanowski, muzykant 268
 Hanza — związek kupców i miast w średn.
 Europie 167
 Harasym I. 71, 77–80
 Harcerski Krąg Klerycki „Orzeł” 291
 Hardybała Piotr, ks. 76, 81, 82
 Haring B. 206
 Hartmann E. von 226
 Häfele Wolf 130
 Hegel G. 226
 Heidegger Martin 117–120, 123
 Heinisch P. 9
 Heitmann Fr., architekt 60
 Hellenizm 22
 Heller M. 138
 Hempel H.P. 123
 Heraklit z Efezu, filozof gr. 21
 Hering J. 39
 Herman z Pragi (1338–1349), bp 279
 Hermanowski G. 264–266

- Hermetrycy, wyznawcy doktryny filozof.
 21
 Herodot, gr. hist. 9
 Herr Franciszek Ignacy 277, 280–283, 287
 Herrman S. 123
 Herwig H. 134
 Heydel M. 176
 Hildebrand D. von 234
 Hinzmann Andrzej, ks. dr archiprezbiter,
 proboszcz w Ornećie 49
 Hiob 36
 Hipler Franciszek 277, 281, 282
 Historische Verein für Ermland (Warmińskie
 Towarzystwo Historyczne) 261
 Hitler Adolf 157
 Hlond August, kard. 70, 71
 Hobbes Thomas (1588–1679) 159, 170
 Hoffman, minister ds. religijnych 55
 Hoggart R. 140
 Hohmann M. 263
 Hołyst B. 202
 Horbowski A. 217
 Horst F. 208
 Hosio Stanisław (Stanisław Hozjusz)
 273–275
 Hozjusz Stanisław, kard. 65, 273–275
 Höne A. 286
 Hönl H. 123
 Höpfl H. 37, 39
 Hövera G. 177
 Hrynyk Bazyli, o., wik. gen. 71, 76, 78, 79,
 82, 84
 Hrywna Igor 73
 Huber S. 171
 Hücke H. 256
 Hulecki Mirosław, ks. kanonik mgr 290
 Hunemann H. 256
 Huryci 18
 Huxley Aldous 107, 150
 Hübner Danuta 161
 Hülsmann H. 226

 Idel M. 27
 Ignacy z Loyoli, św. 48
 Illanes J.L. 190
 Inhetveen R. 133
 Innocenty IV, pp 47, 66, 67
 Instytut Wdów i Sierot po Księżach [grec-
 kokatolickich] 70

 Internat św. Brunona dla chłopców w Re-
 szlu 55
 Iohannes de Louanio (Jan z Louvain) 274
 Iwaneczko D. 70, 71
 Izaak 26
 Izrael (lud) 9, 32
 Izraelici 18, 208, 209

Jahwe 22, 25–27, 31, 119
 Jakub, syn Rebeki 25
 Jan Chrzyciel, św. 28
 Jan Kanty, św. 247
 Jan Paweł II, pp 35, 86, 89, 110, 140, 156,
 164, 165, 171, 177, 209, 210, 212, 256,
 291, 292, 294, 295, 297, 299
 Jan, św., ewangelista 21–23, 26–30, 33
 Jan z Louvain 273
 Janich P. 133
Janiga Waldemar, ks. 225–236, 225
 Jankowski A. 40, 205
 Januszewski A. 232
 Jaremin Jan, ks. 82
 Jaroć Przemysław, dn 291
 Jarośniński M. 168
 Jarzębowski L. 278
 Jasiński Janusz, prof. 268
 Jasiński Stanisław, ks. kanonik mgr 290
 Jaskóła P. 162
 Jasudowicz T. 162
 Jednolity Akt Europejski (1987) 161
 Jelito J. 9
 Jerzy z Podiebradów, król czeski 174
 Jezierski Jacek, bp, dr 290, 293, 294
 Jezuici 64, 65
 JHWH — tetragramaton, „Imię Wyłożo-
 ne” — imię Boga 13
 Joachimowicz L. 23
 Joerger K. 49
 Johannes Paul II (Jan Paweł II) 147, 150,
 152, 154, 155
 Jospin Lionel 170
 Jouhandeau, filozof 106
 Joy Bill 151
 Jozafat, św. 86
 Jozjasz (641–609 przed Chr.), król judzki
 17, 18
 Józef, św. 241, 294
 Juda Tadeusz, św. 60
 Judaizm 22

- Justyn, autor *Apologii* 31
Justynian I Wielki, cesarz 158
Juszczak Włodzimierz, ks. 86
- Kaczorowski Robert**, ks. 35–45, 305
Kain 151, 207, 208
Kalinowski M. 201
Kaller Maksymilian (1930–1947), bp 50, 51, 62, 66, 67, 265
Kamiński R. 201, 254
Kandalanu (647–627 przed Chr.), król babiloński 17
Kaniuga Ludwik, ks. kanonik mgr 289, 290, 293
Kanizjusz Piotr 273
Kannegießer K. 134
Kant Immanuel 91–96, 99, 100, 131, 226
Kapituła Katedralna (warmińska) 261
Kapituła Katedralna w Przemyślu 87
Kapituła Kolegiacka w Dobrym Mieście 277, 279
Kapituła Warmińska 47, 279
Karl des Großen (Karol Wielki) 150, 154, 155
Karmelici 70
Karol Wielki 163
Karolingowie 164
Kartezjusz 143
Karzel Adam 4
Kasper W. 179, 180, 181
Katarzyna, św. 56, 60, 62, 65
Katarzynki 56–58, 62
Katedra Pedagogiki Społecznej i Pracy Socjalnej Uniwersytetu Katolickiego w Bawarii 202
Kath. Jungfrauenvereine der Diözese Erm-land (Katolicki Związek Dziewcząt Diecezji Warmińskiej) 62
Kather A. 263
Kather, nabywca nieruchomości od sióstr katarzynek 59
Katolicki Związek Dziewcząt Diecezji Warmińskiej 61, 62
Katolicki Związek Kupców 64
Katolickie Stowarzyszenie Matek 62
Katz E. 140
Kawula S. 202, 212
Keferstein Halina 277, 278, 282–284
Kerber W. 186
Kiepas A. 138, 139
Kiewisz Rafał, dn 295
King Martin Luther 204
Kisielewska-Sławińska K. 192
Klemens, św. 52
Klerycka Grupa Miłosierdzia „Auxilium” 291
Kleryckie Koło Misyjne 291
Kłoczowski J. 164, 234
Knop Ł. 216
Kobiela E.G. 56
Kocór T. 225
Kocyłowski Jozafat, bp grekokatolicki 70
Kolegium Jezuickie w Braniewie 65
Komisja Europejska 158, 172
Komitet Grekokatolicki w Baniach Mazurskich 76, 81
Komitet Ministrów 162
Komuniści 70
Komunizm 107
Konferencja Episkopatu Polski 221, 289
Konfuzius (Konfucjusz) 147
Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów 254
Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego (Seminariów i Instytutów Naukowych) 289
Kongregacja Kościołów Wschodnich 86
Kongregacja Kultu Bożego 259
Kongres Obrony Kultury (1935) 107
Konig F. 190
Konisiewicz K. 204
Konwencja wiedeńska (1986) 158
Konwent Europejski 158, 162
Kopernik Mikołaj 277
Kopiczko Andrzej, ks. kanonik, prof. dr hab. 69, 71, 73, 74, 76, 77, 82, 290
Kornwachs K. 130
Koryntianie 37–44
Korzeniewska Anna 69–90
Korzonkiewicz J. 251
Kostyszyn Mikołaj, ks. 73
Kościelny Komitet Parafialny 75
Kościół grekokatolicki 69–90
Kościół prawosławny 74, 105
Kot Stanisław, prof. 247
Kotłowski K. 226, 238
Kotsa J. 105
Kowalczyk Józef, ks. abp dr 164, 292
Kowalczyk M. 167

- Kowalczyk S. 226, 227
 Kowalewski Józef, ks. 59
 Kowalska M. 113
 Kowalska W. 42
 Kowalski E. 232
 Kowalski J. 171
 Kowalski Łukasz, dn 290, 291
 Kozakiewicz H. 139, 143
 Kozicki Paweł, dn 290, 295
 Koziej Bartłomiej, dn 291
 Kozielecki J. 234
 Kötter R. 133
 KP PZPR 76
 Krajewski W. 133
Krawczyk Roman, ks. prof. dr hab. 4
 Krąpiec A. 145
 Krämer Roch 277, 281, 284, 287
 Krebs M. 180
 Krementz Filip, bp 65, 66
 Kromer Marcin, bp 281
 Królikowski J. 197
 Kruk Piotr, ks. 85
 Krukowski J. 162
 Krukowski Karol, dn 291
 Kruszewski Jarosław, dn 291
 Kryk Piotr, ks. mitrat 86
 Krynicki Julian, ks. 71
 Krzanowski A. 217
 Krzysteczko H. 228
 Krzyżacy 47
Kucza Grzegorz, ks. 187–200
 Kuczkowski S. 241
 Kuczyński Leszek, ks. kanonik mgr lic. 295
 Kudasiewicz J. 208
 Kuhn Antoni, ks. 262, 264, 265, 267
 Kuhne A. 257
 Kukołowicz T. 240, 242
 KUL — Katolicki Uniwersytet Lubelski 85, 232, 237
 KUL — Filia WNS w Stalowej Woli 237
 Kulczyński Aleksander 75
 Kullman W. 133
Kulaczowski Jerzy, ks. 237–244, 239, 240
 Kumor Bolesław 69
Kunicki Zdzisław, ks. dr 103–111, 113–121, 114, 293
 Kunz S. 123
 Kuria Biskupia Diecezji Warmińskiej 82
 Kuria Biskupia w Olsztynie 81, 83, 84
 Kuria Metropolitalna w Olsztynie 4
 Kuźniak Eugeniusz, ks. 87
 Kübler F. 179
 Kwakrzy 303
 Kwas F. 269
 Kyaksares (625–585 przed Chr.) 17
 Kyarksares (w Babilonie = Umakitar) 18
 Laktancjusz 48
 Lamparska E. 216
 Langes H. 164
 Langkammer H. 37
 Lapie P. 226
 Laudan, filozof 138
 Layard Austen Henry, podróżnik, odkrywca Niniwy 18
 Le Déaut R. 26
 Le Sillon 106
 Lesiński Andrzej, ks. prałat kan. dr 290
 Leeuw G. van der 114
 Lengowski Michał 263, 268
 Leon Wielki, pp 163
 León D. Muñoz 24
 Léon-Dufour X 42
 Lepa A. 140
 Leroux G. 120
 Lesiński A. 66
 Lettau J. 263
 Leuenberger R. 227
 Lewandowska I. 217
 Lewiarz Jan, ks. 72
 Libionek D. 73
 Liceum *Hosianum* w Braniewie 65, 66
 Lichański Jakub 277, 278
 Lieder Franciszek 264, 268
 Lieder Jan 268
 Liege P.A. 256
 Link Ch. 128, 129
 Lipka A.E. 87
 Lipowicz I. 166
 Lipp W. 151
 Lisowski Stanisław, bp 245, 250–252
 Lobkowicz F., bp 164
 Locke John 170
 Lorca Federico Garcia 157
 Lorenzen P. 124
 Lotz J.B. 123
 Lotze R.H. 226
 Lubac Henri de 106

- Lucarini S. 242
„Luciano Re Cecconi”, fundacja 210
Luhmann N. 137
Lurker M. 42
Luter Marcin 47
Luteranie 64, 303
- Łaba W. 76
Łach S. 37
Łódzkie Towarzystwo Naukowe 100
Łukasz, św. 253
- Macharski F., kard. 164
Machinek Marian MSF, ks. dr hab., prof.
UWM 4, 201, 206, 211
Machiavelli Niccolo 170
Macho A.D. 26
Madajczyk P. 73
Mahometanie 164
Majchrzak Z. 205
Majewski J. 191
Majewski M. 227
Majkowicz Teodor, ks. bp 69, 71, 78, 82
Makowski J. 191
Makowski Ryszard, dyr. 212
Makselon J. 228
Makuch Stefan, przew. UTSK 80
Malabou C. 120
Malebranche Nicolas 104
Mallet M.-L. 117
Mańkowski Alfons, ks. 262, 263
Malraux André 106, 107
Małłek Karol 47
Manasse E.M. 133, 134
Manasses (699–643 przed Chr.), król ju-
dzki 12, 13
Maran 119
Marcel Gabriel 106
Marcinkowski Tadeusz, ks. dr 289, 292
Marsińczyk B. 238
Marek-Bieniasz A. 138
Marduk, bóg Babilonu 9, 10, 14
Margel Serge 115, 117
Mariański Janusz, ks. prof. 297, 299–302
Marnix Philips van St.-Aldegonde 273
Marini Antonio z Grenoble 174
Maritain R. 105, 106
Markowski Mieczysław, prof. dr hab. 4
Marshall G.C. 167
Martyniak Jan, bp 86, 87, 89
Marusyn Myrosław, abp 86
Maryniarczyk A. 114
Maslow A.H. 228, 229
Masoneria 303
Masoreci 16
Mastěj A. 81, 87
Matczak A. 216
Matern Georg, ks. dr, proboszcz Szalmii
49, 50
Mateusz, św. ewangelista 32, 209
Matysiak Bogdan W., ks. 7–19
Matzker R. 140
Maurass Charles, filozof 106
Mauriac François 106
Maurin K. 125
Mazur J. 205
Mazurzy 261, 262
Mądela K. 140
McKelvey R.J. 41
McNamara M. 26, 27
Meding W. 40
Medowie 18
MEN — Ministerstwo Edukacji Narodo-
wej 202
Menonici 303
Merecki J. 167
Metody, św. 165
Merodak-Baladan (Mardukapiliddin,
721–710 przed Chr.), władca płdn.
Mezopotamii 8
Metz J.B. 189, 195
Meuszyński J. 18
Meyer J. 123
Meyer-Abich K.M. 128
Męciński Jerzy, ks. 76, 78
Mędała S. 23, 24, 26, 27, 29
Michał, św. 64
Michalski K. 125
Michel O. 40
Michera W. 165
Michoń Edward, ks. prałat kan. dr 290
Michoud G. 120
Miczka T. 140
Mieliński, nauczyciel 269
Mieszkowski T. 194
Międzynarodowa Komisja Teologiczna
197
Miggelbrink R. 209, 212

- Migliore C. mons. 164
 Mikluscak P. 181
 Miller E.L. 28
 Ministerstwo Edukacji Narodowej 216
Misiaszek Antoni, ks. dr hab., prof. UWM
 4
 Mistycy hiszpańscy 108
 Misyjne Seminarium Księży Werbistów
 w Pieniężnie 294
 Misztal M. 232
 Miśkiewicz R. 206
 Mittelstraß J. 124, 126
 Mizera J. 119
 Mniejszość ukraińska 87
 MO — Milicja Obywatelska 83
 Modlitewna Wspólnota Odnowy Charyz-
 matycznej „Laetitia et Pax” 291
 Mohammed 147
 Mojżesz 23, 26, 32
 Mokrzycki E. 138, 139
 Moltmann J. 198
 Mondin B. 190, 198
 Monnet Jean 167
 Montani M. 140
 Monteskiusz (Montesquieu) Charles 171
 Moro Aldo 210
 Moskałyk Jarosław, ks. 71, 73, 76, 87
 Mosurek A. 189
 Moszoro-Dąbrowski Stefan, ks. dr 293
 Motyka G. 73
 Mounier Emmanuel 103–111
 Możejko Jacek, dn 291
 Murawski R. 235
 Murphy-O'Connor J. 41
 Musiał J. 70
 Muszyński M. 173
 Muzeum Ziemi Przemyskiej 70
 Muzułmanie 17
 Müller Klaus A.M. 130
 Mysłakowski Z. 242
 Mysłek W. 75
- Nabopolassar (625–605 przed Chr.), zało-
 zyciel dynastii w Babilonii 17, 18
 Nabu, bóg Babilonu 9
 Nabuchodonozor, syn Nabopolassara 18
 Nadolski B. 254, 259
 Nagórny J. 206, 209
 Nahum, prorok 18
- Nakija, żona Sennaheryba 11
Nalewaj Aleksandra 21–34
 Napoleon 157
 Naręcki Z. 257
 Naród Wybrany — Żydzi 193, 194
 Natangowie, plemię pruskie 47
 NATO — Organizacja Paktu Północnoat-
 lantyckiego (1949) 161, 175
 Naumow Eugeniusz, ks. 73
 Necho, władca Sais 11, 18
 Nell-Breuning O. von 180, 185
 Neopoganie 164
 Nergal, najmocniejszy z bogów asyryjs-
 kich 10
 Nicor A., bp 164
 Niedźwiedzi Tomasz, dn 291
 Niedźwiedź Leszek, ks. mgr lic. 290
 Niemcy 50
 Niemiecki Związek Celny (1834) 168
 Niemieckie Zrzeszenie *Caritas* 66
 Nietzsche 108
 Niparko R. 201
 Noe 25
 Nowak J. 257
 Nowak Piotr, dn 290, 291
Nowak Władysław, ks. prof. dr hab., prof.
 UWM 4, 289, 290, 292–295
 Nowakowska E. 217
 NSDAP — Narodowosocjalistyczna Nie-
 miecka Partia Pracy 304
 Nurczyk Robert, dn 295
- Obłąk J. 47
 Ochab Edward, przew. Rady Państwa 78
 O'Collins G. 194
 OFM 50
 Oględzki Artur, ks. dr 290
 Okoń W. 237
 Olczyk S. 133
 Oleś P. 228, 229
 Olthuis J.H. 113
 Opalach Cezary, ks. dr 289, 290, 293
 Opus Dei 293
 Orchard B. 42
 Organizacja Paktu Północnoatlantyckiego
 (NATO) 161
 O'Rourke Edward, bp 304, 305
 Ortega y Gasset José 177
 Ortyńska N. 74, 77, 84

- Osekowski Cz. 71
Ostrowska K. 232
Oszczędnościowy Fundusz Rekolekcyjny 67
Oszczypko Bazyli, ks. 82
Ośko Krzysztof, dn 291
Otto, organista 269
Otto R. 114, 226
OUN-UPA 73
Ozeasz (731–722 przed Chr.), król żydowski 8
Ożóg J. 194
Ożóg T. 242
- Pachciarek P. 190, 194
Pakt Atlantycki 172
Palewski, muzykant 268
PAN — Polska Akademia Nauk 4
Państwowy Fundusz Ziemi 71
Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie 123, 137
Papieski Alumnat dla Północnych Misji w Braniewie 65
Parlament Europejski 158, 161
Parrot A. 8
Parsons T. 242
Parzych Katarzyna, sekr. red. *SW 4*, 290
Paszkowski Marek, ks. kanonik mgr lic. 290
Paściak J. 234
PAT — Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie 245
Patočka Jan 113, 114, 118
Paweł, św. ewangelista 22, 35–43, 193, 212
Pawłuk T. 254
Pawłowicz Z. 44
Pekach, król Izraela 12
Pelc P. 72, 73, 80, 84, 87
Pensjonat siostr katarzynek w Braniewie 57
Pensjonat siostr katarzynek w Lidzbarku Warmińskim 57
Pensjonat siostr katarzynek w Reszlu 58
Piszc Edmund, abp 88
Perlikowska H. 116
Peterson M.A. 140
Petrykowski P. 216
Piątkowski 92
- Picht Georg 128, 129
Piegsa Joachim 147–156, 154
Pieronek Tadeusz, bp 164
Pierskała R. 253, 255
I. Synod Diecezjalny Diecezji Tarnowskiej 250, 252
Pieter J. 238
Pikulski S. 201
Piszc Edmund, abp dr 290–295
Pius X, pp 254
Pius XI, pp 48, 51, 179, 239, 251, 304
Pius XII, pp 70, 180
Plan Marshalla 167
Platon, filozof gr. 21, 91, 120
Pluta Andrzej, ks. prałat mgr 290
Płużek Z. 203, 232
Podlach S. 242
Podlaski K. 70
Podraza A. 168, 172
Pogezanie, plemię pruskie 47
Pohl Julius 261
Poincaré, filozof 138
Polacy 297, 298, 300, 301, 305
Polak 298
Polski Komitet Wyzwolenia Narodowego 69
Pomykało W. 238
Popielski K. 229, 230, 233, 234
Porada R. 162
Poręba P. 248
Porozumienie z Schengen (1985) 161
Pospiszyl K. 242
Postman N. 142
Potkowski E. 278
Powierski Jerzy 279
Poznaniak W. 205
Preiser W. 208
Presek, nauczyciel 269
Preuß Franz, ks. 65
Prezes Rady Ministrów (J. Cyrankiewicz) 78
Prezydium PRN w Węgorzewie 76
Prezydium WRN w Olsztynie 80, 83
Prężyna W. 232, 233
Prince S. 205
Przanowski M. 133
Przedszkole katolickie w Olsztynie 293
Przekop E. 280
Przepiórski Jan, ks. 76
Przyborowska-Klimczak A. 175

- Przybylska E. 175
 Przytułek św. Elżbiety w Braniewie 54
 Psametyk, syn Necho, faraon 11, 17
 Pulu, imię tronowe Tiglatpilesera III, władcy Asyrii 8
 Puskarski Paweł, bazylianin 78
 PWRN w Giżycku 83
 PWRN w Olsztynie 76, 77, 80–85
- Rabczyński Paweł*, ks. dr 289–295, 289, 290, 295
 Rabiej S. 162
 Racki A.C. 79–83, 86
 Rad G. von 207, 208
 Rada Europejska 158, 175
 Rada Europy 161, 175
Rada programowa „Studiów Warmińskich” 4
 Rada Unii Europejskiej 172
 Rafiński G. 36, 38, 43
 Rahner K. 194
 Rak P. 190
 Rak R. 155
 Rambo — syndrom 205
 Ramlot M.-L. 193
 Rassam H., odkrywca biblioteki Assurbanipala 15
 Ratzinger J. 148, 152, 155, 156, 182
 Rauschnig Herman 304
 Redemptoryści 52, 54, 55
 Rees W. 42
 Referat do Spraw Wyznań 72, 76
 Rennings H. 256
 Resin, król Damaszku 12
 Ribbentrop-Mołotow (= Pakt) 160
 Riedel H. 123
 Riemann Erhard 262, 265, 267
 Rietz H. 278
 Rigaux B. 43
 Ripecki Mirosław, mitrat 76–79, 83
 Ritter C. 165
 Ritter J. 123
 Ritzer Georg 140, 142
Rivinius Karl-Josef SVD, ks. prof. dr hab. 4
Rogalewski Tadeusz MIC, ks. dr hab., prof. UWM 4
 Robin, filozof 104
 Rogalski A. 47, 48
- Rogers C.R. 227
Rogowski Cyprian, ks. prof. zw. dr hab., zast. red. nac. *SW* 4, 202
 Romahn P. 48
 Roman Mariusz, dn 291
 Romaniuk K. 39, 40, 42
 Romanyk Jozafat, ks. 85
 Romański, zaśpiewało 269
 Rosjanie 70
 Ropiak Sławomir, ks. kan. 290
 Rosa Tomasz, dn 295
 Rosengart Michał, dn 290, 291, 294
 Rosenkranz, wydawca 92
 Rosenzweig S. 204
 Rothacker E. 123
 Rougemont Denis de 106
 Rousseau Jan Jakub (1712–1766) 159, 171
 Rozalia, św. 60
 Roux G. 8, 9, 17
Rozen Barbara, czł. red. *SW* 4
 Rudolph E. 125
 Runge J. 216, 217
 Ruszkowski J. 158, 161
 Ruyer R. 226
 Rząd Vichy, kolaborancki rząd francuski 105, 108
 Rzymianie 158, 212
- Sabourin L. 24, 25
Sacha Władysław Andrzej 4
 Sadowska E. 175
 Sady W. 138
 Sakson Andrzej 69, 73
 Salmanassar III (858–824 przed Chr.), władca Asyrii 7
 Salmanassar V (727–722 przed Chr.), syn Tiglatpilesera III, władca Asyrii 8
 Salvoldi V. 206
 Samodzielny Referat do Spraw Wyznań PWRN w Olsztynie 73, 77
 Sanatorium Sióstr Katarzynek w Krynicy Morskiej 53
 Sapieha Adam, kard. 70
 Saranyana J.I. 190
 Sargon II (722–705 przed Chr.), następca Salmanassara V, władca Asyrii 8
 Sawicka H. 270
 Sawicki Marcin, dn 290, 295
 SB — Służba Bezpieczeństwa 83

- Schaeffler R. 123, 124
 Schedl C. 11, 18
 Scheffczyk L. 225
 Scheler Max 123, 226, 227
 Schelkle K.H. 41
 Schenk W. 39, 255
 Schill Chryzostom, gwardian 53
 Schmidt Helmut 170
 Schmidtchen G. 152
 Schmithals W. 39
 Schmitz H. 257
 Schnackenburg R. 208
 Schockenhoff E. 182
 Schola Seminaryjna „Soli Deo Gloria” 294
 Schrade U. 226
 Schröder Gerhard 170
 Schröter J. 123
 Schubert, wydawca 92
 Schultz W. 123
 Schuman Robert 167
 Schüz M. 131, 132, 133
 Schwark Bruno, ks. 263, 264
 Scytowie 17
 Seewald Peter 152
 Sekretariat Prymasa Polski w Warszawie 79
 Semici 24
 Seminarium Duchowne „Hosianum” w Braniewie 49, 53, 65, 66
 Seminarium Duchowne Ojców Werbistów w Pieniężnie 81
 Seminarium Duchowne w Przemyślu 70
 Seminarium grekokatolickie przy WSD w Lublinie 85
 Senat Wolnego Miasta Gdańska 304
 Sennaheryb (704–681 przed Chr.), władca Asyrii 8, 9, 11, 13–15
 Seneta Jan, ks. 76
 Serowski, dobosz 268
 Semmern Ludvig von 286
 Shell K.L. 152
 Sieg F. 40, 41
 Siemko M.J. 139
 Simon H. 256
 Simonis W. 123
 Sin, pan korony asyryjskiej 10
 Sinka T. 253
 Sin-sari-iškun (623–612 przed Chr.), brat Assura-etil-ilaniego 17, 18
 Siostry elżbietanki 53, 63
 Siostry katarzynki 50, 56–59, 61
 Siostry Miłosierdzia 58, 59
 Siscar Marcos 114
 Skarb Państwa 72
Skolimowska Anna 273–275
 Skorowski H. 235
 Skrzetuski Józef Kajetan 174
 Skrzydło-Tefelska E. 175
 Sloterdijk P. 117
 Smith A. 226
 Sobeczko H. 254, 257
 Sobierajski Bartłomiej 291
 Sobór Chalcedoński (451) 163
 Sobór Trydencki 273
 Sobór Watykański II 164, 187, 188, 197, 245, 247, 252
 Sodalicja Mariańska 61
 Soden W. von 9, 10, 14, 18
 Solak J. 167
 Solak K. 167
 Solschenizyn A. (A. Sołżenicyn) 151, 153
 Sorbona, uniwersytet paryski 104
 Sosnowski Andrzej, dn 293, 295
 Sosnowski L. 165
 Sowa Krzysztof, dn 291
 Sowiński G. 119
 Sowiński S. 165, 172
 Sozański J. 158, 161
 Söderblom N. 114
 Spaak Paul-Henri 167
 Spałek Iwona, mgr 290
 Spengler O. 153
 Spezzibottiani M. 165
 Spieg C. 39
 Splett Karol Maria Antoni, bp 303, 305
 Sroga Piotr, ks. mgr 290, 294
 Sroka Andrzej, ks. 87
 Stachowiak L. 31, 40, 41
 Stacja Opieki Pielęgniarskiej w Gietrzwałdzie 58
Stala Józef, ks. 245–252, 245
 Stalin J.W. 107, 157
 Stały Sąd Arbitrażowy 160
 Stanisław, św., bp 305
 Starzewski M. 159
 Staszewski M.T. 75
 Stefanas 39
 Steffen, muzykant 268
 Steinbach G. 167
 Steinki Józef, ks., dyr. Caritas 49, 51, 62

- Stenzel U. 164
 Stepa J., bp 246
 Stevenson J. 161
 Stępień S. 69–72, 80
 Stiller Robert 16
 Stoicy, wyznawcy doktryny etycznej 21
 Stowarzyszenie Alumnów „Bratniak” 291
 Stowarzyszenie Bibliotek Chrześcijańskich 247
 Stowarzyszenie Przyjaciół WSDMW „Hosianum” 293
 Strohm L. 153
 Strojnowski J. 242
 Stróżewski W. 235
 Styczeń T. 166, 226
 Sudbrak SJ 51
 Sujak E. 231
 Sydończycy 10
 Syka R. 205
 Synak B. 216
- Szarnowski August, ks. 52
 Szczepaniec S. 253
 Szewczyk J. 192
 Szkoła Gospodarstwa Domowego w Królewcu 52, 56
 Szkoła Gospodarstwa Domowego św. Anny w Ornece 51, 52, 56
 Szłaga J. 36, 37
 Szleyen Z. 157
Szorc Alojzy, ks. prof. dr hab. 4, 47, 74
Sztuchmiller Ryszard, ks. prof. zw. dr hab. 4
 Szulborski Jan, ks. 77
 Szurzykiewicz J. 202
 Szwedzi 53, 297
 Szyfer Anna 262, 264
 Szymanek E. 41
 Szymański Stanisław, dn 291
 Szymczyk Z. 140
 Szymiczek H. 191, 192, 194, 196
 Szymon Apostoł 60
 Szymonis Kacper 284
 Szyszkowska M. 204
 Szyszkowski, bp 53
 Szyszkowski Wiesław, dn 291
- Śliwa A. 266, 269
 Świątynia jerozolimska 40, 43
- Świda H. 232
 Świętek M. 268
 Świerzawski W. 253
- Šamaš, światło bogów asyryjskich 10
 Šamaš-sum-ukin, starszy brat Assurbani-pala 11
 Ša-nabû-šu, generał asyryjski 10
- Taharka, faraon (690–664 przed Chr.), 10, 11
 Tanatos 203
 Tarutamon Kuszyta, zdobywca Asuanu 11
 Targuniści 25
 Targumowie, lud semicki 21
 Tazbir Janusz 174
 Tatariewicz Władysław 226
 Teasdale A. 175
 Teresa Benedykta od Krzyża św. 165
 Teresa Sieneńska, św. 165
 Theisen O. 162
 Thiel Andrzej (1885–1908), ks. bp 49, 50
 Thiel, nauczyciel 269
 Tiglatpleser III (741–727 przed Chr.), władca Asyrii 7, 8, 12, 13
 Tischner Józef, ks. prof., poeta 234
 Tomasik P. 218
 Tomasz z Akwinu, św. 40, 41, 170, 293
 Towarzystwo Jezusowe 65
 Toulmin S. 123
 Traba Robert, dr 50
 Traktat Amsterdamski (1997) 161
 Traktat Konstytucyjny 171
 Traktat Nicejski 158, 162, 170, 172, 175
 Traktat Paryski (1951) 168
 Traktat Wersalski 303
 Traktat z Maastricht (1992) 161, 168, 175
 Trenor N., mons. 164
 Troostwijk Doude Ch. van 120
 Tryc-Ostrowska M. 174
 Tukulti-Ninurta II (891–859 przed Chr.), władca Asyrii 7
 Tumicz Paweł, dn 291
 Turczyn Andrzej, dn 291
 Turowicz Jerzy 110
 Turowski G. 165
 Turowski Paweł 268, 269
 Twardowski Kazimierz 101
 Tymczasowy Rząd Jedności Narodowej 70

- UBP — Urząd Bezpieczeństwa Publicz-
nego 76
 Uchnast Z. 229, 232
 UJ — Uniwersytet Jagielloński 213
 Ukraińiec (= upowiec) 75
 Układ Warszawski (1955) 161, 172
 Ukraińcy 69, 70, 72, 73, 77, 81, 85, 89
 UKSW — Uniwersytet Kardynała Stefana
Wyszyńskiego 293
 Umakitar (Kyarksares) 18
 Unia brzeska (1596) 81, 160
 Unia Gospodarcza i Walutowa 168
 Unia grodzieńska (1432–1434) 160
 Unia horodecka (1413) 160
 Unia krewska (1385) 160
 Unia lubelska (1569) 160
 Unia mielnicka (1501) 160, 168
 Unia polsko-litewska 160
 Unia wileńska (1499) 160
 Unia wileńsko-radomska (1401) 160
 Unia Zachodnioeuropejska 175
 Uniwersytet Jagielloński 204, 278
 Uniwersytet Katolicki w Bawarii 202
 Uniwersytet Śląski 187, 253
 Uniwersytet w Gandawie 273
 Uniwersytet w Grenoble 104
 Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsz-
tyn 7, 21, 69, 91, 157, 201, 202, 215,
292
 Uniwersytet Warszawski 273
 UPA — Ukraińska Powstańcza Armia 71,
75
 Urząd do Spraw Wyznań 72–74, 76,
78–80, 83, 84, 86
 Urząd Komitetu Integracji Europejskiej
161
 Urząd Wojewódzki w Olsztynie, Wydział
Spraw Obywatelskich 76, 77, 84, 86,
87
 Uscki Eugeniusz, ks. 77, 82
 UTSK — Ukraińskie Towarzystwo Społecz-
no-Kulturalne 80
 UW — Urząd Wojewódzki w Olsztynie
77, 80, 81
 UWM — Uniwersytet Warmińsko-Mazur-
ski w Olsztynie 4, 103, 113
 UZE — Unia Zachodnioeuropejska 175
 Vadakkekara Th. 155
 Verbeek B. 153
 Vercoutter J. 14, 15
 Verdier, kardynał 106
 Vetulani Jerzy, prof. 203, 205
 Vignaux Paul 106
 Vlk M. 166
 Vorgrimler H. 194
 Vries H. de 120
 Wagner P. 202
 Wajda Wojciech, dn 295
 Waldenfels H. 190
Waleszczuk Zbigniew, ks. 179–186
 Walter Th. 123
 Wałęga Leon, bp 245, 250, 252
 Warmiacy 50, 64, 261, 262, 267, 270
 Warmowie, plemię pruskie 47
 Warszawski Konsystorz Prawosławny 72
 Wehrt H. 130, 131
 Weichsel Augustyn, ks. 58, 59
 Weichsel Juliusz, ks. 59, 63
 Weiler J.H.H. 165
 Weiss J. 39
 Weizsäcker Carl Friedrich 124–135
 Wejland A.P. 243
 Welte B. 128
 Wendl E. 262, 264
 Werbiści 52, 55, 81
 Werner Tomas 278
 Weron E. 253, 257
 Werthmann Lorenz, ks. dr, założyciel Ca-
ritas 49, 66, 67
 Wiaderny-Bidzińska K. 175
 Wichert, radny Braniewa 49
 Widła B. 43, 207
 Wieczorek A. 177
 Wieczorkowski Zbigniew, ks. 85
 Wiegand August, architekt 61
 Wiegel M. 150
 Wielecki K. 168
 Wierzbicki A. 227
 Wieszczyński Janusz, ks. mgr lic. 289
 Wikenhauser A. 39
 Wilczyński Tomasz, bp 81
 Willer J. 133
 Winling R. 192
 Winn D. 142
 Wissler R. 130

- Wiszowaty Edward*, ks. 201–213, 205, 211, 212
Wiśniewski Jan, ks. dr hab., prof. UWM 4
 Wit Marijke de 273
 Witkowski T. 232
 Wittlin J. 16
 Władyka Paweł, dn 291, 294
 Władysław IV, król 53
 Włodek R. 176
 Wojakowski D. 78
 Wojciech, św. 165, 294, 303
Wojciechowski Michał, prof. dr hab., prof. UWM 4
 Wojewoda Z. 69, 70, 75, 80, 83
 Wojska alianckie w II wojnie światowej 109
 Wojtkowski Julian, bp prof. dr hab. 290
Wojtyska Henryk Damian CP, ks. prof. dr hab. 4
 Wojtyła Karol 143, 144, 146
 Wolicki M. 225, 227
 Wróblewski A. 257
 Wspólnota Europejska 158, 162, 173
 Wspólnota Ruchu Światło-Życie 291
 Wspólnoty ewangeliczne 73
 Wydawnictwo „Błahowist” w Górowie Iławskim 88
 Wydawnictwo Oficyna Pomorska 303
 Wydawnictwo WSDMW „Hosianum” 290
 Wydział do Spraw Wyznań w Olsztynie 83, 84
 Wydział Humanistyczny Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie 69
 Wydział Nauk Społecznych i Sztuki UWM w Olsztynie 103, 113, 293
 Wydział Nauki Katolickiej 225
 Wydział Społeczno-Administracyjny KC PZPR 73
 Wydział Społeczno-Polityczny 75
 Wydział Teologiczny, Sekcja w Tarnowie, PAT Kraków 245
 Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach 187, 253
 Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie 2, 7, 21, 91, 157, 201, 202, 215, 289, 292–294
 Wypych S. 21
 Wyszyński Stefan, kard. 76, 79, 81, 83, 85
 Wyższe Archidiecezjalne Seminarium Duchowne w Lublinie 88
 Wyższe Seminarium Duchowne w Lublinie 85, 86
 Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej „Hosianum” w Olsztynie 2, 3, 4, 289, 290
 Yorck P. 123
 Zabłocka J. 11
 Zaborowski Z. 239, 240
 Zacher W. 140
 Zając Mikołaj, ks. 76
 Zakład Poprawczy w Laskowcu 212
 Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 297
 Zakon Krzyżacki 47
 Zapadka Romuald, ks. kanonik mgr lic. 289
 Zapotoczny Grzegorz, dn 290, 291, 294
 Zaremba, nauczyciel 269
 Zarząd Główny Ukraińskiego Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego 80
 — Zarząd Wojewódzki w Olsztynie 80
 Zasępa T. 205
 Ząbczyk Teresa, mgr 290
 Zdybicka Z.J. 114
Zellma Anna 215–224, 217, 218
 Zenderowski R. 165, 172
 Zespół Muzyczny „Soli Deo Gloria” 291
 Zespół Narodowej Akademii Nauk 205
 Zerwick M. 40
 Zgromadzenie Parlamentarne Rady Europy 162
 Zgromadzenie Sióstr Katarzynek 59, 62
 Zgromadzenie Sióstr Służebnic NPM w Warszawie 86
 Zgromadzenie Sióstr św. Józefa Oblubieńca NMP we Wrocławiu 86
 Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy 290
 Zielasko R. 255, 256
 Zieliński S. 140
 Zieliński F. 202
 Zientara-Malewska Maria 263, 264, 267, 270
 Zięba Paweł, dn 290, 295
 Zięba R. 175

Zinkiewicz Stanisław, ks. kanonik mgr lic.
290

Ziółkowski M. 69–71, 81

Znаниеcki, tłumacz 92

Zollikon, wyd. 8

Zuberbier A. 187

Związek Katechetów pw. św. Jana Kan-
tego 247

Związek Mszalny w Gietrzwałdzie 59

Związek Rolników 56

Związek św. Elżbiety 52

Zygmunt Piotr, dn 291

Żak B. 194

Żekanowski Cezary, prof. 204

Żurek M. 161

Życiński J., kard. 138, 143, 144, 164, 165

Żydzi 23, 24, 27, 31–33, 108, 303

Żywica Zdzisław, ks. dr 290

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN und ARTIKEL

Bogdan W. MATYSIAK, <i>Das assyrische Imperium im VII. Jh. vor Chr.</i>	7
Aleksandra NALEWAJ, „Memra” Targumów und das „Wort” von Johannes . .	21
Robert KACZOROWSKI, <i>Sorge des hl. Pauls um die Einheit der Kirche auf der Basis 1 Kor 3,16–17</i>	35
Krzysztof BIELAWNY, <i>Rekollektionshäuser und plätze der ermländischen Diözese 1869–1945</i>	47
Anna KORZENIEWSKA, <i>Griechischkatholische Kirche im Ermland und in Masuren nach dem II. Weltkrieg</i>	69
Bolesław Antoni BIENIEK, <i>Rolle der Allgemeinheit und Diskursivität der Begriffe sowie der Individualität und Intuität der Vorstellungen im Prozess der Erkenntnis nach Benedikt Bornstein</i>	91
Zdzisław KUNICKI, <i>Emmanuel Mounier — Personalismus und Randstreifen</i> . .	103
Zdzisław KUNICKI, <i>Religion außerhalb des Wissens. Bemerkungen zur Auffassung der Religion von Jacques Derridy</i>	113
Michał DROŹDŹ, <i>Geschichtlichkeit der Zeit</i>	123
Michał DROŹDŹ, <i>Medien — Kundgebungsraum menschlicher Rationalität</i> . . .	137
Joachim PIEGSA, <i>Europa braucht Christus. Weitergabe des Glaubens und der christlich geprägten Kultur</i>	147
Stefan EWERTOWSKI, <i>Einheitsmodelle europäischer Nationen</i>	157
Zbigniew WALESZCZUK, <i>Subsidiarität in der katholischen Kirche: Geltung und Reichweite des Prinzips</i>	179
Grzegorz KUCZA, <i>Eschatologie in der Theologie der Befreiung</i>	187
Edward WISZOWATY, <i>Aggressivität und Gewaltanwendung — ein Problem der Seelsorge</i>	201
Anna ZELMA, <i>Das Regionalbewusstsein der katechisierten Jugend vor dem Hintergrund empirischer Untersuchungen</i>	215
Waldemar JANIGA, <i>Wertefunktion der Persönlichkeit</i>	225
Jerzy KUŁACZKOWSKI, <i>Autoritätsaspekten der Eltern gegenüber dem Kind</i> . .	237
Józef STALA, <i>Vorschläge der Tarnauer Kirche zum Engagement der Familie am Religionsunterricht vor dem II. Weltkrieg</i>	245
Ireneusz CELARY, <i>Teilnahme der Laien an der Feier der Eucharistie vor dem Hintergrund der Weisung Redemptionis Sacramentum</i>	253
Jan CHŁOSTA, <i>Passionszeit und Ostern im Brauchtum der Ermländer</i>	261

MATERIALIEN UND REZENSIONEN

Anna SKOLIMOWSKA, <i>Hosius' „Confessio fidei” als Haltung des Religionsunterrichts der Gläubigen in den spanischen Niederlanden</i>	271
Paweł BŁAŻEWICZ, <i>Kataloge der Kollegiatsbibliothek des Domkapitels unter der Schirmherrschaft des heiligsten Erlösers und aller Heiligen in Dobrze Miasto als Quelle zu Untersuchungen geschichtlicher Büchersammlungen im Ermland</i>	275
Paweł RABCZYŃSKI, <i>Bericht über das Höhere Geistliche Seminar „Hosianum” der ermländischen Metropole in Olsztyn für das akademische Jahr 2004/2005</i>	287
Martin DREWICZ, <i>Beruhigen oder warnen? — Rezension: Janusz Mariański, Religiosität der polnischen Gesellschaft aus europäischer Perspektive. Versuch einer soziologischen Synthese. Verlagsanstalt „Nomos”, Krakau 2004</i>	297
Robert KACZOROWSKI — <i>Rezension: Stanisław Bogdanowicz. Gewalt und Uneinigkeit sehe ich in der Stadt. Schwieriger Anfang der Danziger Kirche, 1922–1945, Verlag Oficyna Pmorska, Danzig 2001, Seiten 374</i>	303
<i>Verzeichnis der Abkürzungen</i>	307
<i>Geografisches Verzeichnis</i>	311
<i>Namensverzeichnis</i>	317
<i>Inhaltsverzeichnis</i>	335

SPIS TREŚCI

ROZPRAWY i ARTYKUŁY

Ks. Bogdan W. MATYSIAK, <i>Imperium asyryjskie w VII w. przed Chr.</i>	7
Aleksandra NALEWAJ, „ <i>Memra</i> ” Targumów i „ <i>słowo</i> ” Janowe	21
Ks. Robert KACZOROWSKI, <i>Troska św. Pawła o jedność Kościoła na podstawie I Kor 3,16–17</i>	35
Ks. Krzysztof BIELAWNY, <i>Domy i miejsca rekolekcyjne w diecezji warmińskiej w latach 1869–1945</i>	47
Anna KORZENIEWSKA, <i>Kościół greckokatolicki na Warmii i Mazurach po II wojnie światowej</i>	69
Ks. Bolesław Antoni BIENIEK, <i>Rola ogólności i dyskursywności pojęć oraz indywidualności i intuicyjności wyobrażeń w procesie poznania według Benedykta Bornsteina</i>	91
Ks. Zdzisław KUNICKI, <i>Emmanuel Mounier — personalizm i pobocza</i>	103
Ks. Zdzisław KUNICKI, <i>Religia poza wiedzą. Uwagi o koncepcji religii Jacques’a Derridy</i>	113
Ks. Michał DROŹDŹ, <i>Die Geschichtlichkeit der Zeit</i>	123
Ks. Michał DROŹDŹ, <i>Media przestrzeni manifestacji ludzkiej racjonalności</i>	137
Joachim PIEGSA, <i>Europa braucht Christus. Weitergabe des Glaubens und der christlich geprägten Kultur</i>	147
Ks. Stefan EWERTOWSKI, <i>Modele jedności narodów Europy</i>	157
Ks. Zbigniew WALESZCZUK, <i>Subsidiarität in der katholischen Kirche: geltung und reichweite des Prinzips</i>	179
Ks. Grzegorz KUCZA, <i>Eschatologia w teologii wyzwolenia</i>	187
Ks. Edward WISZOWATY, <i>Agresja i przemoc jako problem duszpasterski</i>	201
Anna ZELMA, <i>Świadomość regionalna katechizowanej młodzieży w świetle badań empirycznych</i>	215
Ks. Waldemar JANIGA, <i>Funkcje wartości w osobowości</i>	225
Ks. Jerzy KUŁACZKOWSKI, <i>Aspekty autorytetu rodziców wobec dziecka</i>	237
Ks. Józef STALA, <i>Propozycje kościoła tarnowskiego na rzecz zaangażowania rodziny w dzieło katechizacji przed II wojną światową</i>	245
Ks. Ireneusz CELARY, <i>Uczestnictwo wiernych świeckich w celebracji Eucharystii w świetle instrukcji „Redemptionis sacramentum”</i>	253
Jan CHŁOSTA, <i>Wielki Post i Wielkanoc w zwyczajach Warmiaków</i>	261

MATERIAŁY i RECENZJE

Anna SKOLIMOWSKA, „ <i>Confessio fidei</i> ” Hozjusza jako postawa katechizacji wiernych w hiszpańskich Niderlandach	271
Paweł BŁAŻEWICZ, <i>Katalogi Biblioteki Kapituły Kolegiackiej pod wezwaniem Najświętszego Zbawiciela i Wszystkich Świętych w Dobrym Mieście jako źródło do badań nad księgozbiorami historycznymi na Warmii</i>	275
Ks. Paweł RABCZYŃSKI, <i>Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum” w Olsztynie za rok akademicki 2004/2005</i>	287
Marcin DREWICZ, <i>Uspokajać czy ostrzegać?</i> — recenzja: Janusz Mariański, <i>Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej</i> , Zakład Wydawniczy „Nomoc”, Kraków 2004	297
Ks. Robert KACZOROWSKI — recenzja: ks. Stanisław Bogdanowicz, <i>Bo przemoc widzę w mieście i niezgodę. Trudny początek Kościoła gdańskiego, 1922–1945</i> , Wydawnictwo Oficyna Pomorska, Gdańsk 2001, s. 374	303
<i>Wykaz skrótów</i>	307
<i>Indeks geograficzny</i>	311
<i>Indeks nazw i nazwisk</i>	317
<i>Inhaltsverzeichnis</i>	335

Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej „HOSIANUM”

Wydanie I. Objętość 30,0 ark. wyd. = 21,25 ark. druk. B₁/16.

Fotoskład, przygotowalnia offsetowa i druk:

Studio Poligrafii Komputerowej „SQL” s.c.

10-684 Olsztyn, ul. Wańkowicza 24, tel. (0-89) 542-03-39, tel./fax (0-89) 542-87-66

e-mail: studio@sql.com.pl